



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CAMPUS GUANAJUATO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

## **DEL CIUDADANO CONSUMADO AL CIUDADANO CONSUMIDO**

**Una revisión crítica del republicanismo y su  
apogeo frente al fracaso de las sociedades  
liberales en el capitalismo tardío**



Tesis que para obtener el grado de:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta:

Mtro. Juan Manuel García Garduño

Director:

Dr. José Mendívil Macías Valadez

Con espíritu republicano, quiero dedicar esta tesis doctoral a la gente de mi país, pues sin su trabajo no existirían la beca CONACyT ni los apoyos económicos de la Universidad de Guanajuato que la financiaron. Espero que lo que aquí está plasmado justifique, aunque sea mínimamente, todos sus sacrificios.

También quiero dedicar esta tesis doctoral a mi padre, pues si no se hubiera tomado la molestia de explicarnos algunos textos de Marx a mí y mis hermanos cuando éramos niños, nunca habría sentido tanta pasión por la filosofía política.

# Índice

Índice	3
Introducción	6
PRIMERA PARTE. TRASFONDO:	
REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO, ¿CORRIENTES AFINES O ADVERSAS?	
I. Las raíces grecorromanas del pensamiento cívico republicano	18
I.I. Pensamiento republicano antiguo	20
I.II. Aristóteles	29
I.III. Cicerón	37
II. Pensamiento escolástico medieval y republicanismo	47
III. El fulgor republicano en el pensamiento político renacentista	56
IV. El pensamiento republicano en los siglos XVI y XVII: Moro y Harrington	76
V. Jean-Jacques Rousseau: arquetipo del republicanismo cívico	95
V.I. A propósito de la democracia representativa	121
VI. Charles de Montesquieu: lindando entre republicanismo y liberalismo	129
VII. El giro liberal decisivo en el republicanismo: de la anomalía spinoziana al federalismo de James Madison	150
VII.I. El republicanismo de Immanuel Kant	176
VII.I.I. La autonomía moral	182
VII.I.II. La base moral del derecho	199
VII.I.III. La “voluntad general”	204
VII.I.IV. Del estado de naturaleza a la República liberal	208
VII.I.V. El legado republicano de Kant	214
VII.II. Republicanismo americano: el caso de James Madison	216
VIII. La supremacía del pensamiento político liberal	224
VIII.I. El germen del liberalismo	238
VIII.II. La mancuerna filosófica y económica del liberalismo	251
VIII.III. Individualismo y pacto social	260

IX. Conclusiones preliminares fundadas en los antecedentes del republicanismo y el liberalismo	265
IX.I. Dos ideas de libertad y sus lazos con el Estado	269
IX.II. ¿La incompatible compatibilidad?	291
SEGUNDA PARTE. CONTEXTO:	
INDIVIDUOS™ (CIUDADANOS, CONSUMIDORES, EXCLUIDOS)	
X. Hegel y Marx frente a las amenazas del liberalismo y la democracia vulgar	296
X.I. El acercamiento al republicanismo del joven Hegel	308
X.II. El paso del joven Marx por el republicanismo	332
XI. Las nuevas propuestas republicanas en la era de la idiotez	356
XI.I. Bauman y Arendt: coincidencias entre el sociólogo del sufrimiento y la filósofa del totalitarismo	367
XII. El diagnóstico sombrío de Richard Sennett a propósito del republicanismo neoaristotélico	401
XIII. Byung-Chul Han frente a las perspectivas neorrepublicanas liberal e instrumental	425
XIII.I. La noción de ciudadanía frente a las nuevas tecnologías	440
XIII.II. Byung-Chul Han: la condena tardomoderna a esclavizarnos y aislarnos a nosotros mismos	454
XIII.III. El neorrepublicanismo socialista	463
CONCLUSIONES	474
Bibliografía	492

“Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva, ya que la pregunta pretende ser irónica y mordaz. La filosofía no sirve al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. [...] No tiene otro uso, más que el siguiente: denunciar la bajeza del pensamiento en todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la de filosofía, que se proponga la crítica de todos los mitos, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. [...] La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: es una empresa de desmitificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía.”

*Gilles Deleuze*

“Pero si la filosofía política es, en un sentido, irrealizable, en otro sentido es inevitable. Éste es el sentido en el que la filosofía ha habitado el mundo desde el comienzo; nuestras prácticas e instituciones son la encarnación de la teoría. Involucrarse en cierta práctica política ya supone estar en cierta relación con la teoría. Para todas nuestras preguntas sobre cuestiones últimas de la filosofía política [...] la única cosa que sabemos es que todo el tiempo vivimos *alguna* respuesta.”

*Michael Sandel*

"No, el pueblo no tiene razón en atribuir la culpa indefinidamente a los gobiernos. La aceptación de la opresión por parte de los oprimidos termina en complicidad [...]; hay una solidaridad apreciable y una asociación vergonzosa entre el gobierno culpable del mal y el pueblo sometido a él.”

*Víctor Hugo*

## INTRODUCCIÓN

Hoy en día, aplicamos el término “República” para referirnos vagamente a cualquier Estado que no tenga un monarca, con la salvedad añadida de que debe contar con un jefe de Estado que haya sido electo. Como hecho histórico, es cierto que la mayoría de las repúblicas se fundan relevando monarquías, a menudo por medios violentos. Tal es el caso de la República romana, establecida en 510 a.C. tras la expulsión de Tarquino el Soberbio, el último de los reyes etruscos, en una revuelta dirigida por Lucio Junio Bruto, el caso de Norteamérica durante el siglo XVIII, fundada por los colonos descontentos de Gran Bretaña que admiten a regañadientes un rompimiento total con la corona británica como la única solución para sus agravios, o pocos años más tarde, también el caso de Francia, donde la dinastía borbónica tiene un desenlace sangriento durante la turbulenta Revolución Francesa. Sin embargo, el papel del Estado en las democracias liberales actuales está en entredicho más que nunca.

Para algunos, la democracia liberal representativa parecía ser la vía por la cual Latinoamérica acabaría con los regímenes autoritarios, al mostrarse como el rumbo que permitiría alcanzar la estabilidad política y el respeto efectivo al estado de derecho. Sin embargo, acabó por recibir una oleada de fuertes críticas debido al descontento generado por su incapacidad para cubrir las expectativas que se tuvieron al inicio. Ante el actual panorama de descontento, los cuestionamientos se extienden a toda la estructura política representada por los partidos políticos, las instituciones públicas y, en general, la actividad política. El significado de la última crisis económica mundial, desatada por el desplome financiero norteamericano de 2008, y la consecuente incredulidad en los sistemas democráticos, suscitada por la forma en que dicha crisis ha sido gestionada hasta el día de hoy por la gran mayoría de los gobiernos de Occidente, permiten entrever deficiencias que durante más de veinte años, en tiempos del llamado “auge neoliberal”, permanecen veladas con relativa facilidad. Lo que comienza sólo como una crisis económica inmobiliaria desemboca en un cuestionamiento del régimen político en su conjunto. Cuando aquellos que controlan el grueso del capital tienen menos margen para las concesiones, forzosamente se cuestiona

dónde reside la soberanía, si en los parlamentos o en los mesas directivas de las grandes empresas y los principales grupos financieros. En situaciones tan extremas como las existentes, los dilemas políticos adquieren un tono obscuro: salvar a la banca o a los ciudadanos, preservar gastos sociales básicos o desmantelarlos para pagar los intereses de deudas ilegítimas, estar a favor de Alemania o de Grecia. A la vista de la socialización de las pérdidas y la privatización de los rendimientos, las crecientes desigualdades, el ataque escalonado a las libertades de los ciudadanos y los colectivos, y la concentración de poder y los vínculos representativos, hay incluso quienes sostienen, quizá con mucha razón, que resulta exagerado calificar de *democracias* a los actuales regímenes políticos occidentales. La inconformidad de la ciudadanía, al percatarse de que la formación de la agenda política es ajena a los intereses de la mayoría, lacera gravemente las nociones de representación política, de autoridad y de pertenencia a una colectividad política.

Una de las mayores repercusiones de este profundo descontento ha sido la ampliación de la brecha entre los ciudadanos y los políticos, a consecuencia de la falta de resolución de las demandas sociales y del involucramiento de muchos funcionarios en actos de corrupción que suelen quedar impunes, lo cual intensifica el recelo de la ciudadanía hacia las instituciones políticas y deja abierta la puerta a la inestabilidad social. El malestar exhibido apunta al poco o nulo interés por disminuir las injusticias, debido a la aplicación particularista de las leyes que sigue privilegiando a unos cuantos, la indiferencia de los partidos a los altos niveles de abstencionismo y el comportamiento de los políticos que protagonizan peleas interminables por ambiciones mezquinas. La así llamada democracia es vista, en todo caso, como una circulación de las élites, con los mismos personajes que llegan al poder a través de promesas incumplidas.

Las implicaciones de este distanciamiento llevan a replantear no sólo el sentido, sino el significado de la “democracia liberal”, en donde tenga cabida una idea distinta de “ciudadano” y sea posible una participación política que vaya más allá de lo meramente electoral, toda vez que las comunidades ya no se definen de acuerdo a lógicas exclusivamente territoriales, y los circuitos de poder, sus campos de aplicación y sus modalidades de control no son los mismos. El hecho de que el fenómeno del poder se haya vuelto extraterritorial, representa mayores complicaciones para la vida política

y la aptitud de las estructuras tradicionales para ofrecer soluciones a las exigencias sociales. Surge, por lo tanto, la necesidad de replantearse cómo concebir la democracia y la relación entre los ciudadanos y el Estado.

La pregunta acerca de cuál es el rol apropiado que debe de tener el Estado en las vidas de los ciudadanos es una de las más importantes y perdurables en la filosofía política contemporánea. Muchos teóricos liberales mantienen que el rol del Estado tiene que estar restringido a establecer las condiciones justas y equitativas que permitan a los ciudadanos alcanzar sus propias concepciones del bien. En otras palabras, el Estado no tiene que promover o perseguir ninguna versión de la vida buena y, en cambio, sólo debe de asegurar que sus ciudadanos tengan la capacidad de elegir, cuestionar y revisar sus planes de vida sin ninguna interferencia estatal innecesaria. En este sentido, el principio de imparcialidad liberal sostiene que el Estado sólo debe de regular mínimamente las opciones disponibles para los ciudadanos y, más aún, al regular la disponibilidad de las elecciones de vida, los liberales sostienen que el Estado tiene que hacerlo sin invocar a ninguna concepción del bien. Dicho de otro modo, cuando se justifica la coerción estatal y el uso de la fuerza pública, los defensores del liberalismo creen que el Estado no debe de apelar al bien.<sup>1</sup> Así, de acuerdo con los teóricos liberales, la función primaria del Estado es garantizar que los individuos gocen de las condiciones y el contexto necesarios para elegir aquellas cosas que son importantes para ellos. Algunos críticos del liberalismo, como Michael Sandel, arguyen que la imparcialidad estatal socava el compromiso de los ciudadanos al bien común porque enfatiza sus derechos individuales y no sus deberes colectivos. Objetan que la imparcialidad liberal es contraproducente porque no reconoce y substituye la filosofía

---

<sup>1</sup>En este sentido, cabría preguntarse qué tan *liberales* son algunas expresiones como el “eje del mal”, utilizada por el George W. Bush durante su discurso del Estado de la Unión el 29 de enero de 2002 para referirse a los regímenes que en su opinión apoyaban el terrorismo, o algunas declaraciones, como la que el presidente Felipe Calderón hizo el 14 de mayo de 2011 ante representantes de la Comunidad judía de México en las instalaciones del Campo Marte: "Debemos recordar que son, precisamente, quienes cometen los crímenes, los criminales; que quienes realizan la violencia son los violentos; que quienes hacen los homicidios, quienes los cometen, son los asesinos, no la autoridad, que está obligada a someter a esos criminales, y a enfrentar a esos asesinos."



política que se muestra a favor del autogobierno, y porque olvida los valores y virtudes que contribuyen a la realización de los más altos fines humanos.<sup>2</sup>

Como ocurre con el republicanismo, el liberalismo no es una doctrina monolítica y existen diferentes puntos de vista, cada uno con sus rasgos e ideales distintivos. Por un lado, liberales como Friedrich Hayek, Will Kymlicka o Robert Nozick abogan por un Estado mínimo que debe mantenerse imparcial frente a una gama de ideas del bien en competencia y que no clasifica públicamente el valor intrínseco de los diferentes planes de vida. Son liberales que creen en una exigua intervención estatal, puesto que los ciudadanos tienen que gozar de la libertad y la capacidad necesarias para considerar racional e individualmente sus propios planes de vida. Por otro lado, inspirados por el trabajo reciente de John Rawls, algunos liberales han propuesto una concepción independiente de la justicia que exige a los ciudadanos poner entre paréntesis sus más íntimas reivindicaciones morales y filosóficas para adoptar una concepción política limitada de la justicia. No obstante, aunque distintos, estos dos puntos de vista rivales comparten la idea de *un Estado que no debe perseguir una versión singular del bien*. Ambos sostienen que, para maximizar la libertad de los ciudadanos, dada la abundancia de tradiciones morales contendientes, el Estado no tiene que avalar o jerarquizar ninguna versión particular del bien. En todo caso, debe de enfocarse en garantizar un sistema político justo e igualdad de derechos para que los ciudadanos persigan y revisen diversos estilos de vida. De este modo, al construir instituciones y procedimientos destinados a asegurar la libertad individual y la justicia, el gobierno liberal, orientado por el principio de imparcialidad, evade tener que hacer cualquier aserción moral sustantiva y únicamente se incumbe en brindar las condiciones que ayuden a elegir libremente las diferentes formas de vida.

Este principio de imparcialidad liberal tal vez puede explicarse por el modo en que ha cambiado históricamente la justificación que se encuentra detrás de la interacción entre el Estado y la sociedad civil. La expresión “sociedad civil” proviene de la denominación griega *politiké koinonía*, usada por Aristóteles para designar la

---

<sup>2</sup>Cf. Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. EE.UU.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

comunidad superior, pináculo del orden jerarquizado de las comunidades naturales. Su superioridad se debe a la finalidad que persigue, que no es la vida ordinaria, afirmada ya en el marco de la esfera doméstica, sino la vida buena. Esta distinción entre vivir y buen vivir está ligada a dos sistemas de competencias solidarias: entre la esfera privada del *óikos* y la sociedad civil identificada con la *polis*, entre los hombres que participan en la gestión de los asuntos públicos en calidad de ciudadanos, y todos aquellos que, por diferentes motivos, son incapaces de ser libres. Mientras que la administración del *óikos* es una relación desigual y una forma de autoridad inalterable, la sociedad civil es una comunidad de hombres libres e iguales.

La identidad de la *polis* con la *politiké koinonía* se conserva hasta los tiempos modernos.<sup>3</sup> Sin embargo, a partir del siglo XVI, la emergencia del Estado moderno provoca en la teoría política novedades y deslindamientos que se alejan de las premisas clásicas respecto a la identidad de la sociedad civil y resquebrajan paulatinamente su coherencia. De este modo, la sociedad civil del contractualismo moderno se establece reiteradamente entre hombres libres y atribuye a las actividades económicas el estatuto de una realidad presocial, distinguiéndose de la *polis* griega por dos peculiaridades. En primer lugar, porque es artificial, es decir, porque es producida por una ruptura con el estado natural, por una renuncia concertada de los individuos a su condición originaria. En segundo lugar, porque mientras que la sociedad civil de los antiguos es una relación horizontal entre hombres libres e iguales, la de los modernos está organizada de modo vertical por la diferencia que se establece en su seno entre la autoridad soberana y los ciudadanos o súbditos, quienes la experimentan como un poder distinto de ellos mismos, al cual están sometidos.

Si la instauración del poder centralizado de las monarquías despoja a la “sociedad civil” de su carácter de comunidad natural al introducir en ella la dimensión de la soberanía, el desarrollo de la economía mercantil suscita una nueva mutación del concepto que la inscribe de nuevo en el orden natural, pero de una naturaleza historizada. Como puede advertirse con el capítulo VIII en la primera parte de esta

---

<sup>3</sup>Cf. Hobbes, Thomas. *De cive*, Cap. V, §9. Locke, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Cap. 7. Kant, Immanuel. *Doctrina del derecho*. §45 y 46.

investigación, tomando en cuenta los cambios radicales de las relaciones sociales inducidos por la división del trabajo y la generalización de los intercambios monetarios, los defensores del liberalismo piensan la sociedad civil con relación a un progreso de la civilización, es decir, de una educación pausada de la especie humana en la cortesía de los modales y el refinamiento de las costumbres. A partir de este momento, la solidaridad de la sociedad se concibe como el resultado involuntario de la interacción de las conductas individuales: se trata de un orden espontáneo, no prescrito a los hombres por ninguna trascendencia, y que ellos tampoco han instituido de manera deliberada.<sup>4</sup> El principio de imparcialidad liberal se explica por este desplazamiento de la *polis* o sociedad civil hacia actividades de producción y de intercambio de bienes materiales, antes relegadas al *óikos* o la esfera doméstica, pues involucra una revisión de la función de la autoridad política: ya no depende del soberano la existencia del orden social, asegurado en lo esencial por la combinación de las pasiones y de los intereses individuales.<sup>5</sup> A más leyes, mayores obstáculos para que los individuos ejerzan su libertad, porque sus pasiones e intereses se ven coartados. Por ende, el Estado es representado por un gobierno electo que está limitado a un papel de regulación mínima de las condiciones de la sociedad civil, y carece de toda significación ética. Es en el espacio privado de las relaciones económicas donde se civiliza el individuo, donde realiza la excelencia humana, y no mediante su participación en la actividad política, como pretendían los antiguos.

Enfrentándose a la postura liberal, en palabras de Patrick Savidan, “los republicanos [...] nos recuerdan que en una república la ley es una norma suprema. [...] Los derechos de los individuos no son irreductiblemente [...] individuales, más bien son otorgados al individuo por la comunidad política. [...] lo que implica desde este momento

---

<sup>4</sup>La metáfora de la mano invisible resumirá para la posteridad esta nueva concepción de la sociedad, tan contraria a la idea aristotélica de una naturaleza política del hombre como a la idea contractualista de una sociedad opuesta a la naturaleza.

<sup>5</sup>Para ahondar sobre este asunto es recomendable revisar el artículo “El trasfondo económico de la ciudadanía” de Oriol Farrés Juste en Camps, Victoria (ed.). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

que no hay derechos individuales opuestos a la sociedad cívica.”<sup>6</sup> Por lo tanto, a causa de su manera propia de entender la libertad y su relación con las leyes y el gobierno, aparentemente el liberalismo y el republicanismo contemporáneos pueden ser juzgados como corrientes refractarias entre sí. No obstante, existen quienes defienden que las discrepancias entre las dos no son significativas ni preocupantes.

La tarea de especificar en qué consisten ambas corrientes es menos sencillo de lo que puede parecer, pues, además de que la literatura es cuantiosa, no existe una definición universalmente aceptada de ninguna de ellas. Por este motivo, la primera parte de esta tesis es tan extensa. No obstante, en ella trato de bosquejar las raíces, la teoría gubernamental y la idea de libertad que tiene cada una de estas sendas teorías políticas, profundizando más en la corriente republicana, a causa de que no es una corriente de pensamiento político tan conocida como el liberalismo o el socialismo,<sup>7</sup> y la cierro revisando ciertos rasgos que, en principio, apoyan la presencia de aspectos que divergen ineludiblemente entre el liberalismo y el republicanismo. Si ahora y en el pasado, las dos corrientes han estado vinculadas con frecuencia, no se trata siempre de una relación fácil ni necesariamente bien avenida. Aunque hoy la retórica de los derechos individuales parece haber triunfado sobre los deberes comunitarios, las tensiones subyacentes están lejos de haberse resuelto. La tradición republicana, consciente del bien público, promotora de la austeridad y defensora de la participación desinteresada en la sociedad civil, no encaja del todo bajo la perspectiva liberal que promueve el crecimiento económico ilimitado y reduce el papel del Estado a algo tan básicamente limitado como el de mediador, cuya función no va más allá de proteger los derechos de los individuos y arbitrar en casos de intereses en conflicto. El republi-

---

<sup>6</sup>Savidan, Patrick. “La crítica republicana del liberalismo” en Conill, Jesús & David A. Crocker (eds.). *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Editorial Comares, 2003. p. 138.

<sup>7</sup>A diferencia de otras corrientes de pensamiento político, me parece que el republicanismo goza de una difusión muy pobre en México, a pesar de ser fundamental para entender y debatir acerca de conceptos políticos básicos como el “bien común”, la “democracia” o la “ciudadanía”. Por otra parte, tampoco me extiendo demasiado con la tradición liberal, ya que mi tesis de maestría consiste precisamente en una revisión de esta corriente de pensamiento político con miras a criticar la pertinencia del concepto “neoliberalismo”.

canismo dista mucho del individualismo económico y la creación de riqueza propios del liberalismo.

Mientras que la primera parte de esta investigación está compuesta por nueve capítulos y es considerablemente amplia por echar luz en los intrincados vericuetos de la tradición republicana para tratar de entenderla, la segunda parte es mucho más breve y está compuesta únicamente por cuatro capítulos de capital importancia, pues si la primera parte concluye con la revisión de los que considero como los rasgos constantes, distintivos y problemáticos en ambas tradiciones, así como con la mención de algunos valores republicanos y sus complicaciones políticas derivadas, la segunda parte está enfocada en analizar las diversas propuestas neorepublicanas que pretenden resarcir las fallas de la democracia liberal representativa y que deben de enfrentarse al consumismo del capitalismo tardío. Para lograr este objetivo, a modo de exordio, el capítulo X está destinado a revisar las posturas de Hegel y Marx respecto al liberalismo y el republicanismo durante el convulso siglo XIX, pues no sólo creo que sus enfoques siguen vigentes, sino que se han robustecido ante la sociedad de consumo propia del sistema capitalista actual. Los capítulos XI al XIII tienen dos propósitos fundamentales. El primero de ellos es precisamente bosquejar en qué consiste la “sociedad de consumo” y el mal llamado “individualismo” o “hiperindividualismo” del que ésta se sirve, a partir de autores como Richard Sennett, Byung-Chul Han o Zygmunt Bauman, cuyas observaciones, sombrías y mordaces, confluyen en puntos tan inquietantes como significativos. El segundo es describir, frente a este escenario, qué tipo de nuevas propuestas ofrece la recuperación de la antiquísima tradición republicana, pues me parece que es viable distinguir cuatro grandes perspectivas.

Los recientes movimientos de inconformidad a nivel global, así como la insatisfacción con el sentido tradicional de ciudadanía, están llevando a redefinir lo que significa ser un ciudadano y defender la existencia de una ciudadanía desgranada en una pluralidad de exigencias.<sup>8</sup> Hasta el siglo pasado, el Estado es el que enmarca el abanico de intervenciones en la vida pública, pero actualmente el mercado establece

---

<sup>8</sup>Puede distinguirse con facilidad esta “perspectiva diseminada de la ciudadanía” en el libro *The Condition of Citizenship*, editado por Bart van Steenberg en 1994, donde varios autores tratan modalidades diferentes de ciudadanía: racial, cultural, ecológica, virtual, etc.

un régimen convergente para esas formas de participación a través del orden del consumo. En respuesta, algunos filósofos neorrepublicanos consideran que es necesaria una concepción estratégica que articule las diferentes modalidades de ciudadanía en los nuevos y viejos escenarios originados por el Estado y el mercado, pero estructurados de manera complementaria y tomando en cuenta las nuevas condiciones culturales entre lo público y lo privado, como el auge de los conglomerados corporativos internacionales sobre las instituciones públicas, los nuevos patrones de permanencia y convivencia urbanos o la redefinición del sentido de pertenencia o identidad. La “globalización” significa el pasaje de la identidad moderna –territorial, casi siempre monolingüística, y subordinada a una región y etnia dentro de un espacio llamado nación– a otra clase de identidades que operan mediante la producción industrial de la cultura y el consumo incesante, diferido y segmentado de bienes. Los acuerdos supranacionales y antidemocráticos desfiguran lo que es local o regional en beneficio de lo global, e invierten la relación de lo público y lo privado, en perjuicio del primero. Frente a estos cambios dominantes en las formas de producción y de consumo, la posibilidad de la democracia y la ciudadanía ha acabado por perturbarse y, desde los enfoques más pesimistas, quizá no tiene caso seguir hablando de “ciudadanos” que forman parte de una “sociedad democrática”, a causa de un sistema económico mundial que nos empuja a vivir en un lugar, o no-lugar, de compradores y excluidos en perpetua competencia.

Como puede advertirse del capítulo XI al XIII, varios filósofos neorrepublicanos denuncian por igual el vaciamiento de los ámbitos de decisión, regulados por instancias ajenas al control público, y la esclerotización de los mecanismos de cooperación y de discusión. Los partidos y programas políticos de la democracia liberal, cada vez más carentes de un perfil ideológico o normativo identificable, resultan apenas distinguibles entre sí. Como resultado crece la apatía política “en un proceso que se ceba a sí mismo [...]: las decisiones importantes son desplazadas hacia los profesionales de la política, tecnócratas o, incluso más allá, a instancias alejadas de todo escrutinio político directo o indirecto.”<sup>9</sup> Para estos autores, la causa de esta situación son los ideales alentados

---

<sup>9</sup>Ovejero, F., Martí J. y Gargarella R. (eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004. p. 12.

por el liberalismo, como el afán posesivo, el excesivo elogio de las comodidades y el lujo, el espíritu mercantilista o la dedicación a la vida privada. A este retrato social y político de por sí desolador se añade una predecible crisis moral, denunciado por otros filósofos neorrepublicanos que afirman que vivimos en una época *postvirtuosa* que, no obstante, sigue en pos de las virtudes. Desde la década de los setenta, algunos teóricos políticos han creído hallar en el republicanismo una solución a los males de nuestras sociedades liberales. Autores como Pocock, Skinner, Pettit, Viroli, Oldfield, Wood, Manin o Sunstein, entre otros, han reivindicado la tradición republicana, desde sus orígenes grecorromanos y la reflexión posterior del humanismo cívico, hasta el pensamiento republicano de los siglos XVII y XVIII.

Los filósofos neorrepublicanos buscan en esta corriente de pensamiento político armas con las que enfrentarse al liberalismo imperante y encontrar, para decirlo con Michael Sandel, un “correctivo a nuestra empobrecida vida cívica”.<sup>10</sup> Algunos más se inspiran en el énfasis republicano en la comunidad y el autogobierno en sus aspiraciones por rescatar la ética de las virtudes y alentar el espíritu participativo y solidario. Otros advierten al republicanismo como una crítica moral a la democracia liberal y, por tanto, como un acicate para revitalizar los valores de ciudadanía participativa o bien común y reforzar la solidaridad. Y hay quienes creen que el republicanismo es una fuerza real capaz de ofrecer una alternativa política a la democracia liberal. Estas son las cuatro grandes perspectivas neorrepublicanas: una “radical” de corte *neorristotélico*, una que pretende ser *instrumental*, otra más que puede llamarse *liberal* y, por último, una republicana *socialista*. Por supuesto, al tratarse de modelos o de construcciones teóricas que intentan concebir la pertinencia y el significado del republicanismo en el presente, no se corresponden estrictamente con la realidad actual, que escapa a todo encorsetamiento y a cualquier definición reduccionista, por lo que es posible hallar yuxtaposiciones frecuentes entre estos modos de volver a imaginar esta corriente de pensamiento político.

---

<sup>10</sup>Sandel, M. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Nueva York: The Belknap Press, 2008. p. 6.

En las conclusiones finales de esta investigación ahondo en el modo como, frente a la sociedad liberal en entredicho, se despliegan estas nuevas alternativas republicanas. Lo hago mediante el planteamiento de algunas preguntas que me parecen esenciales y, en última instancia, son a las que habría que tratar de dar respuesta. ¿El pensamiento político republicano todavía es capaz de formular un nuevo tipo de ciudadanía? ¿Cómo es posible crear y preservar mancomunidades democráticas y cooperativas en sociedades individualistas como las nuestras? ¿Un nuevo republicanismo puede ofrecer otra clase de políticas identitarias? ¿Qué tipo de estrategias que se ocupen del patrimonio histórico y de estos nuevos escenarios son factibles? ¿Acaso las “democracias” actuales no funcionan sólo como un accesorio político del influjo capitalista global, al prolongar la lucha por reformas políticas más equitativas dentro de un marco que es hegemónico? Todas estas interrogantes quizá pueden sintetizarse en tres cuestiones primordiales: una cuestión crítica, si el legado republicano no está mitificado por sus defensores, una cuestión práctica, si el neorrepblicanismo es una alternativa idónea a la llamada democracia liberal, y una cuestión formal, si los choques del presente significan, en efecto, un enfrentamiento entre el ideal cívico republicano y el estilo de vida liberal.



**PRIMERA PARTE**

**TRASFONDO: REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO,  
¿CORRIENTES AFINES O ADVERSAS?**

“Bajo el mero modelo liberal, la democracia puede devenir en una tiranía, donde el pueblo apático se convierte en una masa homogénea, con esporádicas participaciones electorales y un gobierno decisionista y autoritario, fuera del control ciudadano. [...] la universalidad de los derechos podría expresar y justificar el carácter indiferenciado de los ciudadanos, cívicamente empobrecidos y retirados a la vida privada.”

*Ambrosio Velasco Gómez*

## Capítulo I. Las raíces grecorromanas del pensamiento cívico republicano

Las ideas recientes acerca de la ciudadanía no están aisladas de sus raíces históricas ni sus orígenes. Las raíces del pensamiento cívico republicano actual yacen en un extenso y, en ocasiones, heterogéneo elenco de filósofos, escritores y activistas políticos. Desde la segunda mitad del siglo pasado, una “tradición” cívica republicana ha sido identificada a lo largo de la historia del pensamiento político occidental por un considerable número de académicos.<sup>1</sup> Honohan<sup>2</sup>, por ejemplo, sostiene que es apropiado identificar una tradición que comienza en Grecia y Roma, se desarrolla en la Baja Edad Media y sigue avanzando durante el siglo XVIII en Europa y América, mientras que Oldfield<sup>3</sup> sostiene que hablar sobre “tradición” es algo “tan maleable en el pensamiento occidental como [hablar sobre] el individualismo liberal”. El uso del término “tradición”, sin embargo, debe entenderse en sentido amplio y lo que resulta impugnable es precisamente cuáles pensadores deben ser vistos como contribuyentes a las ideas republicanas. Por otro lado, existe un acuerdo general en que las ideas cívicas republicanas se remontan a los antiguos griegos, al trabajo de Aristóteles o a

---

<sup>1</sup>Held, David. *Models of Democracy*. Londres: Polity Press, 1996; Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. Londres: Routledge, 2002; Oldfield, Adrian. *Citizenship and Community, Civil Republicanism and the Modern State*. Londres: Routledge, 1990; Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999; Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. EE.UU.: Princeton University Press, 1975; Rahe, Paul. *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*. EE.UU.: University of North Carolina Press, 1992; Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Londres: Cambridge University Press, 1998.

<sup>2</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. pp. 4 y 5. Esta filósofa realiza su interpretación histórica, identificando cuatro periodos clave en el desarrollo de la tradición cívica republicana. Cada uno de estos periodos, argumenta Honohan, proporciona un concepto central al republicanismo cívico. Durante el primer periodo, que abarca la Antigua Grecia y Roma, se desarrolla el concepto de *virtud* en los escritos de Aristóteles y Cicerón. En el segundo periodo, del siglo XV al siglo XVII, se desarrolla el concepto de *libertad* republicana en los textos de Maquiavelo y Harrington. Durante el tercer periodo, que ocurre en el siglo XVIII, se desarrolla el concepto de *participación* ciudadana en la obra de Madison y Rousseau. En el cuarto periodo, que es contemporáneo, se desarrolla el concepto de *reconocimiento* en los escritos de Arendt y Taylor.

<sup>3</sup>Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. p. 4.

los escritos de Cicerón en la antigua Roma, y que estas ideas fueron tomadas, criticadas y adaptadas posteriormente por Nicolás Maquiavelo, Tomás Moro, James Harrington, Charles de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant o James Madison.<sup>4</sup> Cabe señalar, empero, que las formulaciones actuales de la tradición cívica republicana no deben ser consideradas como algo terminado. La contribución de otras figuras significativas para el pensamiento republicano, como aquellas pertenecientes a la escuela escolástica de pensamiento, son ignoradas con frecuencia y no son tomadas en cuenta dentro de la literatura contemporánea del republicanismo cívico (punto al que regresaré más adelante).

El análisis de la base histórica es una tendencia significativa en la literatura cívica republicana contemporánea. Se trata, en palabras de José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, de “una explosión de energía intelectual en el campo de la historia del pensamiento político”, que implica “una reinención de la tradición republicana” y genera un “desplazamiento de John Locke [...] a los márgenes de la historiografía” que permite recuperar el “Renacimiento como fuente intelectual del pensamiento político angloamericano.”<sup>5</sup> Es este renovado interés en los orígenes históricos de la tradición republicana lo que constituye el núcleo de esta primera parte de mi investigación. En mi opinión, existen al menos dos motivos por los que resulta importante esta atención a la derivación histórica del pensamiento republicano contemporáneo. Primero, porque ayuda a establecer que los términos empleados por el republicanismo actual no son nuevos, y que éstos a menudo se entienden de manera muy disímil en sus contextos históricos. Segundo, porque muestra que los mismos conceptos pueden ser entendidos y aplicados de manera distinta hoy en día, a menudo en función de cómo se entienden y priorizan las ideas históricas. Con esto en mente, este texto detalla los fundamentos de la tradición cívica republicana en cuatro períodos de pensamiento: antiguo, medieval-escolástico, renacentista y moderno. No hay suficiente espacio aquí para una descripción completa y detallada de cada uno de los escritores históricos

---

<sup>4</sup>No todos los comentaristas están de acuerdo sobre la composición exacta de la tradición republicana. Por ejemplo, mientras David Held sitúa a Marx y Hegel en su descripción de la “tradición”, Iseult Honohan los omite de ella, pero incluye a Mary Wollstonecraft.

<sup>5</sup>Aguilar, José Antonio & Rafael Rojas. *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, D.F.: FCE-CIDE, 2002. p. 7.

identificados como pertenecientes a la tradición republicana. Por esta razón, me apoyo en las figuras mencionadas con más asiduidad en los textos acerca del republicanismo actual e incluyo a los autores históricos de mayor relevancia en la formación de las ideas y argumentos de los republicanos contemporáneos.

## **I.I. Pensamiento republicano antiguo**

El pensamiento político en la Antigua Grecia florece durante los siglos VII y VI a.C., y alcanza su nivel más elevado de desarrollo entre los siglos V y IV a.C., principalmente en democracias esclavistas como Atenas, Megara o Abdera. Estos paradójicos sistemas democráticos, dependientes del trabajo esclavizado, adoptan la forma de las *póleis*: pequeños Estados integrados por una ciudad y varios poblados a su alrededor que se extienden por toda la cuenca del Mediterráneo. Cada *polis* tiene la misión de garantizar el dominio de los esclavistas sobre las inmensas masas de esclavos, quienes, a los ojos de los hombres libres, no son más que “instrumentos animados”. La inquietud de cómo hacer que la sumisión de los esclavos sea lo más sólida posible ocupa de manera incesante la atención de los filósofos políticos y los dirigentes de la época. Además, a las asonadas habituales de los esclavos contra sus opresores se suman, en primer lugar, el antagonismo entre los ciudadanos pobres (artesanos y labradores incapaces de competir con la mano de obra barata de los esclavos) y los acaudalados (que han adquirido sus riquezas por medio de la explotación esclavista y los botines de guerra), y en segundo lugar, las disputas entre los círculos comerciales urbanos y la nobleza agraria por el grado de participación en el ejercicio del poder político.

Las *polis* griegas son resultado de un combate cruento entre los eupátridas –la vieja nobleza gentilicia– y los círculos urbanos de la clase esclavista en contubernio con las masas pobres de la ciudad y del campo. Entre los siglos VIII y VII a.C., la lucha entre la aristocracia y el pueblo es un fenómeno corriente que queda evidenciado en las primeras obras de la literatura griega antigua.<sup>6</sup> Sin embargo, las revueltas contra

---

<sup>6</sup>Hesíodo, por ejemplo, en su poema *Los trabajos y los días*, iguala a los ricos con buitres y a los pobres con ruiseñores caídos en sus garras, y pinta la penosa situación de los campesinos, oprimidos y arruinados por los nobles, que concentran en sus manos las riquezas territoriales. De acuerdo con el poeta, la “Edad de oro”, en la que no existe aflicción ni preocupaciones ni

los eupátridas terminan casi en todas partes con la victoria del *dêmos*: la aristocracia gentilicia pierde sus privilegios y queda desplazada de la dirección monopólica del Estado.

A mediados del siglo V a.C., la cultura y la economía alcanzan un desarrollo considerable en las *póleis* asentadas en las costas y las islas del mar Egeo. El nivel de desarrollo del sistema económico esclavista y de la cultura espiritual de la Hélade es especialmente elevado tras las guerras greco-persas. Estas guerras dan por resultado una notable democratización del régimen del Estado en Atenas y algunas otras ciudades. Realzan el papel de las asambleas populares, convocadas con mayor frecuencia que antes, donde los conflictos políticos son debatidos con más ímpetu y amplitud, y crean la necesidad de difundir, de manera más o menos extensa, los diversos conocimientos sociales, como el arte oratorio. La ampliación de la producción, basada en el trabajo de los esclavos, acarrea una actividad inaudita del comercio de ultramar y afianza aún más los vínculos, fortalecidos por la ofensiva contra la opresión persa, entre las distintas *póleis*. Sin embargo, las contradicciones de la sociedad esclavista griega antigua alcanzan, al mismo tiempo, un punto álgido: se desata una lucha intransigente entre esclavos y hombres libres, desposeídos y pudientes, y al interior de la propia clase dominante. Los círculos industriales y comerciales defienden la democracia esclavista, que dota de ciertos derechos políticos a los ciudadanos pobres. En cambio, los partidarios de la nobleza terrateniente exigen su liquidación y la implantación del régimen aristocrático. Entre los siglos V y IV a.C., Atenas es uno de los Estados de la Antigua Grecia más poderosos y desarrollados económicamente que sale en defensa de las instituciones democráticas de toda Grecia. Por el contrario, Esparta apoya por doquiera el régimen aristocrático y se manifiesta abiertamente en contra de la democracia. De este modo, se forman dos grandes ligas de ciudades-Estado griegas: la Liga de Delos, una confederación marítima con Atenas a la cabeza,

---

vez, pasa al ámbito legendario para no volver jamás, la “Edad de plata”, menos ventajosa, es sustituida rápidamente por la de cobre, y ésta, a causa de los hombres terribles y belicosos, se vuelve una “Edad de hierro”, en la que reina la violencia y el engaño, y los hombres están cargados de trabajos insoportables, preocupaciones incesantes y un odio mutuo que los abrasa.

integrada por más de doscientas *polis*, y la Liga del Peloponeso, compuesta por las *póleis* de la Grecia meridional.<sup>7</sup>

Esta rivalidad entre Atenas y Esparta conduce al choque armado que, entre los años 431 y 404 a.C., se traduce en una prolongada batalla intestina: la guerra del Peloponeso. En oposición a la Liga de Delos, el modelo político de Esparta se caracteriza por ser menos abierto y liberal, más temeroso a la diferencia y el pluralismo, enemigo de lo privado, y más inclinado al comunitarismo y a la imposición autoritaria de un orden moral colectivo. Es decir que logra “la unidad, el orden y la estabilidad, pero al precio de volverse sobre sí misma, de ahogar la libertad individual y de hipostasiar la vida comunitaria. [...] es el tipo oligárquico de sociedad cerrada, donde las virtudes [...] ahogan toda expresión original y diferenciadora de la libertad personal.”<sup>8</sup> Esto debido a que Licurgo, considerado por Rousseau como uno de los tres Grandes Legisladores de la Antigüedad, junto a Moisés y Numa, tiene un objetivo supremo: recuperar el orden y la estabilidad que han sido arrancados de su tierra a causa de la anarquía y el caos.<sup>9</sup>

Por el contrario, Atenas, que es un referente histórico del republicanismo, sabe gobernarse, en palabras de Tucídides, “libremente no solo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida privada, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche”.<sup>10</sup> No sólo es democrática, en comparación al régimen oligárquico

---

<sup>7</sup>Cf. Raaflaub, Kurt. A. “Early Greek Political Thought in Its Mediterranean Context” en Balot, Ryan K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Singapur: Blackwell, 2009. pp. 37-56. Osiander, Andreas. *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 2007. pp. 42-93.

<sup>8</sup>Francisco, Andrés de. *La mirada republicana*. Madrid: Catarata, 2012. p. 44.

<sup>9</sup>Para conseguirlo, entre otras cosas, Licurgo contiene los impulsos de los monarcas y el pueblo con un senado compuesto por veintiocho ancianos, evita los conflictos entre periecos y espartiatas con una reforma agraria que implica el reparto de la tierra en parcelas pequeñas, cambia la moneda de oro y plata por una de hierro forjado para debilitar la codicia y el ansia de riqueza, instauro banquetes comunes en los que comparten la mesa ricos y pobres, ordena que los espacios públicos sean vigilados constantemente por el Estado y restringe todo contacto con el exterior. Cf. Santiago, Andrés de. *Op. cit.*, 2012. pp. 43 y 44.

<sup>10</sup>Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. (Tr. Francisco Rodríguez Adrados.) Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002. p. 257.

de Esparta, sino que es más abierta, artística, comercial, dinámica y sabedora de los placeres.<sup>11</sup> Al contrario de los espartanos, los atenienses “son amigos de novedades y rápidos en hacer planes y en poner en práctica lo que deciden [...], son audaces hasta por encima de sus fuerzas, arrostran los peligros contra la prudencia [...] y si acaso fracasan al intentar alguna cosa, se proponen en cambio otros proyectos y así compensan la pérdida”.<sup>12</sup>

En medio de la encarnizada contienda de la guerra del Peloponeso surgen múltiples teorías filosóficas que reflejan los intereses, las posiciones y los programas políticos en oposición, que muestran tres rasgos comunes, pese a su diversidad: a) parten del principio de inamovilidad del régimen esclavista y de la ausencia absoluta de derechos de los esclavos, b) tratan de fundamentar la necesidad o inevitabilidad de la desigualdad social y c) se basan en las condiciones generales de la vida política antigua, fijando como ideal la forma política esclavista. La lucha política, no obstante, es patente en la arena filosófica, donde están en pugna dos corrientes ideológicas: la *línea de Demócrito* (materialista progresista) y la *línea de Platón* (idealista reaccionaria).

Siguiendo a Leucipo, Demócrito piensa que todo en el mundo se compone de una cantidad ilimitada de átomos –pequeñas partículas invisibles, eternas, inmutables y herméticas– que se mueven por sí mismos desde siempre en el vacío. Su unión, separación y desplazamiento condicionan todas las cosas y todos los cambios. No existe ninguna voluntad racional, sólo gobierna la necesidad ciega. En cuanto al ámbito político, piensa que la pobreza y la democracia son preferibles a la llamada felicidad de los ciudadanos bajo las monarquías, y entre sus preceptos para atenuar las contradicciones sociales en las sociedades esclavistas griegas se encuentran la moderación en el uso de los bienes, la abundancia refrenada y que los ricos presten ayuda a los pobres. El Estado, por lo tanto, es el baluarte más grande: mientras está íntegro, todo lo está; cuando se hunde, todo se hunde.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Santiago, Andrés de. *Op. cit.*, 2012. p. 45.

<sup>12</sup>Tucídides. *Op. cit.*, 2002. p. 149-151.

<sup>13</sup>Cf. Balot, Ryan K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Singapur: Blackwell, 2009. pp. 165, 173, 493 y 494.

En contraste, la filosofía de Platón, como es sabido, consiste en un “idealismo objetivo”: el mundo que percibimos no constituye la realidad auténtica, sino que sólo las Formas o los conceptos genéricos universales son reales, independientemente de la conciencia humana y de las cosas aisladas. El conocimiento es la reminiscencia de lo que el alma ha observado en el mundo de las Formas, antes de nacer y comenzar su vida terrenal. En consecuencia, la organización ideal de la sociedad y el Estado tiene que garantizar lo más que sea posible el acercamiento y el ajuste de este mundo conforme al mundo de las Formas. No es de extrañar, por lo mismo, que los filósofos, que han concebido las Formas y dominado la cima del conocimiento, tienen esta encomienda, así como la dirección de una embarcación compete a los oficiales navales. Estos razonamientos fundamentales traslucen un desprecio a la democracia ateniense y una admiración por las instituciones espartanas. Su autor insta a la dictadura abierta de los “mejores hombres”, solidarios entre sí, sobre las masas de esclavos y desposeídos libres. Las desigualdades sociales constituyen, pues, una premisa necesaria del Estado ideal, y la democracia es un régimen regido por demagogos, gente que no está preparada para ello.

La población libre en el Estado ideal platónico debe clasificarse en tres castas: los filósofos que dirigen la *polis*, los guardianes o guerreros que la protegen y los artesanos y labradores que suministran los bienes materiales. Tres son los argumentos que Platón esgrime para justificar esta inamovible gradación social, con su división del trabajo y su repartición no equitativa de las riquezas. El primer argumento es que cada cosa se hace en forma más perfecta si alguien se especializa en ella, y cada uno cumple mejor cuando realiza una sola y no abarca demasiado. El segundo es la desigualdad innata de los hombres de acuerdo a sus aptitudes. Si las almas antes de nacer se hallan en el mundo de las Formas, donde gozan de un conocimiento de la realidad auténtica, entonces la situación de las almas en la vida terrenal depende directamente del grado de éxito con que cada una concibe la verdad cuando todavía está en dicho reino. El tercer argumento descansa en la analogía platónica entre el Estado y el individuo, pues, a su juicio, las tres castas del Estado ideal tienen correspondencia con las tres partes del alma humana: la racional, la irascible y la concupiscible. El Estado, por así decirlo, no es más que un *hombre gigante*: a la parte racional del alma corresponde la casta de los filósofos gobernantes, a la parte irascible



corresponde la de los guerreros y a la concupiscible la de los labradores y artesanos. La justicia radica en que cada uno haga lo suyo. La teoría platónica sobre la justicia y sus modos de aplicación, por ende, está dirigida a favor de un gobierno aristocrático. Si su autor se opone a que alguien pueda ejercer varias actividades, no es más que un reproche a la concesión de derechos políticos a la casta de los artesanos y labradores.

Al propugnar por el establecimiento de la propiedad conjunta en *La República*, Platón no se propone aliviar la situación de las masas, mucho menos elevar el nivel de vida de los más desposeídos, su única finalidad es consolidar el régimen esclavista y la forma aristocrática de explotación. No es difícil, entonces, advertir en la filosofía política de Platón ciertos rasgos que lo acercan al régimen social y político de la antigua Esparta, en la que la dominación sobre los ilotas se ejerce por medio de una abierta dictadura militar.<sup>14</sup>

Como Demócrito, Aristóteles tiende a ser partidario del sistema democrático esclavista de su tiempo, pero durante la crisis y el comienzo de la decadencia de las *póleis* griegas. De acuerdo con Aristóteles, la *demokratía* legítima es la democracia recta, es decir, aquella en que la mayoría gobierna en función del bien común. A pesar de que El Estagirita denomina a esta democracia con el nombre de *politeía*, y que es traducida al latín como *res publica*, lo cierto es que ésta se distingue claramente del régimen romano que lleva este último nombre.<sup>15</sup> De este modo, la tradición ha consagrado la existencia de dos modelos democráticos republicanos distintos: la democracia ateniense y la *res publica* romana.

La *politeía* ateniense es la democracia que, como he señalado, en términos históricos nace en Grecia aproximadamente hace dos mil seiscientos años (en el siglo VI a.C.). Aunque sus huellas son tenues, son perdurables. Una de las primeras fuentes de su nacimiento que más suele reconocerse se halla en un relato de Heródoto, de mediados del siglo V a.C. y contenido en sus *Historias*, en el que se habla de los tres

---

<sup>14</sup> Cf. Balot, Ryan K. (ed.). *Op. cit.*, 2009. pp. 135-137, 240, 289, 290, 474 y 475.

<sup>15</sup>Al respecto, Domenico Musti advierte que la “palabra *demokratía* aparece dividida en sus componentes [...]: ‘En efecto, el pueblo (*dêmos*) se ha adueñado de todo, y todo se administra con decretos y tribunales en los que el pueblo manda.’ *Kratôn* [...] tiene un significado afín a *kyrios* [...]. Así pues, el pueblo es [...] legítimamente ‘soberano’. [...] Aristóteles es [...] un historiador realista; se entiende que el pueblo deba ser *kyrios* de la *politeía*”. Musti, Domenico. *Demokratía. Orígenes de una idea*. (Tr. Pepa Linares.) Madrid: Alianza Editorial, 2000. p. 190.

regímenes políticos vigentes en la época: la monarquía, la aristocracia y la *isonomía*, que posteriormente recibe el nombre de democracia. Sin embargo, el político y orador ateniense Pericles es quien formula por primera vez en su *Epitafio* una representación significativa de la *demokratía* en el propio seno de la tradición democrática que no es hostil ni crítica, que está destinada al ciudadano común y que celebra la cotidianidad cuyo horizonte ideal es una situación de paz.<sup>16</sup>

Según Heródoto, la *isonomía* incluye las tres características esenciales de la democracia ateniense, a saber: a) las magistraturas son atribuidas por medio de sorteos, b) los magistrados civiles son responsables de su gestión ante el pueblo y c) la deliberación y toma de decisiones relacionados con los asuntos comunes se hacen en público, en asamblea o *ekklesía*. Respecto a la *ekklesía*, Aristófanes habla en sus obras de la intensa participación que los ciudadanos tienen en las actividades asamblearias:

En *La asamblea de las mujeres*, éstas se camuflan como si fueran hombres para participar [...] y gracias a su palidez se las confunde con personas que trabajan encerradas en talleres; la consideración proviene de miembros de la asamblea que viven en el campo. Lo mismo se puede verificar en *Plutón* [...], donde los campesinos participan en asamblea con el objetivo de percibir las dietas, de modo que el condado no estaba ausente, aunque ciertamente no predominaba en las *ekklesíai*.<sup>17</sup>

Aristóteles, sin embargo, goza de un lugar privilegiado en la teorización ulterior de la democracia griega, porque no sólo nos ha transmitido un cuidadoso estudio de la democracia ateniense del siglo IV a.C., sino por su esclarecimiento de las bases filosóficas y epistemológicas de la democracia considerada en sí misma. Sobre este último aspecto, vale la pena destacar dos ideas que parecen relevantes: la tesis aristotélica acerca de la superioridad de “los más”, la mayoría, sobre el sabio, y la actividad central de la vida democrática misma: la deliberación pública.

Lo primero que hay que decir acerca del modelo democrático romano es que todas las lenguas modernas adoptan el nombre que los romanos utilizaron para

---

<sup>16</sup>Cf. Musti, Domenico. *Op. cit.*, 2000. pp. 21-22.

<sup>17</sup>*Ibidem*, p. 166.

denominar un régimen, *res publica*. En general, se parte del supuesto de que este régimen político está fundado en un principio de soberanía popular. Los fundamentos para hacer esta aserción, de acuerdo con Pocock, yacen en las alusiones de los autores republicanos de Roma. Así, Cicerón, en su *República*, expresa que la *res publica* es una *res populi*, es decir, una cosa o empresa del pueblo. Sin embargo, el pueblo romano, en contraste con el ateniense, es eminentemente pragmático. A decir verdad, los romanos desarrollan un largo proceso político sin que éste genere una reflexión política paralela y consecuente. Sólo tardíamente Polibio y, aún más tarde, Cicerón especulan acerca del régimen que se instituye durante un proceso de cambios, que incluso es interpretado por Maquiavelo como un proyecto designado de manera providencial por el rey Rómulo.<sup>18</sup>

Por otro lado, que el proceso político romano ceda al pueblo acceso a la ciudadanía, desvela una obtención de derechos y garantías jurídicas concedidas por la oligarquía. Los romanos de los estratos pobres empiezan a adquirir legitimidad en cuanto a las propiedades, el matrimonio y los testamentos. Gracias a la ley escrita, sus derechos gozan de certeza jurídica y, una vez que se constituyen en sujetos de derecho, inician una larga lucha por los derechos políticos que los constituyen en ciudadanos romanos, una vez obtenidos. Durante un extenso periodo, la plebe romana consigue que la asamblea de la que forma parte disponga de facultades legislativas y

---

<sup>18</sup>Según Polibio, los romanos consiguen salir del círculo constitucional perpetuo al que están sometidos los regímenes puros (monarquía, aristocracia y democracia) y que conduce a la corrupción engendrada en su interior (tiranía, oligarquía y demagogia). Roma tiene el genio de sortear y superar la fatalidad de estos cambios cíclicos e inestables entre los regímenes puros y los corruptos, gracias a la creación de una constitución mixta. Dicho régimen, de acuerdo con este historiador y con Cicerón, es el único que asegura la estabilidad y subsistencia de la *res publica* romana. El elemento monárquico, que dota de autoridad al régimen, es el consulado; el elemento aristocrático, que aporta sabiduría, es el senado; y el elemento democrático, que garantiza la libertad, es el *tribunus plebis*. Estos poderes, como apunta Maquiavelo, se vigilan y controlan mutuamente. No obstante, desde cierto enfoque, la concepción de la constitución como una *res populi* puede juzgarse como democráticamente débil, ya que el elemento de soberanía popular que coexiste e interactúa al interior de una constitución mixta es sólo uno entre tres. En este sentido, hay quienes creen que la democracia ateniense goza de un principio fuerte de soberanía popular y la *res publica* romana, por su lado, goza de un principio débil.

que miembros de su clase accedan al resto de las magistraturas del Estado.<sup>19</sup> Este acceso restringido no se urde solamente por elecciones populares, también la antigua nobleza permite el ascenso de plebeyos en sus propios rangos mediante procedimientos de cooptación. Así, el régimen fortalece sus tendencias oligárquicas que jamás son compensadas y efectivamente reformadas por las instituciones populares. El régimen mixto no es, por ende, una mezcla equilibrada de los poderes surgidos de la división de la soberanía, sino que está compuesto por un polo de poder aristocrático y otro de poder popular, con una preponderancia del primero sobre el segundo.

Además, el origen de esta forma constitucional está mediado fuertemente por factores externos a la mera pujanza de los plebeyos, como la expansión territorial y el crecimiento poblacional de Roma. Ya en el siglo II a.C., Roma rebasa los marcos de ciudad-Estado, para convertirse en un vasto imperio que tiene la necesidad de mantener en la sumisión a una inmensa cantidad de esclavos, de reprimir el creciente descontento entre campesinos y artesanos, y de asegurar el sometimiento de los pueblos conquistados. Estos factores, considerados por Maquiavelo como determinantes, constituyen una diferencia fundamental con Atenas. Las *póleis* griegas son territorios de unos dos mil kilómetros cuadrados y poblaciones no mayores a los trescientos mil habitantes. Roma, en cambio, se trata de una metrópoli en incesante expansión, hasta que Augusto estabiliza sus límites en el siglo I d.C., y es un régimen que tiene que ampliar el estatuto de ciudadanía en la población de un territorio inmenso.<sup>20</sup>

También cabe contrastar la *res publica* romana con la *polis* griega, a partir de sus sistemas electorales. Por lo general, en Atenas las magistraturas se establecen entre los ciudadanos por sorteo. En cambio, el sistema romano contempla la

---

<sup>19</sup>Como advierte Ramón Ruiz Ruiz, durante el siglo II, miembros de la clase popular ocupan cargos públicos que antes solamente pueden disponer los aristócratas.

<sup>20</sup>De ahí que el mismo Maquiavelo extraiga una máxima del caso romano, según la cual una república en expansión debe entregar el cuidado o la guarda de las libertades al pueblo. Eso es precisamente lo que hace Roma: el garante de los derechos y las libertades de los ciudadanos romanos es el elemento democrático del régimen.

elección.<sup>21</sup> La *res publica* romana, por lo tanto, precisa de algo más como principio de acción, aparte de sus instituciones de procedencia monárquica, aristocrática y democrática. Como argamasa de la vida política, requiere una concepción de la virtud cívica. Cicerón, por ejemplo, evoca la prudencia, el coraje, la moderación y la justicia como los cuatro pilares en los que descansa la virtud cívica, consistente en el amor a la tierra de la que se es parte por lazos afectivos, históricos y jurídicos. La idea detrás de esta concepción de las virtudes es que su ejercicio es condición necesaria para la constitución de los buenos ciudadanos. En síntesis, la *res publica* tiene una relación débil con el principio de la soberanía popular, pues aunque no deja de estar presente, se encuentra limitado por su carácter parcial, tanto como elemento constitutivo del régimen, cuanto por la mediación existente de la representación entre pueblo e instituciones.<sup>22</sup>

## I.II. Aristóteles

Algunos historiadores y filósofos políticos, como Philip Pettit, Ramón Ruíz o Quentin Skinner, sitúan los orígenes de la tradición republicana en Aristóteles o en el Platón de *Las Leyes*. Sin embargo, quizás el segundo de ellos tendría que ser rechazado y admitir que no encaja en el republicanismo si atendemos, como acabo de señalar poco antes, al régimen ideal que muestra en *La República*, marcado por una distribución tan escrupulosa y codificada de la sociedad que tal vez puede hablarse de castas. Más aún, aunque parece que no es válido decir lo mismo de *Las Leyes*, por ser un diálogo tardío en el que Platón bosqueja un régimen mixto aristocrático y democrático, que casi parece ser un facsímil de la *politeia* de su discípulo por estar arreglado en torno al *ágora* y representar el paso de la “ilegalidad ideal” a la “legalidad

---

<sup>21</sup>Aquí resulta polémico un *dictum* aristotélico contenido en la *Política*, según el cual el sistema de sorteo es democrático y la elección es oligárquica. Irremediablemente, cualquier sufragio mayoritario empodera a una minoría elegida que, aun cuando pretende ser representativa o delegada del pueblo, opera con independencia y dispone de confidencialidad y grandes cotos de poder para su actuación. En contraste, el modelo democrático ateniese relativiza el poder, debido a la brevedad de sus mandatos, su sistema aleatorio de otorgamiento de la autoridad y la vigilancia de su ciudadanía en cada gestión.

<sup>22</sup>Esto explica por qué el modelo democrático romano tiene más influencia directa en la teoría y la práctica de los regímenes modernos.

necesaria”, el ideal de este texto se viene abajo porque, en las últimas páginas, a Platón le asaltan las dudas sobre su modelo y se desentiende de lo que ha dicho, introduciendo al “consejo de los supervisores de las leyes”, una institución vespertina compuesta por sacerdotes, guardianes y magistrados que opera como una suerte de cabildo inquisitorial, situada por encima de las demás instituciones legales para velar por el buen orden, y que viola todo el entramado legal del régimen cuidadosamente delineado a lo largo del diálogo.<sup>23</sup>

Por lo tanto, el auténtico referente inicial de la tradición republicana es Aristóteles, quien define al hombre no sólo como “animal político”, sino como el único animal con *lógos*, es decir, con razón, con lenguaje, con palabra que tiene sentido y que le permite distinguir lo beneficioso de lo nocivo y, en consecuencia, lo justo de lo injusto. El Estagirita además atribuye a los hombres la *philía*, la *phrónesis* y la *dike*, elementos constitutivos de la *koinonía*, y considera que la sociabilidad llega a su cúspide sólo mediante la participación política, por tratarse de una actividad que precisa del desarrollo de estas tres virtudes que, en última instancia, son las que dotan a la vida en común de cohesión y, por lo tanto, llevan a la *eudaimonía*. El pensamiento político aristotélico representa, entonces, la cuna del republicanismo por encontrar en la participación política la cúspide de la excelencia. En sus dos obras principales, la *Política* y la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles responde a la pregunta de qué es lo que hace buenas a las personas y la vida. Para abordar el problema, analiza la cuestión de cómo la sociedad y la comunidad política pueden ordenarse para lograr estos fines. Su respuesta es presentar a la *polis* en términos naturales y orgánicos, y a los hombres como seres naturalmente políticos, con la vida buena sólo asequible a través de una vida en común. La afirmación de que lo que distingue al “ciudadano correcto de todos los demás” es “su participación en decretar juicios y en ocupar un cargo” resulta fundamental para la comprensión aristotélica de la ciudadanía, y ofrece un concepto del ciudadano en términos activos, morales y reflexivos (*Política*, 1275a22). Esto implica el rechazo de la definición legalista de la ciudadanía, únicamente basada en la residencia. En efecto, Aristóteles sostiene que “[...] tan

---

<sup>23</sup>Platón lo llama “consejo de los supervisores de las leyes” y establece que tiene que reunirse “por obligación diariamente entre el crepúsculo vespertino y la salida del sol”.

pronto como un hombre adquiere el derecho a participar en el gobierno, deliberativo o judicial, consideramos que es un ciudadano de ese Estado” (*Política*, 1275a34).<sup>24</sup> Al definir la naturaleza de las comunidades políticas, entiende al Estado como “una asociación por parentescos y aldeas que aspira a una vida perfecta y autosuficiente [...]. La asociación que es un Estado existe no con el propósito de vivir juntos, sino por el bien de las acciones nobles” (*Política*, 1280b29-1281a9). Aquí encontramos una faceta clave del pensamiento aristotélico que ha sido de interés para los filósofos republicanos contemporáneos que buscan promover un aspecto clave de la participación ciudadana, a saber: el principio de que debemos tener una concepción de la vida buena y constituir un Estado para alcanzar este fin.

En su *Política*, Aristóteles caracteriza la libertad en términos individuales y colectivos (1261a22 y 1277b7). Como individuos, los ciudadanos son libres si son capaces de actuar y vivir separados de la subordinación o la dominación del Estado. En este sentido, Aristóteles distingue al hombre libre de los que viven en condiciones de esclavitud. Una *polis* no sólo consiste en una pluralidad de hombres, sino en clases diferentes e incluso contrapuestas de hombres (1261a10), y una de esas categorías de hombres es justamente la del ciudadano. Aristóteles sostiene que, dado que todos los que son ciudadanos son iguales, tienen que gobernarse a sí mismos de manera equitativa, pero como no es posible que todos gobiernen u ocupen un cargo administrativo o judicial al mismo tiempo, precisan tomar turnos. Este es el sentido en el que Aristóteles define la libertad como la representación colectiva de la autonomía, como la capacidad de “gobernar y ser gobernado a la vez”. Puesto que Aristóteles considera que el Estado está integrado por el conjunto de sus ciudadanos, sostiene que lo que es ideal y bueno para el Estado debe identificarse con lo que es ideal y bueno para el ciudadano. Sobre esta base, la participación de los ciudadanos en la

---

<sup>24</sup>Al considerar las diferentes definiciones de “ciudadano” (1275a2), Aristóteles menciona la falta de una definición común. Al exponer su propia posición, rechaza la residencia como criterio central para la ciudadanía, ya que los “extranjeros residentes” o los esclavos podrían, en tal caso, ser considerados como ciudadanos. Además rechaza a quienes tienen acceso a los procesos judiciales del Estado, ya sea como perseguidores o procesados, ya que el Estado puede, al menos en parte, estar abierto a lo que él llama un “extranjero residente”, en términos de tratados comerciales.

vida cívica de la comunidad es fundamental para la concepción aristotélica del gobierno y de la gobernabilidad. Es este sentido de la libertad, alcanzable sólo a través de formas colectivas de organización y activismo políticos, el que más influye a los partidarios posteriores del republicanismo y el que sirve como modelo para las nuevas ideas cívicas. Al abogar por una visión positiva de la libertad, Aristóteles da prioridad a una posición teleológica: es la participación en el autogobierno por parte de los ciudadanos de una comunidad política la que precisamente crea las condiciones necesarias para que ellos, los ciudadanos, puedan realizar todo su potencial, o *eudaimonia*, como seres humanos. El compromiso aristotélico con los fines políticos del hombre, entonces, sólo puede entenderse en relación con su compromiso con la virtud (*areté*) y la sabiduría práctica o moral (*phronesis*). Duncan resume esta relación de la siguiente manera:

El objeto de la virtud cívica para Aristóteles [...] no es dar un nuevo impulso o consagrar al Estado [...] sino ayudar a que las personas se realicen plenamente en una escala de múltiples dimensiones [...] en lugar de una escala unidimensional. En otras palabras, es en el interés propio, teniendo en cuenta su contexto social y la dimensión “pública”, para participar políticamente de una manera virtuosa.<sup>25</sup>

El compromiso de una ciudadanía virtuosa constituye un elemento central del pensamiento de Aristóteles, en el que la política y la moral se entrelazan íntimamente. Criticando la apelación platónica a otros mundos como el fundamento de nuestra comprensión de las virtudes morales, Aristóteles argumenta a favor de una ética práctica, basada en la acción que los ciudadanos aprenden por medio del hábito.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Duncan, Christopher. “Civic virtue and self-interest” en *The American Political Science Review*. 89 (1). pp. 147 y 148.

<sup>26</sup>Aristóteles se plantea un problema que aparenta ser resuelto por Platón, aunque de manera indirecta. Efectivamente, Platón defiende en *La República* la superioridad del sabio sobre el resto de los hombres. El sabio no sólo es aquel que sabe más, sino el virtuoso, aquel que ha llevado al más alto nivel de perfección sus dotes naturales. Que el sabio sepa más, de acuerdo con esta tesis platónica, quiere decir que es de suyo virtuoso, tanto en el dominio de sus facultades especulativas, que le permiten el conocimiento más elevada, como en la realización de actos técnicamente perfectos al gobernarse a sí mismo y al regir la ciudad. Por esta razón, el sabio, entre otras cosas, es el gobernante ideal. La tesis platónica conduce a la preeminencia del sabio sobre el político. Frente a esta tesis, Aristóteles vira a favor de la preeminencia de la prudencia política, lo que equivale a establecer la soberanía de la razón



Aristóteles afirma que “no hay tal cosa como la buena acción de un hombre o un Estado sin la virtud y la sabiduría práctica” (*Política*, 1323b121). Sostiene, además, que las virtudes son inherentemente políticas, aseverando que “[...] el buen ciudadano debe tener el conocimiento y la capacidad tanto para gobernar como para ser gobernado. Eso es lo que queremos decir con virtud cívica” (*Política*, 1277b7).

Si bien la inquietud de la *Política* consiste primordialmente en establecer los requisitos constitucionales de la actividad política, en lugar de los requisitos éticos, Aristóteles pluraliza las virtudes, afirmando que “no puede haber sólo una virtud única y perfecta del sonado ciudadano” (*Política*, 1276b20), y este es un tema al que da más atención en su *Ética Nicomáquea*, donde propone una lista de virtudes como el punto medio entre varios vicios asociados con la deficiencia y el exceso, siendo estas virtudes el valor, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición apropiada, el buen humor, la veracidad, el ingenio, la simpatía, la modestia y la justa indignación. A pesar de que las virtudes aristotélicas son inherentemente activas, y se postulan en el contexto de un Estado que se organiza con el fin de

---

práctica en la esfera de las actividades públicas. A la luz de la prudencia política, es precisamente en esta esfera que Aristóteles establece el ámbito de acción del político como alguien prudente, como alguien que sabe advertir los medios más idóneos para conseguir el bien de la comunidad considerada como un todo.

Sin embargo, la cuestión que plantea la visión aristotélica de la democracia es si acaso no existe incompatibilidad entre el político prudente y la mayoría; la sorprendente respuesta de Aristóteles es que no la hay. En “los más” hay algo de virtud, de bien y de prudencia que no pueden ser superados ni por el mejor de los ciudadanos, entiéndase, el más sabio de ellos. De este modo, Aristóteles garantiza el funcionamiento de la asamblea democrática, en la que se reúnen todos los ciudadanos en un cuerpo, un lugar y un tiempo, para deliberar los asuntos políticos, o sea, de los asuntos concernientes al bien de la *polis*.

En cuanto a la deliberación pública como actividad, en el caso de la asamblea de los ciudadanos consiste en una deliberación conjunta. La asamblea delibera colectivamente sobre las cosas que el pueblo puede hacer por sí mismo, como el establecimiento de leyes que regulen el gobierno o la elección de políticas públicas que beneficien a la comunidad o fortalezcan su seguridad. La sabiduría práctica contenida en la mayoría, constituida en asamblea, es el fundamento de la deliberación sobre los asuntos públicos y, en consecuencia, la premisa básica del proceso democrático de toma de decisiones. La ciudadanía ateniense, en suma, se caracteriza por su participación en la deliberación pública. Teniendo como fundamento la presencia activa de la ciudadanía en la asamblea, los ciudadanos se integran en el resto de las instituciones de la *polis*, entre las que se destacan, de acuerdo con Aristóteles, la judicatura y el gobierno.

promover la acción ética, hay una distinción cardinal en el pensamiento de Aristóteles respecto a la relación entre la vida política activa y la vida reflexiva, más filosófica. En su *Política* (1325b14), Aristóteles presenta la idea de que:

la vida activa no necesita, como algunos suponen, estar siempre preocupada por nuestras relaciones con otras personas, ni es inteligencia 'activa' sólo cuando se dirige hacia los resultados que se derivan de la acción [...] el pensamiento y la especulación que son su propio fin y se hacen para su propio bien son más 'activos' porque el objetivo de este tipo de pensamiento es hacer el bien, y por lo tanto también, en cierto sentido, la acción.

Este componente intelectual y reflexivo del compromiso ciudadano respecto a las virtudes es también un principio fundamental de la *Ética Nicomáquea*, en la que Aristóteles ratifica que el ciudadano feliz es “el que está activo en conformidad con la completa virtud” (Libro 1, 10: 1101a35). La felicidad, como es construida por este autor, se entiende en su mayor parte como “una actividad del alma de acuerdo con la excelencia”. Para que los individuos prosperen en este sentido se requiere un compromiso arduo y disciplinado a lo largo de la vida en sus propósitos intelectuales, morales y prácticos. Aristóteles reconoce también que la participación cívica participativa no es necesariamente una tendencia intrínseca a los ciudadanos, y que los procesos educativos son necesarios para formar una proclividad hacia los hábitos virtuosos. En este sentido, se identifica un papel formativo para el Estado en la inculcación de ciertos principios dentro de sus ciudadanos, un compromiso ilustrado en el siguiente pasaje (*Política*, 1310a12):

[...] de todas las garantías que oímos que se habla para ayudar a mantener la estabilidad constitucional, la más importante, pero hoy universalmente descuidada, es la educación para la forma de vida que pertenece a la constitución en cada caso. Es inútil tener las leyes más beneficiosas, completamente acordadas por todos los que son miembros de la constitución, si no van a ser entrenados y tienen sus hábitos formados en el espíritu de esa constitución [...].

Para Aristóteles, la educación de los ciudadanos es un proceso multifacético que implica no sólo la oferta de educación formal, sino también las leyes de la *polis* y el funcionamiento de ciertas instituciones básicas. Cita la educación de la juventud

como el primer deber de los legisladores<sup>27</sup>, y sugiere que los jóvenes estudien las leyes y el arte de legislar a fin de que adquieran las virtudes necesarias.

La obra de Aristóteles sobre todo es adoptada por los actuales pensadores republicanos por su compromiso con la libertad, las obligaciones y la virtud cívicas. Sorprendentemente, pocos comentaristas actuales se enfocan directamente en el elemento *deliberativo* de su obra. Aunque desconfía de las formas puramente democráticas de gobierno, Aristóteles sí identifica un rol importante de la participación ciudadana dentro de un sistema mixto de gobierno, y comprende que esa participación posee una forma deliberativa. En la *Política* (1297b35) pone de relieve la deliberación como uno de los tres elementos de una constitución, identificando ciertas cuestiones públicas adecuadas para la deliberación ciudadana, como “la guerra y la paz, la fabricación y la disolución de las alianzas, la legislación, [...] la elección de los funcionarios, y el examen de su conducta” (1298a3). Al reflexionar sobre estos temas, Aristóteles establece cuatro modelos distintos de sistema deliberativo. El primer modelo involucra a todos los ciudadanos que tienen un cargo en turno. El segundo se refiere a la deliberación colectiva de los ciudadanos, pero sólo en ciertos asuntos. El tercer modelo restringe la deliberación ciudadana para la asignación y el control de los cargos públicos, con los funcionarios tomando decisiones respecto a otros asuntos. En el cuarto modelo, todos los ciudadanos deliberan sobre cualquier asunto público (*Política*, 1298a11). Para Aristóteles, “deliberación” es un término amplio y no siempre se presenta de la misma manera a lo largo de su obra. Entonces, puede entenderse a Aristóteles como asignando un número de características a la deliberación, todas las cuales son esenciales para las concepciones actuales del término.

En primer lugar, la deliberación en su *Política* es presentada, en términos colectivos, como la participación y el intercambio entre ciudadanos que ejercen su función cívica. En este sentido, se requiere que los ciudadanos entren en diálogo con los demás acerca de lo oportuno e inoportuno, y por lo tanto, de lo justo e injusto. Aristóteles identifica la deliberación razonada entre diferentes tipos de ciudadanos como beneficiosa, ya que garantiza la presencia de quienes son notables y el resto,

---

<sup>27</sup>En la *Política*, argumenta que “nadie pone en duda el hecho de que es el primer deber de un legislador organizar la educación de los jóvenes. [...] donde esto no se hace, la calidad de la constitución sufre” (1337a11).

que deliberarán mucho mejor en asamblea. En segundo lugar, cuando Aristóteles analiza la deliberación en su *Ética Nicomáquea*, se refiere a un proceso interno de razonamiento en el ciudadano, afirmando que “[...] aquel que delibera, indaga y calcula” y que “la excelencia en la deliberación implica un razonamiento”. En lugar de separar el pensamiento de la acción, estos se conjugan en el razonamiento práctico, a través de la *phronesis*. La *phronesis* es una capacidad individual que involucra la participación de los ciudadanos en forma racional, teniendo en cuenta las acciones que se toman en cualquier circunstancia dada. Para Aristóteles “[...] es característico de los hombres de sabiduría práctica haber deliberado bien” (VI, 9. 1142a27). En tercer lugar, concibe la deliberación como parte del arte de la retórica, requerida por estadistas y oradores públicos. En este sentido, en vez de preocuparse por el diálogo colectivo o el razonamiento interno, la retórica deliberativa es una habilidad que se emplea para hablar en público y poder influir en los demás.

Ahora bien, no todo es miel sobre hojuelas en la obra del Estagirita, pues los criterios involucrados en la noción de la ciudadanía griega son bien distintos a los de la noción actual, a partir de la cual la primera puede valorarse como sumamente restringida o privativa. Hay que recordar que Aristóteles relaciona sistemática y directamente las formas de gobierno con las condiciones de riqueza y pobreza. En el libro tercero de la *Política*, señala que existen seis formas de gobierno, tres rectas y tres desviadas: son rectas aquellas donde uno solo, pocos o la mayoría gobiernan atendiendo al bien común, mientras que son desviaciones los regímenes que ejercen el mando atendiendo al interés particular de uno, de la minoría o de la masa. En este sentido, las formas rectas de gobierno son la monarquía, la aristocracia y la república (*politia*), mientras que las formas desviadas son la tiranía, la oligarquía y la democracia. Esta tipología procede del uso simultáneo de dos criterios fundamentales: *quién gobierna* y *cómo gobierna*. Asoman, entonces, dos cuestiones de carácter léxico: la primera es que el término *politia* es empleado tanto para referirse al gobierno de la mayoría que atiende al bien común, como para designar cualquier ordenamiento de cargos públicos (es sinónimo de “constitución”). La segunda es que el significado que tiene el término *democracia* en esta tipología es peyorativo o negativo.

Cuando Aristóteles se plantea el problema del “mejor régimen”, en el que la búsqueda de la felicidad se lleva a cabo a través del ejercicio de la virtud, especifica

dos elementos esenciales de tal comunidad: a) tiene que ser *autosuficiente* y, por lo tanto, no muy exigua, aunque limitada en su desarrollo demográfico, y b) su población tiene que estar compuesta por grupos sociales (“partes de la ciudad propiamente dichas”) y por grupos funcionales (“condiciones necesarias”) bien definidos, que configuran una relación entre fines y medios. Dentro de los grupos funcionales, que permiten la subsistencia de la comunidad, Aristóteles enumera a los agricultores, los artesanos, los comerciantes, los militares, los sacerdotes y los magistrados. A pesar de ciertas tendencias, no es que sea un defensor a ultranza de un sistema político en particular, pero su aporte a la tradición republicana resulta incuestionable.

### **I.III. Cicerón**

Una segunda línea de pensamiento republicano cívico emana de la obra del teórico político y estadista romano, Marco Tulio Cicerón, quien Radford considera que “fue una de las raras personas en la historia que combinan la sabiduría filosófica y el poder político”.<sup>28</sup> La Roma en la que Cicerón escribe es más grande y menos íntima que las ciudades-Estado griegas que interesan a Aristóteles. Sus textos principales datan de los años 55 al 45 a.C., una época de agitación y gran rivalidad en la política de Roma, y en ellos celebra la estructura, la cohesión y la virtud del gobierno que ha caracterizado anteriormente el Estado romano republicano. Es precisamente la obra de Cicerón de la que muchos pensadores republicanos contemporáneos derivan su compromiso con el concepto de libertad como *no-dominación*. Su pensamiento político, una unión ecléctica de las ideas de Platón, Aristóteles, Polibio y los estoicos que traduce los ideales y el estado de ánimo del sector aristocrático romano, está expuesto de forma sistemática en tres de sus libros: *De Re Publica*, *De officiis* y *De legibus*.

En la que es quizá su obra más importante acerca del gobierno y el Estado, *Sobre la República (De Re Publica)*, Cicerón sostiene que un ciudadano es libre sólo cuando no se somete a las condiciones de dominación o de dependencia y, por otra parte, que dicha libertad debe ser definida por –y garantizada a través de– la protección de las leyes e instituciones dentro de un Estado. Como Honohan señala,

---

<sup>28</sup>Radford, Robert. *Cicero: A Study in The Origins of Republican Philosophy*. EE.UU.: Rodopi, 2002. p. 27.

“más que gobernar en turnos, los ciudadanos eran libres para Cicerón porque gozaban de la condición jurídica de la *libertas*”, un estado que “no era posesión natural de los individuos, sino un estado adquirido políticamente de la ciudadanía en una república”<sup>29</sup>, protegido por el imperio de la ley. El pensamiento político de Cicerón se sintetiza en sus palabras “*res publica, res populi*” (la república, el pueblo), un punto de vista que ha sido definido como un compromiso con la sociedad considerada como una “realidad social, constituida por un número indefinidamente grande de personas que pactan conjuntamente sobre lo que es esencial para la justicia en sus relaciones con los demás, es decir, sobre sus leyes y derechos. Manteniendo este acuerdo en la búsqueda de su bien común”.<sup>30</sup> Según Cicerón, la predilección de los ciudadanos a participar en los asuntos públicos es un instinto natural. En este sentido, Cicerón sostiene que la naturaleza ha “dado a la humanidad [...] un deseo de defender el bienestar de la comunidad, que esta fuerza prevalece sobre todas las tentaciones de placer y sosiego”.<sup>31</sup> Al igual que Aristóteles, Cicerón otorga gran importancia a la participación de los ciudadanos en los asuntos políticos, aunque él no le da prioridad en términos de desarrollo humano como Aristóteles sugiere, sino como algo necesario para la protección de la libertad de los ciudadanos. De esta manera, la participación ciudadana es amparada por Cicerón más por sus beneficios instrumentales que por sus beneficios intrínsecos.

Este punto de vista instrumental es central para otros elementos de la filosofía de Cicerón, incluyendo su manera de entender la virtud y la libertad. Él valora las acciones virtuosas, pero en términos de servicio al Estado. Reflexionando sobre la república romana, subraya que quienes “se han adaptado a sí mismos para hacer grandes hazañas al servicio de la comunidad política, llevan vidas más provechosas para la humanidad y más adecuadas para la grandeza y la fama”<sup>32</sup>, y es del pensamiento de Cicerón de donde el republicanismo romano extrae sus cuatro principales virtudes: la sabiduría (*prudentia*), el valor (*fortitudo*), la moderación (*decorum*) y la

---

<sup>29</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 36.

<sup>30</sup>Radford, Robert. *Op. cit.*, 2002. p. 28.

<sup>31</sup>Cicero. *The Republic and the Laws*. Reino Unido: Oxford University Press, 1998. p. 3.

<sup>32</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1998. p. 28.

justicia (*justitia*).<sup>33</sup> Al principio de *Sobre la República*, y acaso debido a su propia participación en el sistema político de su tiempo, este autor establece que:

[...] no basta con poseer la excelencia moral como una especie de habilidad, a menos que lo pongas en práctica. Puedes tener una habilidad simplemente sabiendo *cómo* practicarla, incluso si nunca la realizas; mientras que la excelencia moral es enteramente una cuestión de práctica. El campo más importante para ejercerla, por otra parte, está en el gobierno de un Estado, y en el logro (en la realidad, no sólo en palabras) de esas cosas [...] Pues no hay nada establecido por los filósofos –nada correcto y honorable en todo caso– que no haya sido traído a la existencia y establecido por los que han elaborado las leyes de los Estados.<sup>34</sup>

Para Cicerón, cada uno de los tres tipos principales de gobierno de su época (la monarquía, la aristocracia y la democracia) pueden mantenerse estables en tanto el primer vicio político, la corrupción, logre evitarse. Sin embargo, presenta una crítica fundamental para cada tipo de gobierno. Piensa que en las monarquías

[...] la población juega un papel muy pequeño en la legislación y el debate de la comunidad; en las aristocracias las masas difícilmente pueden tener alguna participación en la libertad, ya que se ven privadas de toda aportación en la discusión y en la toma de decisiones; y cuando el gobierno se lleva a cabo por la totalidad de las personas [...] su igualdad es en sí desigual, ya que no reconoce los grados de mérito.<sup>35</sup>

Con base en estos pensamientos, Cicerón propone una constitución mixta, en la que los límites pueden ser colocados en los intereses individuales, como la más

---

<sup>33</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. pp. 33 y 34.

<sup>34</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1998. p. 4.

<sup>35</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1998. p. 20. Las consideraciones de Cicerón sobre las limitaciones de la democracia son interesantes y están claramente orientadas al modelo ateniense. Aunque el principal interlocutor para las ideas de Cicerón en *Sobre la República* es el político y militar Publio Cornelio Escipión, es a través de Cayo Lelio que la crítica a la democracia sin límites resulta más fuerte: “[...] no hay un estado al que yo rechazaría más rápido darle el nombre de República que aquel que se encuentra totalmente en el poder de las masas [...] Esa chusma es tan tiránica como un solo hombre, y tanto más repelente puesto que no es más que una criatura monstruosa que se hace pasar por un público y usurpa su nombre.” *Ibidem*, p. 73.

adecuada para garantizar la libertad republicana.<sup>36</sup> Algo central a este tipo de constitución es el imperio de la ley, y es en parte de este filósofo de quien se deriva el principio republicano del gobierno, el imperio de las leyes más que de los hombres.<sup>37</sup> Honohan sugiere que lo que Cicerón tiene en mente no es una “mezcla de formas de gobierno”, sino más bien un “equilibrio de clases”.<sup>38</sup>

Como señala en *De officiis*, la libertad es aquel valor “por el cual un hombre de alma elevada debe arriesgarlo todo”.<sup>39</sup> Pero la libertad es igualmente importante como un bien instrumental: es un requisito para la *gloria*, el alma de la tradición romana. Es Cicerón quien acuña la famosa frase “somos esclavos para poder ser libres”, definiendo la libertad como *dependencia* de las leyes, y quien alerta de que una república no puede subsistir sólo con buenas instituciones: sin ciudadanos *virtuosos*, dispuestos a sacrificar sus intereses particulares al bien común, cualquier república está perdida. Para él, pues, el servicio público de una mancomunidad autónoma es la fuente de “la más alta y más perfecta gloria”,<sup>40</sup> y la justicia por sí misma exhorta a los hombres, ya que es la fuente de la “verdadera gloria”.<sup>41</sup> La gloria descrita en los pasajes de esta obra no es abstracta, no es una cualidad de otro mundo, sino que existe, al igual que el *kleós* griego, en función de la reputación y el reconocimiento públicos, y en

---

<sup>36</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1998. pp. 32 y 33.

<sup>37</sup>Como señala Quentin Skinner en su libro *La libertad antes del liberalismo*, la idea de un gobierno de leyes y no de hombres tiene su origen en escritores como Gayo Salustio, Tito Livio y Cicerón.

<sup>38</sup>*Cf.* Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 35. Sin embargo, la simpatía política de Cicerón se vuelca abiertamente hacia los *optimates*: la nobleza y los grandes terratenientes. Al exigir la participación activa de los ciudadanos en la vida del Estado, insta a servir con abnegación a un sistema esclavista en el que gobiernan “los mejores”, o sea, la aristocracia esclavista. Contrasta a este sector honorable de la sociedad, cuya labor es agradable, ventajosa y la más digna, con los obreros, pequeños comerciantes y artesanos, que son indecorosos y vulgares. A su juicio, los *optimates* son hombres sensatos y no corrompidos moralmente que no están aplastados por sus deudas ni son insolentes, en tanto que los *populares* son inquietos partidarios de las innovaciones y renegados temerarios, cuya pasión frenética sólo se satisface con las guerras intestinas y el faccionalismo.

<sup>39</sup>Cicero. *De Officiis*. (Tr. W. Miller.) Massachusetts: Harvard University Press, 1990. p. 71.

<sup>40</sup>*Ibidem*, p. 199.

<sup>41</sup>*Ídem*.



el caso de los Estados, es el garante más prominente del *imperium*. Pero ¿cómo es precisamente que la libertad hace posible la gloria? En primer lugar, hay un convencimiento de que la libertad crea el espacio para la virtud, forja un compromiso desinteresado por el bien público, junto con la voluntad y la autoridad necesarias para actuar en nombre de ese compromiso. La virtud, a su vez, acarrea consigo una reverencia por la justicia, definida canónicamente en el Libro Primero del *Digesto de Derecho Romano* como el objetivo constante y perpetuo de dar a cada uno lo que es suyo. Esta concepción de la justicia pone un enorme énfasis en la preservación de la propiedad privada, no sólo por ser un bien en sí misma, sino porque asegura la concordia, la armonía interna de la *res publica*. Volviendo al *De officiis*, Cicerón recalca que las usurpaciones de la propiedad privada “socavan los cimientos de la ciudadanía [...] destruyen la armonía (*concordia*), que no puede existir cuando el dinero es arrebatado a una de las partes y otorgado a otra”.<sup>42</sup> Y una vez que se percata de que la armonía vuelve grandes a los pequeños Estados, mientras que la discordia socava los imperios más poderosos, el último eslabón de la cadena de valores que conecta la *libertas* a la *gloria* sale a relucir: la correlación que existe entre la propiedad privada, el espíritu de conquista y la ambición personal.

La teoría del Estado romano, con su insistencia apasionada en las bondades de la propiedad privada y su pavor por la guerra civil, representa una herencia patricia abrumadora. En el pensamiento político romano tardío prevalece el punto de vista propio de un pequeño grupo de familias que controla una oligarquía republicana. Puede decirse que el éxito imperial de Roma contiene dentro de sí las semillas de la decadencia. Por una parte, la conquista trae riquezas y lujos de Oriente que corroen el carácter marcial de la vida romana. Como el poeta Lucano advierte en su *Farsalia*: “Cuando Roma conquistó el mundo y la Fortuna acarreó exceso de riquezas, la virtud fue destronada por la prosperidad y el botín tomado al enemigo atrajo a los hombres a la extravagancia”.<sup>43</sup> Por otra parte, los jefes militares en tierras lejanas mantienen el control de sus legiones durante demasiado tiempo, cultivando un cortejo personal y

---

<sup>42</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1990. p. 255.

<sup>43</sup>Lucano, Marco Anneo. *Farsalia. Edición bilingüe*. (Tr. Antonio Holgado Redondo.) Madrid: Editorial Gredos, 1984. p. 38.

ejercitando un mecenazgo privado en detrimento del bien común. Este nexo entre las conquistas extranjeras y la ambición personal es una peculiaridad de la caída de la república romana.

Una segunda explicación, que aparece en muchas de las fuentes latinas, es la que está vinculada de manera inequívoca con la cuestión de la nobleza romana. Se trata de las leyes agrarias. Bajo la ley romana, las tierras capturadas en la guerra o legadas a Roma por los príncipes extranjeros son designadas como *ager publicus*, es decir, como “latifundios públicos”. Las fracciones no cultivadas de esta tierra comunitaria se destinan, en teoría, a ser distribuidas entre los ciudadanos romanos en pequeñas parcelas, para que éstos las cultiven y paguen un diezmo a la república. En realidad, no obstante, a menudo los patricios adquieren rápidamente grandes extensiones de estos *ager publicus* sin cultivar, por medio del fraude y la violencia, y luego se niegan a pagar el impuesto solicitado: una práctica que provoca incluso la ira de algunos de los pensadores que se oponen más rabiosamente a los plebeyos. Sin embargo, durante el establecimiento de las reformas de los Gracos, entre los años 133 y 121 a.C., estas grandes propiedades permanecen en pocas manos por generaciones y adquieren el aura de *propiedad privada*.<sup>44</sup>

Desde el siglo V a.C., las magistraturas proponen periódicamente leyes diseñadas para volver a dividir los *ager publicus* y distribuirlos entre los plebeyos. Dichas leyes son conocidas como *leges agrariae*. Es un artículo de fe de los patricios que estas leyes constituyen expropiaciones injustas de su propiedad privada y que, finalmente, la controversia en torno a su licitación y aprobación lleva, en última instancia, a la caída de la república. Respecto a ley de tierras formulada por el tribuno Espurio Casio en 486 a.C., Titio Livio piensa que es la primera propuesta de legislación agraria en toda regla y, por lo tanto, la que desencadena los más graves disturbios de Roma.<sup>45</sup> Sus sucesores son aún más enfáticos sobre el tema, pero dirigen su animadversión principalmente al programa agrario de Tiberio y Cayo Graco. En su *Farsalia*, Lucano sitúa a los Gracos, quienes se atrevieron a llevar a cabo “una osadía

---

<sup>44</sup>Cf. Roselaar, Saskia T. *Public Land in the Roman Republic. A Social and Economic History of Ager Publicus in Italy, 396–89 bC*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 2010. pp. 25-31, 223-256.

<sup>45</sup>Cf. *Ibidem*. pp. 10-11.

desaforada”, en el inframundo, al lado de otros famosos traidores romanos en una “turba de culpables” que se regocija de la guerra civil de Roma, mientras que las almas de los romanos piadosos sollozan.<sup>46</sup>

Sin embargo, el oponente romano más contundente del movimiento agrario es Marco Tulio Cicerón, quien sienta las bases para su punto de vista desde el primer libro de *De officiis*, al escribir que “la propiedad se privatiza” en buena medida “a través de una larga ocupación”, por lo que “cada uno debe retener la posesión que le ha tocado en suerte, y si alguien se apropia de algo más allá de eso, lo hace violando las leyes de la sociedad humana (*ius humanae societatis*)”.<sup>47</sup> En el segundo libro, deja en claro que las leyes agrarias deben considerarse precisamente como una violación. “El hombre en la oficina administrativa”, declara, “debe tener como primer cuidado que cada quien tenga lo que le pertenece y que los particulares no sufran la invasión de sus derechos de propiedad por medio de la acción del Estado”.<sup>48</sup> Como ejemplo de este tipo de “invasión” presenta a esa “política ruinosa”, llamada *lex agraria*. Este tipo de política, prosigue, favorece una “distribución equitativa de la propiedad”. “¿Qué plaga podría ser peor?”, interpela, en especial porque niega el propósito básico debido al que las personas entran en la sociedad civil, a saber: la conservación de su propiedad privada (*custodia rerum suarum*). En *De legibus* añade que particularmente el conflicto sobre las reformas instauradas por los Gracos, origina una completa revolución del Estado. Por eso, Cicerón caracteriza el movimiento agrario como sedicioso, peligroso y violentamente injusto. Pues qué no es una ley agraria, alega, sino una iniciativa “para robar a un hombre lo que a él pertenece y dar a otro hombre lo que a él no pertenece”.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup>Lucano, Marco Anneo. *Op. cit.*, 1984. p. 200.

<sup>47</sup>Cicero. *Op. cit.*, 1990. p. 23.

<sup>48</sup>*Ibidem*. p. 249.

<sup>49</sup>*Ibidem*. p. 261. Entonces, aunque Cicerón define al Estado como cosa del pueblo, como *res publica*, no considera que el pueblo sea la totalidad de habitantes de un territorio, sino que está constituido por un número de personas, con base en la comunidad de derechos y en la utilidad común. El objetivo de todo Estado es el de proteger los intereses patrimoniales; la defensa de la propiedad privada es el primer deber del poder político. Aunque afirma que si las leyes de un Estado determinado contradicen a la justicia, entonces no son tales, estima como

Las leyes agrarias, impulsadas por la envidia de los plebeyos, obstaculizan la concordia de la república, incitan la aparición de facciones y, finalmente, desmembran el cuerpo político. Esta convicción tiene un impacto enorme en el diseño de la teoría política de los filósofos europeos que utilizan las fuentes romanas. Si la *libertas* de la república romana es la que hace posible la virtud, entonces la protección del derecho privado es la condición de posibilidad del *imperium* y la gloria. Y cuando la justicia cesa a causa de las leyes agrarias, ni la república ni su gloria pueden sobrevivir por mucho tiempo. Por lo tanto, si Cicerón critica las donaciones de trigo a la plebe romana y se opone a la abolición de las deudas y a la ley agraria en el libro segundo de *De officiis*, es bajo el supuesto de que la *cosa pública* es la matriz de los derechos de los ciudadanos y hay que vigilar que no privilegie los intereses particulares de algunos grupos. Es a lo largo de este libro donde este autor romano despliega los grandes temas de la moral estoica: el desprecio por las riquezas, el poder y la gloria, la fortaleza para sobrevivir con dignidad, la lucha contra las pasiones o la indiferencia ante los golpes de la fortuna.<sup>50</sup>

Por otro lado, Cicerón también es más escéptico que Aristóteles respecto a la medida en que, en efecto, los procesos educativos son necesarios y apropiados en la formación de una ciudadanía activa y virtuosa. En contraste con el compromiso de Aristóteles respecto a los procesos educativos formales, Cicerón le da menos importancia al papel formativo y político de las leyes y la educación, y limita el papel de las primeras a la preservación de la independencia individual y el poder político. También se opone al principio de que la educación es, o debe ser, inherentemente política. Como Honohan señala, la creencia de Cicerón es que “tanto las cualidades humanas universales como las diferencias de carácter son innatas y no se desarrollan por medio del hábito”, como piensa Aristóteles.<sup>51</sup>

---

justo todo lo que no discrepa de los intereses de la clase dominante y además no plantea en absoluto el problema de la justicia con relación a los esclavos.

<sup>50</sup>La visión y los valores introducidos en Roma por los estoicos impregnan esta obra que reclama, en nombre de los derechos de la humanidad, magnanimidad para los enemigos (Libro I, XII y XXIV), justicia para los esclavos (Libro I, XIII), respeto para el prójimo (Libro I, XXVIII) y acogida para los extranjeros (Libro III, XI).

<sup>51</sup>*Ibidem*, p. 37.

Comparado con el Estagirita, Cicerón parece un republicano atípico. Por un lado, retoma el ideal del *zoon politikon* y de la *vita activa*, insiste en el deber del compromiso público y del servicio a la patria, y lanza reproches y reprimendas a “los enemigos de la república” que buscan pretextos para no cumplir con su deber cívico, pero, por otro lado, debido a la faceta estoica de su pensamiento, su espíritu patriótico se hermana sin inconvenientes con una visión del universo como la patria común de los hombres. En otras palabras, la influencia estoica en su enfoque político suaviza el ideal del “animal político” al incorporarle el concepto de igualdad de todos los hombres; frente a la estrecha noción de “igualdad” de la *polis*, que discrimina a esclavos, mujeres y extranjeros, Cicerón proclama la “igualdad universal” de todos los seres humanos, que hereda el cristianismo. Es cierto que se trata sólo de una “igualdad en dignidad”, que no atañe a condiciones sociales o políticas, pero ensancha de algún modo la mirada aristotélica reduccionista. Todo el pensamiento de Cicerón descansa, pues, en la creencia de un derecho natural que veda la injusticia y debe de servir como fuente de inspiración para el derecho positivo y el derecho de gentes. El respeto a este derecho natural afecta por igual a la vida pública como a la conducta personal: el bien de la república no puede conseguirse a través del crimen, si sus miembros carecen de honestidad.<sup>52</sup>

En suma, si bien la obra de este filósofo romano no es tan extensa como la de Aristóteles y su posición en la historia de la filosofía política occidental ha sido menos enaltecida, se trata de un personaje fundamental para el desarrollo histórico de las

---

<sup>52</sup>Como queda evidenciado en *De officiis* (Libro III, XII y XXII), en oposición a la variabilidad de la política sujeta a la versatilidad de las circunstancias, defendida por Nicolás Maquiavelo, se alza la intransigencia moral del derecho natural. Desde este enfoque, el concepto de *virtú*, entendido por el florentino como la voluntad de hacer todo lo que sea necesario para conquistar la gloria de la república, resulta inaceptable. Al contrario de lo que Maquiavelo sostiene en el libro I de sus *Discursos*, es decir, que es indispensable emprender cualquier acto, sin importar lo cruel, ignominioso o injusto que sea, por el bien de la patria, Cicerón juzga algunas acciones tan repugnantes y abominables, que ni siquiera están justificadas por la salvación misma de la república (Libro I, XLV). Es verdad que ambos autores están dispuestos a sacrificar la vida por la república, pero el patriotismo de Cicerón coexiste con un cosmopolitismo desconocido para Maquiavelo, pues el amor a la humanidad está por encima de todo. Como apunta en *De legibus* (Libro I, 61), el ser humano no está encarcelado en las murallas de una ciudad, sino que es ciudadano de todo el mundo. Todos somos habitantes de una misma urbe, el universo, que nos une por encima de las diferencias de cultura, pueblo, religión o raza.

ideas cívicas republicanas. Más aún, es de vital importancia para la expresión de las ideas republicanas del pensamiento renacentista en las repúblicas florentinas, sobre todo en la obra de Maquiavelo, alrededor de los siglos XV y XVI. Sin embargo, es justo subrayar que hay teorías políticas romanas mucho más democráticas que la suya, como la del historiador Salustio, quien de acuerdo con Honohan, tiene como ideal la vieja república romana y somete a una dura crítica a la nobleza y sus vicios.

## Capítulo II. Pensamiento escolástico medieval y republicanismo

La división tradicional de los jurisconsultos romanos del siglo II d.C. considera dos escuelas: los sabinianos y los proculianos. Los primeros son partidarios del principado y ensalzan las virtudes de quien ejerce el poder. Los segundos acogen la república y critican la actitud desdeñosa de los primeros respecto al trabajo. El pleito entre estas dos escuelas obedece a que el régimen monárquico tardío en la antigua Roma, a pesar de la existencia de instituciones republicanas, requiere una fundamentación jurídica para su afianzamiento. Gayo, sabiniano y partidario del poder ilimitado del emperador, justifica plenamente su usurpación de las facultades legislativas. Ulpiano, si bien muestra una interpretación más sutil, también hace lo mismo, además de ser el primero en formular la idea de la división del derecho en público y privado, que es rescatada por la jurisprudencia burguesa mucho tiempo después. Los jurisconsultos medievales y los consejeros de los primeros reyes germanos invocan estos postulados para fundamentar la pretensión de estos últimos al poder absoluto, la explotación despiadada de los esclavos y las desigualdades sociales entre los libres. Sin embargo, la crisis de la sociedad esclavista es inevitable y se expresa nítidamente en la ideología del cristianismo primitivo, que emerge en el seno de los sectores dominados y es una expresión de la protesta de estos contra la opresión y los abusos, pero no llega a ser revolucionaria por extenderse al sector dominante y por prometer, a fin de cuentas, la liberación de todos los sufrimientos por gracia de la segunda llegada de Cristo, en la llamada era del Reino Milenario en la Tierra, o en el mundo del más allá, luego de la resurrección de los difuntos.

Entre los siglos III y IV d.C., la sociedad esclavista de la antigua Roma entra en un periodo de desintegración que socava el poderío del Imperio y permite que aparezcan en su seno los primeros brotes de relaciones feudales. Es durante el siglo III cuando se implantan los primeros *Dominados*, es decir, las primeras monarquías burocráticas y militares con el poder absoluto de los monarcas, debido a la presión en las fronteras del Imperio por parte de las tribus germanas, y es durante el siglo IV cuando los “pueblos bárbaros” ocupan el territorio occidental del Imperio y forman

también un serie de reinos con los que, hacia el siglo VIII, queda consolidado el proceso de transición del régimen económico y social esclavista al régimen feudal.

En cuanto al derecho público romano, gracias a que el cristianismo llega a ser la religión oficial, se instaura definitivamente el concepto de que los monarcas son seres divinos, dotados de un poder ilimitado y no obligados por ninguna ley. Para el año 331, a causa de la intolerancia, el oscurantismo y el fanatismo extremos que caracterizan al cristianismo de esta época, la biblioteca de Alejandría y otros antiguos monumentos culturales son destruidos, mientras que Hipatía y otros portavoces de la cultura son perseguidos y exterminados. Al triunfar definitivamente el cristianismo, el clero, en mancuerna con el Estado, forja el sistema religioso oficial de la Iglesia y su doctrina política. Esta última está expresada de manera detallada y clara en las obras de Juan Szlatous, obispo de Costantinopla, y de Agustín de Hipona.

Por lo anterior, insinuar que los pensadores escolásticos medievales han contribuido de algún modo a la tradición cívica republicana no es una conclusión obvia, y requiere de alguna justificación. Por lo común, autores como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino no aparecen en los tratamientos históricos de las ideas republicanas, y de acuerdo con la representación que David Held hace de esta tradición, el período entre la caída del Imperio Romano y el Renacimiento es testigo de la sustitución del *homo politicus* activo por el verdadero creyente de la fe cristiana, el *homo credens*. De manera similar, en sus versiones de la tradición republicana, J. G. A. Pocock y Quentin Skinner parecen apoyar el principio de que el republicanismo cívico se desarrolla de forma separada y aun en oposición al cristianismo. Sin embargo, interpretaciones como éstas no reconocen la contribución, por exigua que sea, de pensadores teológicos relevantes y descuidan el hecho de que ciertos temas republicanos cardinales (como el compromiso con la naturaleza política del hombre a la virtud cívica y al bien común dentro de una comunidad política) son fundamentales, a su modo, para los principales pensadores escolásticos medievales. Por esta razón, el pensamiento político de los teólogos cristianos, especialmente en el caso de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, puede asociarse, en cierta medida, con la tradición republicana cívica, aunque desde una perspectiva teológica cristiana.

Para Agustín de Hipona, la participación ciudadana se funda en la creencia *esencialmente cristiana* de que la gente está vinculada por un amor común. Pero la



vida del individuo está dominada por un dilema fundamental: vivir conforme a la carne o vivir conforme al espíritu. Y este mismo dilema domina la historia de la humanidad, constituida por la lucha de dos ciudades o reinos: el reino de la carne (la ciudad terrena o ciudad del diablo, que es la sociedad de los impíos) y el reino del espíritu (la ciudad celestial o ciudad de Dios, que es la comunidad de los justos). A lo largo de la historia, sin embargo, el campo de acción de estas dos ciudades nunca está distribuido por completo. Ninguna institución ni ningún período están dominados exclusivamente por una u otra, puesto que esos elementos particulares con los que la historia humana se va construyendo dependen de lo que cada individuo decide ser: “El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, engendra la ciudad terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, engendra la ciudad celestial. La primera aspira a la gloria de los hombres; ésta, por encima de todo, a la gloria de Dios, testimoniado por la conciencia [...]. Los ciudadanos de la ciudad terrena están dominados por una necia ambición de dominio que los induce a subyugar a los demás; los ciudadanos de la ciudad celestial se ofrecen uno a otro con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social”.<sup>53</sup> No existe ninguna señal exterior para distinguir ambas ciudades, mezcladas desde el comienzo de la humanidad y hasta el fin de los tiempos. Sólo cuando nos cuestionamos a nosotros mismos, de acuerdo con Agustín, cada uno de nosotros puede averiguar a cuál de ellas pertenece.

Lo que Agustín de Hipona está trazando al postular esta relación de interdependencia entre ambas ciudades, es la noción clásica de ciudadanía cívica elevada al nivel de un deber religioso, y de este modo exhorta a los cristianos a asumir las obligaciones de la ciudadanía cívica. En otras palabras, si bien es sumamente rebatible, cierto modelo de ciudadanía republicana cristiana existe dentro de su obra: incorpora la idea de que la máxima expresión de la ciudadanía se produce en la vida después de la vida, al principio republicano de que los ciudadanos deben participar activamente en la vida de sus comunidades políticas a lo largo de esta vida.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup>De Hipona, Agustín. *De civitate Dei contra paganos*. (Tr. Santos Santamarta del Río.) Barcelona: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003. Tomo II, Libro XIV, Capítulo 28. p. 186.

<sup>54</sup>Para ahondar en este punto, vale la pena revisar el artículo de Antony Black “Christianity and republicanism: from St. Cyprian to Rousseau”, publicado en *American Political Science Review*. 91. pp. 647 a 656.

La historia humana, que para este autor no es otra cosa que el desarrollo de estas dos ciudades, está dividida en tres etapas o periodos básicos. En el primero, los hombres viven sin ley en pequeñas aldeas agrícolas, pero no existe todavía forcejeo alguno por los bienes del mundo. En el segundo, los hombres viven en sociedades más grandes bajo una ley que ellos mismos establecen y luchan entre sí por el mundo. En el tercero, el tiempo de la gracia, los hombres son expiados y glorificados. Se trata de un drama en tres actos en el que la humanidad, primero, peca y cae como Adán, luego se redime por medio de Cristo y, finalmente, es ensalzada por Dios en un gozo eterno. Agustín advierte estos periodos históricos en el pueblo de Israel y, a la vez, juzga que los ciudadanos de Atenas y Roma, a causa de su politeísmo religioso, gozan solamente de virtudes aparentes, que en realidad son vicios, ya que la verdadera virtud no es posible sin Cristo.<sup>55</sup>

En el libro VIII de *De civitate Dei*, dedicado al examen de la filosofía pagana, Agustín se detiene sobre todo en Platón, al que considera merecidamente como el más famoso entre los discípulos de Sócrates. Platón admite la espiritualidad y unidad de Dios, pero ni siquiera él glorifica y adora a Dios como tal, sino que, como los otros filósofos paganos, admite el culto politeísta. Las coincidencias entre la doctrina platónica y la doctrina cristiana son justificadas aduciendo los viajes de Platón a Oriente, durante los cuales conoce los libros sagrados.<sup>56</sup> Sin duda, piensa Agustín, los filósofos griegos vislumbran, aunque de manera oscura, el fin del hombre, es decir, su patria celestial, pero no son capaces de divisar la vía efectiva, señalada por el apóstol Juan: la encarnación del Verbo.<sup>57</sup>

Por otra parte, aunque la investigación de los atributos cívicos republicanos del pensamiento de Tomás de Aquino es escasa o nula, parece que existen ciertos elementos de la *Summa Theologica* que insinúan algún tipo de naturaleza republicana. En apoyo de esta afirmación, puede considerarse la descripción que hace Aquino del verdadero rey, en oposición al tirano, como alguien que se dedica al bien común y está comprometido con las leyes y con gobernar para el pueblo. *Prima facie*, existe al

---

<sup>55</sup>Cf. De Hipona, Agustín. *Op. cit.*, 2003. Tomo II, Libro XIX, Capítulo 25. pp. 281 y 282.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*. Tomo I, Libro VIII, Capítulos 4 a 9. pp. 199-210.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*. Tomo I, Libro X, Capítulo 29. pp. 319-323.

menos un aspecto en la obra de Aquino que debe ser de interés para los filósofos cívicos republicanos: al tratar de incorporar muchas de las ideas aristotélicas dentro de un marco cristiano, entiende la participación política de los ciudadanos en términos naturalistas. Debido a que, como Aristóteles, concibe a los seres humanos como seres esencialmente sociales y políticos, parece, pues, que merece ser considerado en cualquier análisis histórico del republicanismo cívico. Aquino aborda muchos de los temas que han interesado a Aristóteles y su filosofía política representa un resurgimiento de la visión aristotélica teleológica de la naturaleza humana y de la sociedad, donde la participación política y la vida virtuosa constituyen el florecimiento humano. De hecho, es en la época medieval que los textos de Aristóteles son redescubiertos y se utilizan para reconsiderar críticamente el dominio de conceptos puramente teológicas de la naturaleza humana y la organización política. De esta forma, las ideas antiguas acerca del Estado y la ciudadanía se presentan como interdependientes (y no como enfrentadas) con las posiciones políticas y teológicas cristianas.

En su libro *De Regimine Principum*, Tomás de Aquino sostiene que “[...] es natural que un hombre sea un animal social y político, viviendo en comunidad.”<sup>58</sup> En su opinión, el bien de los ciudadanos y el bien de la comunidad están relacionados simbióticamente. Considera que quienes buscan el bien de la sociedad también buscan su propio bien, puesto que el bien propio no puede existir sin el bien común. Además, sostiene que el bien común no puede existir sin la justicia, la cual exige el respeto comunitario y el fomento del bienestar de todos sus miembros por igual.

En otras palabras, no tiene sentido hablar del bien individual del ciudadano como algo en conflicto con el bien de la comunidad política a la que pertenece: ambos están intrínsecamente conectados. Por esta razón la ciudadanía es una relación de cooperación entre los ciudadanos y sus comunidades. De manera significativa para la comprensión de la tradición cívica republicana, Aquino rechaza la visión aristotélica de la *polis* como patrimonio exclusivo de los pequeños estados griegos, ampliando el alcance de la comunidad política como un reflejo de las estructuras políticas más

---

<sup>58</sup>Aquinas, Thomas. “*De regimine principum*” en Dyson, R. W. (Ed.). *Aquinas: political writings*. Londres: Cambridge University Press. 2002. Libro I, Capítulo Uno: 5-6.

amplias de su tiempo. En efecto, considera que el gobierno no sólo es necesario, sino que es una fuerza positiva, y al igual que otros pensadores republicanos, considera que los intereses del individuo y de la comunidad son indistinguibles.

El principio de racionalidad inherente al ser humano, que Aristóteles limita a unos pocos seleccionados y Agustín de Hipona restringe, en gran medida, a los cristianos, es ampliado por Tomás de Aquino a todos los hombres. La base para esto es su comprensión cristiana de que el hombre está hecho a imagen de Dios. A través de la vida racional y la orientación de la ley natural, los ciudadanos logran aprender a actuar de acuerdo con el bien común, entendido en términos del bienestar general de la sociedad y una vida realizada en conformidad con las virtudes. En su obra más importante, la *Summa Theologica*, concibe las virtudes, al igual que Aristóteles, como disposiciones o hábitos que tienden al bien, con el argumento de que tienen tanto un componente racional como un componente afectivo.<sup>59</sup> Postula la existencia de cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), aunadas a tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad).<sup>60</sup> Aunque las cuatro primeras no son la suma total de las “virtudes humanas adquiridas”, son las virtudes fundamentales de la que derivan todas las demás. Además, Tomás de Aquino subraya otras virtudes de la fe cristiana, sobre todo, la virtud central del amor. La ciudadanía cristiana incluye, por lo tanto, los principios de amar a Dios, amarse a sí mismo, amar al prójimo y amar el bien común. Esto representa una formulación cristiana del compromiso a lo que Aristóteles llama *concordia* o amistad cívica, que se halla extensamente en la tradición cívica republicana. Un argumento central para la filosofía política de Aquino, con base en su punto de vista teleológico, es que el Estado debe adoptar un papel formativo respecto a sus ciudadanos. Es decir, el Estado tiene la obligación de ayudar a que los ciudadanos realicen todo su potencial. Este filósofo también identifica el hábito como

---

<sup>59</sup>Aquinas, Thomas. *Summa Theologica: Volumes I & II. Translated by Fathers of the English Dominican Province*. EE.UU.: Christian Classics. 1981. q. 55, a. 1: 819.

<sup>60</sup>*Ibidem*, q. 61, a. 2: 846 y 847. Aquino describe las cuatro virtudes cardinales como las que dotan de equilibrio a ciertas facultades que orientan la acción humana. La prudencia equilibra la mente, la justicia hace lo propio con la voluntad, la templanza equilibra el deseo de placer, la fortaleza equilibra el deseo de evitar el dolor. Aquino complementa el aprendizaje de estas “virtudes adquiridas” por medio del hábito con el principio teológico de las “virtudes infusas”, que son producidas por el bien dentro de los seres humanos.

un proceso central mediante el que las virtudes adquiridas forman parte del carácter de los ciudadanos.<sup>61</sup> En este sentido, abona al principio aristotélico según el cual las virtudes deben ser aprendidas a través de una combinación de pensamiento reflexivo racional y acción práctica. Mediante la asimilación de las ideas aristotélicas, lo que Tomás de Aquino propone en la esfera pública no es tanto una metamorfosis del sujeto, como el renacimiento del ciudadano que desde la época clásica ha estado hibernando. Así, sus ideas políticas contienen una serie de elementos que se solapan con el republicanismo cívico.

El reconocimiento de estos dos autores es significativo para apreciar que el pensamiento escolástico no es ciego a las ideas republicanas y que quienes sugieren que la ciudadanía es secular por definición no son del todo acertados. Sin embargo, es fundamental hacer patente que cuatro rasgos republicanos que despuntan durante el Renacimiento italiano, y que son requisitos fundamentales para la adquisición del concepto moderno de Estado como el más importante en el pensamiento político europeo, no pueden florecer a causa de otros cuatro rasgos propios de la sociedad medieval, sobre la que ejerce una enorme influencia el agustinismo político. De acuerdo con Quentin Skinner,<sup>62</sup> los cuatro requisitos republicanos que permiten que el concepto de Estado moderno prospere son:

1) La distinción entre la filosofía moral y la esfera política, y el interés exclusivo de esta última por el arte de gobernar. Los fundamentos del pensamiento político moderno comienzan con la recuperación y traducción de la *Política* de Aristóteles, y la revivificación de la noción de que la filosofía política es una disciplina independiente, digna de ser estudiada por derecho propio.

2) La necesidad de reivindicar y asegurar la independencia de cada *regnum* o *civitas* de toda potencia externa y superior. No se trata, pues, de que las metrópolis italianas estén sólo en una posición de independencia *de facto* ante cualquier Imperio, sino que sean reconocidas como *universitates superiores non recognoscentes*, es decir, como “asociaciones independientes que no admiten a ningún superior.”

---

<sup>61</sup>*Ibidem*, q. 63, a. 2: 87.

<sup>62</sup>Cf. Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. (Tr. Juan José Utrilla.) México, D.F.: FCE, 1993. pp. 359-362.

3) La exigencia de que la autoridad suprema en cada *regnum* sea reconocida como sin rivales dentro de su propio territorio y como poder legislativo y objeto de lealtad, luego de que los conceptos de jurisdicción señorial y eclesiástica son puestos en duda. El primer ataque en gran escala a la Iglesia como *regnum* ocurre en la primera mitad del siglo XIV, cuando Marsilio de Padua arguye en su *Defensor pacis* que todo poder coercitivo es secular por definición, y que la autoridad suprema de cualquier clérigo reside en “enseñar y practicar”, sin ejercer ningún tipo de gobierno.

4) El presupuesto de que toda sociedad política existe solamente con fines políticos, tras la aceptación de la idea moderna del Estado. En otras palabras, cualquier perspectiva de lograr la estabilidad y la paz civil constriñe a la separación de los poderes del Estado del deber de sostener alguna fe en particular. En este aspecto, la Reforma hace “una contribución paradójica y sin embargo vital a la cristalización del concepto moderno y secularizado de Estado; pues [...] los protagonistas de los credos religiosos rivales mostraron que estaban dispuestos a luchar entre sí hasta la muerte”.

Respectivamente, los rasgos medievales enfrentados al republicanismo que impiden el surgimiento de la moderna noción de Estado son:

1) La obstinación de Agustín de Hipona en *De civitate Dei*, opuesta al enfoque político aristotélico, de que el verdadero cristiano no tiene que interesarse en los problemas de *esta vida temporal*, sino que debe mantener la mirada fija íntegramente en “las bienaventuranzas eternas prometidas para el futuro, como un hombre en una tierra extraña y entre cosas temporales y terrenales, sin dejarse atrapar ni desviar del camino que conduce a Dios”.

2) La negación de la soberanía de cada *regnum* o *civitas*, debido al convenio del Código Justiniano –en su primera versión como *Codex vetus* y en su segunda versión como *Corpus Iuris Civilis*–, según el cual el *princeps* tiene que considerarse como el Sacro Romano Emperador y el único portador genuino del *imperium* en Europa.

3) El veto a cualquier imagen unitaria de soberanía política, originado por las suposiciones jurídicas subyacentes en la organización feudal de la sociedad y por la afirmación de la Iglesia de actuar como potencia legislativa igual y no subordinada a las autoridades seculares.

4) La imposibilidad de escindir las políticas públicas de la moral privada, a causa del postulado de que todos los gobernantes temporales tienen el deber de

sostener un gobierno no sólo pacífico, sino también piadoso. En este sentido, incluso los reformadores del siglo XVI son unánimes con sus adversarios católicos en que uno de los principales objetivos del gobierno es mantener la “verdadera religión” y la Iglesia de Cristo.

Después del siglo XVI, el término *status* deja de ser utilizado por los pensadores políticos para referirse exclusivamente al estado o condición en la que se encuentra el gobernante (*status principis*) o al estado o condición del reino en general (*status regni*), y comienza a ser utilizado para referirse a la idea claramente moderna del Estado como una forma del poder público, separada de gobernados y gobernantes, que constituye la suprema autoridad política al interior de una demarcación; “a finales del *quattrocento* [...] empezamos a ver algunas señales de la decisiva transición de la idea del gobernante que ‘conserva su estado’ a la idea más abstracta de que existe un aparato político independiente, el del Estado, del que puede decirse que el gobernante tiene el deber de conservar. [...] la obra que contiene las insinuaciones más claras de esta transición es, desde luego, *El Príncipe* de Maquiavelo.”<sup>63</sup> En 1576, seis décadas después de la publicación de *El Príncipe*, Juan Bodino no sólo se limita a señalar en sus *Seis Libros de una República* que el Estado es un *locus* del poder, distinto del cuerpo popular y el gobernante, sino que analiza sus derechos y poderes, llegando a la conclusión de que es el único poseedor del supremo poder político dentro de su propio territorio, es una institución a la que deben su lealtad política todos los ciudadanos y es una autoridad puramente civil a la que se asignan facultades con fines puramente cívicos.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup>Skinner, Quentin. *Op. cit.*, 1993. p. 363.

<sup>64</sup>*Cf. Ibídem*, pp. 368 y 369.

### Capítulo III. El fulgor republicano en el pensamiento político renacentista

El paso de la Edad Media a la Modernidad, que va de la segunda mitad del siglo XIV a finales del siglo XVI, involucra una renovación del ideal formativo de los antiguos, a saber: la educación de *una personalidad libre*. Al librarse de los poderes dominantes hasta entonces, como la ascesis eclesiástica o el nobiliarismo feudal, los filósofos y artistas de este periodo histórico pretenden rescatar la grandeza humana representada, por ejemplo, en la poesía o la escultórica romanas. Como advierte James Hankins, “hay dos clases de reformistas: los que creen que, cambiando las instituciones, el individuo se regenerará y los que confían, por el contrario, que la reforma humana conllevará la institucional. Los humanistas italianos [...] pertenecieron en su inmensa mayoría al segundo género”.<sup>65</sup> Además, como apunta María Morrás, si hay un elemento común en ellos “éste es, sin duda, la arrogante conciencia de estar rompiendo con el pasado medieval, la certidumbre en el carácter innovador de sus ideas y en la capacidad de los modernos para superar los tiempos pasados, así como el sentimiento de formar parte de una comunidad intelectual a la que correspondía transformar la sociedad y el pensamiento de la época.”<sup>66</sup> Lorenzo Valla polemiza sobre cuestiones de gramática, teología y derecho, recupera el concepto de “placer” y manifiesta una confianza absoluta por la latinidad, el imperio de la gramática y su poder de hacer progresar el saber. De hecho, está convencido de que el poder de las letras, basado en la concordia, supera con mucho al de las armas, basado en la violencia, y su propia obra lo confirma mediante la aplicación de la historiografía y la filología para probar que el documento de la donación de Constantino, con el que el papado se arroga el dominio de vastos territorios, no es más que una falsificación.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup>Hankins, James. “El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno” en Krayer, Jill (ed.). *Introducción al humanismo renacentista*. (Tr. Carlos Clavería.) Madrid: Cambridge University Press, 2003. p. 160.

<sup>66</sup>Morrás, María. *Manifiestos del humanismo: Petrarca, Brunni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti*. Barcelona: Península, 2000. p. 18.

<sup>67</sup>Cf. Lorenzo Valla. *On the donation of Constantine*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.



Pico della Mirandola defiende que es posible la unidad religiosa y la universalidad de la fe, y ensalza al ser humano como “un gran prodigio”. Aunque el elogio del hombre como artista, como microcosmos o como animal racional es un tema habitual en la literatura clásica y medieval, la originalidad de Pico radica en el énfasis que pone en la libertad de elección, en la ausencia de una naturaleza fija al nacer, causa última de la dignidad humana por conferirnos el poder de seleccionar qué queremos ser, al grado de poder elevarnos hasta la divinidad, asistidos por la filosofía. Es en esta capacidad de elección propia del ser humano, finalmente, sobre la que se posa ese rasgo distintivo del humanismo cívico que rompe con el pensamiento político medieval, a saber: el acento puesto en nuestra aptitud de crear ordenes sociales en el seno de una existencia colectiva. Dicho en diferentes términos, las actitudes de reclusión, pasividad y sumisión religiosa, fomentadas entre la población por el pensamiento medieval, son desplazadas por la actitud de una vida pública, activa y secular durante el Renacimiento. Gracias al ideal formativo de la época, también, irrumpe Leonardo da Vinci, el más célebre *uomo universale*. El movimiento renacentista, propagado desde Italia por toda Europa, libera a la filosofía del ámbito de la Iglesia y del ámbito universitario, cuya creatividad ya está agotada.

El gran cisma de la Iglesia [...] trajo consigo el descrédito para el Sumo Pontífice y la jerarquía eclesiástica. Las voces que habían sacudido la sociedad medieval propugnando la reforma evangélica, la pobreza apostólica y el gobierno popular ya habían sido marginadas. Políticamente hablando, además, [...] fue una época de tiranos y oligarcas, de gobernantes cuyo derecho al poder era a menudo hartamente dudoso. [...] tras ese naufragio general de las ideologías y la legitimidad política, era natural que los humanistas volvieran su mirada, y su impulso reformador, hacia el individuo.<sup>68</sup>

De este modo, los antagonismos entre creyentes y herejes, o entre clérigos y laicos, dan paso a la oposición entre quienes son cultos y quienes son incultos. La escolástica tardía, anquilosada desde un punto de vista intelectual, cede su puesto a un pensamiento atrevido, y lugares como Padua, Florencia y Londres se vuelven más importantes que París u Oxford. Si bien las expresiones renacentistas son cultivadas

---

<sup>68</sup>Hankins, James. *Op. cit.*, 2003. p. 161.

en las cortes de los príncipes e inclusive de los Papas, sobre todo hallan sustento en el mecenazgo del patriciado urbano: es el caso, por ejemplo, de escritores como Petrarca y Boccaccio, o estadistas como Salutati y Leonardo Bruni, quienes además amplían su influencia, gracias a que Gutenberg inventa la imprenta.<sup>69</sup>

Ahora bien, más que cortar de tajo con su ascendencia intelectual y cultural, y pese a darle tanta importancia al individuo y sus talentos virtualmente incalculables, en los filósofos republicanos renacentistas del siglo XV permanece una tensión entre las esferas política y religiosa que, no obstante, debe ser juzgada como la culminación de una tendencia en la que se intenta vincular algunos textos clásicos paganos con la Biblia, y ya puede rastrearse desde la patrística y la teología escolástica, por mor de las fricciones entre el cristianismo y el *logos* griego, y que se ve con más claridad en Agustín y Tomás de Aquino. Sin embargo, el rescate de gran parte de la literatura pagana griega y romana, sumado a la creciente admiración por la Antigüedad y el desarrollo de nuevos métodos lingüísticos e históricos, provoca que la calidad de la *teología humanista*, por llamarla de algún modo, sea diferente a sus predecesoras.<sup>70</sup>

Esta peculiar *teología humanista* no sólo es la consecuencia de los nuevos métodos filológicos e historiográficos del Renacimiento, es principalmente el producto de redescubrir un *corpus* literario griego pagano, casi totalmente desconocido para los escolásticos, que es juzgado por algunos escritores florentinos como una fuente más

---

<sup>69</sup>Cf. Comparato, Vittor Ivo. "From the Crisis of Civil Culture to the Neapolitan Republic of 1647: Republicanism in Italy between the Sixteenth and Seventeenth Centuries" en Gelderen, Martin van & Quentin Skinner (ed.). *Republicanism: A Shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002. pp. 169-193.

<sup>70</sup>Cf. Granada, Miguel Ángel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Anthropos, 1988. pp. 157-257. Aunque el término *teología humanista* puede ser considerado como una contradicción, puesto que, a causa de una larga data, existe la creencia de que el Renacimiento es esencialmente secular o incluso pagano, creo que es posible probar que es término que cuenta con cierta validez histórica, sobre todo si se tiene en consideración la vida intelectual de Florencia desde principios de 1460 hasta el final de 1490. En tal periodo es fácil encontrar, primero, discusiones religiosas y teológicas que prácticamente no hacen ninguna referencia a los Doctores de la Iglesia, segundo, algunas críticas explícitas a la teología escolástica y, tercero, el surgimiento de una nueva forma de discutir respecto a los asuntos teológicos y de interpretación de la Biblia. Se trata, pues, de una suerte de nueva teología, desarrollada en respuesta a una profunda crisis espiritual.

relevante para las discusiones teológicas que la propia filosofía aristotélica. Esto sugiere una nueva forma de concebir la relación entre el *logos* griego y el *logos* cristiano, diferente a las encontradas en el agustinismo o la tradición tomista. De esta manera, el siglo XV es un periodo en el que una gran cantidad de textos filosóficos griegos y romanos se introducen en Occidente, con nuevos argumentos y modos de pensamiento, derivados de la filosofía antigua, para abordar cuestiones teológicas como la relación entre la opinión y la fe, o la relación entre lo humano y lo divino. A pesar de sus posturas filosóficas disímiles, por lo tanto, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola rechazan y atacan la teología escolástica, usando ampliamente las fuentes clásicas.

Tal como se practica en los sermones, la teología humanista es menos técnica que los sermones temáticos de los escolásticos y, por lo tanto, está a disposición de un público más amplio, que va más allá de los teólogos profesionales. Difundir y explicar las doctrinas teológicas, traduciéndolas al italiano, es una característica importante del Renacimiento. Con todo, es fundamental reiterar que, en rigor, el elemento filosófico renacentista es el *humanismo*, preocupado por estudiar la *humanitas* subyacente en ámbitos tan diversos como la retórica, la poética, la historia, la filosofía moral y la política, a partir de una perspectiva crítica y con el fin de vincular el saber a las necesidades de la sociedad. En palabras de María Morrás, el humanismo es “un movimiento de renovación intelectual cuyos primeros indicios se asocian a la práctica de la retórica en los estados del norte de Italia, singularmente en Padua, a principios del siglo XIV, extendiéndose con intensidad diversa por todos los rincones de Europa e incidiendo en grado y modo variados en casi todos los ámbitos del saber.”<sup>71</sup> Y no es “en buena medida sino el proceso de transmisión, desarrollo y revisión del legado de Petrarca, al que ya sus contemporáneos y las generaciones sucesivas de humanistas reconocieron como maestro y guía. [...] el primero en ver con claridad cómo la recuperación del espíritu de la Antigüedad a través de los textos constituía un poderoso medio para crear una cultura nueva.”<sup>72</sup> En consecuencia, a causa del humanismo cívico acontecen

---

<sup>71</sup>Morrás, María. *Op. cit.*, 2000. p. 13.

<sup>72</sup>*Ibidem*, pp. 14 y 15. A propósito de Agustín de Hipona, a partir de la epístola que recoge su escalada al monte Ventoso, redactada en 1353 y fechada en 1336, María Morrás comprueba que Francesco Petrarca ambiciona experimentar una conversión espiritual a la manera de

tres aspectos intelectuales de gran relevancia. En primer lugar, el conjunto inferior de las artes liberales se desarrolla hasta transformarse en ciencias humanas o en “humanidades”, como son designadas hasta el presente. En segundo lugar, influidos por el latín, los humanistas contribuyen a configurar el lenguaje vulgar hasta hacerlo idóneo para producir prosas científicas. Por último, se consolida una escisión epistemológica en dos esferas: el análisis de las lenguas, la literatura y la historiografía, por una parte, y el análisis matemático, naturalista y médico, por otra.

Si bien el *uomo universale*, el “auténtico” humanista procura sentirse cómodo en ambas esferas, alguien tan importante como Petrarca opone a la “soberbia de los estudiosos de la naturaleza” una *pia philosophia* que, a diferencia de la investigación científica, sitúa al ser humano frente a la verdad de sí mismo. Por este motivo, sobresalen dos escuelas adversarias: la de Padua y la Academia de Florencia. La primera, donde imparte lecciones Galileo, logra injerir de forma decisiva en el nacimiento de las ciencias modernas naturalistas. En concreto, en el método empírico. Su teoría científica, aunque marcada por el aristotelismo, contribuye paradójicamente a que las ciencias naturales se emancipen de la filosofía. La segunda, fundada por Cosme de Médicis de acuerdo al modelo de la escuela de Platón, es precursora de la “nueva ciencia” que desdiviniza el mundo, con personajes como Pico della Mirandola. El hecho de que Dios no intervenga en el mundo, sino que sea su mero constructor, conduce tanto a una emancipación de la naturaleza, como a un modo renovador de estudiarla. Este cambio de cosmovisión provoca que los filósofos políticos renacentistas no se enclaustran en sus aposentos o sus bibliotecas para enfocarse en su quehacer teórico.<sup>73</sup> Por el contrario, incluso son funcionarios activos y sus planteamientos se inspiran en buena medida por sus tareas cotidianas. En este sentido, las tres ramificaciones pioneras del pensamiento político de la época gozan de un carácter original incomparable: se transmuta en un análisis despiadado de la *realpolitik*,

---

aquél. “En 1336, Petrarca tenía 33 años, la edad a la que [...] Agustín, siguiendo el modelo de Cristo, se había convertido. Como destinatario de la carta figura Dionisio del Santo Sepulcro, monje agustino, del que Petrarca había recibido el ejemplar de las *Confesiones* que tanto preciaba, el mismo que abre al azar al llegar a la cima y cuya lectura, al igual que le había sucedido a Agustín de Hipona con el *Hortensius* de Cicerón, le obliga a mirar a su interior.”

<sup>73</sup>Cf. Morrás, María. *Op. cit.*, 2000. pp. 158-165.

aparece como el proyecto de una colectividad ideal cuyo prototipo es utópico, y toma en consideración al derecho internacional o de gentes, nacido en la escolástica tardía.

No es difícil entender por qué la escala de valores heredada por las fuentes romanas influye con tanta virulencia en las comunas italianas del llamado *regnum italicum*.<sup>74</sup> A finales del siglo XII, estas ciudades-Estado han desarrollado una forma distintiva de vida política centrada en un funcionario electo, conocido como el *podestà* (del latín *potestas*, que significa “poder”), y empiezan a afirmar su independencia del sistema imperial. Durante el siglo XIII, sus argumentos a favor de la autonomía tienden a ser redactados en el lenguaje tradicional del derecho civil romano, que también sirve como base jurídica para que el Emperador reclame las ciudades italianas. Pero el final de este siglo es testigo del surgimiento de una nueva y poderosa fuerza cultural: la fascinación por los antiguos *studia humanitatis*, por el humanismo, que se extiende a lo largo de las universidades europeas y trae consigo una profunda veneración por la historia, la poesía, la moral y la filosofía política romanas antiguas. Justo en este momento, la mayoría de la ciudades-Estado italianas abandonan su sistema de un autogobierno electo, favoreciendo el poder hereditario más convencional de los *signori*,<sup>75</sup> salvo dos importantes excepciones: Venecia y Florencia. Los protectores de estas dos ciudades explotan las fuentes romanas para construir su caso y defender la superioridad inherente al autogobierno popular. De ahí que las ideas cívicas republicanas son recobradas y desarrolladas por los escritores de ambas ciudades.

Como señala Viroli, es en este periodo histórico cuando las “primeras repúblicas sin esclavos fueron creadas”.<sup>76</sup> Entonces, el interés por las diferentes formas de gobierno y, de hecho, por las ideas cívicas republicanas, que surge al comienzo de la época renacentista, se debe, en gran medida, a las tensiones entre estos dos sistemas de gobierno prevalecientes desde la edad medieval: el que está basado en el *podestà*, que es un funcionario electo popularmente con autoridad total, una suerte de funcionario asalariado con un mandato de seis meses de duración, y el que está

---

<sup>74</sup>La parte al norte de Italia que se mantiene, en teoría, bajo la soberanía del Imperio Romano en la Alta Edad Media.

<sup>75</sup> Pisa, Mantua y Verona son buenos ejemplos.

<sup>76</sup> Viroli, Maurizio. *Republicanism*. EE.UU.: Hill & Wang, 1991. p. 1.

basado en el imperio hereditario de los *signori*. Mientras se gestan y desenvuelven repúblicas en Florencia, Venecia, Siena, Génova y Lucca, que reclaman autonomía e independencia frente a las interferencias imperiales externas y las interferencias señoriales internas, esgrimiendo el concepto de *libertas*, varios filósofos buscan establecer un conjunto de ideales que dan prioridad a la elección de funcionarios, en oposición a los sistemas hereditarios aristocráticos y monárquicos que prevalecen en Europa occidental. Mostrando una clara inclinación por las raíces romanas, más que por las raíces helénicas, la libertad es formulada por los republicanos del Renacimiento como algo que se puede obtener solamente en un Estado en el que ninguna facción, ya sea monárquica, aristocrática o popular, se convierta en demasiado poderosa o corrupta.

Tal vez la más célebre de las primeras defensas republicanas elaboradas durante este periodo es el “Panegírico de la ciudad de Florencia” (*Laudatio florentinae urbis*), escrito por Leonardo Bruni, que desempeña una activa carrera política, traduce a Aristóteles directamente del griego y establece las bases de la historiografía moderna, y si bien no es oriundo de Florencia,<sup>77</sup> hace de esta ciudad su hogar adoptivo y en 1404 –fecha probable de la composición de este texto– lleva a cabo una campaña para reemplazar como canciller de la república a Coluccio Salutati.<sup>78</sup> En un sentido formal, el *Panegírico* está inspirado en el famoso discurso del *Panatenaico*, escrito por el sofista y orador griego Elio Aristides en el siglo II, aunque no queda ninguna duda en cuanto a la auténtica orientación de los pensamientos de Bruni. En primer lugar, alega que Florencia debe de ser alabada por su gloria, manifiesta en su poder y riqueza. La fuente suprema de la *grandezza* florentina es Roma. El fundador de Florencia es el pueblo romano, conquistador y señor del mundo, del que hay que sentirse plenamente orgulloso, toda vez que no hay otro en todo el mundo más famoso, más potente o más excelso en cualquier tipo de virtudes. Pero Bruni se ciñe

---

<sup>77</sup>Nace en la ciudad de Arezzo.

<sup>78</sup>Agustín de Hipona habla en su *De civitate Dei* (v, 12) acerca del favor divino que permite a Roma ser el vehículo de la expansión del cristianismo y en su *De regimine principum* (i, 5. 2-3) afirma que bajo un gobierno republicano, es distinguible que el bien común no está en el poder de un solo individuo, sino que cada quien lo cuida como si fuera el suyo propio y no como si fuese algo perteneciente a alguien más. Tanto Coluccio Salutati como Leonardo Bruni emplean este pasaje en alabanza a la grandeza de la república de Florencia.

aún más a otra idea: Florencia no ha sido simplemente fundada por Roma, sino por la república romana. Es decir, Florencia tiene la distinción de haber sido fundada por los romanos en el apogeo de la *libertas* romana. Cuando Roma funda Florencia, concluye Bruni, los Césares, esas plagas destructoras de la República, aún no abolen la libertad, como resultado la república florentina, más que ninguna otra, goza de una cualidad en particular, a saber: que sus habitantes gozan de libertad por encima de todas las cosas, y son los más grandes enemigos de los tiranos.<sup>79</sup>

Es importante subrayar que este texto de Leonardo Bruni significa un alejamiento fundamental de la historiografía ortodoxa romana existente a lo largo de la Edad Media, según la cual Roma alcanza su esplendor bajo el mandato de los Césares y los pensadores republicanos que los afrontan son meros traidores rebeldes, y gracias a la cual la Iglesia adquiere una enorme fuerza, por idealizar la *pax romana* del Imperio como el gran habilitador del proselitismo cristiano.<sup>80</sup> Bruni, por lo tanto, invierte el razonamiento habitual. Alega que Roma alcanza su cumbre como una república autónoma, en tanto que el fin de la libertad romana trae su decadencia y corrupción. Y el modo en que lo hace es, por así decirlo, familiarmente republicano, pues luego de que la república se hunde bajo el yugo de un solo hombre, las mentes notables desaparecen. En otras palabras: la libertad hace posible la virtud, y sin virtud no puede haber gloria.

Como Florencia es gobernada por numerosos magistrados durante lapsos cortos de tiempo y cada una de sus partes está representada en el gobierno, por eso es libre. Un sistema equilibrado de gobierno asegura que la injusticia sea desterrada, al tomar todas las precauciones para que la ecuanimidad sea considerada sagrada. Si una ciudad carece de justicia ni siquiera es digna de llamarse así. Por esta razón,

---

<sup>79</sup>Cf. Armitage, David. "Empire and Liberty: A Republican Dilemma" en Gelderen, Martin van & Quentin Skinner (ed.). *Republicanism: A Shared European Heritage. Volume II. The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002. pp. 30-46.

<sup>80</sup>Acaso la formulación más célebre de este enfoque clásico aparece en *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, donde Bruto y Casio, que asesinan al César tratando de revivir el partido pompeyano y cometen suicidio luego de que Augusto los derrota, tienen como destino las mismísimas fauces de Lucifer junto con Judas Iscariote, en el nivel más bajo, oscuro y helado del infierno.

ningún ciudadano puede sufrir una injusticia (*iniuria*) y nadie tiene que desprenderse de sus bienes (*res sua*), a menos que esté dispuesto a tal cosa. Si los ricos están protegidos por su patrimonio, los pobres son amparados por el Estado y la justicia es aplicada a todos por igual. Desde luego, puede ser difícil tomarse con seriedad esta afirmación, pero los compromisos ideológicos detrás de ella son reveladores: Florencia es justa porque respeta la propiedad privada de sus ciudadanos. Bruni añade que esta forma de proceder políticamente produce armonía y concordia, sin las que la gloria imperial es inverosímil. Con todos estos valores –libertad, virtud, justicia, concordia–, Florencia está lista para conseguir su señorío. Por una suerte de derecho hereditario, la libertad y la virtud romanas consienten que a los florentinos les pertenezca el dominio del orbe.

No obstante, el entusiasmo republicano de Leonardo Bruni parece ingenuo tras los sucesos del siglo XV, pues, a partir de 1434, Florencia es controlada cada vez más por la familia Medici, y aparte del experimento teocrático del “Sócrates de Ferrara” o “profeta de Dios”, Girolamo Savonarola (entre 1494 y 1498), y de un breve pero intenso momento republicano (entre 1498 y 1512), la metrópoli se mueve claramente en dirección al principado.<sup>81</sup> Exactamente es contra este telón de fondo del régimen de los Medici y la decadencia cívica, que Nicolás Maquiavelo escribe, sin dudas, la obra republicana más influyente de esta época: su magna *Discursos sobre la primera*

---

<sup>81</sup>Como señala Miguel Ángel Granada, es un error considerar a Savonarola como un mero residuo del medioevo en un espacio “religiosamente frío, que [ha] optado por el paganismo renaciente”. Luego de su arribo a Florencia en 1490, el monje dominico es capaz de atraer durante muchos años tanto a las masas como a seguidores cultos, incluidos todos los miembros del círculo neoplatónico fundado por el protegido de Cosme de Médicis y Lorenzo el Magnífico, Marsilio Ficino. Los aportes más destacables de Savonarola al republicanismo de la época son: a) ser el promotor, en buena medida, del órgano representativo conocido como *Consiglio Maggiore*, con el que viene un cambio constitucional que extiende la dimensión oligárquica inicial hacia un sistema político de amplia base popular, y b) evitar represalias contra la facción medicea de Florencia que adopta una política exterior *francófila*, mediante sus sermones a favor de la paz y el acuerdo. Precisamente, esta sociedad republicana de inspiración savonaroliana o *piagnona*, es la que genera su excomunión en 1497 por parte de Alejandro VI, para desprestigiarlo, reducir su influencia y forzar un cambio en las relaciones políticas entre Florencia y Francia, y su sentencia a muerte el 23 de mayo de 1498, siendo quemado en una plaza pública. Inclusive la postura de Marsilio Ficino respecto a Savonarola tiene un giro radical, y de considerarlo “el instrumento de Dios contra el mal, el pecado y el vicio”, lo juzga como un antiprofeta, “cuya capacidad le viene dada por el demonio, del cual es un instrumento en su lucha contra Dios.” Cf. Granada, Miguel Ángel. *Op. cit.*, 1988. pp. 13-32.



*década de Tito Livio*, compuesta de 1515 a 1519. Después de que los Medici regresan a Florencia bajo la protección de la armada española, en 1513, Maquiavelo escribe *El Príncipe* con el fin de asesorar a los nuevos gobernantes sobre el mejor modo de gobernar la ciudad. Y aunque puede pensarse que busca el patrocinio del nuevo régimen, Maquiavelo nunca abandona esa convicción, nacida de su prolongado servicio público a Florencia, de que el gobierno republicano es mejor. Sus *Discursos* son testimonio elocuente de tal creencia.

Como es sabido, de los escritores del Renacimiento, Nicolás Maquiavelo es quien se esfuerza más por articular las ideas republicanas con las de su tiempo, intentando configurar una comprensión particular de la libertad. Sin embargo, vale la pena insistir que Maquiavelo no es el único erudito italiano interesado en las ideas cívicas republicanas. Además del papel sobresaliente que tienen Leonardo Bruni o Girolamo Savonarola para el republicanismo renacentista, la obra política del teólogo y estudioso Marsilio de Padua ha sido considerada como fundamental para el resurgimiento de la idea de la libertad como *no-dominación* dentro de las repúblicas italianas. Combinando una serie de elementos republicanos en su pensamiento, Marsilio de Padua concibe la política en términos orgánicos, con cada elemento definido en términos de su contribución a la comunidad en su conjunto. El concepto de ciudadano es utilizado por Marsilio para designar a la persona que participa en la comunidad para contribuir al bien común. Esto se complementa con la creencia de que el gobierno debe adoptar un papel regulador para garantizar la capacidad de los ciudadanos para perseguir sus fines propios y naturales.

La lucha de las ciudades italianas por su autonomía recibe un fuerte espaldarazo a raíz de la publicación de su *Defensor pacis*, en 1324. Al definir al legislador como “la totalidad de los ciudadanos o su parte más importante”, Marsilio de Padua otorga cobertura legal a los intentos de las repúblicas de afirmar su independencia frente al Emperador o al Papa. Aunque la fuente principal en la que se apoya para arremeter contra las pretensiones papales es Aristóteles, desarrolla unas “tesis nuevas y hasta ese momento desconocidas” que lo vuelven un “antecedente del

pensamiento político moderno”.<sup>82</sup> En efecto, sus tesis de que la comunidad política es el fruto de un acto voluntario, que la ley es una fuerza coactiva y que este poder coactivo corresponde al pueblo, único legislador competente, sólo caben considerarse como cimientos de la modernidad. Si su pensamiento opera como base ideológica para la defensa de las ciudades italianas en su lucha por la libertad, se debe a que sostiene que una legislación no es tal porque esté conformada por leyes divinas, ni porque sea racional o acaso exprese verdades, sino sólo porque esta configurada formalmente según la *potestas* coactiva del pueblo, con lo que Marsilio de Padua anticipa la disociación moderna entre Estado e Iglesia, entre el ámbito temporal y el espiritual. Como señala Pocock, si en la escolástica se valora por encima de todo el *otium*, la vida dedicada a la contemplación, con el humanismo florentino del siglo XV prevalece el *negotium* y el interés por la vida cívica.<sup>83</sup>

Empero, Nicolás Maquiavelo es quien ha tenido una importancia fundamental y duradera en la tradición cívica republicana. Es el fundador del republicanismo moderno y, gracias a su obra, la libertad se perfila como el concepto central de esta corriente política de pensamiento.<sup>84</sup> Hay que recalcar también que con el retorno de las prácticas despóticas y autoritarias de los Médicis a Florencia, en 1512, es hasta cuando se origina un florecimiento efectivo de la teoría política republicana, ya que algunos pensadores importantes de la época, como Antonio Brucioli, Donato Gianotti y

---

<sup>82</sup>Miethke, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993. p. 147.

<sup>83</sup>El antagonismo entre *otium* y *negotium* se halla presente ya en la confrontación del pensamiento político de Aristóteles y Agustín de Hipona. Si para el primero la *polis* otorga autosuficiencia en cualquier orden de la vida, ya sea material o intelectual, para el segundo la existencia en la Ciudad terrenal no es más que el tránsito hacia la vida del más allá: el *homo politicus* es suplantado por el *homo credens*. En cuanto a esta oposición entre la vida cívica y la contemplativa, el desplome de las ciudades italianas y su sustitución por el gobierno de los *signori* acarrea cambios en el pensamiento político. La valoración de que la participación en los asuntos cívicos es el estilo de vida más elevado que puede tener el hombre, como propone Leonardo Bruni, se ve reemplazado por la exaltación del retiro contemplativo, como hacen Ficino o Pico della Mirandola. Prueba de esta modificación es la *Oración de la dignidad del hombre*, en la que Pico manifiesta que “ha abandonado todo interés en los asuntos privados y públicos” y sólo desea dedicarse “enteramente al ocio y la contemplación”. Cf. Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. (Tr. Juan José Utrilla.) México, D.F.: FCE, 1993. pp. 131 y 140.

<sup>84</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 42.

el mismo Maquiavelo, se reúnen en los *Orti Oricellari*, los famosos jardines de Cósimo Rucellai, un aristócrata opositor al régimen, para elaborar una reflexión teórica de relevancia.

La versión seminal del republicanismo de Maquiavelo se halla en el clásico libro de J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico*, donde el autor sintetiza el pensamiento florentino de Maquiavelo y sus contemporáneos como fundamentalmente preocupado por la confrontación de la virtud con la fortuna y la corrupción. La filosofía política de Maquiavelo, por tanto, se entiende mejor como una crítica a los estados italianos de su tiempo y como una celebración de las antiguas repúblicas romanas. Esta idealización de la antigua Roma está particularmente integrada en los elementos republicanos de su pensamiento, y su concepción del Estado libre está conformada básicamente por la influencia de los filósofos romanos Tito Livio, Salustio y Cicerón. En el libro II de sus *Discursos* es donde formula la asociación romana entre "vivir en una república" y "vivir en un estado libre”:

Es fácil entender de dónde brota el amor de los pueblos al vivir bajo una constitución libre. Pues la experiencia demuestra que ninguna ciudad ha incrementado jamás su dominio o su riqueza, excepto cuando se ha establecido en libertad [...] no es la búsqueda de la ventaja individual, sino del bien común, lo que hace grandes a las ciudades, y no hay duda de que es sólo bajo los regímenes republicanos que este ideal del bien común se persigue.

Como lo expresa Honohan, de acuerdo con Maquiavelo, es a través del servicio “al bien común, en lugar de al bien propio y estrecho” que los “grandes ciudadanos merecen ganar honor y gloria legítimos”.<sup>85</sup> Hay que recordar, sin embargo, que la priorización maquiavélica del bien común sobre los derechos individuales, dentro de su visión de la libertad, ha sido interpretada de diversas maneras y, en consecuencia, es discutible. Esto quizá se muestra más claramente por el hecho de que el pensamiento de Maquiavelo trata de refrendarse de diferentes maneras por varios escritores republicanos contemporáneos, como Oldfield, Viroli o Maynor.

Al igual que Cicerón, Maquiavelo no niega que los individuos dentro de un Estado gocen de la libertad para perseguir sus propias metas, pero argumenta que

---

<sup>85</sup>*Ibidem*, p. 54.

cualquier persecución de este tipo debe ser moderada y estar orientada conforme a la libertad y los objetivos de los demás, con una preocupación constante por el bien común. La concepción política de Maquiavelo, según la cual los intereses del individuo se ven superados por los intereses del Estado en su conjunto, claramente está influenciada por la postura asumida por Cicerón en *De Officiis*, donde el pensador romano sostiene que la manera más rápida para introducir la sedición y la discordia en una ciudad, precisamente es velar por los intereses de sólo un segmento de la ciudadanía, dejando de lado a los demás.

A primera vista, parece que los *Discursos* pretenden adoptar la imperante tradición republicana romana. La voluntad de hacer lo que sea necesario para fortalecer el bien común y, por lo tanto, adquirir la gloria por la ciudad, es la *virtud* (*virtù*), que para Maquiavelo resulta suficiente para explicar por qué las monarquías no pueden ser competencia para las repúblicas. Luego de que la libertad es sustituida por las leyes principescas, argumenta, las ciudades “retroceden” a causa de que un príncipe no puede honrar a ninguno de sus súbditos capaces y buenos, pues no desea avivar recelos. Por esta razón, la naturaleza de un gobierno principesco consiste en reprimir la virtud y, para su perjuicio, atraer la adulación y la corrupción. La *libertà*, por el contrario, disemina la *virtù* y conduce a la *grandezza*. La razón es fácil de entender, puesto que, tanto para Maquiavelo como para Cicerón, no es el bienestar de los individuos lo que hace grande a una ciudad, sino el bienestar de la comunidad, y no cabe duda de que es solamente en las repúblicas donde el bien común es vigilado debidamente para que todo lo que suscita sea llevado a cabo: por más que tal o cual individuo resulte perdedor, son muchos otros los que se benefician.

La importancia que da Maquiavelo a la participación ciudadana dentro de la comunidad política no obstante, puede considerarse considerablemente restringida en términos actuales. En buena medida debido al contexto político y social en el que escribe, y de hecho, también a causa de las grandes repúblicas romanas que alaba, dicha participación es “para muchos preponderantemente una cuestión del servicio militar y un compromiso de servir al bien común, más que participar activamente en la toma de decisiones”.<sup>86</sup> Para lograr esta meta, Maquiavelo mantiene que es preciso

---

<sup>86</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 73.

poner límites a los gobernantes, con tal de equilibrar y solventar los intereses en conflicto, y evitar la dominación de facciones particulares. En consecuencia, aboga por la existencia de elecciones periódicas y (acaso lo más importante y que muestra una clara influencia de Cicerón) por la creación de estructuras legales e institucionales dentro de un Estado. Siguiendo a Cicerón, Maquiavelo rechaza la importancia de la educación formal en el desarrollo de una ciudadanía activa, haciendo hincapié en las funciones educativas y reglamentarias de las leyes y el culto religioso. Para lograrlo se precisa de estadistas de gran talla, del desarrollo del carácter y el orden en los ciudadanos por medio del servicio militar, y de leyes e instituciones renombradas y funcionales que soporten una comunidad política estable y fuerte.<sup>87</sup> También en este caso hay un compromiso –que es habitual en muchos filósofos de la tradición cívica republicana– con la importancia educativa y funcional que tienen las leyes y las instituciones de un conglomerado político. En relación a las primeras, Maquiavelo sostiene que “el hambre y la pobreza vuelven a los hombres industriosos y las leyes los vuelven buenos”.<sup>88</sup> Además, Maquiavelo le asigna una importancia fundamental al papel de una religión de masas, pagana más que cristiana, sin la cual la virtud cívica se deteriora.<sup>89</sup> Presenta al Estado como un organismo autónomo y como un “monopolio de la fuerza legítima”. En el funcionamiento de la comunidad política, advierte un potencial positivo en la existencia de los intereses en conflicto y de las facciones sociales, aunque mediados por las leyes y la constitución. Incluso va tan lejos como para sugerir que, lejos de erosionar la posibilidad de leyes buenas y eficaces, estas tensiones son la condición de ellas. De esta forma, la obra de Maquiavelo añade un elemento adicional a los principios de autogobierno y la participación en la vida cívica. Held explica que, para Maquiavelo, en “[...] la base de la libertad [...] también pueden haber conflicto y desacuerdo, a través de los cuales los ciudadanos pueden promover y defender sus intereses”.<sup>90</sup> Hay que recordar, sin embargo, que tales tensiones existen como características necesarias de un Estado

---

<sup>87</sup>Cf. Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. p. 36.

<sup>88</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 57.

<sup>89</sup>Cf. Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. p. 35.

<sup>90</sup>Held, David. *Op. cit.*, 1996. pp. 52 y 53.

republicano, por lo que Maquiavelo considera que los ciudadanos deben entenderlas en el contexto de la pertenencia común de una comunidad política.<sup>91</sup>

En última instancia, Maquiavelo está interesado por “la creación y el mantenimiento de las comunidades políticas”.<sup>92</sup> Como Pocock pone de manifiesto, para este autor un ciudadano es “menos un hombre que realiza una determinada función en un sistema de toma de decisiones, que un hombre adiestrado por la religión cívica y la disciplina militar para dedicarse a la patria y anteponer este espíritu sobre los asuntos cívicos”.<sup>93</sup> Este punto de vista tiene importantes diferencias con la comprensión aristotélica del ciudadano como alguien que florece y alcanza su pleno potencial humano, gracias a una vida en común. Al recomendar vivir como los ciudadanos de la antigua Roma, Maquiavelo los eleva a ciudadanos que viven en libertad y por lo tanto sirven a la libertad, puesto que quieren disfrutar de su vida privada en paz.

Sin embargo, no se limita a ser un simple imitador de la versión romana del republicanismo, puesto que discrepa de ésta en dos rasgos fundamentales: en primer lugar, rechaza por completo el valor de la *concordia*, un elemento básico de la formulación romana para afirmar que la paz y la tranquilidad de los ciudadanos son requisitos necesarios del imperio y la gloria, toda vez que si la ciudad se divide, es incapaz de conquistar otras. Esta convicción puede explicarse en buena medida por las condiciones territoriales de Venecia, que se expande durante el siglo XV y es tildada como *La Serenissima*, como la más tranquila de las repúblicas.<sup>94</sup> Para Maquiavelo, sin embargo, la tranquilidad no es ninguna virtud. En su opinión, Roma logra ser una “república perfecta”, pero su perfección es resultado de “la separación entre la plebe y el Senado”, no de su avenencia. Esta sorprendente afirmación es defendida en sus *Discursos* mediante la articulación de la teoría de los *umori* (temperamentos): quienes critican las *tumulti romana* (batallas frecuentes entre patricios y plebeyos), no

---

<sup>91</sup>Cf. Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. p. 34.

<sup>92</sup>*Ibidem*, p. 31.

<sup>93</sup>Pocock, J. G. A. *Op. cit.*, 1975. p. 203.

<sup>94</sup>Sobre Venecia, James Harrington afirma que, de todas las mancomunidades republicanas, “ella es de todas la más callada, y también la más igualitaria”. Pocock, J. G. A. (ed.). *The Political Works of James Harrington*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2010. p. 276.

entienden que en toda república hay dos humores diferentes, el de la plebe y el de los poderosos, y que todas las leyes a favor de la libertad surgen de esta desunión. Los poderosos ansían gobernar, el pueblo simplemente no quiere ser gobernado. Es de suyo que estos dos humores sean antagonistas, y una república solamente sobrevive si ambos logran domarse y frenarse mutuamente. Si uno de ambos predomina, el resultado es un retorno al caos político y la inestabilidad social. Por ende, justamente esta rivalidad inherente a la constitución romana es la que la hace digna de alabanza e imitación.

Si parece que Maquiavelo tiene poca paciencia con el valor de la *concordia*, muestra todavía menos para otra idea que también es un pilar del sistema axiológico romano: el principio de la justicia. Una vez más, su inconformidad estriba en razones empíricas. Para los teóricos romanos, la justicia es, al menos parcialmente, un valor intermedio: si se enaltece es porque produce la concordia, que a su vez hace posible la gloria. Como he señalado, Maquiavelo elimina la concordia de esta ecuación, pero sigue persistiendo la pregunta de si la búsqueda de la justicia, en realidad, lleva a la gloria. Pocock advierte que, a causa de sus estudios de historia y su experiencia diplomática, la respuesta de Maquiavelo a esta pregunta es “a veces”. Hay ocasiones en las que ejercer la “justicia” contribuye al engrandecimiento de la república, pero hay otras ocasiones en las que lo contrario también es cierto. Teniendo en cuenta este hecho, si el encumbramiento de la gloria entre todos los valores es un asunto serio, entonces es necesario acordar que la justicia no tiene que ser forzosamente la guía de nuestras acciones. De ser el caso, la búsqueda de la gloria resulta comprometida. Maquiavelo es consciente de que esta conclusión no tiene precedentes y, por ende, puede ser muy inquietante. Pero como expresa en *El Príncipe*, al igual que el resto de los humanistas, él no está interesado en el hombre que deseáramos ser, más bien le atañe la “verdad efectiva” (la *verità effettuale*), las cosas como son realmente: el mundo no es un lugar decoroso y la política, en particular, no es una empresa ética. El orden o el caos políticos dependen únicamente de las cualidades y las acciones existentes en cualquier comunidad.<sup>95</sup> Como dice James Hankins:

---

<sup>95</sup>La doctrina de que los regímenes políticos están sometidos a ciclos circulares, de carácter natural y necesario, llamada anaciclosis (*anakyklosis*), es común desde el pensamiento político platónico y aristotélico, aunque Polibio es quien la desarrolla con más profundidad. De acuerdo

(L)os humanistas secularizaron a conciencia la explicación de los procesos históricos, [...] creyeron que la historia era una “filosofía que enseña por medio de ejemplos”, una fuente de modelos de actuación correcta, [...] una escuela de prudencia. Desarrollar esta virtud quería decir comprender las causas reales de un suceso, no las aparentes, y eso podía llevar [...] a una rudimentaria conciencia de que los mecanismos del poder operaban según unas normas muy distintas de las que regían la ética.<sup>96</sup>

Aunque este rechazo provocativo de Maquiavelo por la idea de justicia como valor se encuentra a lo largo de los *Discursos*, su exposición más dramática está en el capítulo XXXVII del libro I,<sup>97</sup> cuyo título puede hacer pensar que está a punto de repetir el ataque romano convencional respecto a la redistribución de la riqueza. Sin embargo, a pesar de que, en efecto, hay una reprobación de las leyes de los Gracos por “poner la ciudad patas arriba” al ocasionar el surgimiento de facciones y calzar “la causa de la decadencia de la república”, el florentino afirma sin lugar a equivocaciones que en “las repúblicas bien organizadas el Estado debe ser rico y los ciudadanos pobres” y, a la vez, deja en claro que deben practicarse medidas legales destinadas a garantizar una distribución equitativa y moderada de la riqueza por motivos prudenciales, pues las grandes riquezas generan dependencia y socavan la supremacía del bien público. La única queja de Maquiavelo en cuanto a las leyes agrarias de los Gracos, por lo tanto,

---

con este autor, un ciclo político inevitable y esperado consiste en un movimiento de las tres formas virtuosas a las tres formas corruptas de gobierno, a las que añade una monarquía primigenia: reino primitivo, monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y olocracia. Como dije antes (*supra* 16), Polibio advierte que la única manera de evitar este ciclo es la instauración de una constitución mixta que permita una mayor estabilidad y duración en el tiempo del orden social. Algo que, según este historiador, Esparta efectúa conscientemente y Roma azarosamente en Roma. Maquiavelo estudia con avidez la anaciclosis de Polibio, sin embargo, como es notable en el capítulo XI del libro I de sus *Discursos*, atenúa el naturalismo fuerte del autor griego y se aleja de los tintes fatalistas de la doctrina, a pesar de mantener una visión cíclica de la política. Tomando siempre a Roma como paradigma, el florentino reorienta la explicación naturalista de los cambios políticos hacia un planteamiento estrictamente histórico, y apela al ordenamiento jurídico, la expansión militar, las luchas intestinas y las instituciones como auténticas causas del cambio o la estabilidad de una república.

<sup>96</sup>Hankins, James. *Op. cit.*, 2003. p. 166.

<sup>97</sup>“De las perturbaciones que causó a Roma la ley agraria y de lo peligroso que es en una república hacer una ley con efecto retroactivo y contra una antigua costumbre nacional”.



es que son retrógradas: tratan de hacer frente a una vieja patología cívica de tal magnitud que están condenadas al fracaso. No le concierne la usual objeción romana de que las leyes agrarias son “injustas”. Su única preocupación es que socavan la gloria de la república y esa, precisamente, es la versión trastocada del caso romano que lega al siglo XVII.

En resumidas cuentas, cabe hacer dos acotaciones respecto al republicanismo de Nicolás Maquiavelo. La primera de ellas es que su concepción de “república” gira sobre dos ejes: la virtud y la libertad. El secretario florentino retoma el vínculo que Cicerón establece entre estas dos, pero se aparta de su concepto de “virtud” entendido como una agregación de virtudes morales o religiosas que, según los llamados *espejos para príncipes*, facultan al gobernante para preservar su dominio y alcanzar la gloria. Según él, aquel que se guía por lo que *debe* hacerse, cegado por un idealismo improcedente, aprende a autodestruirse en vez de conservarse a sí mismo. Con tal de mantener el poder hay que recurrir a desafiar la fe, la religión, la caridad, y “las restantes virtudes de la humanidad” cuando sea preciso. De tal modo que, por mor de su pragmatismo político, la *virtù* maquiavélica es ambigua e incluso contradictoria. Es un rasgo colectivo y una cualidad individual, es el deseo de controlar el mundo y de preservar la república, es sabiduría práctica entretrejida con coraje, osadía, bravura y, sobre todo, acción. Acto puro de conservación: la astucia del zorro y la ferocidad del león. Pues no es sólo la *fortuna* la que delinea nuestras circunstancias y nos pone a prueba, sino la propia humanidad, que muestra su perfil más violento y amenazador, y que Maquiavelo retrata, anticipándose a la cruel descripción antropológica hobbesiana de ese individuo procreado por la Modernidad.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup>La agresividad estatal y el recurso a la violencia en la teoría política de Maquiavelo se prestan a diversas interpretaciones. Puede pensarse que la *virtù* está acotada a situaciones extremas en las que un estado avanzado de corrupción vuelve imprescindible emplear medios fuera de lo común para restaurar la estabilidad social y el sentido de comunidad, pero en tal caso, Maquiavelo no reviste ninguna originalidad: el arconte tiene ya la misión de emprender las reformas necesarias para preservar la *polis* griega, la práctica política habitual de la república romana ya otorga durante un tiempo determinado amplios poderes al dictador para enderezar los asuntos públicos. Por eso, para Benedetto Croce o H. C. Mansfield, la violencia propuesta por el florentino, más que ser un recurso puntual, vinculado exclusivamente con situaciones límites, es el eje mismo de la política: si la ética es el reino de los fines y del “deber ser”, la política es el *locus* de la crueldad, la trasgresión y la violencia. A partir de esta lectura, Maquiavelo es el primero que intenta el deslindamiento moderno de ciertas esferas, y al que

La “libertad”, ese otro gran valor que preside su pensamiento y es el eje central de sus *Discursos*, quiere decir independencia del poder exterior y el derecho de soberanía popular que no depende de un príncipe.<sup>99</sup> Como señala Pocock, su postura está enmarcada en el debate sobre el *governo largo* contra el *governo stretto*, es decir, acerca de si una ciudad debe ser gobernada por una aristocracia o el conjunto de sus ciudadanos. Para él, está “fuera de toda duda” que únicamente cuando el pueblo está a cargo del gobierno “se atiende de modo adecuado al bien común”, pues al igual que un ciudadano griego queda reducido a esclavo si su *polis* es conquistada por fuerzas extranjeras, la “libertad colectiva” garantiza la “libertad individual” en las repúblicas italianas. De ahí que la libertad requiera renunciar en parte a los intereses propios, como el enriquecimiento, y también de ahí que Maquiavelo proponga, casi haciendo una copia y calca del *Discurso de Logroño* de Francesco Guicciardini, heredado en parte del pensamiento franciscano más radical,<sup>100</sup> resguardar y acrecentar la riqueza de las ciudades, pero manteniendo a los ciudadanos en la pobreza para cimentar la igualdad y la identidad social.

La segunda acotación tiene que ver precisamente con el desasosiego que despierta en Maquiavelo el valor de la *concordia*, pues algo en que sí discrepa este autor de los demás humanistas y del republicanismo en general, como pone de relieve Quentin Skinner, es en su elogio del conflicto y la guerra como caldos de cultivo de la libertad, ya que el hecho de que distintos grupos riñan al interior de una república por hacerse con el poder, en una desunión y lucha constantes, es lo que precisamente garantiza su existencia al quedar impedido el poder absoluto de una facción y al tener que recurrir a un régimen mixto. Mientras que la exaltación de la guerra, respecto a las

---

siguen Thomas Hobbes, Adam Smith o Antoine-Laurent de Lavoisier con la separación entre ética y justicia, economía y política o ciencia y ética. Otra interpretación, propuesta por Isaiah Berlin en su libro *Contra la corriente*, es considerar el proyecto político maquiavélico, no como un vaciamiento de la moral, sino como la recuperación crítica de “otra ética”, la de los valores grecorromanos que está revestida de agresividad y belicismo, y es ajena a la ternura y el sentimentalismo, por su dedicación al servicio público, su amor a la patria y su desdén por los extranjeros. Cf. Villaverde Rico, María José. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos, 2008. pp. 66-71.

<sup>99</sup>Cf. Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Editorial Alianza, 1987. Libro I, 2. pp. 38-39.

<sup>100</sup>Pocock, J. G. A. *Op. cit.*, 1975. p. 372.

relaciones exteriores de la república, se debe a que Maquiavelo juzga que el pacifismo es lo que conduce a la relajación de las costumbres y trae consigo la discordia civil.

Por lo tanto, el canciller florentino concibe la *civitas* como un simple medio para proteger las propiedades y prevenir los daños y las ofensas individuales, más que como la matriz de una “vida virtuosa” en el sentido clásico. El énfasis en los intereses individuales que comienza a palpar en este momento, desconocidos por los súbditos del medioevo que están incrustados en la comunidad y eclipsados por ella, es lo que separa a Maquiavelo –e incluso a Cicerón– de Aristóteles, quien está aferrado a las ideas de que el *bonum politicum* es superior y más noble que el bien privado y de que la verdadera felicidad es la felicidad pública. Sin lugar a dudas, este insólito individualismo, que rompe con la visión organicista y platónica del medioevo, es una de las más inconfundibles particularidades del mundo moderno que se incubó durante el siglo XVI, pero que aparece desdibujada en los filósofos renacentistas por su fascinación por la Antigüedad y su visión clásica que persuade a continuar con la marcha de los antiguos. El republicanismo maquiavélico comparte con Aristóteles y Cicerón el ideal de la *vita activa*, pero se distancia del jurista romano que no admite la utilización de medios perversos en nombre de la *virtus*, por su creencia en un derecho natural y su fe en la sociabilidad humana. Para Maquiavelo, en palabras de Skinner, “el objetivo de mantener la libertad y seguridad de una república representa el valor supremo”. En palabras del propio pensador florentino, si la salvación de la patria está en juego, “no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudatorio o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.”<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup>Maquiavelo, Nicolás. *Op. cit.*, 1987. Libro III, 41. p. 433.

## Capítulo IV. El pensamiento republicano en los siglos XVI y XVII: Moro y Harrington

Durante el desarrollo del pensamiento político occidental entre los siglos XVI y XVIII, los principios cívicos republicanos son revisados y ampliados. Los escritores republicanos tempranos formulan sus ideas con base en pequeñas entidades políticas, donde la condición de ciudadano se caracteriza en gran parte por el patriarcado, la independencia material y el servicio militar. Estas ideas, sin embargo, son la antítesis de los principios centrales de la tradición liberal que se despliega en esta época y que pone énfasis en la representación gubernamental y los derechos individuales. Por esta razón, aquellos intelectuales que ansían recurrir a los elementos del pensamiento cívico republicano tienen que reformular y extender los principios de la libertad, la participación ciudadana y las virtudes cívicas dentro de su contexto moderno.

Siete pensadores clave –Moro, Harrington, Rousseau, Montesquieu, Spinoza, Kant y Madison– son fundamentales para la extensión del pensamiento cívico republicano durante este período. Cada uno ha influido vigorosamente en las interpretaciones recientes del republicanismo cívico. En este capítulo me limito a examinar las contribuciones de dos filósofos republicanos que destacan durante los siglos XVI y XVII.

Hasta el Renacimiento, el republicanismo se concibe como una ideología esencialmente romana, y, de hecho, esa sigue siendo la noción dominante entre los teóricos políticos actuales. Sin embargo, este enfoque es trunco. Justo cuando Maquiavelo está escribiendo sus *Discursos*, un humanista inglés elabora una versión particular e imaginativa de la república ideal, que adopta una actitud claramente polémica ante las fuentes romanas. Se trata de Tomás Moro y su libro *Utopía*, escrito a la sombra de la Casa de Tudor y representante de una defensa cultural del pensamiento griego, poco habitual entre los intelectuales de Oxford a principios del siglo XVI.<sup>102</sup> Erasmo de Rotterdam reúne a un círculo de eruditos ingleses, que incluye a

---

<sup>102</sup>Acaso no es muy aventurado decir que dos obras escritas entre 1511 y 1520 son las que marcan el inicio de la filosofía política moderna, a saber: *El príncipe* de Maquiavelo y *Utopía* de Tomás Moro. Ambas obras se apartan de los tratados escolásticos típicos que pretenden derivar, a partir de ciertos primeros principios, la esencia del Estado ideal y las cualidades que tiene que satisfacer un buen gobernante. El libro del secretario florentino es un breve y

Tomás Moro, quienes son los primeros de Inglaterra en aprender el griego y tienen, entre sus prioridades inmediatas, dirigir sus conocimientos filológicos a la tarea de corregir el Nuevo Testamento; proyecto que culmina con la redacción del *Novum*

---

elegante manual de política práctica, mientras que el de Moro es una fantasía romántica. Los dos libros se sitúan en los extremos opuestos del espectro político: un príncipe maquiavélico es un autócrata absoluto, mientras que *Utopía* ofrece un bosquejo para un comunismo democrático. Por esta razón, ambos tratados pueden ser considerados como los cimientos de los parámetros para el debate filosófico político posterior. Sin embargo, como supongo ya ha quedado claro, *El príncipe* no es el único texto político de Maquiavelo, quien en sus *Discursos* sobre Tito Livio formula un conjunto de recetas para el gobierno republicano, en paralelo a sus recetas del gobierno monárquico.

La idea de que “el bienestar del pueblo es la ley más elevada” (*salus populi suprema lex*) no es, desde luego, una doctrina enteramente nueva. Cicerón la proclama ya en teoría y procura llevarla a la práctica. En *El Príncipe*, no obstante, no sólo se trata del bienestar del Estado, sino también el de su gobernante que triunfa frente a cualquier consideración. El gobernante autocrático puede, en las circunstancias apropiadas, ignorar la legalidad, la moralidad y la opinión pública. A partir de su experiencia como funcionario y diplomático, y desde su lectura de la historia antigua, Maquiavelo describe cómo se ganan y se pierden las provincias, así como la mejor manera de mantenerlas bajo control. Si un príncipe pretende hacerse cargo de un Estado que ha sido libre y autónomo, debe destruirlo por completo. De lo contrario, la memoria de la libertad siempre incitará a la rebeldía. Una vez en el poder, un príncipe debe esforzarse por parecer, más que ser, virtuoso. Debe desear ser juzgado como misericordioso antes que cruel, aunque realmente sea más seguro ser temido que ser amado. Pero para ser temible, no es necesario volverse odioso.

La historia de los Estados papales bajo el dominio del Papa Borgia, o bajo el dominio de su enemigo y sucesor, el Papa guerrero Julio II, resulta difícil de conciliar con el breve capítulo de *El príncipe* dedicado a los principados eclesiásticos. Los príncipes que son eclesiásticos, afirma Maquiavelo, están vinculados a Estados que no defienden y súbditos que no gobiernan; sin embargo, sus Estados indefensos no son invadidos ni sus súbditos carentes de gobierno son ni pueden pensar en serles desleales. “En consecuencia, solamente tales principados son seguros y felices”. Es difícil saber si esta observación pretende ser irónica, o si se trata de una ocurrencia desvergonzada con la que Maquiavelo trata de afianzar su empleo en Roma bajo el nuevo Papa León Medici, quien sucede a Julio. Lo interesante, no obstante, es que este pasaje encuentra un paralelismo en la *Utopía* de Tomás Moro, donde éste observa que los tratados siempre se respetan solemnemente en Europa, en buena medida, por el temor de los soberanos pontífices. Tal vez Moro está dispuesto a morir en defensa de la oficina papal, pero no está dispuesto a engañarse a sí mismo acerca de la perfidia de algunos de sus ocupantes durante el siglo XVI. La crítica directa, oblicua, e irónica de las prácticas y las instituciones viciosas es una característica habitual de *Utopía*. La obra –un diálogo entre Moro, que acaba de regresar de una misión diplomática en Flanders, Pedro Giles, el secretario del ayuntamiento de Amberes, y un navegador ficticio llamado Rafael Hythloday– se divide en dos libros: en el primero de ellos, la crítica social es directa y afilada, en el segundo, un espejo de feria se levanta para revelar las distorsiones de la sociedad contemporánea.

*Instrumentum* por parte de Erasmo en 1516, y no tarda en recibir acusaciones de herejía.

El sentimiento de la época que se opone a la cultura helénica llega a ser tan fuerte, que algunos grupos de estudiantes se hacen llamar “troyanos” y acosan en las calles a sus compañeros que estudian griego. Los erasmistas responden a esta ola de hostilidad afirmando la superioridad de Grecia sobre Roma, de lo helénico sobre lo latino y, sobre todo, de la filosofía griega sobre su contraparte romana. Richard Pace, amigo de Tomás Moro, afirma en un polémico folleto que la filosofía de los romanos es tan pobre, que nada puede parecer más estúpido para los estudiosos que comparar a los pensadores romanos con los griegos. *Utopía* es, pues, una expresión compleja e ingeniosa para defender esta postura, con base en un conjunto totalmente diferente de valores políticos que proceden de las principales fuentes filosóficas griegas. Con su relato de viajes a una isla donde se dan unas circunstancias políticas ideales, Moro logra fijar tanto la denominación de un nuevo género de pensamiento político, como un nuevo estilo literario que sirve como modelo para *La ciudad del Sol* de Campanella, *La nueva Atlántida* de Bacon y *La República de Océana* de Harrington.<sup>103</sup>

Moro inicia su obra fundamental con una crítica de las condiciones sociopolíticas de la Inglaterra de su tiempo: las nutridas guerras, el derecho penal draconiano, la creciente carga fiscal, el aumento de la criminalidad y el empobrecimiento de los estamentos de la pequeña burguesía y del campesinado. Su proyecto de una comunidad idílica, bien ordenada y próspera toma prestadas algunas ideas de Aristóteles, Epicuro y, principalmente, Platón. Sin embargo, tomado en su conjunto, constituye una novedad. Moro traslada a la totalidad de la burguesía, por ejemplo, una medida que Platón prevé sólo para los responsables políticos, a saber: que los pobladores de Utopía no tienen propiedad privada ni necesitan dinero, en función de su comprensión de la justicia como una igualdad estricta. Por eso, justamente, tienen que vivir en concordia, preocuparse con seriedad del bien común y no contar entre ellos con pobres ni mendigos. Moro también se adelanta a las ideas de Marx respecto a una sociedad sin clases. En su isla imaginada se practican por igual la agricultura y

---

<sup>103</sup>Cf. Ackroyd, Peter. “XVI: The Best Condition of a Society” en *The Life of Thomas More*. Nueva York: Anchor Books Edition, 1999. pp. 259-279.

los oficios manuales, se ofrece instrucción a todos sus habitantes mediante conferencias públicas, y cualquiera, sin excepción, llega a tener conocimientos casi similares a los demás en los terrenos de la música, la dialéctica y las matemáticas. En cuanto a la religión, no necesita de intermediarios y depende de la razón común a todos los seres humanos, además de que en Utopía se cultiva algo prácticamente inexistente en los tiempos de guerras confesionales que le tocan experimentar: la tolerancia religiosa. Con relación a la política, por último, mientras que las familias se rigen por medio de un orden patriarcal, las autoridades son elegidas democráticamente. Las leyes son pocas, pero fáciles de interpretar.

La dicotomía entre Grecia y Roma es palmaria desde el principio del texto. Moro lleva a cabo su descripción de Utopía mediante la boca de Rafael Hythloday, un marino y explorador misterioso que acaba de regresar a Europa y sabe hablar latín, pero, más que nada, es experto en griego. Su interés principal es la filosofía, de la que reconoce que realmente no hay nada muy valioso en latín, exceptuando ciertas obras de Séneca y Cicerón. Luego, cuando recomienda algunos libros a los habitantes de Utopía, su reprobación de la filosofía romana es todavía más palmaria y, haciendo eco del mismo Moro, advierte que en latín no existe algo que tenga verdadero valor, a excepción de ciertos textos de historia y poesía. En consecuencia, Hythloday entrega a los isleños la mayoría de la obra de Platón y algunos textos de Aristóteles, pero nada de Cicerón o Seneca, e insiste en señalar que aun el lenguaje de Utopia procede del griego. Moro amplía su compromiso con la cultura helénica a lo largo de todo el texto con un uso hábil de la etimología griega. El propio nombre *Utopía*, como es bien conocido, es una invención griega que significa “ningún lugar”, y las ciudades de la isla, sus ríos y sus funcionarios tienen todos nombres griegos.

Esta visible filia por el helenismo otorga un poderoso telón de fondo para la profunda subversión que Moro promueve frente al republicanismo romano. Siguiendo a Platón en particular, pero hasta cierto punto también a Aristóteles, recobra y desarrolla un tipo muy distinto de teoría política que no enaltece la libertad como *no-dominación*, es decir, como la capacidad de vivir sin depender de la voluntad de los otros. En cambio, el tipo de libertad valorado por este autor tiene que ver con aquella condición de vivir según nuestra naturaleza racional y presupone que la mayoría de los seres humanos solamente pueden ser libres si son gobernados por sus superiores

morales, ya que si se permite que cualquiera sea presidido por sus pasiones, entonces termina siendo un esclavo. La tradición griega redimida por Moro también asume que el propósito de la vida civil no es la “gloria”, que queda descartada por ser irrelevante y depender de la aprobación de aquellos que no son expertos en ningún tema. Más bien, su propósito es garantizar la “felicidad” (*eudaimonia*), que es el cumplimiento de nuestra naturaleza racional a través de la contemplación. Tal vez lo más importante de todo es que, para Tomás Moro, la visión política griega ostenta una teoría de fuertes contrastes con relación a la idea de justicia romana. La “justicia”, desde este enfoque, no consiste en dar a cada cual *ius suum*, sino que se trata de una disposición de elementos afín a la naturaleza. En el caso del Estado, por lo tanto, la justicia es una instancia creada por el uso de la razón de los hombres más excelentes, del mismo modo que hay una disposición correspondiente de la razón sobre los apetitos en las almas individuales. Este perspectiva de la justicia conduce de modo inexorable, de acuerdo con Moro, a una modificación de las reglas de propiedad de los romanos, pues si se deja fluir libremente la propiedad entre los ciudadanos, pronto se desarrollan la riqueza y la pobreza extremas, y tanto los acaudalados como los indigentes resultantes se corrompen por su condición: los primeros se vuelven afeminados, ostentosos y perezosos, mientras que los segundos acaban siendo delincuentes y pierden su espíritu cívico. Ninguno de ambos grupos acata la regla de los mejores hombres, y, como resultado, la justicia desaparece. En consecuencia, la visión griega recomienda, o bien la abolición llana y pura de la propiedad privada, como pasa con los guardianes de la república platónica, o bien, al menos, la existencia de regulaciones rígidas destinadas a evitar toda acumulación excesiva, como en las *Leyes de Platón* o la *Política* de Aristóteles.

Moro arroja esta serie de compromisos en un grado notable. Los pobladores de Utopía han abolido la propiedad privada, evitando así la gran injusticia esparcida en las sociedades europeas. Hythloday explica esta decisión al afirmar que en casi cualquier comunidad donde existe la propiedad privada y el dinero es la medida de todas las cosas, es inevitable que exista la injusta y la decadencia, a menos que se piense que la justicia puede subsistir donde las mejores cosas son respaldadas por los peores ciudadanos. En este tipo de comunidades se pierde la justicia porque los opulentos son rapaces, virulentos e inútiles y los necesitados sólo miran por sí mismos, en lugar



de ver por el pueblo en su conjunto. A los utópicos, por el contrario, les resulta chocante “que cualquier necio, sin más inteligencia que un madero, y no menos malvado que estulto, gobierne a un gran número de hombres sabios y buenos, simplemente porque él posea una pila más grande de monedas de oro.” Por ende, ellos gozan de un gobierno de sabios, y la autorización para gobernar se reserva solamente para quienes dan “pruebas desde la infancia de egregias disposiciones, ingenio eximio y aptitudes para las artes liberales.” Esta élite gobierna a la ciudadanía como los padres a los hijos, una imagen que ningún filósofo romano se atrevería a usar para describir a los ciudadanos, porque para ellos los niños no son considerados como *sui iuris*: carecen de la capacidad de dirigirse por voluntad propia. Los utópicos desdeñan la gloria como propósito vital, la felicidad es su meta, por eso la vida se organiza de manera tal que todos los ciudadanos puedan tener la oportunidad de ser libres y dedicarse a cultivar la inteligencia, ya que “en esto consiste la felicidad.”

La escala de valores de Utopía se apoya, por lo tanto, en un aserto que no da tregua en cuanto a la correlación entre propiedad y justicia: la propiedad privada tiene que ser abolida si los sabios han de gobernar y el Estado ha de cumplir con su naturaleza. Cualquier intento de regular y moderar la propiedad privada carece de éxito al tratar de prevenir que los ricos dominen una administración pública, la cual debe de estar a cargo de los sabios. No obstante, aunque Moro acepta plenamente la ecuación entre la justicia y el gobierno de los mejores, se muestra reacio a aceptar la abolición total de la propiedad privada y, más bien, se siente atraído por otro modelo de distribución de la riqueza: las leyes agrarias romanas. Como se ha visto (*supra* 33), las fuentes republicanas romanas tienen cosas negativas que decir acerca de estas leyes, y esta actitud es revalidada durante todo el *quattrocento* italiano. Sin embargo, una visión tajantemente distinta del mismo tema puede hallarse en un segundo conjunto de fuentes romanas que sólo entran en circulación hasta mediados del siglo XVI, a saber: los historiadores helenos de Roma, en particular, Plutarco. Para él, la visión romana del movimiento agrario es inaceptable. De los Gracos piensa que son hombres de la naturaleza más generosa por intentar exaltar al pueblo y tratar de restaurar un gobierno civil honorable y justo, sólo para ser frustrados por el odio de los poderosos, que no están dispuestos a aflojar su avaricia habitual. Desde su enfoque, si los Gracos deben de ser criticados, no es por haber ido muy lejos, sino por lo opuesto, tal como

puede leerse en el capítulo “Comparación de Agis y Cleómenes con Tiberio y Gayo Graco” de sus *Vidas paralelas*, donde dice que los reyes espartanos instauraron leyes no escritas acerca del equilibrio y la igualdad de la propiedad, tan esenciales para la supervivencia de una república. En definitiva, para Plutarco y Tomás Moro, las leyes agrarias son laudables por permitir restablecer el equilibrio y la justicia del Estado, y la culpa del hundimiento de cualquier república cae sobre los hombros de las noblezas rapaces.<sup>104</sup> En el siglo XVII, esta visión del movimiento agrario resulta atractiva en especial para un discípulo de Moro, el filósofo inglés James Harrington.

Las ideas expuestas en el humanismo cívico de Maquiavelo y el legado del republicanismo clásico de Aristóteles y Cicerón tienen enorme repercusión en los pensadores políticos ingleses de esta época, pese al predominio del que por largo tiempo han gozado las monarquías absolutas. Si bien algunos intelectuales consideran al florentino como el corruptor de la auténtica idea (aristotélica) de política y le acusan de ser un pensador que ha convertido la más noble de las artes en el núcleo del dominio tiránico,<sup>105</sup> otros tantos, de forma más significativa que numérica, forman un grupo que recurre a la tradición republicana para intentar combatir precisamente a esta forma de gobierno, denominados por Skinner como los *neorromanos*.<sup>106</sup> Entre estos destacan Algernon Sidney, Marchamont Nedhem, John Milton y James Harrington, ideólogos de una teoría renovada de la libertad republicana. Oliver Cromwell se apoya en ellos para la construcción de un Estado libre o *Commonwealth*, aunque más tarde estos se distancian de él al considerar que actúa contraviniendo los postulados republicanos, en específico la defensa de la libertad.<sup>107</sup> Los *neorromanos* se abocan al

---

<sup>104</sup>Cf. Osiander, Andreas. *Op. cit.*, 2007. pp. 33-163.

<sup>105</sup>Cf. Viroli, Maurizio. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. (Tr. Sandra Chaparro Martínez.) Madrid: Akal, 2009. p. 162.

<sup>106</sup>Skinner identifica la influencia neorromana en Inglaterra entre los siglos XVII y XIX, caracterizándola como la lucha del parlamento inglés contra la monarquía. Los pensadores *neorromanos* plantean el establecimiento de un gobierno republicano en el que se reconozca que la soberanía reside en el pueblo –y no es heredada por poderes divinos a los reyes–, la cual se transmite a los representantes a favor de un gobierno parlamentario.

<sup>107</sup>Como señala George Sabine, parece que durante el movimiento puritano revolucionario, que rechaza por igual al catolicismo y al anglicanismo, la disyuntiva entre un gobierno monárquico y uno republicano no desempeña un rol importante. De hecho, los Niveladores no consideran la revocación de la monarquía como un objetivo principal y, en 1648, el ejército de Oliver Cromwell está dispuesto a poner en libertad a Carlos I y devolverle el poder, pero termina

resguardo de la libertad civil, sustentada en un par de principios republicanos, especialmente asociados al pensamiento maquiavélico. Para Harrington, Nedhem y Milton, la libertad política tiene un doble sustento que representa una postura completamente secular, rechazando de modo terminante los derechos divinos y los cargos hereditarios a los que los reyes recurren para perpetuarse en el poder: 1) la capacidad del pueblo para elegir su forma de gobierno y 2) la capacidad del pueblo para elegir a sus gobernantes.

James Harrington destaca entre los *neorromanos* al fraguar una confrontación directa contra Thomas Hobbes, específicamente en la noción que éste mantiene sobre la libertad,<sup>108</sup> afín a las monarquías absolutas. Quizás la mejor manera de abordar y referirse a este grupo de filósofos políticos es, precisamente, hablar un poco de Hobbes por ser el intelectual con quien polemizan y por ser una figura de enorme relieve en el pensamiento político, un auténtico parteaguas que traza con habilidad geométrica, inspirado por su admirado Galileo, la línea divisoria que delimita dos mundos: el antiguo, el aristotélico mundo del *summum bonum*, de la virtud y del ideal cívico, y el moderno, el mundo de la disipación de la trascendencia divina que la ciencia comienza a rasgar y del desarrollo capitalista, que está enfocado en los fines más cercanos, inmediatos, asequibles e individuales.

En el capítulo XI de su *Leviatán*, Hobbes hace eco de esta transformación al definir ya la “felicidad” como un movimiento imparable en pos de la satisfacción de

---

ejecutándolo por no hallar una manera de llegar a un arreglo indisoluble con la monarquía. El pensamiento republicano, por ende, sólo es adoptado decididamente por este pequeño grupo de teóricos políticos, y es James Harrington quien se aparta más de la argumentación juricista familiar y defiende el republicanismo como consecuencia de la evolución social y económica. Él es el único que se percató de que la estructura y el funcionamiento del gobierno están determinados por las fuerzas sociales y económicas. El pensamiento subyacente es que la permanencia o disolución de cualquier forma de gobierno depende de la distribución de la propiedad, y en especial de la propiedad de la tierra. Cf. Sabine, George H. “Introducción” en Harrington, James. *La República de Océana*. (Tr. Enrique Díez-Canedo.) México, D.F.: FCE, 1996. pp. 9-11.

<sup>108</sup>Hobbes entiende la libertad en sentido *negativo*, como la ausencia de oposición o de impedimentos externos frente a las acciones de los individuos. Un ser humano libre es aquel que no encuentra obstáculos para hacer su voluntad. En ese sentido ser libre implica tener capacidad de movimiento sin enfrentar ningún tipo de trabas; es libre quien “capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”. Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto.) México: FCE, 2008. p. 171.

nuestros deseos, como la riqueza, el poder y el prestigio, que solamente cesa con la muerte y que provoca la guerra de todos contra todos. Es él quien testimonia el aplazamiento de los valores clásicos, como la virtud, la religión o la patria, por apetitos más mundanos. Valores que son centrales para el republicanismo empiezan a desteñirse a los ojos de unos individuos recluidos en sus esferas privadas y entregados a sus afanes personales. En palabras de Macpherson, los sujetos que este autor inglés retrata en el capítulo XIII de su obra más famosa, son ya individuos de la sociedad del “individualismo posesivo”, de esa *insociable sociabilidad* que comienza a cernirse sobre el siglo XVII.

Si Hobbes es uno de los principales referentes del republicanismo inglés, su telón de fondo es la revolución de 1648, ese desenlace de la oposición entre el Parlamento y los diferentes monarcas de la dinastía Estuardo. En 1598, Jacobo I da pie al conflicto al divulgar su *Verdadera ley de las Monarquías Libres*, con la que desafía a las Cámaras al ratificar el derecho divino de la realeza y mantener que el Estado es propiedad de la Casa gobernante. A esta afrenta se añaden las tensiones con la Iglesia anglicana, provocadas por Carlos II, quien recibe una educación católica en Francia. Por último, la gota que derrama el vaso es la exigencia incesante de la Corona para elevar impuestos.<sup>109</sup> La ejecución de Carlos I en 1649 marca el arranque de la complicada relación entre los intereses políticos burgueses y los intereses de los pequeños propietarios agrícolas, de la que surge el republicanismo inglés. El lenguaje republicano de la virtud y el del interés económico circulan ya de manera tensa y paralela en la Inglaterra de la época.<sup>110</sup> El elemento religioso también desempeña un rol crucial en la revolución inglesa. Los estratos sociales londinenses más bajos, el ala

---

<sup>109</sup>Cf. Hill, Christopher. *La revolución inglesa: 1640*. Barcelona: Anagrama, 1983. pp. 59 y 60.

<sup>110</sup>Frente al desprecio por el comercio y los bienes materiales del feudalismo, hasta antes de Tomás de Aquino, el Renacimiento exalta la riqueza como el fruto del trabajo. Con este giro decisivo, el calvinismo desempeña un papel fundamental al proclamar que los pasajes de los Evangelios que denostan la riqueza son irrelevantes y que su interpretación correcta requiere del sentido común: no se trata de condenar la acumulación de riquezas, sino de emplearla para “mayor gloria de Dios”. Esta nueva ética legitima a la burguesía incipiente y la libera del estigma de grupo social condenado al infierno, calzando a la perfección con los intereses de los pequeños y medianos propietarios, al respaldar su laboriosidad, sobriedad, frugalidad y espíritu de ahorro, y al permitir la expansión de las fuerzas económicas. Cf. Villaverde Rico, María José. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos, 2008. p. 89.

más radical del ejército y los *Niveladores*, partidarios de la fuerza física, apoyan las tesis comunistas agrarias entrelazadas con las ideas anabaptistas que critican con ferocidad al anglicanismo y la monarquía. Thomas Hobbes, por su parte, se queda al margen de los bandos en combate: su rechazo a la doctrina del derecho divino de los reyes, reemplazada por su teoría contractualista, lo separa de los absolutistas, mientras que su exigencia de una soberanía compartida por el monarca y el Parlamento lo aleja de los parlamentarios.<sup>111</sup> La consecuencia de su aislamiento, a causa de su defensa de unos principios que nadie admite, es la recepción unánime y hostil del *Leviatán* en 1650.

Enfrentado a esta hecatombe, Oliver Cromwell opta por moverse en los terrenos de la retórica y proceder con mano de hierro: durante 1649, suprime la libertad de expresión y censura la prensa en menos de dos meses, durante los primeros días de 1650, aprueba una ley con la que impone que todos los varones mayores de edad juren lealtad a la Commonwealth y su gobierno, y finalmente, en marzo de ese mismo año, crea el Alto Tribunal de Justicia con el que condena sin jurados de por medio todos los actos de traición. Una serie de sucesos arbitrarios que, como él mismo reconoce en una carta escrita siete años más tarde, violan los principios republicanos que han inspirado el proyecto de Constitución tras la proclamación de la República parlamentaria y que lo obligan a abandonar el poder por lo sano, constituir un nuevo Parlamento mixto y convertirse en general de las fuerzas armadas.<sup>112</sup> Como señalan algunos estudiosos de este periodo, el gobierno republicano acaba convertido en una tiranía y dista mucho de seguir los principios de esta corriente de pensamiento

---

<sup>111</sup>Por supuesto, tampoco tiene nada en común con los *Cavadores*, de inclinaciones colectivistas, ni con los *Niveladores*, que exigen una democracia republicana.

<sup>112</sup>Como advierte Pocock, los cambios a la Constitución durante el Protectorado de Cromwell son, en apariencia, democráticos al establecer parlamentos trienales, un reparto más equitativo de las tierras y una representación adecuada de Escocia e Irlanda. Sin embargo, en la práctica, la nueva legislación respalda los intereses de los terratenientes que dominan el Parlamento, al reforzar el voto censatario –que pasa de cuarenta chelines a doscientas cuarenta y nueve libras–, al permitir al ejecutivo interferir en el legislativo, al despojar a los tribunales de los condados de su independencia y al otorgarle al *Lord Protector* amplios poderes, al grado de poder asumir cualquier medida que juzgue indispensable para preservar la paz del país. Cf. Pocock, J. G. A., *Op. cit.*, 1975. p. 495.

político.<sup>113</sup> Con todo, el periodo comprendido entre la instauración del *Commonwealth* y la restauración de la monarquía, dos décadas más tarde, sirve como incubadora para un proceso relevante de reflexión política del que emerge el republicanismo inglés, elaborado por unos cuantos pensadores aislados y marcado por una religiosidad exagerada, particularmente en el caso de John Milton, más conocido por *El Paraíso perdido* que por sus textos políticos.<sup>114</sup>

Quizás el gran republicano inglés, autor de una utopía racionalista situada en una república ficticia, y cuyas dos fuentes de inspiración son la tradición republicana y la Biblia, es James Harrington. En *La República de Océana*, publicada en 1656 y dedicada a Oliver Cromwell, apoya la idea de la ausencia de dominación como fundamento de cualquier *commonwealth*, como condición de posibilidad de toda república. El propósito de esta obra es atacar en dos frentes: apunta contra las tesis absolutistas expuestas por Hobbes, buscando soluciones a los problemas de su época en la Antigüedad, y contra quienes pretenden restaurar al régimen de los Estuardo, abogando por una república “verdadera” que adapta los principios políticos clásicos a las circunstancias inglesas.

Aunado a la defensa de lo que Harrington llama “libertades civiles”, coincide con la tradición republicana en que un pueblo libre es capaz de otorgarse leyes que defiendan esta falta de dominación, esta libertad. Para él, una *commonwealth* puede ser considerada libre si y sólo si las leyes que la rigen han sido promulgadas con el consentimiento de todos los ciudadanos, los miembros del cuerpo político como conjunto. Respecto a Maquiavelo, Harrington piensa que:

[...] su gran logro había sido revitalizar la idea republicana de política.

[...] Su argumento se basa en la distinción entre una prudencia “antigua” y una prudencia “moderna”. La “prudencia antigua” fue revelada por Dios directamente a los hombres y adoptada por griegos y romanos. Los gobiernos instituidos en consonancia con esta prudencia

---

<sup>113</sup>Cf. Ruiz Ruiz, Ramón. *La tradición republicana: renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*. Madrid: Editorial Dykinson, 2006. p. 160. Worden, Blair. *The Rump Parliament*. Londres: Cambridge University Press, 1974. p. 40.

<sup>114</sup>Cf. Villaverde Rico, María José. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos, 2008. pp. 90-93.

antigua son gobiernos *de iure*, es decir, “crean y conservan una sociedad civil que busca el interés y el bien común”. Por otro lado, la prudencia moderna “es el arte a través del cual unos pocos someten a una ciudad o nación atendiendo sólo a sus intereses privados”. Puesto que en los gobiernos *de facto* las leyes se promulgan para satisfacer los intereses de uno solo, o de unos pocos, cabe afirmar que son los hombres, y no las leyes, los que gobiernan.<sup>115</sup>

Las diferencias entre Harrington y Hobbes van más allá de la noción de libertad, pues mientras que aquel ve en la recuperación de las virtudes clásicas republicanas una mejor forma para el sostenimiento de la mancomunidad, Hobbes replica la descontextualización del pensamiento político republicano, debido a que la sociedad inglesa del siglo XVII se halla más cercana a la valoración de los apetitos mundanos. Macpherson define precisamente a la Inglaterra de este periodo como la sociedad del individualismo posesivo,<sup>116</sup> en la que las comunidades políticas tradicionales interesadas en la solidaridad y el bien común se convierten en sociedades de individuos preocupados por sus quehaceres personales en su esfera privada.

Podría afirmarse que Hobbes, en efecto, le gana la partida a Harrington, pues la evidencia histórica deja ver que la cercanía de Cromwell con la tradición republicana sólo se queda en un nivel discursivo. Una vez en el poder, como he dicho, Cromwell instaaura un gobierno más consonante con una tiranía que con una verdadera república, lo que lleva a pensar que el establecimiento de una *commonwealth* de corte republicano es un mero ideal. No obstante, el ímpetu de Harrington y sus compañeros *neorromanos* no limita sus intentos por influir en las formas y contenidos de la política inglesa, para dotarla de la tradición republicana, y se enfocan en renovarla y adaptarla a su contexto. El interés de Harrington por establecer un igualitarismo económico no es concordante con su interés por la participación política, debido a que asocia esta última al desarrollo de los talentos, esto es, considera que el poder adquisitivo o la acumulación de riquezas, no basta para intervenir en las decisiones del gobierno. En cambio, le da mayor peso a las capacidades intelectuales de los integrantes del

---

<sup>115</sup>Sabine, George H. “Introducción” en Harrington, James. *La República de Océana*. (Tr. Enrique Díez-Canedo.) México, D.F.: FCE, 1996. p. 11.

<sup>116</sup>Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

parlamento inglés para evaluar su capacidad o ineptitud de construir una república. Con ello, nuevamente se distancia de Aristóteles y Cicerón, acercándose más a Platón y su propuesta de confiar el gobierno a los filósofos políticos. Además de que favorece el papel de las élites para conducir el destino de la república, que Maquiavelo ya establece y es retomado posteriormente por el republicanismo estadounidense.

De esta manera, el republicanismo inglés se distancia de los postulados aristotélicos y ciceronianos, debido a que tiene un carácter más aristocrático e individualista, al privilegiar el papel de las élites y abandonar la noción de la libertad republicana por una noción de libertad moderna, negativa e individualista. De ahí que Harrington señale que “la personalidad política de los individuos está fundada en la propiedad (tierra o dinero), y ésta no se considera como una concesión de un noble o del rey, sino deriva de la libertad del individuo.”<sup>117</sup> La propiedad hace libres a los individuos, porque permite que no dependan de alguien más.

En suma, el republicanismo inglés en el que participa Harrington, defiende postulados fundamentales de la tradición republicana, como el gobierno mixto, la defensa de la libertad (aunque de tinte liberal), el fomento de la virtud vinculada al desarrollo del talento (especialmente de la élite considerada como educada y capaz), el respeto a la ley que mira por el derecho de la propiedad individual, el amor a la patria y una suavizada defensa del bien público. Tanto en la defensa de la virtud como del bien público, Harrington no puede evadir la tensión existente entre la pujanza del comercio y las ideas republicanas, la cual tampoco queda ajena al desarrollo e influencia del boyante pensamiento liberal, por su afinidad con la defensa de la propiedad y la libertad individuales. Esta imbricación de rasgos republicanos y liberales encuentra su máxima expresión en el republicanismo norteamericano, mediante los Padres Fundadores. Los principios en los que se sustenta el republicanismo se van adaptando a cada uno de los contextos y momentos en los que éste se intenta concretar, inclusive si esto significa pasar de un sistema feudal con una fuerte influencia religiosa, hacia un sistema de apertura y extensión mercantil, asistido por una secularización del gobierno.

---

<sup>117</sup>Ortiz Leroux, Sergio. “República y republicanismo: una aproximación a sus itinerarios de vuelo” en *Revista Argumentos*. México: UAM-Xochimilco, Año 20, Núm. 53, enero-abril 2007. p. 22.



El momento de tránsito al republicanismo actual se sitúa en la Revolución Norteamericana y en los postulados de los Padres Fundadores, que si bien procuran recuperar la tradición clásica, lo hacen con opiniones renovadas, al incluir ideas como el gobierno representativo, los pesos y contrapesos, o el federalismo. Descuella de manera especial en el proceso de la conformación de la Constitución norteamericana la influencia de Charles de Montesquieu.

[...] con base en la constitución, los estados y la unión tenían respectivas esferas de competencia bien delimitadas, por lo que era una república plural y dividida, y la voluntad de la federación era la resultante de la concurrencia entre la voluntad de los estados (senado) y de la nación (cámara de diputados).<sup>118</sup>

Es posible identificar en esta breve definición algunos principios básicos de la tradición republicana aristotélica y ciceroniana, integrados a otros fundamentos que permiten mostrar esta diferencia entre una república clásica y una moderna. Si bien es evidente la preferencia por el gobierno mixto y el respeto a las leyes, se hallan otros elementos: la noción de soberanía, la división de poderes, la idea de “nación” más que de “patria”, y el fundamento de un sistema federalista encabezado por un presidente. Todos estos elementos otorgan un nuevo cariz a la noción de “república” que, a la vez, impacta de forma considerable en el desarrollo del republicanismo.

Pero antes de llegar a Montesquieu, en *La República de Océana* de Harrington es posible hallar, en muchos aspectos, una recreación del proyecto de *Utopía*, aunque perfeccionada en la nomenclatura griega y en la ampliación de la teoría de la justicia de Moro. Cada uno de los rasgos del gobierno ficticio de Océana, amparados por su autor en referencia a sus modelos políticos, están copiados de gobiernos antiguos o contemporáneos: el de los judíos, y los de Roma, Esparta y Venecia. Para Harrington, como para Moro, existe una aristocracia natural que Dios propaga por toda la humanidad, y la gente tiene no sólo una disposición natural, sino una obligación positiva de hacer uso de sus indicaciones. Estos individuos sabios y virtuosos, creados para gobernar, lideran a los demás, que dependen de ellos como los niños de sus padres. Harrington también está de acuerdo con Moro en que la acumulación de

---

<sup>118</sup>Matteucci, Nicola. “República”, en Bobbio, Norberto, Matteucci Nicola & Pasquino Gianfranco. *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI, Tomo II, 2002. p. 1393.

riqueza representa la mayor amenaza a la realización de esta disposición ideal. Cree con firmeza que la riqueza extrema trae consigo, al mismo tiempo, poder político y corrupción, haciendo imposible la regla del gobierno de los sabios. Sin embargo, como terrateniente que es, Harrington rechaza la idea de Tomás Moro de que este problema sólo puede tener solución gracias a la abolición de la propiedad privada y hacia el final de su obra expresa que sostener que el gobierno puede estar fundado en la comunidad de bienes, es como sostener que puede haber “un cisne negro o un castillo en el aire.” El recurso de Harrington es instituir algo que él llama “la equidad agraria”, que consiste en establecer un límite a la acumulación de riqueza hereditaria, para romper con los latifundios. La ley agraria equitativa es “una ley perpetua que establece y conserva el equilibrio de dominio en distribución tal que ni uno ni varios hombres, dentro de los límites de una minoría o aristocracia, puedan tener dominado a todo el pueblo por medio de sus posesiones en tierras.”<sup>119</sup> Si de este modo las fortunas se mantienen relativamente iguales, la supremacía reconocida por el sufragio de la gente en mancomunidad, puede ser adquirida solamente por el reconocimiento universal del virtuosismo. Las leyes agrarias, en suma, son condiciones de posibilidad del gobierno de los sabios, y ese es el origen de su justicia. Harrington reconoce que apoya su punto de vista en una fuente en particular: “aquel que, teniendo en cuenta toda la historia romana o sólo la de Plutarco acerca de los Gracos, juzgará rectamente [...] que Roma debió haber conservado una generosa vida agraria y que en Italia, los ricos de sus provincias no pueden arrancar las raíces de la libertad”. Para Harrington, los filósofos romanos pierden la moral de su propia historia: es la falta de redistribución de la riqueza lo que condena a la República romana. En consecuencia, si Inglaterra desea mantenerse como república, tiene la obligación de abrazar el movimiento agrario.

Harrington deriva en parte su teoría sobre la equidad agraria de la idea aristotélica de que la causa principal de las revoluciones son las diferencias de propiedad<sup>120</sup> y en parte de la creencia maquiavélica en que una nobleza poderosa es incompatible con el gobierno popular. Completando la idea del Estagirita con el

---

<sup>119</sup>Harrington, James. *La República de Océana*. (Tr. Enrique Díez-Canedo.) México, D.F.: FCE, 1996. p. 71.

<sup>120</sup>“Las revoluciones no se hacen por menudencias, pero nacen por menudencias.”

pensamiento del florentino, propone que el número de terratenientes es primordial para la estabilidad social: si mucha tierra está en pocas manos, entonces el Estado tiene que depender económicamente de esta minoría, pero si poca tierra está en muchas manos, el poder de la nobleza disminuye y el Estado depende de todos los ciudadanos. Por lo tanto, el poder no se explica en sentido jurídico, presume una fuerza social, que presume a su vez un control de los medios de subsistencia. El gobierno, tarde o temprano, tiene que conformarse de acuerdo a la distribución de la propiedad y por eso, para Harrington, la república es superior a la monarquía.<sup>121</sup> Dada la vinculación que establece entre la propiedad de la tierra y la forma de gobierno, Harrington concluye de forma innovadora que una república auténtica se sustenta en una ley agraria que reparta equitativamente la tierra y que funde una gran masa de propietarios independientes. La igualdad económica conduce a la igualdad política, y ésta cimienta la soberanía de toda república y la libertad de todos sus ciudadanos.<sup>122</sup>

Por lo tanto, aunque el trabajo de Harrington no ocupa un lugar prominente en la mayoría de las iconografías de la filosofía política occidental, es de gran importancia para el desarrollo de las ideas del republicanismo cívico. Que a Harrington le toque vivir la Guerra Civil Inglesa, explica el coqueteo resultante con una forma republicana de gobierno durante el período de la *Commonwealth*, de 1649 a 1660.<sup>123</sup> De acuerdo con Pocock, Harrington logra entretener en sus textos el republicanismo maquiavélico con los valores políticos y sociales ingleses de Locke y Burke. Pues, aunque usualmente su obra suele entenderse sólo como una respuesta a la crítica hobbesiana de la concepción política de la naturaleza humana, Harrington se preocupa, al igual

---

<sup>121</sup>Cf. Sabine, George H. *Op. cit.*, 1996. p. 12.

<sup>122</sup>Si bien James Harrington parece ser el abanderado de la igualdad, hay que hacer dos acotaciones de relevancia. La primera es que en *Océana* los ciudadanos están subdivididos en dos clases: los “ciudadanos de a pie” y los “de a caballo”. Aunque todos tienen derecho a participar en la asamblea, sólo los segundos tienen acceso a algunas magistraturas donde se elaboran los proyectos de ley. La segunda acotación es que Macpherson ve a Harrington más bien como un defensor de los valores de la economía capitalista emergente, con una concepción de igualdad característicamente “burguesa”: la igualdad de acumular cantidades desiguales de riquezas. Cf. Macpherson, C. B., *Op. cit.*, 2005. p. 162.

<sup>123</sup>La *Commonwealth* o la “Mancomunidad de Inglaterra” es el gobierno republicano instaurado por Oliver Cromwell en Inglaterra, Irlanda y Escocia durante este periodo, tras la Revolución inglesa y el regicidio de Carlos I.

que Maquiavelo, por la manera en que los principios republicanos, sobre todo la libertad entendida como *no-dominación*, pueden trasladarse a las prácticas políticas de su propio tiempo.<sup>124</sup> Se trata, por tanto, de la primera defensa teórica de la democracia moderna como el mejor régimen, es decir, de los gobiernos representativos elegidos por una mayoría en comunidades de gran escala. De ahí que considere que las instituciones políticas y los Estados emergen naturalmente de los procesos históricos, y le otorgue prioridad al papel de las leyes y el estado de derecho. Al hacerlo, apela a la antigua noción cívica republicana de un “imperio de leyes y no de hombres” como algo necesario para asegurar la libertad de los ciudadanos dentro de una comunidad política. Define al *gobierno de leyes* como un arte por el que se instituye y preserva una sociedad civil, mientras que el *gobierno de hombres* es un arte por el cual un hombre, o algunos pocos hombres, subyugan una ciudad o una nación, y gobiernan conforme a sus intereses privados.<sup>125</sup> Al detallar su compromiso con el principio republicano de la república de leyes, y no de hombres, Harrington cita el ejemplo de los ciudadanos de la república italiana de Lucca.<sup>126</sup> Alega que los ciudadanos de Lucca eran libres porque estaban controlados por las leyes y porque tales leyes habían sido convenidas por cada individuo en particular sin ningún otro fin que proteger la libertad de cada individuo en particular.<sup>127</sup>

Según Harrington, los gobiernos obtienen su legitimidad a través de una regencia orientada por el interés común, y propone un sistema de gobierno basado en un parlamento bicameral elegido plena y regularmente, en el que la representación y la meritocracia son de importancia medular. Como Pocock sugiere, Harrington cree en un

---

<sup>124</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 64.

<sup>125</sup>Basándose en su teoría de la balanza de la propiedad de la tierra, Harrington inventa su propia clasificación tripartita de las formas de gobierno, a saber: monarquía absoluta, monarquía mixta y república. La primera es, sin lugar a dudas, el gobierno de un solo hombre por encima de toda ley. La segunda es “un teatro de la rivalidad entre el rey y la nobleza”. Únicamente la república garantiza la libertad bajo la ley y ofrece un ámbito adecuado para el espíritu público y el verdadero arte de gobernar.

<sup>126</sup>Cf. Viroli, Maurizio. *Republicanism*. EE.UU.: Hill & Wang, 1999. p. 50.

<sup>127</sup>Al hacer esta afirmación, Harrington distingue entre los ciudadanos de Lucca y los de Constantinopla que, si bien estaban sujetos a un estado de derecho, no considera que eran libres en el sentido más pleno, porque el Sultán que los gobernaba estaba por encima de la ley y, como tal, era capaz de dominar a los ciudadanos arbitrariamente.

esquema de participación de todos los ciudadanos, con base en asambleas frecuentes de las comunidades locales, puesto que los ciudadanos pueden ser realmente libres sólo cuando participan en la formación de las leyes, y esto lo consiguen gracias al *autosacrificio*.<sup>128</sup> Este *autosacrificio* implica tanto la preocupación de los ciudadanos por los intereses de sus conciudadanos, como la priorización del bien común de la comunidad política por encima de los intereses particulares. Por esta razón, Harrington piensa que existe un derecho común, una ley natural o un interés del conjunto que es más noble y más reconocido por los propios ciudadanos que sus intereses aislados.<sup>129</sup> Pettit cree, sin embargo, que esto no quiere decir que Harrington advierte la libertad como sinónimo de autogobierno. En su lugar, la jerarquía que le otorga Harrington a la participación política es fundamentalmente de valor instrumental y, en ocasiones, parece otorgarle prioridad al estado de derecho por encima de la participación popular, para el mantenimiento y el funcionamiento eficaz de la república. Este enfoque instrumental, según Pettit, incluso puede notarse en su entendimiento de la virtud cívica, pues, para Harrington, las disposiciones de los ciudadanos sólo tienen una importancia secundaria; la virtud es simplemente cualquier acción que promueve el bien común. Más aún, Harrington concibe a la virtud como “una acción *instrumental* para alcanzar tal bien”.<sup>130</sup>

El pensamiento político de Harrington “introduce el argumento republicano al mundo moderno al rastrear la cuestión del establecimiento de una república en un Estado territorial de gran escala”.<sup>131</sup> Al concebir la meta del Estado republicano como la protección de la libertad de los particulares, Harrington despliega una teoría instrumental republicana que, a fin de cuentas, plantea el rol del Estado como protector de los intereses individuales, marcando así un punto de inflexión para la corriente cívica republicana que, tal como es interpretada posteriormente, permite a ciertos autores compartir algunos rasgos comunes con la teoría política liberal. De ahí

---

<sup>128</sup>Cf. Pocock, J. G. A. *Op. cit.*, 1975. pp. 142 a 144, 343 y 344.

<sup>129</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 20.

<sup>130</sup>Cf. Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999. pp. 28 y 29.

<sup>131</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 73.

que el pensamiento político de Harrington se vuelve cardinal en la conformación de las opiniones y las acciones de los primeros estadistas norteamericanos.

Con estos dos autores es evidente que la pugna entre las concepciones de Roma y Grecia delimita el desarrollo de la teoría política republicana durante la temprana Modernidad. Se trata de una pugna librada en torno a los valores centrales de la vida política: la libertad, la propiedad y la naturaleza de los seres humanos. Tanto la teoría política romana, comprometida con la soberanía de la voluntad individual, como la tradición política griega, con su entusiasmo por el ordenamiento racional de la comunidad política, imponen sus sombras sobre el pensamiento político del siglo XVIII en Europa y en la emergente república norteamericana. Sin embargo, de ambos, el enfoque griego, por su mezcla de medios radicales y fines jerarquizados, es el que captura de manera conclusiva la imaginación de los filósofos europeos y de los miembros del Partido Whig en Estados Unidos. Después de todo, en 1776, es Thomas Jefferson quien defiende una serie de leyes redistributivas de la herencia para “echar el hacha a la pseudoaristocracia” de la riqueza, y “para crear una apertura a la aristocracia de la virtud y el talento, que la naturaleza ha provisto sabiamente para la dirección de los intereses de la sociedad”. Y él mismo es quien, en una carta escrita a John Taylor sobre el autogobierno, afirma que “los establecimientos bancarios son más peligrosos que los ejércitos en pie de guerra, y que el principio de gastar dinero para ser pagado con posterioridad, bajo el nombre de ‘financiación’, no es sino estafar en el futuro a gran escala.”<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup>Jefferson, Thomas. *Political Writings*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. pp. 209 y 210.

## Capítulo V. Jean-Jacques Rousseau: arquetipo del republicanismo cívico

“En fin: cuando el Estado, próximo a su ruina, no subsiste sino por una fórmula ilusoria y vana; cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones; cuando el más vil interés se ampara descaradamente en el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece: todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos [...], y se hacen pasar falsamente por leyes decretos inicuos, que no tienen por fin más que el interés particular.”

*Jean-Jacques Rousseau*

A pesar de que su preocupación por la libertad individual lo convierte en un precursor del liberalismo contemporáneo, así como del republicanismo, el pensamiento político de Rousseau es una hebra fundamental en los comentarios históricos actuales acerca del republicanismo cívico.<sup>133</sup> El filósofo ginebrino ocupa un lugar primordial en el canon de las ideas políticas occidentales, y su pensamiento influye tanto en el período revolucionario francés como en el americano, durante el siglo XVIII.<sup>134</sup> En contraste con la ampliación harringtoniana del Estado ideal cívico republicano, Rousseau rechaza la

---

<sup>133</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 98. Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. pp. 52-74.

<sup>134</sup>Como señala Ramón Ruiz, durante este siglo el lenguaje de la virtud cívica republicana continúa vigente en Europa, al grado de que el único principio de conducta digno de cualquier hombre es sacrificar su comodidad, sus bienes y hasta su existencia misma por el amor al país del que forma parte. Tener amor por la familia y por la patria son fundamentales para ejercitar la panoplia de virtudes de los jacobinos, el grupo revolucionario más exaltado, violentos e intransigente, dirigido por Dantón, Marat y Robespierre. En *Tras la virtud*, MacIntyre afirma que “el soltero recalcitrante era mirado como enemigo de la virtud. También lo era el hombre que no realizaba un trabajo útil y productivo [...]. Se consideraba virtuoso vestir con sencillez, vivir en una casa modesta, acudir con regularidad a las reuniones [...], cumplir con los demás deberes cívicos y ser valiente y asiduo en la misión que le hubiese asignado a uno la Revolución.” Sin embargo, no todos los autores resultan tan complacientes como este filósofo en cuanto a la rehabilitación de los ideales republicanos en el siglo XVIII; como es sabido, el filósofo liberal Isaiah Berlin juzga que Rousseau es uno de los seis grandes enemigos que ha tenido la libertad humana y que la propia idea de “virtud pública”, por su intención de imponer cierta moralidad a la ciudadanía desde el poder, es ya el germen del totalitarismo. Cf. Ruiz Ruiz, Ramón. *Op. cit.*, 2006. p. 252. MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001. pp. 292 y 293.

noción de que los ideales republicanos puedan aplicarse de manera exitosa en las comunidades de mayor escala y diversidad que empiezan a surgir en Europa occidental y América. En cambio, representa a la comunidad política como aquella que cuanto más se agranda, menos libertad permite, y ofrece una estructura de gobierno idealizada en torno a una pequeña colectividad.

La libertad es fundamental para la concepción rousseauiana de la comunidad política y esto se muestra de dos modos distintos. En primer lugar, en común con el principio republicano romano derivado de la *no-dominación*, la libertad es definida como estar emancipado de la dependencia de la voluntad de los otros. La segunda concepción de la libertad hace hincapié en la esfera de la moral y del autodomínio. Según Iseult Honohan, la reflexión sobre la libertad rousseauiana combina los ideales republicanos de la libertad como *no-dominación* y la libertad como autogobierno. La libertad, por lo tanto, no puede estar divorciada de la inscripción y participación en una comunidad política.<sup>135</sup> Sin embargo, considero que tanto la noción de “libertad” como la noción de “igualdad” que este autor desarrolla, elementales para el concepto clave de “independencia” en su enfoque filosófico republicano, tienen tres dimensiones de las que hablaré más adelante.

El filósofo ginebrino se interesa por aquello que vuelve al ciudadano dueño de sí mismo, es decir, la obediencia a una ley prescrita por sí mismo que le permita no ser sometido y esclavizado por sus apetitos.<sup>136</sup> Según Viroli, el apego rousseauiano al estado de derecho puede describirse en estos términos: “Un pueblo libre obedece, mas no sirve; tiene líderes, mas no tiene amos; más bien acata las leyes y únicamente las leyes, y es debido a la fuerza de éstas por lo que no está obligado a obedecer a los hombres”.<sup>137</sup> En *El Contrato Social* utiliza y desarrolla una serie de ideas republicanas, mostrando una continuidad con la tradición clásica y la renacentista,<sup>138</sup> y en buena

---

<sup>135</sup>Cf. Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 89.

<sup>136</sup>*Ibidem.* p. 88.

<sup>137</sup>Cf. Viroli, Maurizio. *Republicanism*. EE.UU.: Hill & Wang, 1999. p. 9.

<sup>138</sup>En la obra de Rousseau yace tanto el *legado clásico* de los romanos y los griegos, como el legado del Renacimiento, si bien el pensamiento republicano de este siglo recupera, en general, el concepto de libertad impregnado por la apología de la austeridad y de la virtud que se inscribe en la denuncia de los moralistas cristianos jansenistas (influenciados por el mito de



medida es por esta razón que la atracción por su obra puede encontrarse en autores contemporáneos que acogen o bien un republicanismo humanista cívico, o bien un republicanismo meramente instrumental. Oldfield, por ejemplo, en su interpretación humanista cívica, enfatiza los elementos aristotélicos de la obra de Rousseau, parafraseándolo de la siguiente manera:

El derecho a legislar debe ser investido a todos los ciudadanos, pues quién podría saber mejor que ellos cuáles leyes son las más convenientes para vivir juntos en sociedad [...]. Los ciudadanos estarían satisfechos con leyes sancionadoras, tomando decisiones en asamblea respecto a los líderes propuestos para las tareas públicas más importantes, y eligiendo, año tras año, a los más capaces y más rectos de sus conciudadanos para administrar la justicia y gobernar al Estado.<sup>139</sup>

Es en relación a este sentir que Rousseau hace su famosa crítica del sistema político inglés. En su opinión, el pueblo inglés cree ser libre, pero está profundamente equivocado porque sólo es libre durante la elección de los miembros del parlamento, y tan pronto como éstos son elegidos, es otra vez esclavo. Para Rousseau, los ciudadanos únicamente pueden gozar de libertad, en su forma más plena, por medio de la participación activa en el desarrollo y el mantenimiento de la *voluntad general*. Esto requiere de un contrato social cuyos términos son reducibles a uno solo, es decir, a la alienación total que cada asociado hace de sí mismo y de todos sus derechos para el beneficio de toda la comunidad. En este punto, Rousseau invoca la idea cívica republicana de la obligación del ciudadano con la comunidad política a la que pertenece, considerando que solamente cuando la relación entre el ciudadano y el Estado es activa puede hablarse de *soberanía*, y que solamente aquellos que están

---

una Edad de Oro en la que la vida frugal y virtuosa está entrelazada con la idea de felicidad) y también acoge parcialmente el primero al prescindir en parte de la visión aristotélica e impulsar, en cambio, la pasión por la igualdad de las instituciones republicanas renacentistas, en las que “el *ethos* corporativo era fundamentalmente igualitario (y) los miembros del gremio, de la sociedad política [...] se consideraban titulares de iguales derechos y privilegios, y mantenían obligaciones iguales con la sociedad y con sus compañeros”. MacIntyre, Alasdair. *Op. cit.*, 2004. p.291.

<sup>139</sup>Oldfield, Adrian. *Op. cit.*, 1990. p. 54.

asociados de manera colectiva pueden recibir el nombre de *pueblo* y ser llamados individualmente *ciudadanos*.

Al rechazar el sistema mixto de gobierno defendido por Cicerón y Maquiavelo, por ser a su parecer demasiado antidemocrático, Rousseau busca un mayor reconocimiento de la “necesidad humana de igual reconocimiento”<sup>140</sup> que implica, en primer lugar, la participación activa de la ciudadanía en la creación y mantenimiento de la legislación y, en segundo lugar, la existencia de un proceso de deliberación entre los ciudadanos. De manera significativa, rechaza las apelaciones a las formas representativas de la democracia y afirma que el momento en que un pueblo adopta representantes no sólo deja de ser libre, sino que ya no existe.

Examinando los temas de sus predecesores republicanos, Rousseau trata de comprender cómo tiene que desarrollarse el carácter activo de los ciudadanos. Según cree, no basta demandar que los ciudadanos sean buenos, sino que debe enseñárseles a ser así. Al igual que Aristóteles, ofrece un modelo en el que el carácter de los ciudadanos es moldeado por las leyes, gracias a una educación cívica y, a partir del aristotelismo, gracias a una religión cívica. Con respecto a esto último, mostrando una clara ascendencia maquiavélica, es crítico de las confesiones cristianas dominantes en su época, postulando un catecismo cívico a través del cual los ciudadanos se congregan en la devoción común. Al establecer tres dogmas para la religión civil (la preocupación por el porvenir o la vida futura, la recompensa de la virtud y el castigo del vicio, y la exclusión de la tolerancia religiosa), la concibe como algo necesario para toda comunidad política que anhele la cohesión social. En el cumplimiento de estos “deberes religiosos”, los ciudadanos desarrollan y exhiben ciertas virtudes cívicas centrales,<sup>141</sup> que no difieren de las virtudes personales. En otras palabras, un buen hombre es un buen ciudadano.

De entrada, este autor acepta que cuidamos de nosotros mismos de modo natural (*amour de soi*), así como que gozamos de un sentimiento natural de compasión (*pitié*) ante el sufrimiento de los otros. También cree que llegamos a adquirir, en el

---

<sup>140</sup>Honohan, Iseult. *Op. cit.*, 2002. p. 98.

<sup>141</sup>Sin embargo, las virtudes que Rousseau considera como elementos centrales de este proceso son difíciles de identificar, ya que, en lugar de establecer una lista, emplea el término “virtud” para hablar, en gran medida, de una obediencia autoforzada a la ley.

curso de la historia terrible de nuestra especie, una preocupación por la propiedad privada. Además, dotamos de un valor especial a nuestra propia independencia. O más bien, valoraríamos la independencia si no hubiéramos sido corrompidos por las instituciones sociales que hemos creado. El filósofo ginebrino afirma que es capaz de describir tal independencia natural porque los rastros de ésta aún permanecen en su propia personalidad obstinada, genuina y reconocidamente antisocial. Podríamos distinguir estos rasgos naturales si, como en el experimento mental que lleva a cabo en el *Emilio*, aisláramos a un niño de toda influencia social y lo educáramos de forma que, más que ahogarlas, desarrolláramos sus capacidades innatas. También podríamos distinguirlas, como conjetura en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, si fuéramos capaces de observar los orígenes de nuestra especie, constituida por solitarios pero sanos y satisfechos cazadores-recolectores que terminan perdiendo su condición paradisíaca cuando, por cuestiones del azar, las condiciones climatológicas varían y provocan que estos se unan para subsistir, descubriendo el fuego, construyendo las primeras cabañas, inventando la agricultura y la metalurgia y, en última instancia, creando el lenguaje y desarrollando la división del trabajo, debido a su “perfectibilidad” natural.<sup>142</sup> Los puntos de vista del hombre natural que Rousseau defiende parecen tentadores, pero pueden ser desalentadores como puntos de partida para una argumentación teórica política.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup>A partir de que se pone en movimiento la “perfectibilidad” del hombre, las condiciones para el surgimiento de la propiedad privada y la desigualdad están dadas. No hay vuelta atrás. El retrato que esboza Jean-Jacques Rousseau al final del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* es copia y calca del que traza Thomas Hobbes en el capítulo XIII de su *Leviatán*, y al que también se aboca John Locke, después de todo, pues el estado de guerra es el desenlace inexorable del estado de naturaleza para los tres filósofos. Independientemente de su punto de partida y su punto de llegada, los tres acaban detallando una situación de confrontación tan intolerable que la única salida es la renuncia a dicho estado y la creación de un poder político que garantice, como mínimo, la seguridad de todos.

<sup>143</sup>Dos cuestiones básicas que indudablemente surgen ante el pensamiento político de este autor son las siguientes: ¿Cómo es posible que partir de una concepción antropológica optimista, que admite la bondad natural del hombre, conduzca a la defensa de un modelo político que emplea la coacción y parece negar las libertades individuales? ¿Por qué Rousseau parece evadir la posibilidad de la responsabilidad del individuo que en su interior porta la simiente del mal y se carga sobre la sociedad? Las posibles respuestas del ginebrino serían que el aspecto social es sólo un desencadenante, un caldo de cultivo que nutre el nacimiento del “amor propio” que, al contrario del “amor de sí”, implica orgullo, vanidad y anhelo de

Quizás por eso resulta mejor si nos limitamos a enunciar las conclusiones derivadas de sus especulaciones y analizamos cómo funcionan como premisas de su postura republicana.

La independencia, según piensa, tiene dos caras: la libertad y la igualdad. Si somos independientes los unos de los otros, entonces somos libres en el sentido de que no dependemos de la ayuda o la buena voluntad de los demás con el fin de satisfacer nuestros deseos. La dependencia, por tanto, es una condición de desigualdad. De hecho, Rousseau cree que, sin importar el grado de riqueza, todos se vuelven dependientes en condiciones de desigualdad. Cada uno se vuelve en cierto grado un esclavo, incluso al volverse el amo de los otros hombres: si son ricos, quedan en la necesidad de los servicios de terceros; si son pobres, de su asistencia. Y, sin embargo, todos los hombres “corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad, pues con entendimiento suficiente para comprender las ventajas de un establecimiento político, no tenían bastante experiencia como para prever sus peligros.”<sup>144</sup> Para Rousseau, la libertad y la igualdad son valores naturales. De ello se sigue que quienes valoran la supervivencia, y no pueden vivir bien a menos que ambos valores estén protegidos, no aceptan el Estado excepto cuando es necesario para promover su libertad y su igualdad, es decir, su independencia. Por lo tanto, la

---

sobresalir y prevalecer sobre los otros. Acaso respondería que el uso de la coacción está justificado porque los hombres tienden a ser malvados en su fuero interno debido a su “perfectibilidad”, una cualidad que emerge y permite el desarrollo de la humanidad que no han desplegado los salvajes primitivos. Por lo tanto, al heredar la inquietud renacentista, muy republicana, de la inevitable corrupción de todas las cosas, su optimismo antropológico lo empuja, paradójicamente, al más oscuro pesimismo que choca con el optimismo de sus contemporáneos ilustrados, para quienes el futuro resulta esperanzador, ya que una sociedad mejor siempre está ahí, esperando en el horizonte. El paraíso queda atrás, según Rousseau, superado de modo irreversible.

<sup>144</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006. p. 142. La observación de la dependencia entre ricos y pobres por mor de la desigualdad, como ocurre con muchos de los dichos que atestiguan la genialidad de Rousseau, es proferida con una despreocupación que desafía una mayor elaboración. Sin embargo, Hegel la recoge (sin acuse de recibo) en uno de los más famosos e influyentes pasajes de su *Fenomenología del Espíritu*, “la dialéctica del amo y el esclavo”, que muchos consideran de una enorme influencia en Marx. Incluso, en este tenor, Gilles Deleuze escribe en sus *Conversaciones*: “Nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necesidad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida; siempre es un esclavo el que manda a los esclavos.”

existencia del Estado, de acuerdo con Rousseau, es requerida cuando la vida, la propiedad, la libertad y la igualdad son amenazadas. Se trata de una condición enteramente formal. Si, como una cuestión de hecho, la libertad y la igualdad están aseguradas, no hay nada que justifique la existencia del Estado.<sup>145</sup>

Supongamos, pues, que el Estado es necesario. ¿Qué forma tiene que adoptar para aquellos interesados en la protección y promoción de su independencia? En primer lugar, debe garantizar la vida y, en alguna medida, la propiedad, pero tiene que buscar estos objetivos de modo que respete, e incluso acreciente relevante y coherentemente, los principios de libertad e igualdad. Si las versiones naturales de estos valores se pierden en los recovecos de la historia, el Estado óptimo tiene la obligación de fomentar valores análogos a la libertad y la igualdad naturales; sólo se ganará nuestra lealtad si puede reproducirlos en su Constitución y las condiciones sociales para la vida son fieles a dichos valores.

Antes de examinar los detalles, considero oportuno sintetizar los rasgos esenciales de la constitución de la República propuesta en *El Contrato Social* para que sea más fácil entender “los principios de derecho político” a la luz de su encarnación institucional.<sup>146</sup> De entrada, la soberanía de los ciudadanos depende de que son

---

<sup>145</sup>Esta es la implicación de la primera frase que aparece en el capítulo VI del libro primero, “Del pacto social”, en *El Contrato Social*: “Supongo a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado.”

<sup>146</sup>Es importante puntualizar que las dos obras políticas cumbres de Rousseau, su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* y *El Contrato Social*, se sitúan en dos polos distintos. En tanto que la primera se limita a describir el “proceso histórico” que conduce a la injusticia y la desigualdad, la segunda abandona el plano descriptivo y se ubica en un terreno normativo con el que este autor concibe las cláusulas ideales del pacto social y el tipo de Estado que debería instaurarse.

Así como Rousseau se plantea esa tarea con *El Contrato Social*, todos los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII coinciden en dar con una organización política idónea, capaz de poner remedio a nuestra *insociable sociabilidad*. Todos están convencidos de que los conflictos sociales deben tener solución, pues si el cosmos es un todo *ordenado*, presidido por leyes, el desorden no tiene que imperar a la fuerza en las sociedades humanas. Esta es la convicción que pone en circulación la revolución científica del siglo XVII, al reemplazar la arbitrariedad del universo medieval por leyes naturales que el ser humano puede aprehender y que le permiten vaticinar los acontecimientos para actuar en consecuencia. Frente al mundo en el que Dios rige el destino de los hombres y a estos sólo les cabe aceptar con resignación

miembros activos de su comunidad, pues el Estado está compuesto de individuos y todos los ciudadanos son individuos por igual, obligados a obedecer las leyes que promulgan de modo colectivo, por decisión mayoritaria, en una asamblea, de tal modo que “el soberano” determina el poder activo mediante el que se formulan leyes en la república, en tanto que “el Estado” determina su carácter sujeto a estas leyes: son diferentes descripciones de una misma institución.<sup>147</sup> La república es, pues, una democracia directa, ya que los agentes racionales no podrían delegar sus poderes legislativos a un representante.

¿De qué manera una constitución así respeta la libertad de los ciudadanos? En primer lugar, la libertad moral está asegurada. Esta dimensión de la libertad, de acuerdo con Rousseau, tiene dos elementos. El primer elemento equivale al “libre albedrío”, que en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad* se define como esa capacidad distintiva de los seres humanos, frente a los demás animales, para resistirse a los llamados del deseo, para rechazar la tentación: “sólo la naturaleza actúa en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre colabora en las suyas en calidad de agente libre. Uno elige o rechaza por instinto y el otro, por un acto de libertad; esto hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le ha sido prescrita [...] y que el hombre se aparte a menudo de ella”<sup>148</sup> por la facultad que éste tiene de perfeccionarse. Por su parte, el hombre moderno está esclavizado a toda clase de deseos ficticios y no naturales. Evidentemente, carece de los recursos de la libre agencia individual que le permitirían controlarlos: de lo contrario, el Estado no sería necesario. El Estado, promulgando leyes con penas aplicables, es un mecanismo indirecto para que los ciudadanos sean capaces de seguir el camino recto y estrecho de la virtud: es un medio de autocontrol social. En el mundo moderno, según Rousseau, la libre agencia es un logro del pacto colectivo. El segundo elemento de la libertad moral se refiere a la fuente de las leyes que procuran la libertad. Estas leyes

---

sus designios, el pensamiento científico desvela, ante el gesto reprobatorio de la Iglesia, que la naturaleza sigue patrones y abre la posibilidad de actuar. Esta visión surgida en los terrenos de la física y la astronomía se traslada pronto a lo social.

<sup>147</sup>Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Contrato Social*. (Tr. Fernando de los Ríos.) Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2007. Libro primero, Cap. VI.

<sup>148</sup>Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2006. p. 92.

no pueden ser impuestas por una autoridad sabia y paternal. Las leyes que nos orientan y coercionan a lo largo de los senderos de la virtud, existen “a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula” y encierran el compromiso de que “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”.<sup>149</sup> De ahí que sólo pueden ser leyes de nuestra propia creación: “se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad”.<sup>150</sup>

La segunda dimensión de la libertad que se promueve en la república del *Contrato Social* es la libertad civil. En este caso, Rousseau se enfrenta a una dificultad que él reconoce abiertamente,<sup>151</sup> los ciudadanos ceden todos sus derechos al gobernante, quien tiene autoridad absoluta, dado que la libertad civil es el espacio para la actividad privada y el disfrute de los bienes, que son limitados y protegidos por la ley. La ley que impide el robo de bienes, protege del mismo modo ser robado. Pero, ¿cómo puede una medida de libertad civil preservarse contra la autoridad de un soberano a quien se han cedido todos los derechos? Rousseau sostiene que los ciudadanos valoran la libertad y se cuestiona si ellos, que aman la libertad, desearían abrogarla sin ningún propósito útil. Su conclusión es que la república precisa que los mismos valores que dictan la forma de la Constitución tienen que motivar a quienes ejercen como ciudadanos legisladores. Sólo así, de acuerdo con Rousseau, incluso es posible librarse de la amenaza de lo que más tarde es llamado “la tiranía de la mayoría”.

La última dimensión de la libertad que preocupa al filósofo ginebrino es la libertad política. Se trata de la libertad que consiste en la capacidad de autolegislarse, aducida un poco antes como el segundo elemento de la libertad moral, pero esta

---

<sup>149</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. Libro primero, Cap. VII. p. 49.

<sup>150</sup>*Ibidem*. Libro primero, Cap. VIII. p. 50.

<sup>151</sup>Vale la pena revisar la discusión en el capítulo IV del libro segundo, incluida esta cómica nota al pie: “Atentos lectores: no os apresuréis, os lo ruego, a acusarme aquí de contradicción. No he podido evitarlo en los términos, dada la pobreza de la lengua: mas esperad.” Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. pp. 59-63.

ocasión adoptando una forma explícitamente política como el derecho de los ciudadanos a votar en las asambleas que determinan las leyes. El filósofo liberal Isaiah Berlin, como es sabido, es muy cauto respecto a la afirmación de que esta forma de ejercicio político equivale verdaderamente a la libertad: la democracia o el autogobierno es un valor, la libertad es otro, y el primero puede entrar en conflicto cuando las libertades civiles (*negativas*) son infringidas a causa de las decisiones tomadas democráticamente. Podemos limitar las libertades si la mayoría lo decide, o podemos constreñir las decisiones de la mayoría si es necesario para proteger la libertad, pero no debemos afirmar que ambos valores se maximizan de una manera exenta de problemas o que sólo se trata de hacer concesiones entre ellos. Una pluralidad de valores está en juego. Sin embargo, para Rousseau está claro que quienes participan en las asambleas para elaborar leyes no están sujetos a imposiciones ajenas, y que la dominación es la más clara violación de la libertad. Desde su enfoque, como todos los ciudadanos poseen poderes legislativos, entonces no están obstaculizados en su búsqueda de participar en una actividad que, punto y aparte, valoren o no, como cualquier otra manifestación de la libertad formulada por Berlin.

Con la entrada a la sociedad civil, la libertad natural, es decir, la libertad del alma independiente que modela una vida para sí misma en condiciones que no requieren ningún tipo de interacción con los demás, está perdida. En su lugar, los individuos adquieren un fortalecimiento de su libertad moral y una esfera protegida de su libertad civil, mediante el ejercicio de la libertad política que la oportunidad de la participación democrática garantiza. Por otro lado, el segundo valor natural, que es concomitante con la independencia, es la igualdad. ¿De qué modo se preserva bajo la constitución de una república democrática?

La igualdad, para Rousseau, también tiene tres dimensiones. En primer lugar, está la igualdad política. El ciudadano que tiene libertad política, es decir, el poder de participación, insiste en que ésta libertad consiste en un poder político igualitario: “en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en



talento, advienen todos iguales por convención y derecho.”<sup>152</sup> Cada uno cuenta con un voto para contribuir en el proceso de toma de decisiones. Dado que el poder político es el mismo, nadie depende del poder de los otros, ni tienen a otros dependiendo de sí. La igualdad del poder político y la libertad política se refuerzan mutuamente. Nadie está esclavizado por las desigualdades de poder político, nadie trata de esclavizar a los demás ni es vulnerable a las ambiciones de otros para el dominio político.

La segunda dimensión de la igualdad, que es necesaria para que una democracia funcione de forma apropiada, es la igualdad de las posesiones materiales. En su *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau intenta demostrar el efecto corruptor de las divisiones entre ricos y pobres. Tales divisiones corroen la libertad por medio de los efectos de los patrones de dependencia dentro de la economía. Inevitablemente, una distribución desigual de la riqueza se transforma en una distribución desigual del poder político. En *El Contrato Social*, Rousseau insiste en que la democracia no puede funcionar con niveles de riqueza y pobreza extremos. Si bien no requiere una igualdad exacta de las riquezas, sí precisa de una distribución de las mismas de tal modo que “ningún ciudadano será jamás lo suficientemente rico como para comprar otro, y ninguno lo bastante pobre para ser obligado a venderse a sí mismo.” La democracia requiere que no haya hombres ricos ni mendigos, como observa Rousseau en la nota al pie de este pasaje.<sup>153</sup> Existen muchos argumentos a favor de la distribución de la riqueza que tienden hacia la igualdad. Este es uno nuevo, y uno que suele pasarse por alto. Si la igualdad política es un valor importante, sin duda Rousseau está en lo correcto respecto a que cierto grado de igualdad material es una condición necesaria de la misma.<sup>154</sup> Debemos reconocer que el tipo de riqueza privada que permite hacer

---

<sup>152</sup>*Ibidem*. Libro primero, Cap. IX, p. 53.

<sup>153</sup>*Ibidem*. Libro segundo, Cap. XI. p. 80. “Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad a los extremos todo lo posible; no sufráis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común; del uno salen los factores de la tiranía, y del otro los tiranos. Entre ambos vive el tráfico de la libertad pública: uno, la compra, y otro, la vende.”

<sup>154</sup>Respecto a esta segunda dimensión de la igualdad que le otorga mucha importancia a la igualdad material, debido a que equivale a la igualdad política, cabe precisar que la noción de “propiedad” que tiene Rousseau, en principio, puede parecer contradictoria o poco coherente. En efecto, en su *Discurso sobre la Economía política la propiedad* es calificada como “derecho sagrado”, en *El Contrato Social* es considerada la base del Estado, y según el *Emilio*, se halla

contribuciones de campaña ilegítimas o que permite hacer campaña activamente a través de la propiedad privada de los medios masivos de comunicación, es antidemocrática a causa de su subversión del ideal del poder político igualitario.

La tercera y última dimensión de la igualdad, de la que la democracia de Rousseau se sirve, es la igualdad ante la ley. El filósofo ginebrino tiene en mente el ideal de Cicerón y Harrington de un “gobierno de leyes, no de hombres”, bajo la creencia de que la ley, por lo general, es adecuada en forma: sus prescripciones detallan tipos de acción y están dirigidas a todos los miembros de una comunidad. Nadie está por encima de ella, pero igual de importante, nadie puede ser sometido a proscripción, ser sometido al castigo de un ajuste individual de cuentas ni ser penalizado por ser designado como un delincuente. Si este punto de Rousseau parece extraño, quizás basta considerar que el valor en riesgo al que se refiere, hoy en día, puede ser descrito como la exigencia del debido proceso de la ley. Aquello que él detesta, la detención y el castigo arbitrarios, todavía son un problema sumamente grave, aunque las dictaduras contemporáneas han aprendido que los juicios amañados o las leyes que satisfacen las exigencias de una minoría específica mediante engaños son una concesión necesaria a la “decencia moral”.

La constitución básica de la república se justifica por satisfacer los requisitos que hombres racionales ejercen en un orden político, a saber, una protección de la vida y la propiedad que sea consistente con la preservación de la libertad y la igualdad. Estos son los ideales a los que sirve la versión de la democracia de Rousseau. Sin

---

entre las primeras nociones que el preceptor debe inculcar a su alumno. Pero, por el contrario, la segunda parte del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* comienza con una célebre frase lapidaria que evoca la postura de los Cavadores ingleses del siglo XVII y que condena la propiedad privada, el cercamiento de los terrenos comunales y el vallado de los campos, y los considera como los auténticos momentos fundacionales de la sociedad civil. Por lo tanto, más que enturbiarse, la postura de este autor se aclara con este reproche a la propiedad privada, ya que resalta palpable que se está refiriendo a dos distintos tipos de “propiedad”. La crítica de su *Discurso sobre la desigualdad* apunta contra la propiedad privada capitalista, ilimitada, que se vale de la mano de obra asalariada y reduce a la dependencia a la mayoría de la población, mientras que en los textos restantes se muestra a favor de la pequeña propiedad del campesinado o de los artesanos independientes. De este modo, el filósofo ginebrino se opone a la legitimación de la propiedad privada liberal y asume como suyo el ideal de los propietarios autónomos, de los ciudadanos soberanos, que es fundamental en la tradición republicana de los siglos XVI al XVII.

embargo, la contribución distintiva de su teoría democrática es la noción de la *voluntad general*. Quienes forman parte del pacto social postulado por este filósofo,<sup>155</sup> reconocen que los ideales prudenciales y morales que justifican por sí solos la existencia y la forma democrática específica de la autoridad soberana, también deben regular sus deliberaciones cuando actúan como legisladores. Los principios del derecho político motivan sus acciones políticas: manifiestan una *voluntad general*, que adopta una forma política cuando se expresa como el resultado del proceso democrático, cuando es la expresión de una decisión favorecida por la mayoría de los votantes. La *voluntad general* es la voluntad de los ciudadanos, la voluntad del soberano cuando promulga la legislación.

La noción rousseauiana de la “voluntad general” ha provocado desconcierto y ha sido objeto de controversias interpretativas. Acaso no habría problema si por *voluntad general* se entendiera la voluntad de la gente en general, registrada en una votación. Cualquier procedimiento de decisión democrática, por definición, implicaría una voluntad general. No hay duda, al menos, de que este sentido de generalidad es el que Rousseau tiene en mente. Por eso es importante para él que la constitución sea la de una democracia directa: los ideales de quienes forman el pacto social no permiten la existencia de instituciones representativas, no están de acuerdo con elegir una asamblea y mucho menos, como ocurre en el contractualismo de Hobbes, con una monarquía que sea capaz de asegurar que la identidad propia de los ciudadanos y de la voluntad soberana sean estables. El compromiso expresado por los súbditos del contractualismo hobbesiano, de asumir las decisiones del soberano absoluto como propias, resulta descabellado si el soberano está compuesto, nada más y nada menos, que por todo el conjunto de los ciudadanos. ¿Cómo es posible que un individuo autónomo entregue el poder del ejercicio de su voluntad racional en un dominio de tan particular importancia como la toma de decisiones políticas? En todo caso, Rousseau pretende que sus lectores se percaten de que si la “voluntad” de una república es “general”, entonces no puede ser emitida o promulgada a través de la voz de un monarca o una asamblea elegida. Esta afirmación es radical: descalifica como

---

<sup>155</sup>Es decir, cualquier ciudadano interesado en desvelar y poner en práctica los principios del derecho político.

ilegítimas las decisiones de todos los soberanos de su época y, desde luego, las de todos los gobernantes de hoy en día.

Aunque este elemento de su enfoque político puede considerarse radical, todavía no captura el núcleo de la doctrina política rousseauniana, puesto que sitúa la *voluntad general* en las acciones legislativas del soberano, esa totalidad de la que el ciudadano es sólo una parte. La *voluntad general* se manifiesta igualmente en las acciones de cada uno de los ciudadanos cuando participan de manera solidaria como miembros legislativos del soberano. ¿Cómo es posible caracterizar este modo de “expresión individual” de la “voluntad general”? Sus características básicas quedan mejor demostradas al contrastar la *voluntad general* y la *voluntad particular*.

La *voluntad particular* se concibe mejor inicialmente como la voluntad del individuo que se dedica a perseguir sus propios intereses, como la voluntad, pues, de un egoísta. Es posible tratar de construir una defensa de la democracia a partir de esta premisa inverosímil, como Jeremy Bentham y James Mill, con su reconstrucción del contractualismo hobbesiano, intentan en su momento. Cada individuo se halla en la mejor posición para saber cómo fomentar e incrementar sus propios intereses. Cuando cada uno de ellos emite un voto con el que registra dichos intereses, entonces una decisión mayoritaria maximiza los intereses agregados al satisfacer a la mayoría (a costa de frustrar a las minorías). Este argumento utilitario simple precisa de una aceptación o un rechazo masivos, entre otras cosas porque el poder ejercido por cada ciudadano al perseguir sus propios intereses es tan pequeño como para que su costo sea considerado ineficiente; los ciudadanos interesados únicamente en sí mismos o los ciudadanos preocupados por maximizar la utilidad general, sin más, probablemente piensan que no tiene importancia votar. Con la postura utilitaria delineada parcamente, el enfoque de Rousseau puede resultar contrastante.

El filósofo ginebrino insiste en que podemos distinguir decisiones que manifiestan una *voluntad general* de otras de tipo utilitario que constatan una elección mayoritaria o incluso la unanimidad de las voluntades particulares: “la voluntad de todos”.<sup>156</sup> La distinción entre “voluntad general” y “voluntad de todos” puede bosquejarse mejor teniendo en cuenta las cuestiones que aquellos que manifiestan tales

---

<sup>156</sup>Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. Libro segundo, Cap. III. p. 185.

voluntades sopesan a la hora de tener que determinar cuáles políticas apoyar. En el caso de la *voluntad particular*, los ciudadanos inquietan qué políticas se adaptan mejor a ellos. Dadas sus concepciones de lo que entienden como sus mejores intereses particulares, juzgan cómo estos intereses pueden incrementarse del modo más eficaz. Por el contrario, los ciudadanos que anhelan conformar una *voluntad general* respecto a las propuestas políticas en disputa, tienen en cuenta una cuestión diferente. Consideran cuál propuesta política es mejor para promover los intereses y valores que comparten con los demás, a saber: intereses y valores a la luz de los que reconocen la Constitución como legítima y las decisiones aprobadas legalmente como válidas. Para ser específicos, se preguntan cuáles de las políticas disponibles aseguran mejor los intereses que todos comparten con sus vidas y su propiedad, de un modo que sea consistente con los valores compartidos de libertad e igualdad. La *voluntad general* es, en cada individuo, un acto puro del entendimiento que razona, cuando las pasiones están en silencio, acerca de lo que un hombre puede demandar de sus conciudadanos y lo que sus conciudadanos tienen derecho a demandar de él.<sup>157</sup>

Hay una enorme diferencia entre las cuestiones que suscitan una *voluntad particular* y una *voluntad general*, puesto que esta última exige que el individuo responda, simultáneamente, en singular y plural. Basta imaginar un debate en algún foro político, por ejemplo. Los panelistas examinan los argumentos a favor y en contra de cierto punto en disputa, pero si uno de ellos asume su postura basándose exclusivamente en declaraciones que apelan a sus intereses privados, de entrada, el resto las tomará a broma, ya que se espera y es deseable que los políticos o los expertos en determinados asuntos de relevancia colectiva (y de hecho, cualquier persona que se dirija a un público) apelen a razones que consideran que son compartidas por buena parte de la audiencia; razones, acaso, que ellos incluso creen que todos deberían de compartir. Las cuestiones políticas, que mueven a la *voluntad general*, deben reflexionarse desde la primera persona del plural y no desde la primera persona del singular, desde el “nosotros” y no del “yo”: ¿Nos conviene esta propuesta política, a la luz de los valores que compartimos? Esta es la gramática de la *voluntad general*. Su voz plural atestigua lo que Rousseau describe como el bien común (o

---

<sup>157</sup>*Ibidem*. Libro primero, Cap. II, “De las primeras sociedades”.

interés público). ¿En qué consiste este interés público o bien común?<sup>158</sup> En términos propios de Rousseau, la respuesta se obtiene con facilidad: comprende los propósitos de la asociación política y, por tanto, las condiciones en que cualquier asociación puede tener autoridad. De manera concreta, el interés público se satisface, el bien común se promueve, cuando la votación ciudadana está motivada por el deseo de vivir bien, por el respeto a las aspiraciones de los demás a vivir así y por la suscripción universal a los valores de la libertad y la igualdad. El soberano es legítimo sólo si sirve a tales fines y estos fines pueden servir sólo si el soberano está compuesto por todos los ciudadanos, cada uno de los cuales decide sobre los asuntos políticos de acuerdo con este consenso en torno a los deseos y valores dignos de ser perseguidos de manera colectiva.

Es importante reconocer que la *voluntad general* es transformadora. Así como se pierde la independencia natural, ese agudo sentido de la diferencia individual es el que motiva el ideal moral de la autonomía. La lección de Rousseau es que la libertad individual es un logro social que sólo es posible en una estructura social cuidadosamente articulada para permitir a los ciudadanos actuar a partir de una perspectiva común. Las instituciones democráticas son necesarias para la libertad individual, pero la libertad individual no es un proyecto en solitario. Esto es observable en las actividades de los ciudadanos que acuden a las urnas. Hay que enfatizar que este es un fenómeno reconocible: se trata de un proyecto común, más que de la búsqueda de aspiraciones individuales, con el que queda registrado la suscripción de los ciudadanos a los valores sociales que juzgan que deben regir su vida en comunidad, entre los que descuella su igualdad política.

---

<sup>158</sup>Durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, estos términos y otros afines generan mucho interés. ¿Es el “bien común” un nombre familiar o universal para las actitudes que los políticos manifiestan o para los fines que ensalzan? ¿“Bien común” es un término descriptivo de los objetivos de la política? ¿Cuáles son éstos? Preguntas de este estilo todavía llaman la atención de los filósofos. El cuidadoso análisis lingüístico es aún una actividad valiosa en la filosofía política, ya que su objeto de estudio, el lenguaje político, es y siempre seguirá siendo un dominio regido por técnicas retóricas. Tratar de asentar las cuestiones de significado o mostrar a los conceptos políticos como esencialmente impugnables es un asunto relevante para esta rama de la filosofía, ya que el uso convencional del lenguaje político suele estar cargado de falsedades y artimañas que pueden tratar de resolverse, a pesar de parecer endémicas. Cf. Barry, Brian. *Political Argument*. Londres: Routledge, 2007. Capítulos X al XV.

La conclusión de Rousseau es que si haces la pregunta correcta, obtienes la respuesta correcta. “Sobre si la voluntad general puede errar” es el problema planteado como título del libro segundo, capítulo III, y el resultado al que se llega es que ésta es infalible. Estamos acostumbrados a mofarnos de afirmaciones que apelan a la infalibilidad. John Stuart Mill, por ejemplo, en el segundo capítulo de *Sobre la Libertad* se burla de los cristianos haciendo referencia a las innumerables ocasiones que han sufrido por este tipo de afirmaciones. La doctrina política de Rousseau trata de escapar a las injurias que incitan las afirmaciones basadas en la infalibilidad al anunciar que, cuando la gente está de acuerdo con ciertos principios básicos y aplica estos principios en la toma de decisiones colectivas, las diferencias terminan siendo descartadas. Todos están de acuerdo en lo que todos quieren y todos comparten el mismo sistema de valores. La mejor forma de promover los propósitos en los que se concuerda puede ser un asunto de disputa, pero si los medios de decisión expresan los acuerdos, y si las discrepancias son resultado del descuido o la inevitable ignorancia con respecto a cómo funcionarán las políticas públicas, no debe ser muy malo atenerse a una decisión mayoritaria. Las mayorías, en las que se evidencia la *voluntad general*, siempre están en lo correcto en este sentido: su corazón está en el lugar indicado, siempre piensan en la dirección correcta.

La *voluntad general* es infalible aún en un sentido más profundo. Está bien formada y eso la vuelve incorruptible por la particularidad. Puede haber discrepancias honestas entre quienes inquieren cuáles son las opciones políticas que garantizan mejor la libertad, por ejemplo. Sin embargo, tales discrepancias se anulan entre sí: es probable que la decisión mayoritaria dé con la respuesta correcta porque cada votante tiene la oportunidad de obtener correctamente la respuesta por sí solo.<sup>159</sup> De manera polémica, Rousseau cree que los ciudadanos tienden a obtener las respuestas correctas con relación a los asuntos públicos sólo deliberando dichas cuestiones de manera solitaria, consultando sus propios corazones, no corrompidos por las intrigas y las facciones sociales. Si emergen los partidos políticos y algunos ciudadanos por casualidad se identifican con sus objetivos, entonces todos ellos pierden de vista la

---

<sup>159</sup>Esta idea, en realidad, es un aporte de Condorcet que se presenta como un valioso complemento a la argumentación de Rousseau. Cf. Barry, Brian. *Op. cit.*, 2007. pp 292 y 293.

*voluntad general* de la comunidad, conformando una voluntad que es “general” únicamente entre los miembros de esa asociación parcial, pero que inevitablemente se vuelve una *voluntad particular* respecto a “la gran asociación” de la que todos son miembros.

En reconocimiento tanto de la calidad de la argumentación como de su influencia en las discusiones posteriores acerca de la democracia, el modelo democrático rousseauiano puede tomarse como un tipo ideal cuyas ideas son desarrolladas, en gran parte, en los libros tercero y cuarto de *El Contrato Social*. Él no objetaría la opinión de que la república de su teoría contractual se trata de una construcción ideal, ya que tiene bastante claro que las instituciones capaces de encarnar los principios del derecho político suelen ser inestables, ya sea por su ineficiencia o su propensión a la corrupción. De ahí su clara postura respecto a que los principios democráticos sólo pueden ser practicados sin intermediarios, de que la única democracia verdadera es una democracia directa.

Entre los grandes filósofos modernos que cavilan acerca de la democracia, Rousseau es el único tipo raro que insiste en que el Estado democrático propiamente dicho es la democracia directa. Su razonamiento es simple: en un sistema representativo, los ciudadanos confían su voluntad a la representación soberana. En términos del lenguaje hobbesiano, el soberano es el actor, que queda fuera del pacto social por propia conveniencia de la colectividad, y los ciudadanos que eligen al soberano son los autores de sus actos. Los representantes, entonces, fungen como agentes de los ciudadanos: hay una identidad de la voluntad, de modo que uno puede reconocer la voluntad de los ciudadanos en las acciones del soberano que los representa.<sup>160</sup> La voluntad de la ciudadanía queda expresada a través del voto por sus representantes. El trabajo de quienes la representan, promulgando la legislación, lleva a efecto la voluntad de los ciudadanos. Rousseau titubea frente a estas afirmaciones, pues cree que esta condición en la identidad de intereses es imposible de asegurar, entre otras cosas porque los representantes, al formar un colectivo, como es el parlamento, rápidamente forman una *voluntad general* entre ellos y, como ocurre con las facciones y los partidos políticos, se trata de una *voluntad particular* para la

---

<sup>160</sup>Esto lo expresa claramente Thomas Hobbes en el capítulo XVI de su *Leviatán*.



sociedad en su conjunto, que falla al procurar el bien común. Por lo tanto, resulta bastante irracional para los ciudadanos, que valoran la igualdad y la libertad, poner estos valores en riesgo al renunciar a su poder soberano.

Las consecuencias institucionales de esta inferencia son drásticas. Las repúblicas deben ser pequeñas, de un tamaño tal que “cada miembro puede ser conocido por todos y [...] no se está obligado a cargar a un hombre con un fardo mayor de lo que es capaz de llevar”.<sup>161</sup> El filósofo ginebrino evidentemente tiene en mente a comunidades como las antiguas *polis* griegas, aunque de algún modo recomienda el estilo de vida de su Ginebra natal y, en *El Contrato Social*, describe a Córcega, para la cual, en sus últimos años de vida, prepara el borrador incompleto de una Constitución, por considerarlo como uno de los pocos Estados capaces de alcanzar la democracia. Esta severa restricción en el tamaño de una comunidad auténticamente democrática es una implicación práctica de los puntos de vista filosóficos de Rousseau que ha sido juzgada, casi siempre, como inviable.<sup>162</sup> Sin embargo, semejante recibimiento jamás le preocupa: a fin de cuentas, no es malo para él como filósofo, sino para el Estado-nación moderno, no poder cumplir con las condiciones necesarias para ser juzgado como legítimo. El punto crítico no está impugnado.

Que las repúblicas tengan que ser pequeñas obedece, por lo tanto, a las tres dimensiones de la igualdad (es decir, la política, la material y la que se tiene ante la ley) que garantizan nuestra independencia. Según Rousseau, no existe prueba más irrefutable del fracaso de la humanidad para alcanzar su desarrollo moral que la guerra que confronta de modo permanente a los Estados. Ya que los conflictos entre las potencias son inherentes al sistema político y tienen sus raíces en las políticas expansionistas y de conquista de los soberanos, espoleados por su vanidad y su ambición. Como aconseja en su *Proyecto de Constitución para Córcega*, la única

---

<sup>161</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. Libro segundo, cap. X. p. 79. A propósito del mercado y la belicosidad, Rousseau apunta en este mismo capítulo: “Todo pueblo que, por su posición, no tiene otra alternativa que el comercio o la guerra, es débil en sí mismo; depende de sus vecinos; depende de los acontecimientos; no tiene nunca sino una existencia incierta y breve. Subyuga y cambia de situación o es subyugado y no es nada. No puede conservarse libre si no es a fuerza de insignificancia o de extensión.”

<sup>162</sup>Entre sus pocos defensores están los filósofos neorrepúblicanos de visión “neoaristotélica”, como Alasdair MacIntyre o Michael Sandel.

opción para acabar con los enfrentamientos es la subversión del orden político imperante y la sustitución de las monarquías por pueblos. Solamente el repliegue de los pueblos sobre sí mismos, la autarquía y la ruptura de contactos con el exterior pueden retrasar la tendencia natural a la degeneración.<sup>163</sup> Cerrarse al exterior representa someter al comercio. Ahí donde los filósofos liberales ven un factor positivo, que promueve intercambios pacíficos y el conocimiento mutuo, Rousseau distingue un elemento negativo, un factor de apertura donde impera la ley del más fuerte. Detrás de su desconfianza en el mundo moderno, por lo tanto, no se esconde la nostalgia de volver atrás, al buen salvaje, como se piensa a menudo, sino simplemente su reproche a unas instituciones sociales caracterizadas por la desigualdad y la dependencia, y a un modelo político, el liberal, que renuncia al ideal del *zoon politikon*, a la virtud y a la participación. Pues para este autor, como para Aristóteles, quien es independiente se realiza como ser humano plenamente en lo público. Diferencia crucial con los filósofos liberales, que conciben al individuo ya como un ser completo en sí mismo, que logra la felicidad plena por sí mismo y no debe nada a la sociedad, sino, en todo caso, a las libres relaciones mercantiles.<sup>164</sup>

Para los defensores de la democracia no basta establecer principios que sirvan para justificar juicios críticos severos en contra de Estados no democráticos. Su principal preocupación es la de mostrar cómo los valores democráticos pueden implementarse en alguna medida, por lo que toman el camino de examinar la viabilidad de las instituciones representativas. En términos generales, aceptan el principio hobbesiano de identidad de la voluntad entre el soberano y la población, intentando bosquejar instituciones que preserven dicho principio. Los utilitaristas, acaso, son los más claros defensores de esta estrategia. Estando de acuerdo con Hobbes en que los representantes son egoístas, y con Rousseau en que ésta es una propensión corruptora y peligrosa, piensan de manera explícita que el problema

---

<sup>163</sup>Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Proyecto de Constitución para Córcega*. Madrid: Tecnos, 1988. pp. 16-18 y 30-32.

<sup>164</sup>Si Rousseau parte de un ser solitario y aislado, tan del gusto de los liberales, es para hacer constar que únicamente en el marco de lo colectivo éste puede lograr su desarrollo, y que quien no vive en una comunidad política no puede alcanzar la categoría de humano. De ahí la exigencia de un entramado social, orientado por la *voluntad general* y jamás por la *voluntad particular*, que ampare al individuo y le proporcione refugio.

central de las democracias liberales es el de mantener a los representantes en el rumbo estrecho y recto de promover los intereses de los ciudadanos, es decir, de establecer las condiciones institucionales que aseguren la coincidencia de sus propios intereses con los de sus electores. Se trata de la célebre doctrina liberal de los “checks and balances”, de los frenos y contrapesos, que se consigue con la separación de poderes para evitar que un grupo alcance la supremacía y para inducir a la cooperación y el equilibrio de los diferentes sectores políticos. Esta propuesta, que se atribuye específicamente a Montesquieu, descansa en el argumento de que cada grupo limita y regula a los demás, por medio de la competencia y la responsabilidad recíproca de concebir al poder político como determinado y delimitado por la ley. En otras palabras, de concebir que la bondad del gobierno depende de una Constitución apropiada.<sup>165</sup> Acaso el “freno” más importante que está vinculado con el “contrapeso” de la rendición de cuentas, ambos de raigambre republicana, es la duración limitada en los cargos públicos: los representantes que se percatan de que van a ser reemplazados tan pronto como dejen de perseguir los intereses del pueblo, se mantienen atentos a esos intereses.

La idea de que la democracia directa es imposible en el Estado-nación moderno, exige los esfuerzos conjuntos de los teóricos políticos y los politólogos para buscar instituciones representativas óptimas. Sin embargo, al advertir que en la práctica hay casi tantas formas de representación como hay Estados-nación, al reconocer que el número se multiplica tan pronto como se tienen en consideración los procedimientos de los gobiernos locales y al aceptar que los diseños constitucionales teóricos no implementados deben de incluirse en cualquier revisión, quizás parezca inevitable abandonar la tarea de analizar los modelos de las instituciones representativas y, más bien, vale la pena que la idea de que la democracia directa es imposible frente a las exigencias del Estado-nación sea reexaminada.

Por lo que concierne a muchos aspectos prácticos, la insistencia de Rousseau de que una república debe de ser pequeña puede resultar anacrónica, pero él no pudo

---

<sup>165</sup>Esta postura utilitarista es apreciable, por ejemplo, en el *Essay on Government* de James Mill.

concebir el poder de la tecnología moderna.<sup>166</sup> Si pensamos que la democracia directa es la forma ideal de la toma de decisiones políticas, se pueden poner en práctica procedimientos de decisión apropiados con suficiente rapidez: cada ciudadano puede tener un dispositivo vinculado a un ordenador central diseñado para registrar votos. Si somos capaces de emitir un voto para los concursos de baile, los festivales de canto o los “reality shows”, sin duda podemos decidir entre distintas opciones políticas utilizando métodos similares. En cualquier caso, podemos suponer razonablemente que tal ejercicio es posible, si estuviésemos dispuestos a inclinar nuestras voluntades a esa tarea. Con todo, se puede objetar con justicia que los procedimientos de este tipo son demasiado vagos o amañados para enfocar la cuestión filosófica de si debemos poner en práctica una democracia directa impulsada por la tecnología. ¿Quién establecería la agenda? ¿Cómo se podría garantizar que todas las propuestas políticas estén presentes para optar por una de ellas? ¿Quién controlaría al poder ejecutivo para llevar a efecto lo elegido? Son cuestiones que, a propósito, también tiene que responder satisfactoriamente toda “democracia representativa”. No obstante, no hay razones para suponer que las respuestas a estas cuestiones son inalcanzables, pues tal vez no hemos empezado a tomarlas aún con la seriedad suficiente.

Hasta donde soy capaz de advertir, las únicas objeciones para adoptar este tipo de decisiones por referéndum atañen a la calidad del enjuiciamiento ejercido por el público en general, en comparación con los miembros de un parlamento. Se puede sugerir que los miembros de una comunidad, de hecho, suelen ser ignorantes respecto a los asuntos cruciales: en el caso de la pena de muerte por asesinato, por ejemplo, pueden creer que funciona como un elemento fuerte de disuasión. Además, su ignorancia puede ser reforzada por medio de oradores talentosos (es decir, conductores de noticiarios, editores de periódicos, etc.) que están dispuestos a todo con miras a incrementar la circulación de su medio o con el fin de seguir las instrucciones de sus patrones. Sin duda, hay dificultades, pero igualmente, sin duda, muchos ciudadanos pueden resultar indemnes mediante el suministro de información. Lo que es intere-

---

<sup>166</sup>Un destacado filósofo norteamericano, interesado principalmente en rescatar la importancia de los derechos sociales en sus obras, que se toma en serio el tema del uso de las tecnologías a favor de una república, es Cass Sunstein en sus libros *Republic.com* y *Republic.com 2.0*.

sante ante este tipo de dudas es que reproducen casi con exactitud algunos de los argumentos esgrimidos por Platón contra la democracia como un mecanismo apropiado para la toma de decisiones públicas, ya que insinúan que toda forma de representación política, en los casos en que la democracia directa es perfectamente factible, es en el fondo elitista. El pueblo, se sugiere, en oposición a sus representantes, no es apto para gobernar. Para decirlo de una manera más cortés, el pueblo tiende a gobernar peor que los representantes que designa.

Hay algo extraño e insostenible en esta forma de pensar. La desconfianza que tiene Platón de la toma popular de decisiones, tanto en *La República* como en *Las Leyes*, alimenta al final su crítica a la democracia y su apoyo al gobierno de una élite de monarcas filósofos. Sin embargo, él desconfiaría de la democracia representativa por las mismas razones que desconfía de la democracia directa: si los ciudadanos son demasiado ignorantes y fácilmente manipulables para tomar las decisiones políticas correctas, cómo podemos esperar que puedan elegir a los mejores representantes. Esto es similar a que los pasajeros de un crucero seleccionen al capitán tan pronto como suben a bordo, muchos elegirían al sujeto que les parezca más encantador para cenar con él. Por lo tanto, tan pronto como uno acepta que los representantes que trabajan como políticos profesionales gozan de habilidades especiales que les permiten adoptar mejores decisiones que las que sus mismos electores harían, uno se ve obligado a cuestionarse si el voto de unos ignorantes es la mejor manera de seleccionarlos. La apelación a la ignorancia de la democracia directa derrumba irremediabilmente el edificio de la democracia representativa.<sup>167</sup>

El problema de “los ignorantes” eligiendo a “los sabios o expertos” puede ser resuelto en la práctica, según advierte John Stuart Mill, a través de los mecanismos de una cultura política que elimine a los bribones y los charlatanes astutos, como por

---

<sup>167</sup>John Stuart Mill encuentra verdaderos problemas respecto a este tema. Cree firmemente que los electores tienen que seleccionar a los representantes que son más sabios que ellos mismos, pero “¿siendo jueces de la manera como llenan su función, a qué criterio someterán su juicio sino al de sus propias opiniones? No sería conveniente elegir a un individuo simplemente por su fama, por la superioridad de alguna dote relevante.” Mill, John Stuart. *El gobierno representativo*. (Tr. Siro García del Mazo.) Sevilla: Biblioteca Científico-literaria, 1878. Cap. XII, p. 251. Curiosamente, uno de los elementos de su solución a este problema involucra tener ciertas cualidades en los electores para poder emitir su voto: quienes son educados gozan de votos múltiples.

ejemplo, la selección de los que tienen un historial de servicio público. Los partidos políticos, a pesar de todas sus argucias y luchas intestinas, pueden permitir resultados similares cuando el peso de sus estatutos y la rendición de cuentas, así como las exigencias de integridad personal, inhiben las estrategias de engrandecimiento individual.

Si en el espíritu de Rousseau valoramos la democracia, debido al modo en que permite que la libertad y la igualdad de los ciudadanos se desplieguen, entonces cabe otorgar especial atención a las oportunidades de los ciudadanos para participar de lleno en ella. No hay que dar por sentado que la “eficiencia” que se adquiere porque unas pocas personas tomen decisiones públicas resulta en un mayor beneficio que los que podrían ofrecer la libertad y la igualdad consagradas por una democracia directa. Y sin embargo, lo hacemos todo el tiempo. La experiencia muestra que apenas cualquier colectivo se propone buscar algún propósito, un comité es integrado para agilizar dicha empresa: se comienza con un convocante, un secretario y un tesorero, se añaden algunos pocos miembros más con entusiasmo y conocimientos especiales y se termina con un organismo de toma de decisiones, así como con una secretaría. Ningún grupo o gremio parece tan pequeño como para que no puedan establecerse un consejo, un ejecutivo o una asamblea con poderes para decidir sus políticas.

La perspectiva republicana que he estado explorando en esta primera parte de mi investigación resalta, en primer lugar, los acuerdos relacionados con los principios básicos que motivan la adopción de una constitución democrática y, en segundo lugar, se preocupa por la aplicación de estos principios en los procesos de toma de decisiones. El pensamiento político rousseauiano es visto por los comentaristas actuales como una continuidad de los escritos republicanos previos de Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo. Para Oldfield y Honohan, el principal aporte de este autor al pensamiento republicano actual yace en la forma en que enfila los temas de la pertenencia y la comunidad con un concepto moderno y liberal del contrato social. Con todo, el filósofo ginebrino sigue comprometido con una forma directa de participación política dentro de pequeñas comunidades políticas. De hecho, no es hasta el republicanismo que surge a partir de la elaboración de la Constitución de los Estados Unidos de América, que ocurre esa transición comprensiva de las ideas republicanas pensadas para las comunidades de pequeña escala, ya prevista por Harrington, a los Estados políticos modernos mucho más grandes.

Rousseau asume que los principios fundacionales de la igualdad y la libertad generan una respuesta apropiada a las preguntas que se presentan a la hora de tomar decisiones de carácter público, y está convencido de que una mayoría de ciudadanos pensantes y bienintencionados se inscriben a la respuesta correcta que exige la *voluntad general*. Para terminar con este autor, deseo revisar dos críticas a estos supuestos: la primera se refiere a la permisividad para el desacuerdo y la segunda a los mecanismos de deliberación ciudadana. Los ciudadanos descritos por Rousseau reconocen bienes prudenciales y reconocen, también, que sus compatriotas tienen preocupaciones prudenciales similares que merecen su respeto. Valoran la libertad en los dominios de la autonomía, la libertad civil y la participación política. Valoran la igualdad del poder político, la igualdad de riqueza y la igualdad que consagra un imperio de la ley que no está basado en una democracia representativa. Para Rousseau, estas son las características de un poderoso y estable grado de acuerdo social.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup>Además de los neorrepublicanos “neoaristotélicos”, ha surgido en las últimas décadas un movimiento de corte rousseauiano bajo el rótulo de “democracia deliberativa”. Me parece que resulta difícil trazar la ascendencia moderna de este movimiento. No obstante, una fuente obvia es la ética del discurso de Jürgen Habermas, en particular su teoría de la acción comunicativa. Esta corriente republicana va más allá de lo propuesto por Jean-Jacques Rousseau, específicamente respecto a que su premisa básica es el hecho del desacuerdo, por lo que en lugar de bosquejar a individuos capaces de reflexionar de manera solitaria acerca de lo que demandan sus conciencias, hace hincapié en la necesidad de los procesos sociales que permiten alcanzar convenios a pesar de las inconformidades, encontrando puntos de acuerdo o resolviendo las diferencias según lo dicten las exigencias prácticas. En cierto sentido, el hecho de desacuerdo es una premisa obvia en toda democracia auténtica: si todos están de acuerdo en cuanto a los valores y las preferencias, así como a sus respectivos ordenamientos, y si todos los juicios están basados en la misma información disponible, entonces hay poco que discutir y nada que decidir. Pero existen un montón de fuentes para el desacuerdo y, por ende, un montón de disputas políticas que necesitan ser resueltas. Este problema se considera más grave en el mundo contemporáneo por el hecho del llamado “pluralismo razonable”, un fenómeno sociológico con raíces religiosas y filosóficas, cuyo término en sí proviene, según tengo entendido, de la propuesta política de John Rawls, quien lo utiliza para caracterizar la variedad de lo que él describe como “doctrinas comprensivas” que los ciudadanos pueden manifestar de forma razonable.

La “democracia deliberativa” es un proceso de búsqueda de consenso entre las partes que están en desacuerdo acerca de los valores y las políticas públicas, y sin embargo están de acuerdo con que la búsqueda de consenso es el único camino a seguir, que el conflicto debe ser resuelto por medio de mecanismos de deliberación colectiva. Cuando el consenso no es posible (que, sin duda, ocurre todo el tiempo) la segunda mejor resolución se consigue por

La propuesta republicana rousseauiana y sus rescates recientes muestran que la democracia es mucho más que un mero procedimiento de toma de decisiones políticas. Los principios que sirven como fundamento para la generación de tal procedimiento, haciendo de la toma de decisiones democráticas una base justa para los sistemas de cooperación social y regulación coercitiva, también sirven para regir la conducta del debate público y las justificaciones de las decisiones colectivas. Constituyen la “razón pública”, para emplear un término rawlsiano de inspiración ilustrada, la cual delimita un conjunto de principios a los que todos pueden suscribirse y que, de este modo, constriñen los términos (que pueden ser aceptados por todos) de los debates públicos empleados por aquellos que intentan solventar las discrepancias de la comunidad. Estos principios detrás de la vida democrática también marcan las premisas de las que deben proceder los argumentos en el foro público, si se trata de garantizar la aceptación de aquellos a quienes van dirigidos. La *razón pública* debe ser reconocible de inmediato como una versión actual de la *voluntad general* rousseauiana.

Pero, ¿la democracia deliberativa contemporánea resuelve satisfactoriamente el problema del disenso? El primer punto a notar es que no es posible esperar que todos los ciudadanos la acepten como fundamento para la resolución de conflictos, ya que es evidente que no todos admiten los valores sobre los cuales se construye este proceso. El liberalismo señala a los sospechosos usuales: aquellos cuyos puntos de vista religiosos o filosóficos los llevan a negar ciertos valores fundamentales, por más indeterminados o provisionales que estos puntos de vista puedan considerarse. Por ejemplo, el caso de un grupo de padres de familia que se opone a la lectura de un texto básico adoptado por una junta de educación municipal, con base en que ese material entra en conflicto con algunas de sus convicciones cristianas. Entre los pasajes ofensivos, según las familias opositoras, está uno que describe una idea central del Renacimiento, la creencia en la dignidad y el valor de los

---

medio de un sistema de votación mayoritaria. Si bien puede ser cuestionable, la democracia deliberativa es una idea útil, ya que centra la atención en procedimientos distintos a la votación. En particular, nos enfoca en la naturaleza y la calidad de los argumentos empleados en el proceso de la resolución de disensos, en las demandas aceptables que las partes enfrascadas en una discusión pueden hacer en su defensa, así como en las demandas de los otros que deben de ser respetadas recíprocamente.



seres humanos, porque tal creencia es incompatible con su verdadera fe religiosa. El razonamiento de los padres apela a valores que pueden y deben ser rechazados por los ciudadanos de una sociedad pluralista que, según alguien como John Rawls, está comprometida con la protección de las libertades básicas de todos los ciudadanos por igual. Pero, por supuesto, los padres que se oponen no reconocen una pluralidad razonable de creencias éticas, y, negando la dignidad y el valor de los seres humanos, es poco probable que valoren la protección de las libertades básicas de la ciudadanía en su conjunto.<sup>169</sup>

Las concepciones procedimentales de la democracia, que conciben a ésta como la mera imparcialidad en la forma de alcanzar las decisiones colectivas, como la exigencia legítima de los ciudadanos, en particular, a la igualdad de respeto como seres autónomos, ha sido criticada por los teóricos de la “democracia deliberativa” debido a su incapacidad para reconocer el alcance de los principios democráticos en cuestiones de fondo que tienen que deliberarse públicamente.<sup>170</sup> Las consideraciones procedimentales se toman en cuenta cuando la democracia deliberativa se extralimita, apelando a recursos filosóficos que resultan impotentes frente a la resolución de desacuerdos conspicuos y divisorios. Dado que no es viable descalificar a los ciudadanos por aplicar sus principios idiosincrásicos o religiosos en los asuntos de controversia política y tampoco es viable convencer a todas las partes de respetar el contenido moral de una decisión democrática, se puede intentar convencer a algunos de ellos de que cualquier decisión, como mínimo, tiene que ser respetada en sus cimientos procedimentales, que a veces es la única manera justa de resolver una cuestión.

## **V.I. A propósito de la democracia representativa**

---

<sup>169</sup>Este ejemplo y sus controversias son examinados por Amy Gutmann y Dennis Thompson. Cf. Gutmann A. & Thompson D. *Democracy and disagreement*. Massachusetts: Belknap Press, 1998. pp. 63-69.

<sup>170</sup>Tal vez quien desarrolla con más detalle una concepción procedimental de la democracia es Robert Dahl en su libro *La democracia y sus críticos*, el cual recibe duras críticas por carecer de los elementos sustantivos de una verdadera democracia. Cf. Gutmann A. & Thompson D. *Op. cit.*, 1998. pp. 27-33.

La comunidad política descrita en *El Contrato Social* como un “cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tenga la asamblea”, que funciona como un “yo común” y dentro de la que cada miembro enajena por igual sus derechos en beneficio de los demás para dejar atrás el estado de naturaleza, recibe diferentes nombres de acuerdo a la función de dicho cuerpo moral. De tal modo que la *República* o *Ciudad* recibe el nombre de “Estado”, cuando consiste en una comunidad política pasiva, o el nombre de “Soberano”, cuando se trata de un sujeto activo que expresa su voluntad general. Sus miembros también son llamados “pueblo”, “ciudadanos” o “súbditos”, según si son tomados colectivamente, si son tomados como participantes de la autoridad soberana o si están sometidos a las leyes del Estado. Por lo tanto, al menos para el autor de 1762, la idea de democracia representativa es sumamente cuestionable, pues resulta imposible enajenar la soberanía, ya que a diferencia del poder, la voluntad es intransferible. Si tal cosa fuera posible, comprometiéndola o ligándola a algo contrario al bien del pueblo, entonces la República terminaría devastada. En tanto que la voluntad general ni el pueblo pueden ser representados, el sometimiento del individuo a los consejos estamentales y otras asociaciones intermedias queda disuelto. Como señala expresamente el ginebrino:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda.<sup>171</sup>

No obstante, dos años después, en sus *Cartas escritas desde la Montaña*, y siete años más tarde, con su *Proyecto de Constitución para Córcega* y sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau parece cambiar de opinión respecto a

---

<sup>171</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. Libro tercero, Cap. XV. p. 122.

la representatividad política. Aunque el autor de *El Contrato Social* estaría en completo desacuerdo con las democracias contemporáneas por juzgarlas como la culminación estructural legitimada de la pugna constante entre voluntades particulares, al otorgar un reconocimiento constitucional a los diversos sujetos organizados en torno a sus propios intereses para buscar el poder político y económico, mediante grupos de presión, sindicatos o partidos políticos, con el acatamiento obligado de los perdedores que tienen que rendir tributo, si bien provisional, a ese pequeño número de individuos, el autor de estas últimas tres obras quizás no pensaría lo mismo.

Independientemente de que el *Proyecto* y las *Consideraciones* pueden valorarse o bien como obras transgresoras del ideal de República formulado con anterioridad, o bien como una evolución del pensamiento político de Rousseau para rescatar los cauces lógicos trazados por *El Contrato Social*, salvando su coherencia doctrinal de la parálisis a la que la somete la primera tendencia interpretativa, sin llevarla a la contradicción con los principios asentados en esta primera obra,<sup>172</sup> el meollo es que sí existe un vuelco en el filósofo ginebrino que lo acerca más a las posturas republicanas que sostienen autores como Montesquieu, Spinoza o Kant.

Como sugiere Antonio Andujar, ya desde *El Contrato Social* Rousseau parece ser consciente del problema que significa la correlación de todas las condiciones sociológicas y los principios políticos necesarios para la instauración de su República ideal. Por ejemplo, cuando sentencia en el capítulo X del Libro segundo:

¿Qué pueblo es, pues, propio para la legislación? Aquel que, encontrándose ya ligado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado aún el verdadero yugo de las leyes; el que no tiene costumbres ni supersticiones muy arraigadas; el que no teme ser aniquilado por una invasión súbita; el que, sin mezclarse en las querellas de sus vecinos, puede resistir él solo a cada uno de ellos o servirse de uno para rechazar al otro; aquel en el cual cada miembro puede ser conocido por todos y en el que no se está obligado a cargar a un hombre con un fardo mayor de lo que es capaz de llevar, el que

---

<sup>172</sup>Cf. Hermosa Andujar, Antonio. "El camino de Rousseau. De la democracia directa a la democracia representativa" en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 50. Marzo-Abril, 1986. pp. 101-141.

puede pasarse sin otros pueblos y del cual pueden, a su vez, éstos prescindir; el que no es rico ni pobre y puede bastarse a sí mismo; en fin, el que reúne la consistencia de un antiguo pueblo con la docilidad de un pueblo nuevo. [...] *Ciertamente que todas estas condiciones se encuentran difícilmente reunidas, y por ello se ven pocos Estados bien constituidos.*<sup>173</sup>

Rousseau parece percatarse de las complicaciones a las que conducen las cuatro condiciones sociológicas básicas que plantea en *El Contrato* para la realización de la República, a saber: a) el momento idóneo, que se corresponde con “una época de juventud, o si se quiere, de madurez” de un pueblo, b) el territorio idóneo, que no puede ser “ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poderse sostener por sí mismo”, c) la proporción conveniente entre la extensión del territorio y el número de habitantes, pues, de lo contrario, el pueblo “no tiene otra alternativa que el comercio o la guerra” y es incapaz de “conservarse libre si no es a fuerza de insignificancia o de extensión”, y d) el disfrute de abundancia y paz durante la instauración, ya que “la época en que se organiza un Estado es [...] el instante en que el cuerpo es menos capaz de resistencia y más fácil de destruir.” El problema a debatir, como apunta Antonio Andujar, es “si puede lo universal –los principios políticos y su condición inmutable de validez– restringirse en su manifestación a lo circunstancial y particular de los requisitos mediante los cuales aquellos cobran vida.”<sup>174</sup> La respuesta que brota por sí misma es negativa, tratándose de la determinación sociológica en la configuración del Estado.

Así pues, los conceptos vertidos en *El Contrato Social* no gozan de una necesidad esencial como rasgos característicos de una relación entre los principios políticos y los sociológicos. En consecuencia, es posible superar los últimos manteniendo indemnes los primeros. La iniciativa legislativa de la *voluntad general*, por ejemplo, deja su paso en manos de los magistrados, limitando la participación de cada ciudadano en la aprobación de la ley al derecho de voto.<sup>175</sup> Pero también el Gran

---

<sup>173</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. pp. 79 y 80. Las cursivas son mías.

<sup>174</sup>Hermosa Andujar, Antonio. *Op. cit.*, 1986. p. 106.

<sup>175</sup>Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. Libro cuarto, Capítulos I y II. pp. 129-134.

Legislador, anunciado con alabanza y arrobamiento como un profeta sin par para la formación de la República, por ser el único capaz de entender no sólo las leyes políticas, las leyes civiles y las leyes criminales, sino la ley más importante de todas, “que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en los corazones de los ciudadanos” y “es la verdadera constitución del Estado”, es decir, la cultura, “un elemento desconocido para nuestros políticos”<sup>176</sup>, es un requisito jurídico-político que rebasa las posibilidades de cualquier democracia directa.

El Gran Legislador es, de hecho, una requerimiento de la necesidad, pues, para lograr un pacto social republicano exitoso, además de los principios sociológicos, es menester contar con un pueblo que no esté corrompido por el auge decadente y corruptor de la Ilustración, que no pueda ser encandilado fácilmente por las voluntades particulares maquilladas como *voluntad general*. El papel del Gran Legislador, por lo tanto, es el de un pedagogo colectivo que dota al vulgo de la clarividencia necesaria en el conocimiento y obediencia de la recta legislación para que todos acomoden a ésta su conducta y comprendan los resortes reglamentarios que deben consentir y acatar. Su labor depende de tres principios: el acomodamiento de las leyes al carácter del pueblo, el respeto de los límites territoriales y la adaptación de las instituciones a su soporte material. Su función educadora persigue una finalidad: que el ciudadano sea todo con los ciudadanos y nada sin ellos, en un proceso de socialización que no aprisione el bien común en vericuetos legislativos que prolonguen la fuerza de los ricos por la vía jurídica. El Gran Legislador, pues, debe de construir en cada individuo un ciudadano incluso en su ser privado, debe de neutralizar la contradicción entre el interés general y el interés privado. En pocas palabras, tiene la obligación de infundir la razón en la historia empírica, lo cual lo deja atrapado en una verdadera encrucijada, pues, en primer lugar, “los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua [...] no lograrán ser comprendidos. [...] hay mil categorías de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo. Los puntos de vista demasiado generales y los objetos demasiado alejados están igualmente fuera de su alcance”,<sup>177</sup> y en segundo lugar:

---

<sup>176</sup>*Ibidem*. p. 83.

<sup>177</sup>*Ibidem*. Libro segundo, Cap. VII. p. 71.

Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas. Así pues, no pudiendo emplear el Legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.<sup>178</sup>

El problema central son las dificultades para la supervivencia de una comunidad política en ausencia de un “espíritu social” que posibilite la obediencia a las leyes como un hecho indispensable y perdurable. El Gran Legislador se ve imposibilitado para emplear la razón, porque el pueblo aún no está habituado a ejercerla, y tampoco puede emplear la fuerza, porque el pueblo es el sujeto de la legislación. Por la incapacidad que tiene de *comunicarse* con el pueblo y *traducir* las ideas fundamentales para su supervivencia y estabilidad, sin embargo, el problema al que se enfrenta el Gran Legislador es de carácter intelectual, más que moral: no es que el pueblo se *refuse* a acoger los planteamientos indispensables para que su subsista, es que *no sabe cómo* hacerlo.

La única manera constitucional en la que Rousseau intenta solucionar estos inconvenientes, inspirada en los corsos y los polacos, queda esquematizada en las tres obras mencionadas de 1764 y 1771, aunque sólo roza apenas la teoría política contemporánea por su localismo y su ignorancia del pluralismo.<sup>179</sup> La superación del límite de la extensión territorial es un federalismo moderado y la superación del límite jurídico-político que abate al Gran Legislador es la representación.

Los gobiernos de Córcega y Polonia son la verificación de que un gran Estado no es por la fuerza inmoral e injusto respecto a la consagración de la libertad en un territorio amplio, y que sólo bastan ciertas reformas constitucionales que permitan la multiplicación de los Palatinados y la subsecuente modificación de las Dietinas, o asambleas deliberativas, sin perder de vista la coexistencia de la soberanía central con

---

<sup>178</sup>*Ídem.*

<sup>179</sup>Hermosa Andujar, Antonio. *Op. cit.*, 1986. p. 123.

las soberanías locales, así como el fomento de un espíritu nacional que mantenga unida a la elevada población, a pesar de este cambio en la estructura política, mediante la formación de patriotas gracias a la educación pública.<sup>180</sup> Después de todo, como afirma en el capítulo IV de sus *Consideraciones*: “La ley debe regular la materia, el orden y la forma de los estudios”. Sin embargo, el nacionalismo de Rousseau no es militarista, pues escribe su teoría de la nación claramente contra la guerra e incluso reviste a las relaciones internacionales como una “asociación federativa” en la que cada miembro confederado preserva su soberanía particular para asegurar la paz internacional.<sup>181</sup>

En cuanto a la representación, ligada con el concepto de federalismo, Rousseau cree que ésta es posible mediante la exclusión de las voluntades particulares en la formación de las leyes. En Córcega el tamaño del territorio y el número de su población exige la formación de un gobierno mixto. Polonia, por el contrario, es un territorio más grande, pero Rousseau señala la necesidad del ejercicio representativo, a pesar de sus peligros para el mantenimiento de la libertad, rescatando en sus *Consideraciones* la imagen de los diputados, a quienes imputa en *El Contrato Social* de no ser, ni poder ser, los representantes del pueblo, “sino sus comisarios”, y de no poder “acordar nada definitivamente”, por lo que toda ley “no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley.”<sup>182</sup> Ante la situación de Polonia y la de los Estados-nación modernos, Rousseau se halla en la necesidad de preferir un gobierno electivo, conformado en todo caso por individuos inteligentes e integros, similares al Gran Legislador de su *Contrato*. Se trata de conciliar, por la fuerza de la necesidad, la *voluntad general* y las *voluntades particulares*, de formular un mandato imperativo que traslade el Derecho

---

<sup>180</sup>De ahí que Rousseau dedique todo un capítulo de sus *Consideraciones* a la educación de la ciudadanía por ser el “artículo más importante” que “debe dar a los individuos su fuerza patriótica, y dirigir como tal sus opiniones y sus gustos, de modo que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad”. La educación cívica es, en última instancia, “el resorte de todo republicano”. Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid: Tecnos, 1989. Capítulo III.

<sup>181</sup>Esto influye notablemente en las elucubraciones de Immanuel Kant sobre la paz perpetua y la necesidad de abolir el armamentismo como un aspecto fundamental para cualquier ejercicio democrático.

<sup>182</sup>Rousseau, Jean-Jacques. *Op. cit.*, 2007. p. 172.

privado al Derecho público, pues “el mandante delega en el mandatario la realización de unas tareas de cuya responsabilidad no puede eximirse.”<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup>Hermosa Andujar, Antonio. *Op. cit.*, 1986. p. 133.



## Capítulo VI. Charles de Montesquieu: lindando entre republicanismo y liberalismo

En el siglo XVIII, los ilustrados dan otro vuelco a la idea de república. Charles de Montesquieu, quien merece ser reconocido como el filósofo que abre la época de la *l'Encyclopédie*<sup>184</sup> y es una figura enormemente influyente en la revolución americana, es uno de ellos. Montesquieu sigue a John Locke no sólo en la defensa de la tolerancia religiosa, sino también en su visión de la libertad. Para el barón francés, las formas de gobierno son tres y ya no seis como en el caso de Aristóteles o Cicerón, a saber: república, monarquía y despotismo. La peculiaridad de su visión radica en que una república puede ser aristocrática o democrática, según si gobiernan algunos pocos o la mayoría.<sup>185</sup> Justo en este momento es cuando se da la asociación irremisible entre

---

<sup>184</sup> Cf. Bermudo, José Manuel. “La enciclopedia de los filósofos” en Echeverría, Javier (ed.). *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 265.

<sup>185</sup>Esta nueva clasificación, que abarca únicamente a la república, la monarquía y el despotismo, distingue entre la naturaleza y el principio de cada uno de estos regímenes políticos. Esta innovadora tipología adopta como eje central de la naturaleza de cada régimen político al binomio soberanía/sujeto soberano, y como su principio de acción al espíritu que lo alienta y lo moviliza. De este modo, la naturaleza de la república se subdivide en dos clases: la democrática, en la que el pueblo entero posee el poder soberano, y la aristocrática, en la que sólo la mejor parte del pueblo, la aristocracia, lo detenta. El principio que vitaliza a una república democrática es la virtud cívica, el de una república aristocrática es la moderación. La virtud cívica es una exigencia de la alta cohesión social que requiere la república democrática, gracias a la cual sus ciudadanos dan prioridad al bien general, antes que a sus intereses individuales. En contraste, para que la minoría mejor calificada pueda ejercer el poder en la república aristocrática, es ineludible el principio de la moderación en todos los aspectos de la vida de los gobernantes. Esto es así porque sólo la moderación acerca a la aristocracia y el pueblo, ya que permite que las costumbres y los modos de vida se asemejen, estableciendo vínculos de solidaridad y certidumbre entre los dos sectores.

En cuanto a las leyes emanadas de una república democrática, Montesquieu determina un factor que goza de una influencia inesperada en las prácticas y las ideas políticas de los dos siguientes siglos. Al analizar las leyes electorales que tiene que acoger un sistema que pretenda ser democrático, advierte que el pueblo está privado del talento para gobernar, pero sí es capaz de discernir el mérito de aquellos que pueden hacerlo. Con esta idea, presenta un principio que justifica el gobierno representativo: el pueblo debe hacer lo que sabe hacer bien, y delegar lo que no sabe hacer. Para consumir este fin, el pueblo posee la cualidad natural de discernir quién cumple con las particularidades indispensables para gobernar y, así, mediante la elección de procuradores o diputados, puede delegar la potestad

república y democracia, adoptada por los Padres Fundadores norteamericanos. La noción de “gobierno mixto”, expuesta por Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo empieza a desdibujarse, asociándose más con un elemento democrático. A pesar de seguir una base aristotélica para distinguir las formas de gobierno, Bobbio señala que Montesquieu utiliza el parámetro de la cantidad para distinguir entre *república* y *monarquía*, a la vez que invoca al modo de gobernar para distinguir entre *monarquía* y *despotismo*.<sup>186</sup> La constante entre las tres formas de gobierno, con todo, es la importancia y el peso que tiene la ley, pues un gobierno es tiránico siempre que no obedezca las leyes que los pueblos se han otorgado. Esto marca una diferencia trascendental con la tradición cívica republicana anterior, pues la noción de “república” se establece principalmente en oposición a la monarquía, y desde la perspectiva de Montesquieu lo único que diferencia a ambas es el número de las personas encargadas del gobierno.<sup>187</sup>

Sin embargo, no se aleja por completo de la tradición republicana, pues reconoce que el principio fundamental que se sigue en toda república es la virtud, la cual interpreta como la capacidad del individuo de sobreponer el bien común frente al bien individual, respetando las leyes. Por ello, subraya que la virtud a la que hace referencia tiene que ver más con una acción política que con una carga moral cercana al cristianismo, ya que percibe en este “amor a las leyes y a la nación” la conservación de la misma república. Se trata de una idea de virtud más pragmática o funcional para el sostenimiento del gobierno, que se aleja de visiones republicanas previas, vinculadas con el valor y la lealtad hacia la comunidad. De ahí que, para Montesquieu, sea de suma relevancia establecer un sistema de pesos y contrapesos entre los poderes, con tal de evitar cualquier abuso y perpetuar el respeto a la ley. Por eso se empeña en un diseño político centrado en la *división de poderes*: considera prioritaria

---

gubernativa. Bajo esta premisa, el teórico político francés funda una doctrina política que se proyecta hasta el día de hoy, bajo la forma del gobierno representativo.

<sup>186</sup>Cf. Montesquieu, Charles de. *El espíritu de la Leyes*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 11. Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE, 2006, p. 127.

<sup>187</sup>El compromiso del gobierno con el interés público, por lo tanto, queda suscrito exclusivamente en las leyes. Los administradores públicos ya no cuentan con la carga moral del pensamiento republicano clásico de ser responsables por alcanzar y fomentar el bien común.

la instauración de poderes intermedios (o *contrapoderes*) que imposibiliten la concentración del poder público, y que están a cargo de un cuerpo privilegiado, el Parlamento, conformado por los ciudadanos más aptos o los más virtuosos, que son quienes pueden velar por la ley. Incluso considera viable este soporte institucional tanto para las monarquías como para las repúblicas, agrupando ambas en una forma de gobierno que él llama “moderada” con la que disipa la noción de “gobierno mixto”.<sup>188</sup> Su obra adquiere tal relevancia en lo que respecta a una modernización del constitucionalismo, más acorde con los Estados y las sociedades de su momento, que sirve de base para las primeras constituciones escritas: la norteamericana en 1787 y la francesa en 1791.

En última instancia, la defensa de la libertad y la propiedad individuales en Locke y la propuesta de la división de poderes en Montesquieu operan como una plataforma teórica política para la fundación de los Estados Unidos de Norteamérica. Sin contraponerse de forma directa a la tradición republicana, los dos entendieron que los ideales de virtud y bien común difícilmente pueden ser alcanzados en un contexto donde la economía capitalista fomenta más las relaciones individuales que los compromisos y lealtades colectivos, donde la preocupación principal es limitar la

---

<sup>188</sup>La división o separación de poderes a la que Montesquieu alude se caracteriza por ir más allá del sentido en el que están integrados los distintos grupos sociales en la formación de un gobierno mixto, puesto que el gobierno moderado busca establecer un equilibrio entre estos mismos poderes. Si Montesquieu también renueva la teoría del gobierno mixto en el ámbito intelectual de su época, es gracias al examen que hace a la monarquía constitucional, surgida de la revolución de 1688. A diferencia de la teoría clásica, el carácter mixto del régimen inglés obedece a la división de poderes que antes se consideran piezas de un poder unitario. En este marco, Montesquieu confiere supremacía a las leyes promulgadas por el poder legislativo, que tiene como sede la cámara de representantes. Lo hace, en primer lugar, porque considera que la soberanía popular, manifestada a través de los delegados del pueblo, establece la legislación que constituye la libertad de los individuos. Y en segundo lugar, porque piensa que las leyes consiguen fijar aquello que los individuos deben querer: “la libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten”. Además, la libertad mantiene una correspondencia estrecha con la división de poderes, ya que sólo cuando el poder contiene al poder es factible construir un espacio público libre, que es condición necesaria para que los individuos ejerzan sus derechos y libertades. De acuerdo con Bobbio, este estilo de gobernar “deriva de la disociación del poder soberano y de su división con base en la tres funciones fundamentales del Estado, la legislativa, la ejecutiva y la judicial”, con lo que se vuelve más evidente que Montesquieu está más preocupado por cómo se gobierna que por cuántos integran el gobierno. Cf. Bobbio, *Op. cit.*, 2006. p. 135.

interferencia del Estado. La idea de una república es ajustada frente a las condiciones imperantes y se transforma en la construcción de un gobierno que coopera con los principios liberales. Los postulados republicanos basados en Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo son rebasados por los planteamientos liberales con relación a superponer los intereses públicos y la virtud frente a la defensa de las libertades individuales y la igualdad jurídica. También otros principios, como el del respeto irrestricto de la ley o la división de poderes se solapan ante la libertad individual. En lo que respecta a la noción fuerte de “patriotismo”, ésta es sustituida por la idea de “nación”, de identidad nacional, que goza de un fundamento legal más que ser una obligación moral que llama a defender la república.

El republicanismo clásico es trastocado por los cambios políticos, sociales y económicos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, a saber: sociedades mayormente industrializadas, demandas de inclusión de nuevos grupos sociales (como la burguesía) dentro del gobierno y exigencias de participación de los obreros en la formación de éste, que si bien reivindican una defensa de un interés colectivo, no se asemeja a las nociones tradicionales de “interés público” o “bien común”, vinculados estrechamente con la idea de virtud cívica. A partir de este momento histórico, ambas nociones son consideradas como ideales que difícilmente pueden alcanzar los individuos, de ahí que la consecución de una república (*politeia* o *res publica*) se vuelva más una idea reguladora que una realidad.

La oposición entre “liberalismo” y “humanismo cívico” ha sido un tema de debate académico fructífero, a partir de las obras de Hans Baron,<sup>189</sup> Quentin Skinner y J. G. A. Pocock. Por ejemplo, la ambición que está detrás del libro *El momento maquiavélico* es clara: al vincular estos dos paradigmas hermenéuticos disímiles, se intenta trascender la hegemonía de la historiografía liberal. Las deficiencias en el vocabulario liberal del individualismo, que examina al individuo posesivo con relación a otros individuos y considera las cuestiones de justicia bajo el pretexto de la protección de sus derechos, trata de ser mitigado por el uso del lenguaje del humanismo cívico. El republicanismo no considera como problemas fundamentales la restricción de la

---

<sup>189</sup>Baron, Hans. *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1966.

intrusión de los demás, la seguridad individual o el derecho a rebelarse. En cambio, se ocupa esencialmente de la *corrupción de la virtud*. En los textos de los autores que pertenecen a lo que Pocock etiqueta como la tradición del humanismo cívico, la libertad de los ciudadanos, que está garantizada por la posesión de armas y de tierra, más bien se ve amenazada cuando la autonomía ya no está asegurada. En los “momentos maquiavélicos” críticos de la historia, la virtud cívica peligra por las fuerzas que atentan contra su supervivencia, como la *fortuna* durante el Renacimiento o las finanzas, el crédito y el comercio durante el siglo XVIII. La continuación harringtoniana de la tradición cívica republicana en Inglaterra –una tradición circunscrita hasta ese momento a las pequeñas repúblicas italianas del siglo XIII y XIV–, centra estos temores alrededor de la nueva expansión económica y sus instrumentos: a raíz de la revolución financiera, los nuevos medios móviles de acceso al poder (al introducirse el reino del dinero en la política, orientado por las pasiones y la fantasía) socavan el espíritu marcial de la independencia y el patriotismo con el que se identifica la supervivencia de una república. La movilidad de la propiedad, que domina las nuevas sociedades mercantiles, es perjudicial para la expresión de la virtud y hace obsoleto el ideal del ciudadano/soldado. Según esta línea de pensamiento, la tradición del republicanismo Inglés ya no está asociada con la restauración del antiguo modelo republicano, donde el pueblo como un cuerpo político ejerce el poder. Ahora el poder está subordinado a una nueva visión de la monarquía constitucional que puede, una vez más, dinamizar la virtud cívica, sin la cual la lucha incesante entre las facciones y los intereses en conflicto corre el riesgo de arrojar al Estado hacia la corrupción y la decadencia.

Más allá de este debate estrictamente británico, el lugar que ocupa Charles de Montesquieu en la pugna entre republicanismo y liberalismo ha sido objeto de constantes controversias, pues las dos partes parecen buscar su sello de aprobación y situar su obra en el centro de la tradición que se respalda. Así, según Pocock, Montesquieu es el pensador que logra que cuaje la concepción clásica de la virtud en el siglo XVIII. Judith Shklar, por otra parte, basando sus afirmaciones en la experiencia política estadounidense, sostiene que Montesquieu es a la segunda mitad del siglo XVIII lo que Maquiavelo es para el Renacimiento, es decir, establece los términos de la discusión para el republicanismo. En contraste, Isaiah Berlin o Thomas Pangle piensan

que *El Espíritu de las Leyes* funda el credo liberal. No obstante, el antagonismo entre el Montesquieu liberal y el republicano parece un tanto extremo. ¿Hay que seguir el enfoque de Pocock, según el cual la tentativa de Montesquieu por hallar las condiciones materiales para la virtud cívica en las sociedades mercantiles es esencialmente paradójica? De acuerdo con Skinner, la pregunta central que concierne a la relación de los intereses de la nación y los intereses individuales de los ciudadanos ha sido abordada de dos maneras fundamentales en la teoría política moderna: la primera está centrada en la eficiencia de las instituciones y la “mano invisible” del mercado, y la segunda se basa en los principios elevados y el espíritu público de los gobernantes. Hume es para Skinner el principal representante de la primera ruta, y Maquiavelo y Montesquieu personifican la segunda. Más adelante señalaré por qué pareciera que este antagonismo puede ser superado si entendemos de cierto modo la teoría política desarrollada en el *El Espíritu de las Leyes*.

La descripción del *civile vivere e libero* republicano en los primeros libros de *El Espíritu de las Leyes* refrenda los importantes vínculos que existen entre Montesquieu y la tradición del humanismo cívico tal como es entendida por Pocock y Skinner. La teoría de la república que ofrece en su descripción de los diferentes tipos de gobierno está sostenida por varios argumentos esgrimidos desde antes del Renacimiento florentino a favor de la vida ciudadana. A nivel de las instituciones, el análisis de la “naturaleza” de la democracia muestra una prevalencia de la herencia aristotélica y ciceroniana: los grandes legisladores ganan su reputación moderando las tendencias anarquistas inherentes a la democracia, otorgando poderes deliberativos y judiciales al pueblo y restringiendo la gobernabilidad a una élite. Por otra parte, en el plano de las costumbres, Montesquieu toma prestado de Maquiavelo y sus predecesores la idea de que la naturaleza y el principio del gobierno están unidos por una dialéctica que acopla las buenas leyes con las buenas costumbres. Por ende, la supervivencia de las instituciones republicanas sólo se puede alcanzar a través de los sentimientos patrióticos. Esto justifica la prevalencia del principio o la pasión dominante que sostiene la “naturaleza” del gobierno: “Una vez que los principios del gobierno están dañados, las mejores leyes se hacen malas y se tornan contra el Estado; cuando sus

principios son pronunciados, las malas leyes tienen el efecto de las buenas; la fuerza del principio tira de todo a lo largo”.<sup>190</sup>

A este primer movimiento que procede de las costumbres a las leyes, hay que añadir otro que avanza en sentido inverso (al menos en el caso de las democracias), en el que las leyes también deben promover costumbres virtuosas. El quinto libro de *El Espíritu de las Leyes* acentúa las condiciones jurídicas y materiales necesarias: la existencia efectiva de estas dos realidades tiene sus raíces en el amor a la igualdad y la frugalidad, que a su vez descansan sobre cierto tipo de leyes agrarias y de herencia. Las condiciones meramente legales son insuficientes si no están respaldadas por instituciones que eduquen y costumbres reguladoras. La censura es central en este caso. Los censores tienen un papel crucial que desempeñar, ya que están comprometidos con la protección del “depósito de las costumbres” (*dépôt des mœurs*). Montesquieu describe su tarea bajo los siguientes términos: “Tienen que restablecer todo lo que se ha corrompido en la república, estar atentos a la desidia, juzgar los descuidos, y corregir los errores justo como las leyes castigan los delitos.”<sup>191</sup> Esta supervisión incesante supone una dirección hacia la interiorización de las normas correctas por parte de los ciudadanos, que no se espera pueda cumplirse con los meros aspectos externos de la ley. El ejemplo del Areópago, donde un niño es condenado a muerte por haber cegado a su pájaro, es apelado por Montesquieu: “Adviértase que la cuestión no es la de condenar un crimen, sino de juzgar las costumbres en una república fundada sobre costumbres”.<sup>192</sup> Mientras que en una democracia los vicios deben ser castigados, en una monarquía los delitos privados y los delitos menores pueden florecer en la sombra de la ley sin poner en peligro el Estado.

La descripción de las virtudes que ofrece Montesquieu es similar a la que proporciona el republicanismo ciceroniano. Es una especie de virtud que exige abnegación y negación de los intereses propios. Semejante hazaña sólo puede lograrse mediante la perpetua vigilancia moral a la que he aludido anteriormente: “No sólo

---

<sup>190</sup>Montesquieu, Charles de. *Op. cit.*, 2006. VIII, 11.

<sup>191</sup>*Ibidem*. IV, 4-8.

<sup>192</sup>*Ibidem*. V, 19.

los delitos destruyen la virtud, sino también la negligencia, los errores, cierta laxitud en el amor a la patria, los ejemplos peligrosos, las semillas de la corrupción, que no la destruyen, pero la debilitan”.<sup>193</sup> La supervivencia de la democracia ante estas fuerzas históricas amenazantes presupone un ejercicio continuo y público del juicio moral que hace que los ciudadanos acuerden un conjunto de normas comunes, manteniendo así la moral pública sobre la que reposa la seguridad de la república. La relevancia atribuida a las costumbres asoma en el papel que se les atribuye, como complemento o incluso como sustituto de las leyes, en la composición del cuerpo político. Cuando las leyes agrarias, por ejemplo, son incapaces de crear cierta igualdad de la riqueza, las costumbres suplantán ese fracaso legal. La creación de una cadena piramidal de subordinación ancla la disciplina política en un rocoso lecho moral: la subordinación de los jóvenes a los viejos, de los hijos a los padres, de las esposas a los maridos es lo que sostiene la autoridad del parlamento. En una democracia, esta preservación de la obediencia jerárquica es de suma importancia para la supervivencia del Estado; “mucho se puede ganar al mantener las viejas costumbres”.<sup>194</sup> La corrupción de la república se produce precisamente en el instante en que los valores públicos pierden su legitimidad frente a un orden moral individualista emergente.

Esta es la primera conclusión a la que conduce el análisis de los libros II al X de *El Espíritu de las Leyes*. Las principales adquisiciones de la *Política* de Aristóteles que hace Montesquieu, por medio de la lectura de la obra de Maquiavelo, muestran el alcance del uso que lleva a cabo de la tradición republicana. Para Montesquieu, las repúblicas son regímenes en los que la isonomía, o igualdad ante la ley, se basa en la *eunomia* ('buen orden'): la participación equitativa en el poder político se apoya en un orden de buenas costumbres. Lo que importa no es tanto la participación de todo el pueblo en el gobierno –Montesquieu está convencido de que el cuerpo político es incapaz de tal empresa, por lo que debe elegir a los magistrados–, sino la inclusión de todos en un *vivere civile* caracterizado por aspiraciones homogéneas y costumbres comunales. El rol preeminente otorgado a la conservación de las prácticas cívicas se reitera en la especial atención puesta en la frugalidad, que debe ser protegida por

---

<sup>193</sup>*Ídem*.

<sup>194</sup>*Ibidem*. V, 7.



leyes suntuarias. La movilidad social, a causa del aumento en la riqueza y los placeres privados que fomenta, debe prohibirse: la propagación del lujo y la escalada de las pasiones privadas (como la ambición o la codicia) sólo pueden provocar la corrupción y la disolución de los vínculos sociales. Si bien, en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Montesquieu afirma que las virtudes heroicas y la disciplina marcial de los romanos subsistieron hasta bien entrada la edad imperial de lujo y corrupción, no niega el análisis clásico que juzga a la cobardía como su resultado directo. De igual manera, no pone en duda la superioridad atribuida a la pobreza romano sobre la opulencia de Cartago. Más importante que el declive de las virtudes militares, la mengua del *civile vivere* se asocia con el lujo, que se traduce como la particularización de los intereses cuando los ciudadanos separan sus aspiraciones individuales de la gloria de su país:

En cuanto el lujo es instaurado en una república, el espíritu se vuelca al interés de lo individual. Para el pueblo que no tiene que tener nada más que lo necesario, lo único que queda por desear es la gloria de la patria y su misma gloria. Pero un alma corrompida por el lujo tiene muchos otros deseos; y pronto se convierte en una enemiga de las leyes que los obstaculizan [...]. Tan pronto como los romanos fueron corrompidos, sus deseos se volvieron inmensos. Cuando todos ellos, por un impulso común, se dejaron llevar por la voluptuosidad, qué fue de la virtud.<sup>195</sup>

A esta crítica tradicional al debilitamiento de las virtudes marciales hay que añadir una crítica moral y social al consumo conspicuo, que aparece en las *Cartas Persas*: al difuminar las líneas de distinción en la jerarquía “natural”, el lujo permite a todos y cada uno de los individuos buscar reconocimiento público sobre la base de la riqueza, en lugar del nacimiento o las acciones. Lamentando la corrupción inducida por el sistema de John Law, el economista escocés que inventa el papel moneda en

---

<sup>195</sup>*Ibidem*. VII, 2.

Europa, los nobles persas insisten en los efectos perniciosos de la “confusión de los rangos”, provocados por el lujo.<sup>196</sup>

El enfoque de Montesquieu en este punto es más cercano al de Bolingbroke y el partido tory que a la tradición republicana como tal. Asociado con el surgimiento del comercio y las finanzas, el lujo es juzgado como lo contrario a la virtud y una amenaza constante para su integridad, cumple con el papel que suele atribuirse a la fortuna durante el Renacimiento: un factor de inconstancia y movilidad social que espolea a las pasiones y la fantasía. Frente a los comerciantes, vistos como los héroes de los tiempos modernos, y como reacción a la rehabilitación del interés privado, la defensa de la jerarquía y el orden social resulta una amenaza para la nueva élite basada en los méritos y el dinero, que empieza a especular sobre los bienes mobiliarios y se las arregla para adquirir las tierras de los nobles, trastornando la propiedad sobre la que descansa el antiguo orden social. La historia se utiliza en este polémico debate como una herramienta retórica: las referencias a la historia romana antigua en particular tienen el propósito de mostrar la decadencia inminente de Inglaterra, causada por la alteración en el equilibrio de poder entre el Rey la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes. El lujo es visto por los historiadores tories de 1730 como el origen del fenómeno que despoja de su poder a los intereses de los terratenientes y privilegia los intereses de los adinerados, cuya supremacía amenaza los propios cimientos del patriotismo y el amor a la nación. Como remedio, Bolingbroke argumenta a favor de retornar a los principios de la Constitución: una reforma moral que debe estar acompañada del retorno al poder de las “élites naturales” cuya autonomía sólo puede ser garantizada por la propiedad latifundista. La condición de una política que trasciende el faccionalismo reside en la restauración de los valores antiguos, abolidos por el lujo y otros aspectos nefastos de la revolución financiera. Al prestar atención a las consecuencias adversas de los intereses particulares causados por el lujo, Montesquieu aboga en *El Espíritu de las Leyes* por un retorno a los principios de la virtud: “Cuando una república se ha corrompido, ninguno de los males que surgen se

---

<sup>196</sup>Cf. Montesquieu, Charles de. *Cartas Persas*. (Tr. María Rocío Muñoz.) México, D.F.: CNCA, 1992. XCVIII “Usbek a Ibben, en Esmirna”, CXXXVIII “Rica a Ibben, en Esmirna” & CXLVI “El gran eunuco a Usbek, en París”.

puede remediar, más que por la eliminación de la corrupción y recordando sus principios; cualquier otra corrección es inútil o es una nueva enfermedad.”<sup>197</sup>

La aparente proximidad entre Montesquieu y los británicos conservadores, sin embargo, no debe ocultar las profundas divergencias en sus respectivas posturas con relación a la interpretación de la historia y de la evolución irreversible que aparta, en opinión del barón francés, a las repúblicas de las monarquías, y, hasta cierto punto, a los antiguos de los modernos. Mediante el distanciamiento de las repúblicas y el pasado, el autor de *El Espíritu de las Leyes* claramente tiene una perspectiva contraria a la posibilidad de un “retorno a los principios” que permita la reactivación de una *virtud dañada*. En cuanto a la cuestión de si, en ausencia de las condiciones morfológicas y materiales que determinan a las antiguas repúblicas, las buenas costumbres aún pueden prevalecer, su respuesta es inequívoca: el análisis de la virtud política reconoce la incompatibilidad existente entre el gobierno popular como un cuerpo político que supone la subordinación del interés privado al beneficio común y las condiciones que permiten la existencia de una sociedad moderna. El desarrollo del comercio en los grandes estados europeos, definidos por una sociedad plagada de vicios y desigualdades, parece condenar la república a la corrupción: “Los políticos de Grecia que vivieron bajo el gobierno popular no reconocieron ninguna otra fuerza para sostenerlo, más que la virtud. Los políticos actuales sólo nos hablan de la manufactura, el comercio, las finanzas, la riqueza e incluso del lujo.”<sup>198</sup> Debido a que el desarrollo del comercio “corrompe la pureza moral”, parece ser incompatible con la conservación de la virtud.

En vez de redimir la tradición republicana como tal, Montesquieu opta por trascender la antinomia entre la virtud y el comercio, tratando de destacar la compatibilidad entre el espíritu mercantil y la virtud: ambos comparten una autodisciplina común, la represión de las pasiones propias (del ciudadano o el comerciante) bajo una regla general. Las repúblicas comerciales modernas, por lo tanto, pueden recuperar la virtud: en los pequeños Estados que ejercen el “commerce d'économie” (transporte), la virtud frugal de los comerciantes lleva a una identificación

---

<sup>197</sup>Montesquieu, Charles de. *Op. cit.*, 2006. VIII, 12.

<sup>198</sup>*Ibidem*. III, 3.

de los intereses personales con los públicos. La virtud y el comercio ya no se oponen entre sí y la posibilidad de una ruta totalmente nueva aparece para las repúblicas modernas.<sup>199</sup>

Su distanciamiento con el republicanismo también se ejemplifica al rechazar la concepción de la libertad republicana, arraigada en la importancia de la participación política de los ciudadanos. Siguiendo a Locke, Montesquieu define la libertad como lo permitido y regulado por la ley. La teoría ofrecida en el libro XI de *El Espíritu de las Leyes* permite la emancipación del *topos* republicano: la libertad del pueblo no significa “el poder en manos del pueblo”, sino su seguridad al cobijo de la ley. Un ciudadano puede ser considerado “libre” cuando goza de cierta paz espiritual que surge de la percepción que tiene de su propia seguridad, cuando vive sin el temor a la opresión de los demás o del Estado. En este sentido, Montesquieu considera que los pensadores republicanos confunden la libertad política con la libertad filosófica: la libertad política no consiste en hacer lo que queramos, sino en ser capaces de hacer aquello que deberíamos querer hacer y no estar obligados a hacer aquello que no deberíamos querer hacer (“ne pas être obligé de faire ce que l’on ne doit pas vouloir”).<sup>200</sup> De hecho, un pueblo libre no es el que se inclina ante alguna forma de ley, sino el que disfruta del imperio de la ley: “La democracia y la aristocracia no son estados libres por naturaleza.”<sup>201</sup> Ante la inminencia incesante del peligro del abuso del poder, la libertad depende de la distribución del poder dentro del Estado, que protege la Constitución, y de salvaguardar a los ciudadanos contra el abuso arbitrario, lo que implica la protección de sus derechos. ¿Hay que concluir, entonces, que lejos de adoptar el vocabulario republicano, *El Espíritu de las Leyes* lo aprovecha con el fin de subvertir su núcleo y demostrar lo absurdo de una república moral, dada la naturaleza de las sociedades comerciales modernas?

La crítica del vocabulario del humanismo cívico resulta evidente en el modo de emplear la historia de la Antigua Roma, tanto en sus *Consideraciones* como en sus *Reflexiones sobre la Monarquía Universal* de 1734, donde Montesquieu demuestra lo

---

<sup>199</sup>Cf. *Ibidem.* V, 6 y XX, 4.

<sup>200</sup>*Ibidem.* XI, 3.

<sup>201</sup>*Ibidem.* XI, 4.

absurdo que resulta imitar el modelo imperial romano por mor de la evolución del arte de la guerra. Desde un enfoque meramente militar, la incidencia entre la riqueza y el lujo cambia la situación: las variaciones en la estrategia y el equipamiento convierten la ventaja de la pobreza, el ascetismo marcial, en una desventaja. El lujo ya no es la causa de la decadencia de los imperios, por el contrario, es la fuente de su grandeza, especialmente en un momento en el que el poder se mide en riqueza comercial, más que en posesiones territoriales.

La vía explorada por Montesquieu en su “querelle du luxe” (disputa sobre el lujo) permite diferenciarlo de los partidarios de la antigua virtud y los seguidores de la tradición humanista. En los grandes estados en los que la propiedad de la tierra es desigual, la abolición del lujo lleva a una decadencia económica y demográfica. De hecho, la supresión de gastos superfluos provoca una escasez de ingresos para las clases bajas y constituye un impedimento para el crecimiento económico. Siguiendo a los fisiócratas Bernard Mandeville y Jean François Melon, Montesquieu admite que, en una monarquía, el principio que convierte los vicios privados en virtudes públicas y los vicios morales en virtudes políticas parece funcionar. La corrupción de las costumbres debe ser pasada por alto, si la vanidad y la codicia son útiles para los intereses nacionales.<sup>202</sup> Donde la riqueza depende del arte del placer y el imperio del gusto, el legislador tiene que dejar que la nación haga lo que le plazca en aras del poder económico del Estado. La conservación de los diferentes tipos de gobierno se rige por principios autónomos y en ocasiones contradictorios: “las repúblicas terminan en el lujo; las monarquías, en la pobreza”.<sup>203</sup> Por lo tanto, el camino moderno es claro: Atenas es preferible a Esparta. Si la virtud es el precio que hay que pagar para alcanzar el éxito económico, un precio ya consentido en *El Espíritu de las Leyes*, entonces la función de las leyes no es regular la moralidad.

Esta posición desdeña a los admiradores de la antigua moderación y su obsesiva preocupación por la decadencia moral. Lejos de ser incompatible con la libertad política, el lujo es, de hecho, consonante a ella. Al contrario, la libertad ahora se ve amenazada por la voluntad de exigir una disciplina moral por parte de aquellos

---

<sup>202</sup>Cf. *Ibidem*. XIX, 5-9.

<sup>203</sup>*Ibidem*. VI, 4.

que pretenden abusar del poder legislativo para reformar violentamente los hábitos y costumbres de una sociedad determinada, imponiendo una "tyrannie d'opinion". Tal es el costo de la reverencia y admiración por el modelo republicano antiguo. El peligro al que se enfrentan la mayoría de los Estados europeos no es transitar de la república a la monarquía, sino alternar la monarquía con el despotismo, debido a la abolición de los poderes intermedios y a la naturaleza servil de los cortesanos. El lujo no es una amenaza para las monarquías tradicionales o constitucionales y, desde luego, tampoco lo es para la viabilidad del Estado, puesto que la dinámica inherente al deseo de sobresalir como individuo sustenta la obediencia al Príncipe, manteniendo a la vez la libertad pública. Por otra parte, la misma definición de honor encaja en el esquema mandevilliano con el interés propio, redundando en un beneficio para toda la sociedad.<sup>204</sup> Debido a que las ambiciones individuales pueden tener, sin querer y sin saberlo, resultados positivos para todos, la vida política en las monarquías puede prescindir de la virtud: el Estado sigue existiendo independientemente del amor a la patria, la ambición de verdadera gloria, la abnegación, el sacrificio de los más deseados intereses propios, y aquellas virtudes heroicas que se hallan en los antiguos y sólo se conocemos de oídas.<sup>205</sup> Así, de acuerdo con Montesquieu, las advertencias republicanas respecto a la mezcla de la virtud y el comercio son válidas tan sólo en el contexto de la historia antigua, para las repúblicas militares. Estas advertencias pierden toda relevancia en el caso de las monarquías modernas. La inminencia del comercio y su influencia negativa en la libertad política se torna obsoleta. Por otro lado, las formas modernas de poder no ofrecen ninguna base para temer la influencia perversa del lujo en el coraje individual y en la "hombría". Por último, el análisis de las condiciones de la libertad, que parece indisociable de la virtud política y la participación activa en el ejercicio del poder, mina la voluntad republicana de retornar a sus postulados originales mediante la prohibición del lujo.

El tema del crédito permite advertir todavía más el alejamiento que asume Montesquieu de la tradición del humanismo cívico. La deuda pública como un recurso

---

<sup>204</sup>Adam Smith más tarde representa este fenómeno utilizando la célebre imagen de la "mano invisible".

<sup>205</sup>Cf. *Ibidem.* III, 5.

acostumbrado para financiar el mantenimiento de ejércitos permanentes y gestionar las guerras recurrentes, genera un acalorado debate sobre el uso de los fondos públicos en Inglaterra. El establecimiento del sistema crediticio y el nacimiento de la revolución financiera son temas controvertidos. Los opositores de Robert Walpole, quien funge como pensionario del ejército inglés y consejero privado de Jorge I, rey adepto a los whig, alegan que la pérdida de un *civile vivere* estable y sólido obedece a la invención de los nuevos instrumentos financieros y al desarrollo del comercio. Henry Bolingbroke incluso escribe un ensayo sobre las trágicas consecuencias de la deuda pública: para él, la abolición de la deuda es vista como la condición inicial para la regeneración del país, bajo la dirección de un rey patriota. El aumento de la deuda pública vuelve dependiente al gobierno de una clase de acreedores profesionales. La crítica va más allá de la noción tradicional que juzga al dinero como un corruptor inseparable de la clase dominante; se dirige incluso a los fundamentos epistemológicos de una sociedad organizada en torno a los intercambios financieros y las inversiones, una sociedad donde el artificio y el engaño tienen un lugar de honor. La personificación maquiavélica del crédito bajo rasgos femeninos hace eco de la inestabilidad de la fortuna. Contra los ataques del partido conservador, los partidarios de las nuevas herramientas financieras intentan mostrar la posible transformación de la irracionalidad en racionalidad, del crédito en confianza, de los bienes imaginarios en verdaderos bienes, siempre y cuando las prácticas del gobierno y la situación política lo permitan.

En este contexto, las *Cartas Persas* parecen impulsar la crítica del crédito bancario bajo la misma línea argumental que el partido tory. El temor a la corrupción es lo que motiva a los personajes principales de esta sátira. Rica denigra a los extranjeros que desestabilizan el Estado al permitir la adquisición de fortunas masivas: “Todos los que eran ricos hace seis meses, son ahora pobres, y los que no tenían pan, nadan en la abundancia. Nunca habían estado tan cerca estos dos extremos. El extranjero había dado la vuelta al Estado como el chamarilero da la vuelta a un traje [...]. No saca Dios con mayor rapidez a los hombres de la nada. ¡Cuántos criados servidos por sus colegas y mañana quizás por sus amos!”<sup>206</sup> Esta ficción revela el

---

<sup>206</sup>Montesquieu, Charles de. *Op. cit.*, 1992. CXXXVIII “Rica a Ibben, en Esmirna”.

temor que muchos albergan ante el reinado del lucro, con su plétora de subversiones morales, políticas y sociales. La corrupción de un pueblo, muy parecida al deceso de un ministro corrupto, parece derivar de una propensión exorbitante a la especulación. La amenaza planteada por el nuevo sistema financiero es, en un nivel más profundo, el miedo a los extremos que llega el comportamiento humano, engañado por un proyecto ilusorio y guiado por las pasiones y la fantasía. El “fragmento de un antiguo mitologista”, relatado por Rica, representa con humor el proceso trágico por el que desaparecen tres cuartas partes de la riqueza nacional.<sup>207</sup> Jonh Law es representado como uno de los hijos de Eolo, un comerciante de aire caliente, que ruega a los Pueblos de la Bética renunciar a su antigua creencia en los metales preciosos y seguirlo a la tierra de la fantasía y la riqueza.

Sin embargo, la posición de Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes* es mucho más ambigua. Por un lado, parece oponerse al principio del crédito público, yendo tan lejos como para rechazar las ventajas económicas de una deuda pública.<sup>208</sup> Por otro lado, parece abandonar una crítica directa de la deuda pública y, en cambio, se decanta por una defensa mitigada de su uso y sus beneficios. En una situación política determinada, la influencia de la constitución en las costumbres británicas permite la conversión del crédito en confianza. Este fenómeno define la peculiaridad de un “nación libre”:

Esta nación tendría un crédito seguro, porque se prestaría y se pagaría a sí misma. Podría suceder que acometiera empresas muy superiores a sus fuerzas naturales, empleando contra sus enemigos riquezas inmensas completamente ficticias, que la índole de su gobierno las haría parecer reales. Para conservar su libertad, el gobierno tomaría prestado de sus súbditos; y comprendiendo éstos que si fueran conquistados perderían sus créditos, se esforzarían más en defenderlo.<sup>209</sup>

La estabilidad incierta de una nación, a partir de este momento, es explicada en sentido contrario al republicanismo previo. La transformación de bienes imaginarios e

---

<sup>207</sup>“Créanme: abandonen el país de los viles metales; vengán al imperio de la fantasía y les prometo tantas riquezas que se asombrarán.” *Ibidem*. CXLII “Rica a Usbek, en...”.

<sup>208</sup>Cf. Montesquieu, Charles de. *Op. cit.*, 2006. XXII, 17-18.

<sup>209</sup>*Ibidem*. XIX, 27.



irracional en beneficios racionales y tangibles se logra por medio de un gobierno débil y mínimo: es el amor a la libertad individual lo que se halla en la raíz de la transformación de las quimeras en realidades económicas con fuertes implicaciones políticas. Por lo tanto, el crédito público gana fuerza a través del juicio de los individuos. Ellos tratan de *preservar* el crédito de su nación y asegurar que se puede *confiar* en él, por lo que pueden ejercer un papel importante en el armonía de las naciones. La doble determinación del crédito se basa, una vez más, en una teoría del juicio. Sin embargo, este juicio en sí no depende por completo de garantizar la estimación de un gobierno virtuoso. Por el contrario, depende de ciertos datos ilusorios,<sup>210</sup> que dependen a la vez de las dinámicas sociales sustentadas en la confianza, por mor de algunas cualidades políticas. ¿Pero de qué manera la verdad emana del engaño y la ilusión se vuelve realidad? En otras palabras, cuál es el rostro de esta nueva *astucia de la razón*. Montesquieu sitúa este poder mágico en las pasiones libres y el sistema financiero. Atento a lo que ocurre en la Inglaterra de su época, el barón francés advierte que la expansión del crédito no puede tener las mismas consecuencias en Francia, porque las pasiones operan en dos sistemas muy diferentes. La transformación del crédito en confianza no puede adoptar la misma forma en una monarquía regulada por el honor y las clases intermedias, que en una república enmascarada por una monarquía. Los caprichos de honor son el equivalente francés de las fantasías de crédito inglesas: no son más que otro truco de la razón, otra conversión de la inconstancia y la pasión en una herramienta económica pujante del poder político.

Así pues, lejos de interferir con la libertad, el comercio parece ser uno de sus catalizadores. Montesquieu muestra hasta qué punto el comercio –en virtud de sus muchas formas posibles, incluyendo tanto los intercambios culturales como los materiales– trae grandes beneficios. El carácter tosco del soldado/ciudadano es amansado por los múltiples intercambios comunicativos implícitos en las actividades comerciales. La violencia política y militar es restringida por el desarrollo de la racionalidad egoísta. Gracias a las herramientas del comercio nómada, el carácter

---

<sup>210</sup>Como la nación aventurándose más allá de sus alcances naturales, obedeciendo sus deseos y pasiones en lugar de sus intereses.

internacional de los intercambios se convierte en un impedimento para el abuso de poder y contribuye de este modo a la seguridad de los bienes y los individuos. La movilidad de los bienes, tan criticada por los republicanos, se convierte en el principal obstáculo para la extensión del despotismo. Este es el significado de la alabanza del “doux commerce” (comercio gentil) en *El Espíritu de las Leyes*. El comercio facilita y refina las costumbres, y por lo tanto contribuye a la paz y a la libertad política.<sup>211</sup> En este sentido, Montesquieu ya no define la libertad como la ausencia de interferencia de un poder dentro de las esferas que no le corresponden, sino como la ausencia de dominación de cualquier tipo de amenaza arbitraria. En una palabra, se trata de la libertad de los modernos.

Si bien el criticismo de Montesquieu es claramente opuesto a las tesis harringtonianas, no permite concluir que él se suscribe de manera cabal a una teoría puramente liberal que juzga a toda nación libre como aquella donde un sistema de gobierno representativo exonera a los ciudadanos de cualquier tipo de participación política. Más bien, su propuesta enfatiza que el forcejeo liberal entre libertad positiva y libertad negativa, o dicho en otros términos, entre la autonomía política y el disfrute de los derechos sin interferencias, tiene que ser trascendido. Este punto puede ser confirmado en *El Espíritu de las Leyes*,<sup>212</sup> donde estipula que incluso cuando la participación directa en el ejercicio del poder no es necesaria para la existencia de la libertad, cierto grado de participación ciudadana y de sensibilización pública si lo son. A los ciudadanos debe de atañerles principal y primeramente la elaboración de las leyes: “Al igual que en un Estado libre, cada hombre, considerando que tiene un espíritu libre, debe regirse a sí mismo, el pueblo como un cuerpo debe tener un poder legislativo”.<sup>213</sup> Sin embargo, su papel no se limita a esta sola dimensión, el conocimiento general del pueblo debe ser mayor y centrarse en cualquier posible abuso de poder. La política, lejos de ser olvidada por los individuos absorbidos por sus asuntos privados, sigue siendo el principal objeto de preocupación:

---

<sup>211</sup>Cf. *Ibidem*. XX, 1-2; XXI, 20.

<sup>212</sup>Cf. *Ibidem*. XIX, 27.

<sup>213</sup>*Ibidem*. XI, 6.

Si el clima da un espíritu inquieto y una visión amplia a muchas personas en un país donde la Constitución otorga a cada uno algún rol en el gobierno [...], uno podría hablar mucho de política; uno podría ver a las personas pasar sus vidas calculando acerca de acontecimientos que, dada la naturaleza de las cosas y los caprichos de la fortuna (es decir, de los hombres), apenas son objeto de cálculo. En una nación libre a menudo no importa si las personas razonan bien o mal; basta con que razonen; a partir de eso proviene la libertad que los protege de los efectos de esos mismos razonamientos.<sup>214</sup>

El razonamiento de Montesquieu se solapa aquí con el análisis relativo al celo necesario y la pasión por la libertad que permite a los británicos mantener los principios de su gobierno. Sugiere que en Inglaterra los “cien ojos de Argos” nunca están completamente cerrados, cumpliendo así una función equivalente al honor en la monarquía francesa. Además, el equilibrio de poder entre los partidos políticos también está regulado por la percepción pública: “En cuanto que estos partidos se componen de hombres libres, si uno de ellos triunfara demasiado, el efecto de la libertad sería aminorarlo mientras los ciudadanos elevarían a otro partido, igual que las manos rescatando al cuerpo.”<sup>215</sup> La ruptura británica del modelo humanista no implica una restricción de la participación del individuo en la esfera pública. Una vez que Montesquieu va más allá de la limitada definición del bien común como virtud, cree posible encontrar dentro de las sociedades mercantiles la posibilidad de un espíritu público asociado al interés individual racional. La protección de los intereses privados depende del pleno ejercicio de la ciudadanía de cada uno. El individualismo se trasciende a sí mismo, centrándose en la defensa de las instituciones libres. El espíritu partidista contribuye a una ciudadanía activa, que preserva el pluralismo. La participación en la vida pública no es un obstáculo a la independencia o un impedimento para el goce de la libertad: la vigilancia ciudadana puede ser esencial para la salvaguardia de los derechos individuales.

La singular posición de la filosofía política de Montesquieu, por lo tanto, parece plantear esta pregunta: ¿no es la rivalidad entre el republicanismo y el liberalismo en

---

<sup>214</sup>*Ibidem.* XIX, 27.

<sup>215</sup>*Ídem.*

gran parte artificial? Las democracias modernas de hoy en día pretenden mezclar con facilidad las características de ambas tradiciones: un sistema de representación política con un sistema desarrollado de intercambios comerciales, la soberanía del pueblo y la interdependencia de los ciudadanos, un fuerte espíritu público y el crecimiento de la esfera privada. ¿Reposan en un espíritu republicano o liberal? Uno podría responder a esta pregunta esbozando una versión pura del liberalismo basada en la teoría de Locke (la protección de los derechos individuales naturales), pero los partidarios de la tradición republicana, al estilo de Pocock, objetarían que la defensa de Montesquieu del comercio, y su cuidado general a una sociedad comercial, logran llevarse a cabo gracias a las herramientas intelectuales proporcionadas por el humanismo cívico, que en ese momento se convierte en un “humanismo jurídico o mercantil”. Los partidarios de la tradición liberal, por el contrario, considerarían deshonesto la inclusión de este autor en las filas del pensamiento político republicano, pues, si bien Montesquieu tiene simpatías con esta corriente y aún tiene presente en sus puntos de vista la veta mítica de la república romana, apelarían a que ya es plenamente consciente de que este tipo de régimen, sustentado sobre la virtud y la entrega de los ciudadanos al servicio público, pertenece al pasado y resulta inviable en pleno siglo XVIII, en un contexto donde las ciudades no son pequeñas e igualitarias, sino complejas y de gran extensión.<sup>216</sup> Además, subrayarían que la definición de libertad que ofrece este autor en *El Espíritu de las Leyes* es negativa, al modo de Hobbes, como “el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten”.<sup>217</sup> Por último, en oposición a filósofos neorrepublicanos como Viroli o Pettit, los partidarios del liberalismo posiblemente señalarían que este autor apuesta por la monarquía absoluta del siglo XVIII, por el gobierno que “necesita pata mantenerse de medios tan violentos como los del [...] turco”,<sup>218</sup> y muestra a las repúblicas italianas como el reino de la arbitrariedad: “Veamos cuál es la situación de un ciudadano en estas Repúblicas: el mismo cuerpo de magistratura tiene [...] todo el poder que se ha otorgado como legislador; puede asolar al Estado por sus voluntades generales, y como tiene además

---

<sup>216</sup>Cf. Montesquieu, Charles de. *Op. cit.*, 2006. III, 3.

<sup>217</sup>*Ibidem.* III, 11. p. 106.

<sup>218</sup>*Ibidem.* XI, 6. p. 108.

el poder de juzgar, puede destruir a cada ciudadano por sus voluntades particulares”.<sup>219</sup>

Entonces, con base en lo dicho a lo largo de esta primera parte de mi investigación, el enigma de Montesquieu –reclamado como propio por la tradición liberal y la republicana– podría ser resuelto de este modo: su defensa liberal del orden mercantil es, de hecho, una respuesta a las cuestiones planteadas por el lenguaje del humanismo. Invirtiendo las “virtudes” en “modales”, es decir, considerando al comercio como un vector de la civilización y no sólo como una herramienta económica, con él la tradición humanista concurre con el ámbito liberal al justificar la libertad individual sin reducirla a una teoría de los derechos.

Esta solución, sin embargo, no es vista como satisfactoria por los herederos más célebres de Montesquieu: Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville. En lugar de revisar las objeciones formuladas por estos dos intelectuales, opuestas al discurso republicano, ¿acaso un enfoque más prudente y fructífero sería tratar de definir “liberalismo” y “republicanismo” en términos no tan rígidos, matizando sus diferencias, más que su aversión radical? ¿Al no prestar demasiada atención a las construcciones teóricas producidas por estas corrientes de pensamiento político, tratando de reducir sus antagonismos internos, realmente se evita correr el riesgo de enturbiar el debate, en lugar de aclarar los temas claves? Tal vez Montesquieu, como “republicano liberal”, estaría de acuerdo con que poner fin a los debates sobre la posible disociación entre el republicanismo y el valor individual, entre la virtud cívica y la moralidad privada, o entre la participación colectiva y una concepción única de la buena vida, permite enfrentarnos a otros asuntos; en particular, a esos asuntos tratados por él que, más que estar relacionados con la libertad del comercio y el lujo, cuestionan su justicia o injusticia.

---

<sup>219</sup>*Ídem.*

## Capítulo VII. El giro liberal decisivo en el republicanismo: de la anomalía spinoziana al federalismo de James Madison

Nacido y educado en la comunidad judía de Amsterdam, Baruch de Spinoza abandona su nombre de pila a favor del latino “Benedict” a la edad de veintidós años y, apenas dos años después, incurre en el oprobio por sus heréticas opiniones religiosas y resulta excomulgado y expulsado del pueblo de Israel. Sin embargo, ahora es considerado como uno de los pilares del racionalismo del siglo XVII y uno de los fundadores del pensamiento democrático moderno, así como un referente necesario para comprender la filosofía política de autores como Toni Negri o Gilles Deleuze, quien lo considera “el Príncipe o el Cristo de los filósofos”.

Entre 1652 y 1656, Spinoza estudia la filosofía de Descartes en la escuela de Francisco van den Enden, cuyos principios intenta refundar mediante un orden o método geométrico<sup>220</sup> en la única obra que publica bajo su nombre, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I y II*. Pasa su vida entera en Holanda: luego de salir de Amsterdam en 1660, reside sucesivamente en Rijnsburg, Voorburg y La Haya, lo cual resulta fundamental para el desarrollo de su postura filosófica política.<sup>221</sup> Al familiari-

---

<sup>220</sup>Spinoza toma como su modelo de investigación racional objetiva la geometría de Euclides. Al establecer el método geométrico como su ideal filosófico, Spinoza trata de dejar de lado las concepciones ordinarias y el lenguaje cotidiano, y sostiene que sus definiciones no son juegos arbitrarios de palabras, sino instrumentos mediante los que ciertas ideas pueden formularse en un lenguaje más preciso que lo que permite la lengua vernácula.

<sup>221</sup>Como señala Raia Prokhovnik, la práctica y el pensamiento político de Holanda durante el siglo XVII, establecidos a contracorriente de su historia y sus tradiciones, representan un contexto de crucial importancia para hablar de la filosofía política de Spinoza. Varios comentaristas actuales lo sitúan en una tradición republicana que data de 1579, cuando las Provincias Unidas afirman su independencia de España, acogiendo el cambio político, junto con la innovación económica y la expansión colonial. Estas innovaciones son vistas como la base del éxito neerlandés en el siglo XVII, cuando la confianza en Holanda se traduce en una Edad de Oro de riqueza, prosperidad y un mayor poder regional. En esta Edad de Oro, la postura política de Spinoza es vista como la representación definitiva de un republicanismo orgulloso y un florecimiento cultural sin precedentes que permite, por ejemplo, la genialidad y la habilidad técnica de Rembrandt o Vermeer. Pero desde un enfoque más cercano, una serie de características curiosas emergen de esta historia. Así como ocurre con la filosofía política de Spinoza, la “república holandesa” es un término difícil de definir y durante casi cien años la

zarse con grandes figuras intelectuales, rehusa una cátedra en la Universidad de Heidelberg por considerar que puede interferir con su libertad intelectual. En 1670, aparece su *Tratado Teológico-Político* anónimamente<sup>222</sup> y, luego de morir por tisis a los cuarenta y cuatro años, su círculo cercano de amigos publica una *Opera Posthuma*, que incluye su obra maestra, la *Ética demostrada según el Orden Geométrico*, así como el *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento*, el *Tratado Político* y su *Correspondencia*.

Al menos en un sentido, el republicanismo de Spinoza es de corte aristotélico, pues tanto en su *Tratado Teológico-Político* como en su *Tratado Político*, se refiere a las ciudades y los Estados como a individuos físicamente determinados, por ser cuerpos que se definen por una cierta proporción de movimiento y de reposo. Así, todo lo bueno y lo malo para las ciudades y los Estados es todo lo que ayuda o impide la conservación de su naturaleza respectivamente. Gracias a esta forma de concebir la política, Spinoza se sustrae a la teoría contractualista y piensa la sociedad, no a partir de un pacto social entre individuos para vivir juntos y establecer un gobierno, sino como un proceso de agregación natural.

---

vida política de las Provincias Unidas exhibe un profundo desajuste entre práctica y teoría. La disyuntiva yace entre la práctica republicana, por un lado, y la otra teoría ortodoxa enseñada en las universidades, por el otro, que sigue enfocándose en el análisis de la monarquía como la mejor forma de gobierno. En este entorno caracterizado por la falta de correspondencia entre la teoría y la práctica, los debates políticos son en ocasiones anuentes y a veces demuestran una total falta de coincidencias. La falta de ajuste entre la práctica y la teoría política es una señal de que en la República de las Provincias Unidas subsiste una intensa fragmentación de lealtades. Acaso la obra de Spinoza goza de una amplia variedad de lecturas precisamente a causa de la riqueza cultural y los desencuentros de su entorno: una gama de estudiosos lo incluyen en la historia del surgimiento de la teoría política liberal, otros lo consideran, sobre todo, un republicano, unos más lo califican de socialista y otros de demócrata. Cf. Prokhovnik, Raia. *Spinoza and Republicanism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004. pp. 1 y 2.

<sup>222</sup>Spinoza tiene la precaución de publicar anónimamente el *Tratado Teológico-Político*, en latín y bajo el nombre de un editor ficticio, pero su autoría es reconocida muy pronto. La obra se vuelve un éxito inmediato y sólo hace más notoria la presencia pública de su autor. La mayor parte de la crítica consiste en la irritación de los teólogos, que tachan al Tratado de “nocivo y vil”, “pernicioso”, “intolerablemente desenfrenado”, “subversivo”, “blasfemo”, “diabólico” o “ateo” (Cf. Prokhovnik, Raia. *Op. cit.*, 2004. p. 237). Una serie de epítetos que más bien invitan a leer cualquier texto de filosofía.

Como constructor de un sistema filosófico, Spinoza procura que su ontología, su epistemología, su ética y su política preserven entre sí coherencia y consistencia. En cuanto a la primera, es sabido que Spinoza utiliza con frecuencia el término “Dios, o Naturaleza” (“*Deus, sive Natura*”) y esta identificación de Dios con la Naturaleza es la médula de su metafísica y el motivo por el que se le considera como una forma de panteísmo, panenteísmo y naturalismo.<sup>223</sup> Sin embargo, aunque su filosofía comienza con la metafísica, en última instancia ésta se encuentra al servicio de sus enfoques ético y político, ya que su Dios naturalizado carece de deseos y propósitos y, por lo tanto, la conducta humana y la autoridad no pueden derivar de ningún mandato divino. Más bien, la filosofía práctica de Spinoza intenta demostrar, a partir de una adecuada comprensión de la naturaleza divina y su expresión en la naturaleza humana, el modo en que los seres humanos pueden maximizar sus ventajas. De ahí que el conocimiento adecuado de la realidad, que conduce al incremento del control de las pasiones y a la acción cooperativa de una mancomunidad, resulte fundamental para la búsqueda exitosa de esta maximización.

Esta sustancia única que es la Naturaleza o Dios es definida por Spinoza como “un ser absolutamente infinito”, es decir, una “sustancia con una infinidad de atributos, de los cuales cada uno manifiesta una esencia eterna e infinita.” Así, Spinoza afirma que la única sustancia posee infinitos atributos, cada uno expresando la naturaleza divina sin limitaciones. No obstante, de estos infinitos atributos sólo pode-

---

<sup>223</sup>Spinoza define la “sustancia” como lo que es “en sí mismo, y se concibe por sí mismo”, el “atributo” es aquello que “el intelecto percibe de una sustancia como constituyendo su esencia” y los “modos” son “las afecciones de una sustancia, o aquello que está en otro a través de lo cual también es concebido”. Mientras que Descartes reconoce que sólo Dios es una sustancia en sentido estricto y también admite que existen dos tipos de sustancias creadas, Spinoza sostiene que hay una sola sustancia. Su metafísica es, pues, una forma de monismo sustancial. La distinción entre panteísmo y panenteísmo, en palabras de Martial Gueroult radica en que “el primero es una propiedad necesaria de la esencia de Dios y el segundo es una propiedad inmediata no de su esencia, sino de su causalidad. Por lo primero todas las cosas son inmanentes a Dios; por lo segundo Dios será concebido como causa inmanente de las cosas que produce.” (Cf. Rubín, Abraham. “Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29 Núm. 1 (2012): p. 130.)



mos comprender dos: la extensión y el pensamiento.<sup>224</sup> En oposición a la visión fraccionada de Descartes, Spinoza concibe al ser humano como modo finito de Dios, que existe en Dios como un modo de pensamiento y un modo de extensión de manera simultánea, pues cada modo de extensión es literalmente idéntico a cada modo de pensamiento del que es idea: mente y cuerpo son la misma cosa concebida bajo dos atributos diferentes.<sup>225</sup> Su ontología, por lo tanto, es una suerte de panpsiquismo y la clave de su innovación radica en el modo de emplear los conceptos de “sustancia”, “atributo” y “modo”, y la identificación entre “esencia” y “potencia”. La realidad, pues, no es otra cosa que la causación necesaria y constante de una sustancia omnipotente, que en virtud de su perfección se manifiesta, es decir, se determina en una infinidad de afecciones. “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” y su ser no sólo se *muestra* en su actividad, su ser es su actividad.<sup>226</sup> Que Dios cause todas las cosas de manera no transitiva, significa que sus efectos no tienen ninguna potencia: el ser humano tiene que evitar las pasiones, hacerse activo en la medida de lo posible y desarrollar su conocimiento del orden natural mediante la intuición de la esencia de Dios para incrementar su dignidad ontológica, y no más.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup>Dentro de cada atributo, los modos de Dios son de dos tipos: los infinitos, que son las características omnipresentes de cada atributo, como las leyes de la naturaleza, y los finitos, que son las modificaciones locales y limitadas de la sustancia. Hay una secuencia infinita de modos finitos.

<sup>225</sup>Debido a que los modos son idénticos, en realidad no hay interacción causal entre la mente y el cuerpo, pero sí hay un total paralelismo entre lo que ocurre en la mente y lo que ocurre en el cuerpo. La proposición VI de la Segunda Parte de su *Ética* reza: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.” Esta identidad como correspondencia permite a Spinoza afirmar que cada modo de extensión esté “animado en cierto grado”.

<sup>226</sup>Cf. Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Tr. Atilano Domínguez.) Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 55-61. A lo largo de las primeras proposiciones, Spinoza rechaza la aparente pluralidad de sustancias y defender una sustancia única que además no es trascendente.

<sup>227</sup>El universo de Spinoza sólo cuenta con dos tipos de protagonistas: un agente y muchos pacientes. En este sistema dual, los atributos son la expresión de la perfección de la sustancia, los innumerables apéndices mediante los que Dios causa el mundo, sin que sean causa ni efecto. Por eso, otra característica cardinal de la metafísica de Spinoza es su fatalismo, expresado en su afirmación de que las cosas no podrían haber sido producidas de ninguna otra manera ni siguiendo ningún otro orden.

De que Dios exista de manera necesaria y todo lo que se sigue de la naturaleza divina lo haga necesariamente deriva, por lo tanto, el fatalismo en Spinoza. Al principio de su *Ética*, advierte que una cosa es libre cuando sus acciones están determinadas por su propia naturaleza. Sólo las acciones de Dios están determinadas por la necesidad de su propia naturaleza, y por eso sólo Él es completamente libre. Sin embargo, los seres humanos pueden alcanzar cierta libertad relativa en la medida en que gozan del tipo de vida descrito en las últimas partes de la *Ética*, es decir, cuando son capaces de entender las necesidades de la Naturaleza y dejarse orientar por ella. Spinoza es, entonces, un compatibilista al tratar de vincular la libertad y el determinismo.<sup>228</sup> La “libertad de la voluntad” en cualquier sentido que involucre la ausencia de una determinación causal es, simplemente, una ilusión basada en la ignorancia de las verdaderas causas de las acciones. El reconocimiento de que todos los sucesos están causalmente determinados, sin embargo, tiene un poder consolador positivo que auxilia en el control de las pasiones. De esta manera, Spinoza vincula su ontología con su epistemología y su filosofía práctica.

La teoría del conocimiento de Spinoza se basa en que por cada idea hay un *ideatum*, es decir, un objeto concebido bajo el atributo de extensión que corresponde exactamente a la idea en el sistema del mundo. Cada idea pertenece a su *ideatum*, de manera que cada idea posee lo que Spinoza llama la marca “extrínseca” de la verdad, es decir, una correspondencia exacta y necesaria con su *ideatum*. Sin embargo, el error es posible debido a que muchas ideas pueden no poseer la marca “intrínseca” de

---

<sup>228</sup>El determinismo plantea problemas al exigir que la libertad práctica precisa de contingencia. El “incompatibilismo” mantiene que el determinismo obstaculiza la libertad y afirma que frente a éste la libertad es algo ilusorio, puesto que la conducta se da por medio de factores contextuales y genéticos; incluso llega a negar la responsabilidad moral. Contrario a la idea de que una total falta de determinación es algo necesario o deseable para la imputación de responsabilidad, el “compatibilismo” considera que la libertad y la responsabilidad son consistentes con el determinismo. Filósofos compatibilistas, como los estoicos, Kant o Spinoza, identifican *libertad* con *autonomía*, y filósofos como Hobbes, Locke o Hume son partidarios de *libertad* como *espontaneidad*, es decir, de la capacidad de realizar o abstenerse de ejecutar una acción según lo que se desea. De esta postura ontológica emerge, por lo tanto, la concepción política negativa de la libertad, como *no-interferencia*, a saber: dejamos de ser libres cuando nos vemos forzados a no actuar o empujados a actuar de una forma contraria a lo que deseamos, a causa de coerción o manipulación. Por lo tanto, el determinismo del incompatibilismo es fuerte, mientras que el del compatibilismo es un determinismo débil.

la verdad, que sólo está presente en las ideas adecuadas.<sup>229</sup> Cada idea adecuada es evidente por sí misma para quien la comprende y, por lo tanto, de acuerdo a la proposición XXXV de la Segunda parte de la *Ética*, la falsedad consiste en la privación de conocimientos, como resultado de ideas inadecuadas o mutiladas y confusas. Spinoza también distingue dos facultades de la mente para representarse el mundo: la *imaginatio* (u *opinio*) y el intelecto. La primera es la facultad de formar representaciones de cosas, derivadas en última instancia de los mecanismos de los sentidos, que incluye la *vaga experientia* así como el conocimiento de oídas o de meros signos. Por lo tanto, solamente permite conocer de manera parcial y nos lleva a incurrir errores teleológicos, axiológicos y antropológicos. Las pasiones, precisamente, surgen de la imaginación y esclavizan al hombre. En su *Ética*, Spinoza asigna al conocimiento obtenido a través de la percepción sensorial el más bajo de los tres niveles de conocimiento. Tal conocimiento nunca puede llegar a la adecuación, ya que las ideas de la imaginación llegan a nosotros en el orden de nuestros procesos corporales y no en su orden lógico intrínseco. Por la acumulación de estas ideas confusas podemos llegar a una comprensión de lo que es común a ellas, a una “noción universal” tal como lo hacemos con las ideas cotidianas de “árbol” o “perro”, pero éstas no son en sí mismas ideas adecuadas.

El intelecto, por otro lado, es la facultad de formar conceptos adecuados y no imaginativos de las cosas. A partir de esta facultad, Spinoza distingue otros dos niveles de conocimiento: la *ratio*, que depende de los conceptos comunes que nos brindan un conocimiento adecuado de las propiedades de las cosas, y la *scientia intuitiva*, que es producto del conocimiento adecuado de los atributos de Dios o de la esencia de las cosas. A pesar de que estos dos tipos de conocimiento son adecuados, el último es preferible por proporcionar conocimiento respecto a lo que algo es, además de cómo y por qué es así. La *ratio* es un tipo de conocimiento ejemplificado por la ciencia y las matemáticas, la *scientia intuitiva* procede de una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Por conocimiento intuitivo, entonces, Spinoza entiende la comprensión cabal de la verdad

---

<sup>229</sup> Aunque el término “adecuado” proviene de René Descartes, reemplaza la noción de “idea clara y distinta”.

de una proposición obtenida por un individuo, junto con una prueba válida de ésta a partir de premisas evidentes por sí mismas, en un solo acto mental. Así como las pasiones que nos esclavizan forman parte de la *opinio* o *imaginatio*, la *scientia intuitiva* nos vuelve individuos más libres, así que la epistemología de Spinoza también es importante para entender su postura filosófica práctica.

Debido a que sólo hay una sustancia, las cosas individuales del mundo no se distinguen entre sí por diferir sustancialmente. Sin embargo, afirmar que somos los modos de la sustancia divina no es suficiente, porque, como se percata Spinoza, esto todavía no garantiza nuestra individualidad. En particular, no resuelve la importante cuestión de cómo podemos llegar a juzgarnos como cosas a nosotros mismos, a pesar de que no somos sustancias. Spinoza intenta reconciliar su doctrina con la opinión de que hay un número potencialmente indefinido de cosas mediante la inversión de argumento cartesiano acerca de la cera. Si para Descartes la cera parece no tener ninguna unidad esencial o identidad más allá de la materia como tal y, por lo tanto, su individualidad no cuenta para nada en comparación con su constitución, para Spinoza, a contrapelo, hay ciertas modificaciones de la sustancia que tienen una especie de resistencia natural a los tipos de cambio que Descartes atribuye a la cera. Las cosas, piensa Spinoza, son resistentes al daño por su propio principio inherente de existencia: se esfuerzan por persistir en su propio ser. Este esfuerzo o *conatus* constituye su esencia, en la medida en que no cuentan con la integridad ni la autosuficiencia de la única sustancia genuina. En otras palabras, entre las modificaciones cualitativas internas y las diferenciaciones de cada atributo de Dios, hay patrones que tienden a prevalecer: estos constituyen las cosas individuales. Debido a que se dan dentro del atributo de la extensión, Spinoza considera que estos patrones son proporciones fijas de movimiento y reposo.

La sociedad civil y el Estado, por lo tanto, también son patrones o modos que buscan su propia preservación. Si bien estas cosas individuales son modos de la única sustancia, en lugar de sustancias en sí mismas, cada una tiene una naturaleza o esencia describable en términos de su patrón particular y los mecanismos para

perseverar en su ser.<sup>230</sup> Ahora bien, en el caso de las personas, somos capaces de conocer este conato no sólo bajo su aspecto material, sino también bajo el aspecto del pensamiento. Bajo este segundo aspecto, el conato aparece como el “deseo”, o mejor dicho, como el deseo acompañado de su propia idea, como el *deseo consciente de sí mismo*. Esto es lo que constituye nuestro esfuerzo, cuya satisfacción constituye nuestro bienestar. Una cosa individual actúa, o es *activa*, en la medida en que lo que le ocurre puede explicarse por medio de su propia naturaleza por sí sola, es decir, por medio de su mecanismo de autopreservación. Por el contrario, una cosa individual es *pasiva* en la medida en que lo que le sucede se explica por medio de la naturaleza de otras fuerzas marcadas en ella. Cada cosa se esfuerza activamente para perseverar en su existencia y todo lo que ayude a su autopreservación constituye una ventaja individual. La psicología spinoziana es una implementación particular de la doctrina de la vida como conato, por medio de la apelación a varias características específicas de los seres humanos, a saber: las representaciones que nos hacemos de los demás, nuestra complejidad para aumentar o disminuir nuestra capacidad de acción y nuestra capacidad de hacer uso de la razón. Sus conceptos psicológicos fundamentales son el “deseo”, que es el conato en sí mismo, especialmente si somos conscientes de ello, el “placer”, que consiste en aumentar nuestra capacidad de acción, y el “dolor”, que es la disminución de nuestra capacidad para actuar. El resto de las emociones humanas se definen en términos de estas tres emociones básicas, según sus combinaciones y sus circunstancias particulares, por causas u objetos particulares. Cuando una persona es la causa adecuada de sus propias emociones, éstas son *emociones activas*. De lo contrario, son *pasiones*. El deseo y el placer o bien son emociones activas, o bien son pasiones, de acuerdo con las circunstancias. El *dolor* sólo puede ser una pasión.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup>Al describir la identidad de los organismos en términos de un *conato*, Spinoza rescata un concepto clave de la biología aristotélica. Los organismos parecen tener más *conato* que las cosas inanimadas: evitan lesionarse, son resistentes y se restauran a sí mismos cuando se lastiman. Por eso estamos dispuestos a atribuirles una individualidad que no atribuimos a los objetos inanimados. Mientras que, por un lado, hablamos de un árbol, un zorro o un hombre, nos referimos, por otro lado, a un trozo de mantequilla, un montón de arena o una piscina llena de agua, identificando a los primeros como individuos y a los segundos como cantidades de alguna cosa que puede describirse independientemente.

<sup>231</sup>Spinoza, sin embargo, no niega el fenómeno del altruismo: nuestro mecanismo de autopreservación y, por lo tanto, nuestro deseo, puede llegar a enfocarse en una amplia variedad de

Al examinar las acciones y los apetitos humanos objetivamente, tanto su teoría ética como su teoría política intentan demostrar dónde se encuentra la verdadera ventaja de los individuos. En otras palabras, la filosofía práctica de Spinoza pretende exponer cómo actúa una persona cuando es guiada por la razón: actuar conforme a la razón significa actuar con virtud o poder. Si bien los seres humanos, por sus deseos y sus distintas pasiones, tienden a diferir entre sí, al actuar conforme a la razón y conforme a su naturaleza, logran concordar y llevar a cabo lo más útil. Todas las acciones virtuosas que derivan del entendimiento pueden atribuirse a la fuerza del carácter. Tales acciones se dividen en dos clases principales: las que obedecen a la tenacidad (*animositas*), que es el deseo por el que uno se esfuerza para preservar su ser, únicamente siguiendo los dictados de la razón, y las que obedecen a la nobleza (*generositas*), que es el deseo por el que uno se esfuerza para ayudar a los demás y formar lazos amistosos, únicamente a partir de los dictados de la razón. Esto quiere decir que cualquier persona virtuosa no persigue meramente la ventaja privada, que puede resultar frustrante y dolorosa, sino que busca cooperar con los demás, responde con amor al odio, actúa siempre con honestidad y no de manera embustera, y trata de formar un estado político. Sin embargo, la razón última por la que ayuda a los otros y se une a ellos de forma amistosa es que:

Nada hay [...] más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos.<sup>232</sup>

---

objetos, incluyendo el bienestar de la persona amada, y pese a nuestro propio detrimento. Sin embargo, como Spinoza reduce toda motivación humana, incluyendo la altruista, a variaciones en nuestro esfuerzo por buscar la ventaja propia, se trata siempre de una forma de egoísmo psicológico.

<sup>232</sup>Spinoza, Baruch. *Op. cit.*, 2000. Cuarta parte, proposición XVIII, p. 197.

Es decir, lo hace porque hacerlo es propicio para su ventaja propia y, en particular, para su propia búsqueda de conocimiento, que es un bien que tiene que ser compartido sin pérdidas. La razón orienta a los seres humanos para que partan del natural amor a sí mismos hacia una actitud moral que implica la utilidad común, es decir, no desear para uno mismo nada que no deseemos también para los demás. Aunque Spinoza sostiene que, por lo general, utilizamos los términos “bueno” y “malo” simplemente para manifestar apariencias subjetivas, y por eso llamamos “bueno” a cualquier cosa que deseamos y “malo” a lo que procuramos evitar, propone definir “bueno” en un sentido filosófico como aquello que sabemos con certeza que es útil para nosotros y “malo” como aquello que sabemos con certeza nos impide ser propietarios de algún bien. Lo “bueno”, entonces, es vivir observando la legislación del Estado, que tiene que estar basada en la vida y utilidad comunes, de acuerdo con la razón, ya que sólo así somos más libres y podemos perseverar en nuestro ser.<sup>233</sup> Dios es perfecto y no tiene necesidades, por lo tanto, nada es bueno o malo para Dios. De todo esto se sigue la defensa spinoziana al Estado democrático y las libertades civiles: “El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer [...]. Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es [...], en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad [...] y vivir, por tanto [...], según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado.”<sup>234</sup>

A propósito de la sociedad de consumo, el filósofo holandés insiste en que un ser humano cuyo mecanismo de preservación es conducido o está distorsionado por fuerzas externas es esclavo de las pasiones. En contraste, aquel que sólo persigue con éxito lo que resulta realmente ventajoso, como consecuencia de una verdadera comprensión acerca de dónde se encuentra esa ventaja, es libre. Spinoza describe su

---

<sup>233</sup>Parece que el llamamiento de Spinoza a favor del beneficio personal hace de su filosofía práctica una forma de egoísmo ético, a pesar de su énfasis en la existencia de bienes comunes repartibles y la importancia que da, aunque sea instrumental, de la cooperación con los demás. No obstante, no se trata de una forma de hedonismo, pese a la relevancia que otorga al placer, pues el objetivo final de la actividad humana es un estado superior de capacidad de acción, del que el incremento consecutivo de placer es solamente un indicador.

<sup>234</sup>Spinoza, Baruch. *Op. cit.*, 2000. Cuarta parte, proposición LXXIII, p. 232.

concepción de una vida virtuosa, orientada por la razón, en términos de un “hombre libre” ideal. Por encima de todo, el hombre libre persigue la comprensión de sí mismo y de la naturaleza, pues el conocimiento adecuado conduce a la bienaventuranza, la paz mental y el amor intelectual de Dios. La bienaventuranza, sin embargo, no es una recompensa de la virtud, más bien es un aspecto integral de la vida virtuosa. La mente humana es en sí misma una parte de la inteligencia infinita de Dios, y el conocimiento adecuado es un aspecto eterno del intelecto infinito. Así, conforme uno obtiene más conocimiento, una parte mayor de la propia mente se identifica con algo que es eterno, y uno se vuelve menos dependiente y es perturbado menos por las fuerzas locales del entorno inmediato: el hombre libre en lo que piensa menos es en la muerte, su sabiduría es una meditación sobre la vida.<sup>235</sup>

Las razones ofrecidas por Spinoza en su ontología, su epistemología y su psicología, conducen a que el tipo de republicanismo que defiende dependa de una “democracia inmanentista”. En el capítulo VI de la segunda parte de sus *Cogitata metaphysica*, Spinoza define la vida como “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser” (*per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant*), es decir, la vida es *conatus*, es un deseo que se desea a sí mismo. Un deseo inmanente. Como he dicho, ese deseo es, para Spinoza, lo que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, es decir, como afirma en la proposición séptima de la tercera parte de su *Ética*, el deseo es la esencia actual de ese algo. Para Spinoza todos los entes individuales son *multitudes*. “Multitudes de multitudes de multitudes.” De acuerdo con la séptima definición del segundo libro de su *Ética*, lo que posibilita que una multitud constituya un individuo y mantenga la misma proporción de movimiento y reposo entre sus partes es el hecho de que tal multitud, en conjunto, sea la causa adecuada de algo. Esa

---

<sup>235</sup>Más aún, puesto que el conocimiento adecuado es, literalmente, parte eterna de la inteligencia infinita de Dios, la bienaventuranza, la paz mental y el amor intelectual resultantes son, literalmente, aspectos de lo que puede considerarse como la propia vida emocional de Dios. Si bien esto dota al hombre libre de una especie de inmortalidad, no se trata de una inmortalidad personal, ya que la sensación y la memoria que son esenciales para la individualidad no son eternas. Más bien, el hombre libre consigue, durante el curso de su vida, incrementar su participación en un cuerpo de conocimiento adecuado que siempre ha sido eterno, por lo que al morir, una gran parte de su mente está identificada con lo eterno. Se trata, por lo tanto, de una suerte de inmortalidad en la que se puede participar mientras se vive, no cuando uno muere.



capacidad activa de “ser la causa adecuada de algo” es la *potentia* o el conato. Ser algo es, pues, ser causa eficiente de lo que a ese algo le acontece. Y lo que le acontece es, en primer y fundamental lugar, el hecho de ser lo que es. Por eso el *conatus* es el esfuerzo por perseverar en su ser de cada cosa. Los individuos, por consiguiente, no son para Spinoza algo *pasivo*, algo *inerte*, sino que lo son en la medida en que actúan siendo causa adecuada de lo que les pasa, de lo que son. Es decir, son individuos porque “están vivos”, pues *vivir* es padecer los efectos de una causa que es uno mismo. Así, la vida es inmanencia y, por eso, en principio, es inmortal. La muerte siempre viene de fuera: es el efecto en mí de otro conato más potente que interrumpe, obstruye o menoscaba drásticamente el mío. Si no existiera el otro, el afuera, seríamos inmortales.

Los individuos spinozianos no son, entonces, sujetos en sentido aristotélico, no son *hypokeímenon*, es decir, lo que subyace. Somos lo que hacemos, la acción nos define. La subjetividad es sólo un efecto de la acción, no su causa. Los sujetos no son más que “condensaciones de la acción”. En las encrucijadas donde convergen los conatos de una multitud nace otro *conato más potente*, es decir, otro individuo: este es el fundamento de la política spinoziana. Este autor entiende a la sociedad política, por llamarlo de algún modo, como una suerte de *metaindividuo*, de *metaconato* que es efecto de la composición de los conatos de la multitud, es decir, de sus deseos. La política es la *geometría inmanente* compuesta por las *vidas de la multitud*, enderezada a favorecer el incremento de la potencia de esas vidas. El orden político no es, en consecuencia, exterior a la vida. La sociedad política es la vida misma en acto de vivir. Para Spinoza la *vida*, que es *conato*, deseo y poder, determina la *política*. Si en el modelo biopolítico el poder político se ejerce sobre la vida dejándola reducida a *nuda vida*, en Spinoza la vida es *deseo inmanente*, es poder. Esta concepción de la vida permite al autor configurar un modelo político que llama “democracia”. En el capítulo XVI de su *Tratado teológico-político*, define la democracia como “la asociación del conjunto de los hombres [...] que tiene colegiadamente [...] el supremo derecho a todo lo que puede”. Se trata de una sociedad donde cada uno de sus miembros ha transferido todo el derecho que posee, pero entendido que esa transferencia no vacía de poder —de derechos— a los asociados. Al contrario de la sociedad hobbesiana, en la que hay una enajenación del derecho de los firmantes del pacto social, que los

convierte *ipso facto* en súbditos privados de todo poder, en la democracia Inmanentista de Spinoza el poder no se cede, sino que se comparte, se suma al de los otros, y no se cede porque sencillamente no podemos renunciar al propio *conato*.

La suma de los poderes de la multitud es la que funda el derecho. La multitud es el único poder constituyente. La clave de esta definición de democracia radica en que es “colegiada”. La ciudadanía es una *collectio* exhaustiva de poderes, un espacio en el que los ciudadanos se coligan por su derecho a todo del todo político. El verbo latino *colligo* significa recolectar, reunir. En la democracia spinoziana todo queda recogido en ella, nada se obvia ni se excluye, todo poder se expresa exhaustivamente, sin resto. “Democracia” quiere decir justamente eso: coimplicación efectiva entre el *metaindividuo* político y los individuos que lo componen. Se trata, como señala Spinoza en el capítulo XI de su *Tratado político*, de un *omnino absolutum imperium*, un poder completamente absoluto, que no deja nada fuera, que no excluye, anula o ignora ningún poder. No se erige sobre ninguna excepción. Dicho de otro modo: es una democracia inmanente. El pensamiento de Spinoza trata de dar cuenta plena y cabal del singular. El *universum* se logra por asociación, por *coetus*, por composición de singularidades, de tal modo que el singular es lo primero. No nos asociamos con los demás por pertenecer a un mismo universal, llámese raza, concepción política o religión, sino que asociamos nuestras potencias singulares creando un nuevo *metaindividuo*, también singular. No hay universales, sino múltiples, infinitos, universos. “Democracia” significa que no existe un universal que funcione como principio arquitectónico, que acote y defina *a priori* el espacio de juego y ordene en su seno las singularidades, sino que el universo político se agota en la *multitud de singularidades*, de *conatos*, de vidas que lo componen. En tanto que singular, ese “universo” expresa el poder, el *conato* de la multitud: tiene colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede. Frente al universal, que vuelve impotentes a quienes subsume o excluye, ya que ninguno da la medida, el universo spinoziano recibe su poder de los poderes de los singulares que lo componen, y no es otra cosa que esa suma de poderes.

Por eso, como escribe en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, el *imperium democraticus* se le antoja a Spinoza “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada uno. Pues en él nadie transfiere a otro su derecho natural, de modo que no se le consulte nada después,

sino que lo transfiere a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. Y por esta razón todos permanecen iguales, como antes en el estado natural.” Frente a Hobbes, Spinoza mantiene intacto el derecho natural y, por lo tanto, no tiene importancia la diferencia entre estado natural y civil. El *imperium* civil no está dentro de otro *imperium* natural. Por eso no hay contrato en Spinoza: el contractualismo clásico cancela el estado natural e inaugura el ámbito civil, pero para Spinoza la naturaleza nunca queda cancelada, puesto que no hay sino naturaleza, es decir, poder, *conato*, vida. Como escribe en el capítulo V de su *Tratado teológico-político*: “La obediencia no tiene lugar en una sociedad cuyo poder está en posesión de todos y en la que las leyes son sancionadas por el común consenso; [...] en tal sociedad [...] el pueblo en todo permanece libre por igual porque no actúa por la autoridad de otro, sino por su propio consenso”. La vida en Spinoza es poder, deseo. No es algo pasivo, gestionable, normalizable. Vivir no es sobrevivir, es crear, *crearse a sí mismo*. El hombre libre no teme a la muerte, sino que desea la vida. La vida busca, exige, su derecho. Más aún: la vida es esa exigencia, es inmanencia, ese deseo que se desea a sí mismo. La vida, en suma, no es algo determinable por una política que se sitúa fuera de ella, sino que la política no puede ser más que el efecto del dinamismo propio de la vida misma. La política es la vida en el ejercicio de su genuina vitalidad.

En cuanto al apartado político del pensamiento spinoziano, de acuerdo con Prokhovnik, en los últimos años éste ha sido objeto de una importante investigación académica por tres diferentes grupos de filósofos. Primero están los interesados en rastrear las conexiones entre la filosofía moral y las obras políticas de Spinoza, particularmente preocupados por relacionar las categorías clave desarrolladas en su *Ética* a su idea de comunidad política y los valores que la constituyen. Después están los historiadores del pensamiento político interesados en el republicanismo clásico, como Skinner, Pocock y otros, cuya gran empresa ha producido una copiosa literatura.<sup>236</sup> Junto a estos dos marcos teóricos, centrados en el aspecto filosófico y en

---

<sup>236</sup>El “republicanismo clásico” de estos autores, desde luego, no se refiere al republicanismo antiguo, sino a los escritos modernos tempranos basados en los antiguos autores republicanos griegos y romanos, antes del desarrollo de la teoría política liberal en Europa. Es decir, al uso del republicanismo antiguo para las reflexiones políticas del Renacimiento y su puesta en práctica durante los siglos XVI al XVIII.

la tradición republicana clásica, hay una tercera rama de investigación académica que pone de relieve los aspectos distintivos de la teoría política y su aplicación en los Países Bajos durante los siglos XVI y XVII, y que es, por cierto, la rama en la que el mismo Prokhovnik desea contribuir con su obra, al tratar de evidenciar el grado en que la obra de Spinoza busca defender y actualizar la manera de hacer política en las Provincias Unidas holandesas. Sin embargo, como Prokhovnik advierte, estas tres formas de contextualizar la postura política de Spinoza no son excluyentes, sino que se superponen y enriquecen mutuamente. El término “republicanismo” desde este tercer enfoque va más allá del simple antimonarquismo contra los Príncipes de Orange y sólo significa de manera complementaria el ideal moral de *autogobierno* y la noción de *participación cívica*.<sup>237</sup>

Gracias al enfoque histórico del republicanismo clásico durante las décadas 1660 y 1670, para Prokhovnik resulta evidente que Spinoza formula el alegato más claro respecto a las implicaciones morales, políticas y constitucionales de una identidad republicana. Basado, sin embargo, en un sistema teórico abstracto del que los holandeses desconfían y que encuentran difícil de aceptar. La formulación de Spinoza también incorpora dos elementos holandeses tradicionales de crucial importancia: un punto de vista nordicocéntrico de los acuerdos políticos en las Provincias Unidas y un énfasis en el papel de la práctica como el principal medio de regular cualquier acción política. Este segundo punto es particularmente importante para comprender la naturaleza de la “República Holandesa”. Precisamente, es por la

---

<sup>237</sup>De acuerdo con Prokhovnik, el “republicanismo” en este contexto holandés tiene más que ver con aspectos como la cooperación regional y la centralidad de Holanda, la insularidad y la independencia provincial, la práctica tradicionalista y la defensa de los privilegios, la dominación política de los regentes y “La Verdadera Libertad” proclamada por De Witt y manifestada en alianzas laxas confederadas, y tiene poco que ver con una definición abstracta. La contribución de Spinoza a la cultura política de la República de las Provincias Unidas, aunque extensa y seria, surge como la de una persona ajena a los conflictos políticos, desde una perspectiva que está fuera tanto del orden establecido universitario como de la clase dominante que gobierna. Aunque se cree que Spinoza presta su apoyo al gobierno republicano de Johan De Witt, en particular a través de sus intervenciones escritas, la publicación del *Tratado Teológico-Político* en 1670 es juzgada como inoportuna, y la aparición del *Tratado Político* en 1677 resulta demasiado tardía para evitar que la visión de la “Verdadera Libertad” de De Witt sea subyugada. Cf. Prokhovnik, Raia. *Op. cit.*, 2004. pp. 2-8.

comprensión peculiar de la práctica política que existe una reticencia por parte de los holandeses a teorizar el carácter republicano de su Estado. Es también en términos de este entendimiento que existe desconfianza hacia Spinoza para emprender tal teorización, así como una falta de voluntad para aceptar las formas de republicanismo italiano o inglés como modelos a seguir o imitar.

Aunque durante este período, en asuntos de política y gobierno, los holandeses del norte prefieren las formas tradicionales de la práctica, también abrazan y sobresalen en una gama de nuevas prácticas científicas y tecnológicas. En virtud de las exigencias del comercio y la guerra, acontecen importantes novedades en la práctica de las fortificaciones, la topografía, la navegación, las matemáticas, la cartografía, la impresión, la óptica, la astronomía, la construcción naval, la compraventa, la producción y las prácticas culturales, como la pintura y la arquitectura. El pensamiento político neerlandés y su práctica durante el siglo XVII, por lo tanto, proporciona un contexto histórico importante para comprender la filosofía política de Spinoza. Según Prokhovnik, hay dos factores que apoyan este argumento.

En primer lugar, la filosofía metafísica de Spinoza siempre ha llevado a muchos comentaristas a descontar cualquier contexto de sus escritos, excepto su ubicación en el canon racionalista ahistórico que va de Descartes a Kant. Sus tratados políticos no son ampliamente conocidos y su nombre se asocia más con la historia moderna de la metafísica. En segundo lugar, la educación judía de Spinoza, problemática por su condición de “marrano”, también vuelve compleja su relación con la historia y la política de la Holanda del siglo XVII. Una interpretación “política” de sus textos políticos busca, por ende, entender cómo estos aspectos tienen un impacto en su pensamiento, así como en la recepción pública de sus obras. Estudiar las obras políticas de Spinoza en el contexto político nórdico del siglo XVII, se fundamenta en el hecho del enorme y entusiasta interés de Spinoza en los asuntos políticos de Holanda. Existen fuertes vínculos entre las proposiciones centrales de la vida política de las Provincias Unidas y la contribución de Spinoza a ésta.<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup>*Ibidem.* p. 12. El tema central del libro de Prokhovnik es, precisamente, el carácter republicano que tienen las Provincias Unidas durante su “edad de oro” y la contribución de Spinoza al significado de un gobierno republicano. La “libertad” y la “soberanía” son dos conceptos clave para la comprensión de los parámetros y la forma de gobierno republicano que desarrolla.

Como señala Prokhovnik, con el afán de apoyar su proyecto político, Philip Pettit presenta una historia de la tradición republicana situando sus orígenes en Roma, su resurrección en el Renacimiento, la Guerra Civil y la Mancomunidad inglesas, y su culminación en los escritos políticos ingleses, franceses y americanos del siglo XVIII, al ser ensombrecida por el desarrollo de la teoría política y las prácticas liberales, además de que describe un “tema” cardinal a lo largo de la historia de esta tradición, a saber: la creencia en la libertad como *no-dominación* que une a pensadores de épocas y bases filosóficas muy diferentes. Si el bosquejo de Pettit es correcto, entonces sirve para iluminar, aunque sea indirectamente, la distintiva *insularidad* de Spinoza y los holandeses en el contexto de las Provincias Unidas, en la *búsqueda de legitimación* para su forma de republicanismo.

Para Prokhovnik, la cuestión del carácter del republicanismo de Spinoza que aparece en su obra política, puede abordarse de tres maneras. En primer lugar, puede abordarse por medio de los vínculos entre la llamada República de las Provincias Unidas, el concepto de “republicanismo” y la concepción política de Spinoza. En segundo lugar, puede abordarse confrontando lo que Pettit considera como la característica clave de la tradición republicana, con la postura de Spinoza y el republicanismo holandés. Por último, puede llegarse a una conclusión mediante la recopilación de las ideas que componen la teoría política de Spinoza, con el trasfondo de la experiencia política holandesa, para entender las propiedades de su republicanismo.

En cuanto a la primera forma de abordar y entender el republicanismo spinoziano, surge la pregunta: ¿en qué sentido Holanda es republicana y cuál es el papel de Spinoza en esta definición de la misma? El objetivo es investigar a qué se refiere el republicanismo de Spinoza y si coincide con la vida política de las Provincias Unidas. En este sentido, la respuesta es que Holanda es republicana “porque no es una monarquía”. Sin embargo, como en la República neerlandesa se depone a un

---

Prokhovnik explora la teoría de Spinoza política, su concepción del republicanismo, y la historia de la interacción entre este filósofo y el republicanismo de Holanda. Su exploración es una oportunidad para abordar el concepto y la tradición del republicanismo, y es una evidencia de la diversidad y especificidad de los significados de la teoría y la práctica republicanas, que incluyen el rechazo del gobierno arbitrario, la noción de la libertad como *no-dominación*, los vínculos entre igualdad, comunidad y virtud cívica, o el constitucionalismo.

monarca tiránico sin reemplazarlo, entonces de lo que se trata es de un Estado carente de los principios de una doctrina republicana, así que esta forma de abordar el “republicanismo” de Holanda y Spinoza parece inapropiada. Tampoco parece satisfactorio tomar como referencia a otros escritores políticos republicanos de la República Holandesa, pues el corazón del republicanismo nórdico consistiría en un régimen básicamente aristocrático al que Spinoza no pertenece. Finalmente, juzgar a la República de Holanda a través de sus actores políticos, enfocándose en el desarrollo histórico de los conflictos, los compromisos, las continuidades y los cambios políticos, tiene el ‘problema’ de ser un enfoque teleológico que, como resultado, advierte a las Provincias Unidas como el terreno para el surgimiento de la democracia liberal moderna, con la facción republicana como heroica, al estilo de una “versión holandesa de los whig”.<sup>239</sup>

En cuanto a la segunda forma de abordar el republicanismo de Spinoza, comparándolo con el conocido bosquejo republicano de Philip Pettit, Prokhovnik afirma que añade peso a las críticas que éste ha recibido, en el sentido en que, al prescindir de la historiografía también prescinde de la riqueza institucional de la teoría republicana clásica. Sólo por dar un ejemplo, el argumento de Pettit, según el cual los republicanos son antimonárquicos porque consideran que un rey busca inevitablemente el poder absoluto y ataca de esta manera la libertad, no encaja bien con el caso holandés, a pesar de que la postura política de De Witt y la teoría de Spinoza son, en efecto, profundamente antimonárquicas por el enorme peligro a la libertad que supone un monarca. Holanda es un Estado independiente, autónomo, confederado y tolerante, pero también es aislacionista y tradicionalista. Como puntualiza Prokhovnik, la defensa de la libertad y la tolerancia, y los argumentos en contra de gobernar a través del miedo, adquieren un nuevo vigor en Spinoza a la luz del incremento de la censura gubernamental a mediados de los años 1670, durante la ofensiva de Guillermo III contra los jacobitas.<sup>240</sup> Por otra parte, según Prokhovnik, la amplia definición de Pettit

---

<sup>239</sup>*Ibidem*. pp. 246 y 247.

<sup>240</sup>Las prohibiciones incluyen el propio *Tratado Teológico-Político* y las obras de otros autores holandeses, así como el *Leviatán* de Hobbes. Las prohibiciones también se extienden a la eliminación de un académico liberal de su silla en Leiden, como parte del clima en el que

de la libertad republicana como la “inmunidad personal contra el control arbitrario” contrasta con la preocupación primaria holandesa de concebir la libertad política en términos de una reivindicación de los privilegios de las ciudades y las provincias, que hace referencia a la autonomía colectiva, más que a las libertades individuales: el sentimiento antimonárquico surge a mediados del siglo XVII en las Provincias Unidas principalmente por la necesidad de defender la independencia de las provincias y ciudades, y por la preocupación que genera la naturaleza corruptora de un gobierno irresponsable que no rinde cuentas, no es simplemente un pretexto para el fervor por la libertad.<sup>241</sup>

Por último, la tercera forma de abordar el republicanismo de Spinoza permite establecer varios enlaces cruciales con el régimen político vigente como elementos centrales de su postura política, debido a la defensa de Spinoza al gobierno de Johan De Witt, pero también sus críticas profundas y la forma en que está fuera de sintonía con la corriente republicana holandesa. A pesar de sus críticas al régimen de De Witt, Spinoza alaba su enfoque político, en un contexto caracterizado tanto por una intensa fragmentación de lealtades, como por la existencia de suposiciones compartidas respecto al modo en que debe llevarse a cabo la política. Spinoza admira que De Witt promueve la paz con Inglaterra, luego de la Primera Guerra Anglo-Holandesa, a través del Tratado de Westminster y el Acta de Reclusión, anexada por instigación de Oliver Cromwell para prevenir que cualquier miembro de la Casa de Orange gane poder, y el apoyo público que brinda a la teoría republicana. Su defensa del régimen de Johan De Witt incluye la celebración de la historia holandesa, la intención de expresar los fundamentos de la legitimidad constitucional y el diseño institucional, así como el hecho de que, cuando se refiere a la “república”, nunca arguye a favor de alguna en un sentido positivo.

---

Guillermo III también prohíbe la enseñanza de la doctrina cartesiana radical en un intento de frenar la revolución intelectual que está teniendo lugar.

<sup>241</sup>El republicanismo de Spinoza cuenta con todas estas características y favorece además la opinión de que los miembros de una república no son individuos autónomos y prepolíticos, sino personas cuyas capacidades e intelecto están individualizados, pero ocurren dentro de ciertas prácticas sociales comunes: el entendimiento no es sólo un síntoma de la libertad, sino un medio para alcanzarla. Comprender mejor el mundo de forma colectiva significa ser una sociedad más libre.



Para Spinoza, una “república” no es una forma de gobierno, como sí lo son la monarquía, la aristocracia o la democracia, sino una comunidad que, en principio, puede tener cualquiera de estas formas. Por lo tanto, está de acuerdo con las prácticas políticas holandesas en este aspecto. Nunca habla en términos de un “Estado óptimo”, sino de la mejor forma de cada gobierno. Durante la mayor parte del siglo XVII, el término *res publica* significa “mancomunidad”, en lugar de “república”, y los holandeses rechazan las implicaciones republicanas de sus Provincias Unidas por un lapso de setenta años, antes del régimen de De Witt. El republicanismo neerlandés, que encuentra su primera aceptación plena durante su gobierno, muestra una práctica vibrante y exitosa apuntalada por un aislamiento, particularismo y provincianismo extremos. Institucionalmente, “república” significa el *autogobierno* de cada uno de los siete Estados, dentro de una estructura política equilibrada de solidaridad regional, basada en un enfoque nordicocéntrico y compuesta por un conjunto de provincias independientes que son reguladas por las oligarquías regentes locales. El problema central para los intelectuales holandeses del siglo XVII está en definir qué “es” el Estado y a quién pertenece. Esta pregunta persiste como una anomalía continua durante el desarrollo del poder centralizado, en Estados territoriales unitarios y, a veces, absolutistas como Francia e Inglaterra. Spinoza intenta presentar su versión del republicanismo como una solución a esta cuestión, haciendo patente su preocupación por articular la función del consejo en el diseño de las reformas constitucionales e institucionales en el contexto holandés.

El segundo eslabón entre el republicanismo spinoziano y el gobierno de De Witt consiste en sus críticas al régimen de este último. La política de De Witt consiste tanto en tratar de calmar las exigencias de la Iglesia Reformada sin conceder a sus demandas, como en balancear la libertad de credo para evitar la violencia en las Provincias Unidas neerlandesas. En otras palabras, la práctica política de De Witt está lejos del punto de vista de Spinoza sobre la religión y su separación de la política y el gobierno en el *Tratado Teológico-Político*. Para Spinoza, la estrategia de De Witt es demasiado conservadora. La atención que otorga Spinoza a la religión en dicha obra está influenciada tanto por su admiración a la cultura de la tolerancia religiosa en las Provincias Unidas, como por su metafísica, su propia experiencia religiosa y su condición de ‘Marrano’.

Las críticas de Spinoza más directas al régimen se centran en la composición cada vez más cerrada de la regencia y su creciente aristocratización, pues la base del poder de Johan de Witt radica en la opulenta clase comerciante holandesa, la más rica del mundo en su momento, y quienes lo apoyan son llamados la “Facción del Estado”, en oposición a la “Facción de Orange” que es popular y está integrada por los artesanos. Spinoza también critica la manera en que De Witt y sus partidarios, elevan la posición de liderazgo de éste por encima de las Provincias Unidas. La percepción que se tiene es de un enorme peligro frente a esta tendencia del régimen de De Witt, pues puede dejar de ser una aristocracia de varias ciudades y transformarse en una suerte de monarquía, con inclinación hacia el despotismo. Spinoza es muy crítico de los miembros de la cada vez más cerrada oligarquía gobernante, por su dejadez, su falta de juicio, su aire autocomplaciente y retrógrado, y la merma en su capacidad para representar los intereses políticos de todos. Las reformas específicas que Spinoza propone consisten, precisamente, en un conjunto de medidas descentralizadoras, acorde con el espíritu de la “República de las Siete Provincias”. Estas medidas incluyen la abolición de los cargos de estatúder y gran pensionario, la apertura de la oligarquía regente, la prohibición de la formación de partidos, los procedimientos de elección y la rotación estricta de los servidores públicos, y la sustitución del sistema de acuerdo unánime en el consejo por un sistema de mayoría de votos. El ímpetu de estas reformas puede entenderse plenamente en el contexto de la vida política holandesa, sin precisar de la influencia de los modelos republicanos clásicos.<sup>242</sup>

El tercer eslabón entre el republicanismo de Spinoza y De Witt yace en el modo como su enfoque político se ubica fuera de la corriente política principal de la época. El republicanismo de Spinoza es una crítica devastadora de la cultura política de la República holandesa, manifiesta a través del lenguaje cauteloso sobre un intervencionismo político que intenta llegar a un consenso. Una evaluación justa cuyo radicalismo tiene el efecto de descartar la influencia de Spinoza en la práctica política neerlandesa, aunque tal vez como filósofo está más interesado en ofrecer sus ideas al ámbito público, que en adoptar un enfoque que garantice un impacto positivo. Otra explicación para el radicalismo de Spinoza puede ser que, tal como los hermanos De la

---

<sup>242</sup>*Ibidem.* pp. 250 y 251.

Court, el filósofo no puede adaptarse al conservadurismo de la cultura política en la que vive. Su intervención en las controversias religiosas locales mediante la discusión de las tradiciones hebreas en el *Tratado Teológico-Político*, por ejemplo, tiene el efecto contrario al que se pretende. Según Prokhovnik, el tratamiento de Spinoza del antiguo Israel está diseñado para mostrar a sus oponentes ideológicos las deficiencias y la irrelevancia del tema en ese momento. Por lo tanto, a pesar de su apoyo al régimen de De Witt, Spinoza propone algunas reformas cuya posibilidad para una consideración mesurada es eclipsada por otros factores y acontecimientos: además de su interpretación enormemente contenciosa de la teología bíblica y sus ataques a la Iglesia Reformada en el *Tratado Teológico-Político*, existe un enorme temor por su reputación de naturalista y racionalista, y su condición de migrante despierta demasiadas suspicacias. La caída de De Witt también contribuye a la mala recepción de sus obras políticas. De esta manera, el republicanismo de Spinoza es, por varias razones, una anomalía en la cultura política holandesa del siglo XVII. Es demasiado filosófico y radical, a pesar de su evidente comprensión del valor que tiene la práctica tradicional, al intentar situar la discusión política dentro de un proyecto metafísico innovador, amplio y racionalista, pero no convencional, calvinista y humanista. La posición marginal de Spinoza fuera de los círculos aristocráticos y comerciales que dominan la vida política de Holanda, en primer lugar, fuera de la corriente principal de la teoría política holandesa y de la docencia universitaria, en segundo lugar, y fuera de las teologías ortodoxas calvinista, católica y judía, en tercer lugar, no favorece en absoluto para disipar las sospechas por su estilo de argumentación.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup>Sin duda, el republicanismo holandés del siglo XVII es sumamente abigarrado, por ser, al mismo tiempo, tenazmente antimonárquico y activamente interesado en promover tanto la regencia aristocrática de los lugartenientes, independientes y autónomos, como el cargo supremo de Estatúder y Gran General de las Provincias Unidas. También es singular por su forma de hacer política: mantiene una postura nordicocéntrica, pero también un equilibrio regional descentralizado entre sus comunidades municipales autónomas. Las Provincias Unidas no son un Estado moderno y, por lo tanto, las nociones de una autoridad territorial exclusiva y un Estado impersonal, regulado burocráticamente, no aplican. En lugar de eso, la autoridad política es compartida entre las provincias, las ciudades, los Generales y, en ocasiones, la Casa de Orange. El republicanismo holandés se caracteriza también por una persuasión política de los intereses legítimos en el ámbito público, que implica mantener un equilibrio entre las particularidades de cada provincia, la tolerancia y el consenso, así como no teorizar la vida política al grado de carecer de una correspondencia entre la teoría y la práctica. De ahí que la situación constitucional neerlandesa sea deliberadamente ambigua. Finalmente,

Sobre la cuestión del republicanismo de Spinoza y su relación con la República de las Provincias Unidas, Prokhovnik trata de demostrar que los textos políticos de Spinoza se pueden situar dentro del contexto de la comprensión política de la época y su práctica. Observa que a lo largo de dos siglos, los términos “libertad” y “república” funcionan como los focos de discusión, más que como la fuente de principios acordados, y que su carácter impugnable es fundamental para la contribución política de Spinoza, pues las actitudes locales son más importantes para su pensamiento político, considerado como la cúspide del republicanismo holandés.

El interés de Spinoza en promover los valores de un “Estado libre”, más que un “republicanismo” sugiere, precisamente, que su compromiso con la sociedad neerlandesa es más fuerte que el que tiene con el concepto. También indica, de acuerdo con Prokhovnik, que no está preocupado por aclarar las condiciones necesarias del Estado-nación moderno, sino que, al igual que otros escritores holandeses, está profundamente arraigado en la cultura política y las aspiraciones de las provincias, y emplea sus texto como apoyo. El punto de vista republicano neerlandés, cimentado en la autonomía y los privilegios de cada provincia, no se desarrolla a partir del lenguaje republicano del momento maquiavélico. Por eso, la propuesta política de Spinoza es, a pesar de su radicalismo, coyuntural con la concepción plural religiosa holandesa y, a pesar de su temperamento racionalista, concordante con las contingencias de la vida política de su tiempo, al advertir que el entendimiento y el potencial de los seres humanos se producen dentro de las prácticas sociales comunes, y que la forma adecuada de gobernar cada comunidad específica depende de sus

---

la ideología de la “Verdadera Libertad” de De Witt es también una característica fundamental del republicanismo neerlandés, al procurar mantener la paz con sus vecinos belicosos para favorecer el desarrollo de los intereses comerciales. Mantener una postura tolerante frente a las confrontaciones religiosas, para con los refugiados y las minorías, resulta necesario para la promoción de la prosperidad económica. De acuerdo con Prokhovnik, hay por lo menos dos razones por las que mantener esta forma de hacer política es crucial para el republicanismo holandés: la primera es que los holandeses tratan de defender una tradición política y una mentalidad que son muy valoradas, la segunda es que las características de su republicanismo son una mezcla contingente y rebelde, producto de un accidente y no de un diseño, prefieren hacerlo funcionar mediante la negociación política en el foro del consejo, antes que reformando la constitución y las instituciones. *Ibidem.* pp. 253 y 254.

usos y costumbres. El republicanismo de Spinoza, en última instancia, es una defensa del dominio público en favor de las libertades individuales y procura actualizar el modo de hacer política en Holanda.<sup>244</sup>

La teoría política desplegada por Spinoza en su *Tratado Teológico Político* de 1670, se asemeja a la que Hobbes presenta dos décadas antes en su *Leviatán*. Ambos son deterministas, ambos otorgan al poder y los derechos una equivalencia, y ambos parten de una visión de la naturaleza humana como *fundamentalmente* egoísta e individualista: los ciudadanos sólo delegan sus derechos al Estado a cambio de la protección que éste puede proporcionar. De acuerdo con Spinoza, la ley soberana y el derecho de la naturaleza dictan que cada individuo debe tratar de preservarse a sí mismo tal como es, sin tener en cuenta nada más que a sí mismo. Por lo tanto, cuando Spinoza se refiere a las leyes naturales, no habla de un conjunto de normas o principios que los seres humanos están obligados a obedecer, sino de las regularidades naturales subyacentes que determinan el comportamiento de todas las cosas, vivas o inertes.<sup>245</sup> Los derechos naturales del individuo no están determinados, pues, por la razón, sino por el deseo y el poder. Cada individuo, sabio o necio, tiene derecho a lo que quiera y pueda conseguir. La naturaleza prohíbe sólo aquello que nadie quiere y nadie puede lograr. Sin embargo, es mejor para los hombres vivir de acuerdo con las leyes y los dictados de la razón, pues para todos y cada uno resulta incómodo el odio, el engaño, la enemistad o la ira, a pesar de que todo esto sea legítimo en el estado de naturaleza. Así que los hombres tienen que acordar ser guiados por la razón, para reprimir los deseos dañinos, y para hacer lo que tiene que ser llevado a cabo por ella:

Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace

---

<sup>244</sup>*Ibidem*. p. 255.

<sup>245</sup>En la proposición XXIX de la Primera Parte de su *Ética*, Spinoza afirma: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera. [...] por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es [...] Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.”

aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno [...] provee a su utilidad según su propio ingenio [...] y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia [...]. Y, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho [...] sin daño alguno de otro. Mas, como están sometidos a afectos [...] que superan con mucho la potencia o virtud humana [...], con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones [...] y son contrarios entre sí [...], siendo así que necesitan de la ayuda mutua [...]. De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro.<sup>246</sup>

De tal manera que, a diferencia del pacto social hobbesiano, que resulta en un absolutismo con el que los ciudadanos renuncian a todos sus derechos, excepto el derecho a la vida, Spinoza hace hincapié en que los ciudadanos no pueden renunciar al derecho a perseguir su propia ventaja como ellos la consideren de manera plena y, por lo tanto, el poder y la legitimidad de cualquier Estado siempre están limitados por su capacidad para hacer cumplir sus dictados, así como para alterar la percepción de los ciudadanos respecto a sus ventajas propias. La visión spinoziana de la ventaja individual, entonces, es más amplia que la de Hobbes, pues la ventaja propia no se reduce sólo a defenderse de la muerte y perseguir el placer, sino a la consecución del conocimiento adecuado que acarrea bienaventuranza y permite participar en aquello que es eterno.<sup>247</sup> En consecuencia, al contrario de Hobbes, Spinoza recomienda un

---

<sup>246</sup>Spinoza, Baruch. *Op. cit.*, 2000. Cuarta parte, proposición XXXVII, esolío 2. p. 209.

<sup>247</sup>Spinoza sostiene que un acuerdo entre un individuo y otro solamente es válido siempre que es útil. De tal suerte que es posible romper alguna promesa, una vez que mantenerla deja de ser ventajosa. Es necesario, en consecuencia, respaldar los contratos con la amenaza de un mal mayor en comparación al mal que tienta a los hombres para romperlos. Esto solamente puede lograrse si cada par de manos individuales cede toda su energía al cuerpo político, que entonces posee el derecho natural soberano sobre todas las cosas. Este poder, como el soberano de Hobbes, no está obligado por ninguna ley y todo el mundo está obligado a obedecerlo en todas las cosas.

Estado constitucional y limitado que fortalezca la libertad de expresión y la tolerancia religiosa. Tal forma de Estado, que es en sí una suerte de individuo, es la que mejor preserva su existencia y la que proporciona la forma más beneficiosa y estable de gobierno para los ciudadanos.<sup>248</sup>

Sin embargo, los derechos del soberano en la sociedad civil, como los derechos del individuo en un estado de naturaleza, sólo llegan tan lejos como su poder. Si no tiene el poder para hacer cumplir su voluntad, carece también de ese derecho. Por tal razón, la transferencia de poder del individuo al Estado nunca puede ser completa: un soberano no puede regular las afecciones internas del sujeto. Así, Spinoza se aparta expresamente de Hobbes: la mente de ningún individuo puede hallarse a la completa disposición de otro, porque nadie puede transferir voluntariamente su derecho natural de razonar y enjuiciar libremente o ser obligado a hacerlo. En una democracia, que Spinoza considera, en su *Tratado Teológico-Político*, “de todas las formas de gobierno la más natural y la más consonante con la libertad individual [...] nadie transfiere su derecho natural de modo tan absoluto que deje de tener voz en los asuntos; solamente los cede a la mayoría de una sociedad de la que él es una unidad. Así, todos los hombres continúan siendo iguales, como lo eran en el estado de naturaleza”. Por otra parte, Spinoza ofrece una razón más positiva que Hobbes para que alguien se someta a sí mismo a la soberanía del Estado: no se trata sólo de asegurarse de los ataques de los demás, se trata principalmente de obtener un contexto preciso para una vida de autorrealización plena.

El autor del *Tratado Teológico-Político* habla también de una religión popular, la interpretación de las Escrituras y su influencia en el bienestar del Estado, representando a los profetas del Antiguo Testamento como individuos cuya vívida imaginación genera mensajes de valor político para el antiguo Estado hebreo. Desde un enfoque naturalista y hermenéutico, Spinoza intenta probar que los escritores bíblicos abordan de forma consistente a la justicia y la caridad como esenciales para la salvación y, por lo tanto, que los requisitos dogmáticos no están justificados por las Escrituras. La religión, en última instancia, tiene que propugnar sólo los requisitos de la caridad y la

---

<sup>248</sup>Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político y Tratado Político*. (Tr. Enrique Tierno Galván.) Madrid: Tecnos, 1996. Cap. XX. pp. 122-133.

justicia, que pueden representarse en el imaginario colectivo como los requisitos para las recompensas concedidas por un Legislador divino. Aquellos pocos que son filósofos reconocen que las leyes naturales de la psicología humana precisan de la caridad y la justicia como condición para la felicidad, y que aquello que el vulgo considera como recompensas personales concedidas por la intervención divina son, de hecho, consecuencias naturales de una vida virtuosa. Debido a su identificación de Dios con la Naturaleza y su tratamiento de la religiosidad popular, los contemporáneos de Spinoza a menudo consideran su filosofía como un ateísmo burdamente disimulado. Aunque, paradójicamente, el Romanticismo del siglo XIX abraza su filosofía por su panteísmo.<sup>249</sup> Sin embargo, el filósofo holandés niega enfáticamente que Dios es una persona o actúa con determinados propósitos, que nada es bueno o malo desde la perspectiva divina o que hay una inmortalidad personal que involucra la memoria.

De su teoría abstracta del Estado, combinada con algunas reflexiones sobre la historia, principalmente, la de los hebreos, Spinoza deriva una serie de conclusiones políticas muy específicas. Una es que si al clero se le otorga el poder político siempre conduce a problemas. Otra, que los buenos gobiernos permiten la libertad de creencia religiosa y la especulación filosófica. Es decir que todo el mundo debe tener la libertad de elegir por sí mismo su credo básico, pues las leyes dirigidas a la mera opinión, sólo irritan a los justos sin constreñir a ningún criminal. Por último, Spinoza advierte que una vez que se configura una monarquía, es muy difícil deshacerse de ella. Como prueba de esto, recuerda la historia reciente de Inglaterra, donde el destronamiento de un rey legítimo es seguido por el gobierno de un tirano mucho mayor.

## **VII.I. El republicanismo de Immanuel Kant**

Es difícil sobreestimar la influencia de Rousseau en la tradición filosófica occidental. Tal vez su mayor influencia directa, por más desconcertante que pueda parecer *prima*

---

<sup>249</sup> De hecho, Spinoza atribuye a la Naturaleza la mayoría de las características que los teólogos occidentales han atribuido a Dios: es infinita, eterna, necesariamente existente, el objeto de un argumento ontológico, la primera causa de todas las cosas, omnisciente, y aquello cuya contemplación produce bienaventuranza, amor intelectual y la oportunidad de participar en una especie de inmortalidad o vida eterna. La tesis de Spinoza de afirmar la existencia de Dios no es, pues, un mero artificio.



*facie*, se encuentra en el pensamiento ético y político de Immanuel Kant. Para el filósofo de Königsberg, la ley moral está basada en la racionalidad, mientras que para Rousseau se trata de un rasgo de la naturaleza humana como ocurre, por ejemplo, con la facultad emotiva de tener compasión. Este aspecto en el pensamiento de Rousseau no debe ser ignorado, y es un error entender su ética meramente como precursora de la kantiana. En efecto, la postura de Rousseau es única y significativa en sí misma. Pero a pesar de las diferencias, su influencia en Kant es innegable. En particular, la “profesión de fe del Vicario Saboyano” que aparece en el *Emilio*, es un texto que ilustra esta influencia. El vicario afirma que la visión correcta del universo es vernos a nosotros mismos, no en el centro de las cosas, sino más bien en la circunferencia, percatándonos con el resto de la gente de que tenemos un centro común. Esta misma idea es formulada por Rousseau de un modo distinto con su concepto de la *voluntad general*. En la ética de Kant, uno de los puntos principales es la afirmación de que las acciones morales son aquellas que pueden ser universalizadas. La moral, por tanto, es algo separado de la felicidad individual: una visión que, sin lugar a dudas, también expresa el filósofo ginebrino. Si bien Kant es una figura de autoridad en muchas disciplinas filosóficas, en términos políticos es especialmente importante como escritor de la tradición ilustrada y como sucesor de Rousseau y una influencia para Hegel.

A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, Kant retoma con vigor las ideas sobre el republicanismo y expone su propia clasificación de los regímenes políticos, asumiendo dos perspectivas. En primer lugar, tal como Montesquieu, realiza un análisis a partir de la naturaleza de la soberanía, en el que enumera tres constituciones básicas: autocracia, aristocracia y democracia. A continuación, a partir del modo en que los dirigentes mandan, distingue dos formas de gobierno: la república y el despotismo. De acuerdo con Kant, la forma republicana de gobierno mana de una estructura constitucional que asegura las libertades y derechos civiles a través de las leyes, la división de poderes y un sistema representativo, mientras que la forma despótica de gobierno surge de la ausencia de dicha estructura, en otras palabras, de una discrecionalidad excesiva de quien(es) ejerce(n) el poder, trátase de una democracia, una oligarquía o una tiranía. Su defensa del republicanismo, por lo tanto, es liberal.

Desde sus orígenes en la Modernidad temprana, el liberalismo es una corriente política muy debatida. En nuestros días, algo que con frecuencia se le echa en cara a quienes defienden al liberalismo es que éste refleja una falta de fundamentos éticos en la sociedad moderna, una sociedad que aparentemente ha perdido su cohesión normativa interna y, por lo tanto, se mantiene unida sólo por un conjunto de normas basadas en procedimientos abstractos. Al proporcionar un marco formal para un *modus vivendi* dentro de una "sociedad atomizada", el liberalismo supuestamente aspira, en el mejor de los casos, a una moralidad minimalista y formalista, cuando no a la actitud inmoral de individuos ególatras que están preocupados principalmente por su propio bienestar. Esta acusación de un minimalismo ético y un procedimentalismo abstracto a menudo va acompañada de otra, según la cual el liberalismo también carece de un propósito genuinamente político. Aunque, de hecho, los pensadores liberales siempre han estado involucrados con la política, se asevera que el tipo de actividades políticas que llevan a cabo derivan de intereses no políticos, es decir, de intereses privados y económicos que finalmente prevalecen sobre los compromisos colectivos. Desde este punto de vista, el liberalismo constituye la ideología burguesa del "individualismo posesivo" más que un proyecto conjunto de unos ciudadanos que comparten convicciones políticas como la base de una democracia participativa "fuerte".<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup>Curiosamente, no sólo los filósofos que se oponen al liberalismo lo representan o bien como un mero marco procedimental para un *modus vivendi* social, o bien como una filosofía burguesa del bienestar económico. No es infrecuente que los propios liberales tiendan a compartir esta perspectiva, pues muchos de ellos parecen reacios a profesar una convicción ética integral o un compromiso fuerte de corte republicano, dejando de este modo la invocación de la "virtud cívica" a sus críticos. Una razón para esta renuencia puede ser el temor liberal a la tutela moral, es decir, el temor de que el gobierno reclame la autoridad de un educador moral a costa de la autonomía moral de los individuos. Otra razón puede ser el respeto al pluralismo ético de las sociedades modernas, un pluralismo que aparentemente requiere la restricción de cada cual a la hora de apelar a principios éticos o políticos comunes.

Estas razones para la renuencia de los filósofos liberales a no evocar exigencias morales y políticas son, ciertamente, persuasivas en buena medida. La persuasión de estos argumentos, sin embargo, reside en el hecho de que estos mismos son la epítome de una preocupación moral genuina, a saber: la preocupación por la autonomía moral de cada persona, así como la preocupación por el pluralismo ético y político en las sociedades occidentales modernas. Parece, por lo tanto, ser una paradoja que la propia renuencia liberal a

Una de las virtudes del pensamiento político de Kant es que muestra que el liberalismo es, de hecho, más exigente moral y políticamente de lo que sus críticos rechazan o de lo que muchos de sus defensores quizás son conscientes, empeñados en amparar su aspecto económico. Esta falta de conciencia de la moral liberal es problemática, pues vulnera al liberalismo ante las polémicas planteadas por sus opositores y desdibuja, a la vez, la distinción entre un liberalismo auténticamente ético y político, por un lado, y una actitud meramente burguesa que a menudo suele llamarse también “liberal”, por el otro. Los liberales tendría que tratar, por ende, de desarrollar un mayor grado de sensibilidad a las ideas normativas que subyacen a las contiendas actuales respecto a la democracia, las libertades civiles y los derechos humanos universales, ideas que pertenecen esencialmente, a fin de cuentas, a la historia del liberalismo moderno.

Como el resto de los contractualistas, Kant piensa que el fundamento de la existencia del Estado son los individuos que convienen o pactan su instauración. Sin embargo, cree que solamente aquel pacto social que da como resultado una república puede considerarse legítimo. Con este enfoque, las únicas combinaciones legítimas entre la naturaleza del régimen y el modo de gobierno son la república aristocrática o la monarquía republicana. La democracia queda fuera, pues Kant concibe como tal a la democracia directa griega y sostiene que en ella el pueblo, operando despóticamente, sólo procura su propio beneficio y no el del conjunto social. En otras palabras, si “democracia” significa una forma de soberanía en la que el poder es ejercido sin intermediarios por todo el pueblo, en la que no hay división de poderes ni es posible la delegación de los mismos, entonces las minorías corren el riesgo de ser sometidas por la mayoría, como durante el *Terror* de la Revolución Francesa.

Sobre esta base, el filósofo alemán proporciona una nueva fundamentación para el gobierno representativo y la constitución republicana. Esta constitución se ajusta a la voluntad del pueblo como principio de soberanía, pero mediada por los principios de la representación y la división de poderes, y por eso es la única que

---

invocar principios morales y políticos comunes esté basada en una convicción moral y política, una convicción que, a propósito, rara vez encuentra alguna expresión clara.

puede amparar los derechos de libertad, igualdad y ciudadanía, y encaminar gradualmente a los hombres hacia la paz.<sup>251</sup> Kant promueve una concepción de la representación política que sigue vigente hasta nuestros días y queda plasmada en la doctrina de la soberanía popular. Ya antes de Kant, la representación es objeto de debate con Jean-Jacques Rousseau, quien en un primer momento la rechaza porque la soberanía (la voluntad general) posee una unidad esencial, que no sólo no puede separarse ni transferirse, sino que no puede ser representable. Rousseau reduce la política al modelo ateniense: la voluntad general es la de todos los ciudadanos que se reúnen en asamblea. Ahí legislan, estableciendo leyes que los obligan a obedecerse a sí mismos.

Kant trata de solventar de un modo original la oposición entre la política de la presencia ciudadana activa y la política de la representación de ciudadanos que se vuelcan a la vida privada. De acuerdo con él, entre más pequeño es el grupo que gobierna, más alta es la concentración de la representación y, por lo tanto, está más cerca de realizar su potencial republicano. Este potencial logra manifestarse cuando el pueblo es tratado en conformidad a principios inspirados en las leyes que un pueblo maduro se prescribiría a sí mismo, aun cuando no se dispusiera de su consentimiento. El pacto social del cual procede el gobierno es una idea de la razón: los legisladores tienen que regular su acción parlamentaria, de tal forma que las leyes que aprueben sean las que emanarían de la voluntad de todos los ciudadanos, como si ellos las hubiesen consentido.

El ejercicio del poder republicano, expresado en la legislación de los delegados populares, representa la voluntad general indirectamente si y sólo si estos hacen suyo el punto de vista de esta voluntad para crear las leyes. Si asumen un principio de soberanía virtual del pueblo. Para Kant, esta idea de la razón posee una aplicación práctica innegable y es la que regula la acción política republicana. Esta noción de representación popular mantiene coherencia con la condición necesaria que Kant considera para la existencia de una ciudadanía auténtica: la independencia de los

---

<sup>251</sup>Decidir, por ejemplo, si se declara la guerra es algo que depende del consentimiento ciudadano y, según este autor, es algo que los miembros de una colectividad tienden a rechazar. Cf. Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. (Tr. Adela Cortina Orts.) Madrid: Tecnos, 1994. p. 184.

individuos. La dignidad es la fuente de la igualdad y la libertad, pero no de la independencia. Esta última está vinculada con la disposición del individuo a su propia autonomía, y la autonomía estriba en la capacidad para asumir el cuidado de uno mismo, sin sujeción a los demás. La pregunta que queda en suspenso es: ¿cómo debe regirse una sociedad compuesta por ciudadanos libres, iguales e independientes, no sometidos a terceros?

En esta primera parte de mi investigación, por lo tanto, intento demostrar que la filosofía práctica de Kant proporciona un conjunto de reflexiones útiles para mejorar la sensibilidad a la relevancia normativa de los principios liberales. Al explorar las afirmaciones sobre la autonomía moral y el republicanismo político, Kant despliega un concepto sofisticado y riguroso de la libertad humana que facilita la comprensión de ese liberalismo cuyo núcleo es la dignidad inalienable de toda persona. De acuerdo con Kant, siempre que la dignidad humana está en riesgo, estamos obligados a luchar por su reconocimiento y protección. De tal forma, lejos de ser una “ideología burguesa de la felicidad privada”, el liberalismo kantiano muestra ser un liberalismo combativo al requerir que el individuo asuma los desafíos de su propia responsabilidad moral y un compromiso republicano.

Es un lugar común decir que, como filósofo del siglo XVIII, Kant en muchos aspectos sigue estando detrás de los discursos teóricos políticos contemporáneos y que, no obstante, a causa de los movimientos socialistas, a partir del siglo XIX, y de los recientes debates sobre el feminismo o el multiculturalismo, también han ocurrido importantes avances en la filosofía política, que van más allá del horizonte conceptual de la Ilustración. Por lo tanto, sería una idea absurda tratar de aplicar simplemente el modelo kantiano de una república liberal a los problemas políticos en el umbral del siglo XXI, pero, a pesar del hecho de que Kant se mantiene dentro de los márgenes de la filosofía del siglo XVIII, sin dudas es una fuente importante de la normatividad liberal. Por lo tanto, al ignorar sus puntos de vista críticos, los liberales se privan de la oportunidad de obtener una mejor comprensión de los propios compromisos éticos y políticos que dicen abanderar.

### VII.I.I. La autonomía moral

Ser libre, para Kant, es cumplir con el deber. El hecho de que los filósofos liberales se comprometen a implementar y proteger el derecho de cada individuo a ser libre, conduce con frecuencia a la suposición de que el liberalismo es una filosofía con base en derechos, que enfatiza la *maximización del alcance de la elección individual*. No sólo los críticos comunitaristas del liberalismo, como Michael Sandel, sino también varios liberales comparten esta idea que, sin duda, tiene cierto grado de certeza. La filosofía del derecho kantiana, de hecho, puede ser descrita precisamente como enfocada en los derechos individuales. Sin embargo, para hacer justicia a todo el proyecto político kantiano, es preciso no limitarse a su aspecto legal y su interés en los derechos individuales, ya que estos son expresión de una preocupación más profunda de la dignidad humana. La idea de la dignidad, a su vez, apunta a la capacidad de los seres humanos para actuar con responsabilidad, capacidad que Kant trata de aclarar por medio del análisis de la conciencia del deber. Desde una perspectiva kantiana, el derecho a la libertad no es, en un sentido abstracto, prioritario al deber. Por el contrario, es la conciencia del deber la que abre camino a una comprensión profunda de la libertad humana y a un concepto genuinamente normativo de nuestros derechos individuales. La filosofía de la libertad de Kant considerada como un todo es, por lo tanto, una filosofía basada en el deber.

En *¿Qué es la Ilustración?*, acaso uno de sus ensayos políticos más populares, Kant señala que las personas no sólo tienen el derecho, sino, sobre todo, el deber de luchar por emanciparse a sí mismas. Esta postura aparece inmediatamente en la famosa primera frase del ensayo: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo.”<sup>252</sup> Toda vez que la culpa presupone la responsabilidad, Kant nos enfrenta a la paradoja de que las personas son responsables de no ser responsables, de no ser plenamente personas.

---

<sup>252</sup>El término alemán *Unmundigkeit*, traducido erróneamente como “inmadurez”, tiene en realidad un significado moral o legal: se refiere a una persona que, como un menor de edad, carece por completo de responsabilidad moral o legal. El punto importante es que esta falta de responsabilidad no está provocada por una desventaja natural o por alguna falta de madurez física. Es, como subraya Kant, autoinflingida. El término alemán *selbstverschuldet* ofrece mayor claridad en este contexto, puesto que invoca, de nuevo, una connotación moral: la noción de culpa (*Schuld*).

La razón de esta paradoja es que la responsabilidad a veces se experimenta como una carga pesada de la que uno quisiera librarse, sustituyendo la responsabilidad activa por la obediencia pasiva a una autoridad. La inmadurez autoinflingida es, pues, una dependencia autoimpuesta a la dirección de alguien más. De hecho, como señala Kant en este texto, muy a menudo las personas se inclinan por renunciar a su responsabilidad y, por ende, entregar su libertad a una autoridad porque resulta muy conveniente ser inmaduro: que nuestro entendimiento, nuestra conciencia, nuestra salud y así sucesivamente, no requieran de ningún esfuerzo en absoluto.<sup>253</sup> La minoría de edad incluso puede llegar a ser la “segunda naturaleza” de un individuo, lo que quiere decir que, en realidad, es incapaz de usar su propio entendimiento, porque nunca se permite hacer el intento.<sup>254</sup>

Si bien la minoría de edad es, en última instancia, una condición autoimpuesta, provocada por “la pereza y la cobardía”, más que por obstáculos naturales, no obstante es posible esforzarse para hallar una manera propia de salir de esta dependencia y lograr un mayor grado de responsabilidad propia, más acorde con la naturaleza humana. Más aún, no sólo es posible sino que es un deber llevar a cabo esa tarea. De acuerdo con Kant, nos debemos a nosotros mismos salir de ese estado de inmadurez en el que vivimos como animales domésticos, en lugar de vivir como seres humanos. Renunciar a la Ilustración y la emancipación propia equivale así a una negación deliberada de nuestra propia humanidad y no es más que “vulnerar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad.”<sup>255</sup> La lucha por la emancipación, en consecuencia, es un derecho básico que estamos obligados a cumplir por el bien de la dignidad humana.

El esfuerzo por alcanzar la libertad es, en sí, un deber moral, ya que la libertad es la condición necesaria de cualquier acción moral en general. Que la acción moral debe ser algo más que la mera observancia pasiva de determinados comportamientos es una idea anticuada: para que una acción sea moralmente valiosa, debe descansar

---

<sup>253</sup>Cf. Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (Tr. Roberto R. Aramayo.) Madrid: Alianza Editorial, 2013. pp. 87 y 88.

<sup>254</sup>*Ídem*.

<sup>255</sup>*Ibidem*. p. 94.

en la libre voluntad interna del agente moral. Desde temprano, en la tradición de la reflexión ética, la importancia de la voluntad interior de la persona que actúa ha sido apreciada como una condición esencial de la moralidad. Ya en su *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino afirma que, en un conflicto entre una norma moral externa y el orden interior de la conciencia, este último debe prevalecer aun en el caso de que la norma esté en lo cierto y la conciencia yerra.

Kant va mas lejos, dando un paso decisivo al juzgar como algo absurdo la idea de una conciencia que yerra. El concepto tradicional de una conciencia así sólo reconoce a medias la importancia de la voluntad interior, pues enfrenta la voluntad con algo externo que, sin embargo, se cree que tiene significado moral. Para Kant, en cambio, una norma que se encuentra fuera de la voluntad moral carece de cualquier significado moral. Más aún, cada “objetivación” dogmática de la normatividad moral<sup>256</sup> resulta ser, en última instancia, una relativización de la exigencia incondicional de validez de la voluntad moral. Para enfatizar la importancia de la voluntad como la fuente y el núcleo de toda moral, Kant afirma que: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.”<sup>257</sup> Al basar toda la moralidad en la libre voluntad de la persona, Kant suscita una revolución en la ética tan dramática y comparable con la “revolución copernicana” de su filosofía teórica. Como la filosofía de la libertad kantiana halla su fundamento en el deber, su filosofía del deber, a la vez, está fundamentada en la libertad en el sentido más radical, ya que afirma que no hay deberes morales anteriores o externos a la voluntad. La voluntad no sólo es la condición previa para la realización de las obligaciones morales, es el origen de todas las obligaciones morales concretas que pueden ser tales sólo mediante la voluntad moral. Para decirlo metafóricamente, la voluntad no es meramente el poder ejecutivo, sino también el poder legislativo de la moralidad humana. No se limita al cumplimiento deliberado de ciertas obligaciones, sino que se extiende a la propia creación de las normas morales. La voluntad es preceptiva en la medida en que legisla

---

<sup>256</sup>Por ejemplo, un orden metafísico de valores previos e independientes de la voluntad supuestamente “objetivo”.

<sup>257</sup>Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Tr. Manuel García Morente.) Madrid: Editorial Encuentro, 2003. p. 7.



sus propios principios y se obliga a sí misma a respetarlos. Este precisamente es el significado del concepto de “autonomía” para Kant: “La voluntad [...] no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí misma, [...] y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora).”<sup>258</sup>

Sin embargo, es imprescindible señalar que al superar el dogmatismo de ciertos valores “objetivos” supuestamente preexistentes a la voluntad, Kant de ningún modo defiende un subjetivismo moral. Lo que él intenta no es debilitar, sino profundizar en la comprensión de la moral y así ampliar la conciencia de la responsabilidad humana hasta un punto que incluso abarca la creación “legislativa” de las normas morales. Aunque la voluntad moral, en última instancia, es prioritaria a todos los deberes concretos, no se encuentra más allá de la conciencia del deber como tal, es decir, de la conciencia de una necesidad interior que insta al individuo a desarrollar y ejercer su capacidad moral. La filosofía kantiana de la voluntad moral, en consecuencia, es opuesta al mero voluntarismo. Al situar la conciencia del deber y la responsabilidad dentro de la misma voluntad moral, proporciona una nueva comprensión de la voluntad como una capacidad humana intrínsecamente normativa. La voluntad (*Wille*) no es ante todo la facultad de elección (*Willkür*), es más que eso. La voluntad es la facultad de comprometerse con los principios que uno mismo se ha dado. De tal forma que carecer de una elección, es decir, de la posibilidad de tomar decisiones propias e independientes, significa que la voluntad no es libre. La libertad genuina, no obstante, rebasa la mera elección, que en sí misma sólo es el *sine qua non* externo de una voluntad libre: “la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada”.<sup>259</sup> Una persona que es realmente libre no precisa de juegos para decidir qué hacer, más bien “sabe” lo que tiene que hacer y, al mismo tiempo, sabe que lo que va a hacer no es una cuestión de mera arbitrariedad, sino que surge de una convicción interior vinculante.

---

<sup>258</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 44 y 45.

<sup>259</sup>*Ibidem*. p. 14.

En el concepto kantiano de autonomía, la libertad y el deber están entrelazados de manera inextricable, de modo tal que la radicalización de la conciencia de la libertad equivale a tener una conciencia radicalmente profunda del deber. La autolegislación moral de los individuos no opera de acuerdo con el modelo de un gobernante absolutista que adapta las leyes a sus diferentes intereses privados. Por el contrario, la voluntad dicta sus normas actuando como un “órgano legislativo”, es decir, como una legislación plenamente responsable, regulada por la conciencia del deber como tal. Por lo tanto, la autonomía moral no es equivalente a la moral “soberana” como ha alegado Sandel, por ejemplo.<sup>260</sup> Más bien, la voluntad moral pertenece a un ser humano finito que a menudo no está a la altura de sus propios principios morales autónomos. Kant enfatiza reiteradamente la distinción entre una *voluntad divina*, es decir, una voluntad que de hecho estaría más allá de los imperativos, y la *voluntad moral del deber*.<sup>261</sup> Para ilustrar la peculiar cualidad de la autonomía humana como opuesta a la “soberanía” moral, Kant invoca la idea de un reino moral en el que el ser humano es, a la vez, el autor legislativo de su propia ley y, a la vez, el sujeto de la ley moral. Insiste en que somos, en realidad, miembros legislativos de un reino moral, pero somos al mismo tiempo sus súbditos, más que sus soberanos:

Sólo cuando se descubre que la voluntad no está sólo sometida a la ley, como algo ajeno a su propia racionalidad, sino a su propia legislación, se llega a principios incondicionados en los cuales no hay otro interés que el deber mismo. [...] Una vez que Kant ha enunciado el principio de la autonomía de la voluntad, afirma que la idea de todo ser racional como universalmente legislador –capaz de juzgarse a sí mismo y a sus acciones– lleva al concepto de reino de los fines [...] un concepto, un ideal, que surge de la idea de que todo ser racional tiene la posibilidad de ser un agente moral, esto es, un ser racional autolegislador conforme a principios universales. Podemos, por tanto, prescindir de los fines particulares para concebir un enlace sistemático

---

<sup>260</sup>Cf. Sandel, Michael. *Liberalism and Its Critics*. Nueva York: New York University Press, 1984. p. 170.

<sup>261</sup>Cf. Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 28, 29 y 55.

conforme a “leyes comunes”. En otras palabras, todo ser racional [...] está sometido a la ley que prohíbe usarse a sí mismo y a los otros sólo como medios, en lugar de siempre y al mismo tiempo como fines en sí mismos. El reino de los fines es entonces el [...] universo o mundo de la moralidad. A este universo se pertenece como ser racional autolegisador, es decir, como ser racional que se somete a su propia voluntad o ley moral. Se trata de un universo o “reino” porque aunque la moralidad es una cuestión individual, [...] la moralidad nos vincula necesariamente con todo ser racional autolegisador, con todo ser racional poseedor de una voluntad o de libre arbitrio, a través del imperativo categórico y de la fórmula de la humanidad.<sup>262</sup>

Precisamente, la pregunta fundamental de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y de la *Crítica de la Razón Práctica* es cómo es posible la autonomía moral. A raíz del pensamiento político de Rousseau, Kant está convencido de que, a menos que el principio de la moralidad pueda encontrarse en el entendimiento de cada persona, la moral misma es imposible. El punto de partida de la reflexión ética, por tanto, debe ser el entendimiento común de la moralidad al que la filosofía moral, como un esfuerzo académico, sólo sirve como un apoyo de segundo orden. La tarea del filósofo, por lo tanto, no es “inventar” la moralidad. En sentido estricto, la filosofía incluso no puede enseñar la moralidad. Su propósito es, más bien, ayudar a clarificar los principios que realmente orientan la conciencia moral común.

Sin embargo, si la moral es independiente de la filosofía, como enfatizan tanto Rousseau como Kant, ¿por qué debemos preocuparnos por la filosofía moral o la filosofía política? Mientras que Rousseau termina rechazando la filosofía a partir de un emotivismo que reside dentro de los corazones de los ciudadanos, Kant sostiene que la filosofía es, de hecho, indispensable para preservar el principio de la moral frente a la tentación de ponerlo a un lado o de diluir su rigor. Con ironía hacia Rousseau, Kant considera que la inocencia natural del hombre es, de hecho, una cosa gloriosa, pero resulta muy triste que no puede mantenerse a sí misma, siendo fácilmente desvirtuada. Por esta razón, incluso la sabiduría, que consiste más en la actuación que en el

---

<sup>262</sup>Santiago, Teresa. *Breve Introducción al Pensamiento de Kant*. México: UAM, 2008. pp. 133-135.

conocimiento, como la frónesis aristotélica, necesita de la ciencia, no para aprender de ella sino para asegurar la admisión y la permanencia de sus preceptos. El propósito de la filosofía moral es, por lo tanto, lograr no el fundamento, cuanto la clarificación de la conciencia moral:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma –que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber– necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. [...] De aquí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede aprobar.

De esta suerte, la *razón humana vulgar* se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación [...], sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una *filosofía práctica*, para recibir aquí enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones; así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no corre peligro de perder los verdaderos principios morales por la ambigüedad en que fácilmente cae.<sup>263</sup>

Tal acto de “autoclarificación” es exactamente el significado del término *Aufklärung*, traducido incorrectamente como “iluminación”, por connotar mayor claridad que luz. *Aufklärung* es el proceso de una autoevaluación crítica: para lograr un mayor grado de claridad y conciencia acerca de nuestra disposición interior y acerca

---

<sup>263</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 18 y 19.

de las exigencias inherentes a nuestra conciencia moral, tenemos que emplear distinciones críticas, como las distinciones entre *deber* e *inclinación*, *moralidad* y *legalidad*, o *imperativo categórico* e *imperativos hipotéticos* que se examinan en las dos primeras secciones de la *Fundamentación*.<sup>264</sup> Es notable que las distinciones invocadas por Kant para aclarar la autonomía moral demuestran, ante todo, lo que la moral *no* es. La moralidad no es simplemente una parte de nuestras inclinaciones naturales, tampoco se identifica simple y llanamente con un comportamiento en conformidad con las normas sociales ni puede encontrarse en la estructura teleológica de la naturaleza. Lo que podemos aprender gracias al escrutinio kantiano es que la fuente interna de la moralidad parece evaporarse inmediatamente, cada vez que tratamos de objetivarla. Por ejemplo, cuando reducimos los motivos morales a las inclinaciones naturales, concebimos a la moralidad misma como meramente instrumental, en cuanto se convierte en un simple medio para nuestra felicidad personal; cuando fundamentamos los principios morales en mandamientos divinos, rebajamos las acciones morales a actos de obediencia ciega; cuando ligamos el desarrollo moral a nuestra educación intelectual o cultural, terminamos defendiendo la arrogancia intelectual, que es precisamente lo contrario de una disposición moral. En consecuencia, parece como si la incondicionalidad inherente en nuestro “deber” moral interno excluye o prohíbe toda objetivación, ya que cualquier reificación del “deber” equivale, de hecho, a la negación de su pretensión de validez incondicional.

No obstante, si no es posible objetivar la fuente interna de la moralidad, la pregunta de cómo es posible la autonomía parece no tener una respuesta. Más aún, no puede tener una respuesta en las teorías científicas, que funcionan objetivando la experiencia. De ahí la sorprendente conclusión a la que llega Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, de que el “deber” moral es, en última instancia, incomprensible porque está más allá del alcance de cualquier explicación teórica. El máximo resultado que el criticismo filosófico puede ofrecer es,

---

<sup>264</sup>El modo de filosofar de Kant funciona, en buena medida, como un método de distinción. Sin embargo, es preciso hacer hincapié en que las distinciones críticas introducidas por Kant no pretenden disolver la complejidad de la vida humana, sino que, más bien, están diseñadas para iluminar los vínculos entre las distintas necesidades y exigencias de validez dentro de la experiencia humana en general, incluso las condiciones previas a la experiencia.

como Kant dice paradójicamente, “comprender esta incomprendibilidad”. Podemos, en cierto sentido, comprender la incomprendibilidad última de la moralidad si tomamos con seriedad la incondicionalidad del deber moral, pues la incondicionalidad siempre involucra la irreductibilidad: aquello que es incondicional no puede derivar de un principio superior, es decir, no puede ser explicado desde un punto de vista externo. En la última frase de la *Fundamentación*, por lo tanto, puede leerse: “Así, pues, no concebimos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral; pero concebimos, sin embargo, su *inconcebibilidad*, y esto es todo lo que, en equidad, puede exigirse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios.”

Como la autonomía moral, en última instancia, resulta incomprendible, nos enfrentamos una vez más a la cuestión de por qué dedicarnos a la filosofía moral o la filosofía política. ¿No es un esfuerzo inútil hacer frente a problemas que, en principio, no se pueden resolver? La respuesta de Kant es que, a pesar de que no podemos comprender en teoría la autonomía moral, podemos defenderla. Es más, tenemos que hacerlo, en particular contra quienes, al proclamar una visión teórica que pretende abarcar toda la naturaleza humana, reducen las acciones morales a una causalidad meramente empírica y, así, niegan la libertad humana. Según Kant, la filosofía puede proporcionar los recursos intelectuales para rechazar cualquier visión reduccionista, señalando los límites intrínsecos del propio enfoque científico de la experiencia humana. De ahí que, en la tercera antinomia de su *Crítica de la Razón Pura*, intente demostrar que la ciencia, entendida como una forma de estructurar los fenómenos naturales por medio de la aplicación de las leyes de la causalidad empírica, no puede “captar” la realidad de la libertad: no es capaz de probarla ni de refutarla. Entonces lo que queda es defender la libertad, es decir, refutar las objeciones de los que pretenden haber visto más profundamente en la esencia de las cosas y, por tanto, declarar audazmente que ésta es imposible.

De aquí nace, pues, una dialéctica de la razón, porque, con respecto de la voluntad, la libertad que se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural; y en tal encrucijada, la razón, desde el punto de vista especulativo, halla el de la necesidad natural mucho más llano y practicable que el de la libertad; pero desde el punto de vista práctico

es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad. Hay, pues, que suponer que entre la libertad y necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad.<sup>265</sup>

Ahora bien, ¿si no podemos comprender la fuente final de la autonomía moral, cómo podemos hablar acerca de ella? Hablar de las cosas que, en principio, están más allá del alcance de la objetivación teórica de la ciencia y, sin embargo, constituyen un elemento inalienable de la propia comprensión de un ser moral finito requiere una cierta clase de lenguaje simbólico. Kant dice que lo que caracteriza este lenguaje simbólico es su estructura peculiar del “como si”: esto significa que no podemos evitar hablar de ciertas cosas como si contáramos con un conocimiento teórico acerca de ellas, pese a que son ideas de la razón, en lugar de posibles objetos de conocimiento en un sentido científico. A veces, por ejemplo, Kant habla acerca del destino moral incondicional de la persona como si pudiera evaluarlo desde el punto de vista de la santa voluntad de la providencia divina. Más que metáforas, se trata de dispositivos simbólicos destinados a iluminar las condiciones incondicionales de la experiencia humana para comprender su incomprendibilidad final. En otras palabras, el lenguaje de este tipo es un intento de expresar lo “incondicional” dentro de lo “condicional”, es decir, la autocomprensión o *Aufklärung* de un ser moral finito que se enfrenta inevitablemente con su finitud cada vez que intenta objetivar la autoridad incondicional de la moralidad, que no puede ser ni totalmente comprendida ni actualmente cumplida. En última instancia, la reflexión filosófica sobre la incomprendibilidad de la condición humana es, por lo tanto, una forma de estimular la maravilla y el asombro respecto al destino moral del individuo, que va más allá de los alcances de las explicaciones científicas. La maravilla y el asombro marcan tanto el principio como el final de todo filosofar serio. De tal forma, la conclusión en la *Crítica de la Razón Práctica* implica la famosa confidencia del filósofo que, en el sentido más literal, es el último mensaje de Kant, como está grabado en su lápida: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y

---

<sup>265</sup>*Ibidem*. p. 68.

veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.*"<sup>266</sup>

Aunque la autonomía moral, en sentido estricto, no es susceptible a ninguna explicación teórica, tiene que ser posible demostrar su funcionamiento en la práctica. Tal demostración involucra dos cuestiones: la primera es cómo podemos obtener una orientación normativa concreta, la segunda es cómo la ley moral puede volverse el motivo eficaz de nuestras acciones. La autonomía de la voluntad significa que la moral no es derivable de propósitos o efectos de una acción externa, sino que, más bien, se encuentra exclusivamente dentro de la disposición interna de la voluntad. Como subraya Kant, "el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en *ningún principio* de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado [...]. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma –*la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional*–, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción."<sup>267</sup> En otras palabras, la moral, tomada en serio, no puede ser considerada como un mero medio para promover fines externos, sino que debe ser reconocida siempre como un fin en sí mismo. El categórico "deber ser" en nuestra conciencia moral ordena, por lo tanto, actuar moralmente por el mero bien de la moralidad. Esta es la ley formal de la moralidad.

Sin embargo, en tanto que la obligación de actuar moralmente por el bien de la moral es algo puramente formal, no proporciona una orientación concreta. Por lo tanto, lo que se necesita es un vínculo que medie entre la ley formal de la moral y la acción individual concreta. Esta mediación se puede hallar en el concepto de "máxima". Una máxima está definida por Kant como "el principio subjetivo de la voluntad". Es tanto algo subjetivo cuanto un principio, ya que siempre hace referencia a actos empíricos

---

<sup>266</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. (Tr. Dulce María Granja Castro.) México: FCE, 2011. p. 190.

<sup>267</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 14 y 15.



individuales y, al mismo tiempo, otorga cierto orden en la multiplicidad de tales actos. O, para entenderlo desde un ángulo diferente, la máxima es un principio pero, al mismo tiempo, es subjetiva, es decir, condicionada por la experiencia personal, los intereses contingentes y los propios planes de vida. Las máximas son, en suma, los diferentes principios de acción de los agentes en determinados momentos. Lo que el “deber” requiere es que provoque acciones de acuerdo a máximas que pueden sostenerse estrictamente a voluntad como si fuesen leyes universales. De ahí, pues, que Kant señala que hay sólo un imperativo categórico: actuar sólo según aquella máxima que puedas desear, al mismo tiempo, que se convierta en una ley universal. De este modo, uno es capaz de subordinar los principios “subjetivos” de volición a un principio “objetivo”, que en sí no está fuera de la voluntad, pero opera como el principio normativo interno determinante de la voluntad. Si bien su ética es revolucionaria al fundamentar enteramente la moral en la voluntad libre, Kant afirma que no hace otra cosa sino aclarar el principio que siempre ha sido reconocido como el criterio rector de los juicios morales. La moralidad como un esfuerzo consciente, piensa, siempre se ha referido a este imperativo categórico. Kant concluye, por lo tanto, que la razón ordinaria no piensa en este principio de manera abstracta, de forma universal, pero, sin duda, siempre lo tiene en cuenta y lo emplea como el estándar de sus juicios, “con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.”<sup>268</sup>

Puesto que el imperativo categórico opera como el criterio interno determinante de la voluntad moral, la exigencia de universalizar las máximas no se reduce a un ejercicio teórico. En otras palabras, su meta no es la *consistencia lógica* sino, principalmente, la coherencia práctica de nuestra voluntad individual orientada por el precepto incondicional de nuestra conciencia moral. El requisito de universalidad refleja la incondicionalidad del “deber” moral, ya implícito en el imperativo categórico. La racionalidad involucrada en nuestro intento de universalizar nuestras máximas, por ende, no es solamente instrumental, científica o teórica. Más bien, se trata de un uso “práctico” peculiar de la razón que únicamente se halla en la voluntad moral.

---

<sup>268</sup>*Ibidem.* p. 16.

Cuando Kant asevera que la voluntad no es otra cosa que la razón práctica, quiere decir que la voluntad moral acarrea su propio uso de la razón y que este modo “práctico” de razonamiento difiere del uso teórico de la razón en que está íntimamente vinculado a la voluntad moral autónoma: “Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.”<sup>269</sup> Lo que más se precisa para aplicar la ley moral en máximas concretas es la facultad del juicio que presupone, a su vez, la experiencia práctica. Si bien Kant no dice mucho respecto al rol del juicio y la experiencia en el desarrollo de las normas morales, en el prefacio de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, alude sólo de manera incidental en la necesidad de un juicio afilado por la experiencia para que la ley moral sea aplicable en la práctica. Por supuesto, la preocupación de Kant siempre está enfocada en el rigor de la ley moral que, como enfatiza, requiere su aplicación universal. Tomar en serio el imperativo categórico obliga a abstenernos de la tentación de formular excepciones a la ley moral, a causa de nuestros propósitos personales.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup>*Ibidem*. p. 27.

<sup>270</sup>Lo que Kant parece no tener en cuenta es el hecho de que las máximas no son sólo principios subjetivos sino principios históricos. Es decir, surgen y se desarrollan a lo largo de la vida del individuo que juzga moralmente, no sólo en función de su experiencia personal, sino en función de un contexto social siempre cambiante donde las acciones morales y su reflexión tienen lugar. En otras palabras, nuestras máximas morales están condicionadas de modo inevitable por la época, el lugar, la experiencia y el desarrollo psíquico de cada uno de nosotros, así como por nuestro entorno social y cultural. Por lo tanto, una máxima moral no puede representar a la ley moral de una vez por todas. Por lo tanto, el “deber” incondicional del imperativo categórico sólo toma forma condicionalmente por medio de máximas que, a la vez, tienen que permanecer abiertas a la crítica y a un desarrollo ulterior. En pocas palabras: subyace a la ley moral incondicional un proceso entero de elaboración de máximas a través del empleo de nuestra facultad de juzgar que está al servicio de nuestra voluntad moral autónoma. Dicho de otro modo, para que un juicio sea moralmente valioso, debe estar al servicio de la voluntad moral. Aunque el juicio es el modo de legislar normas morales, sometiendo las máximas del individuo en constante cambio a la prueba de su universalidad, no es la fuente última de la legislación moral. Nuestra facultad de juzgar tiene que ser puesta al servicio de nuestra voluntad moral, cuyo “deber” incondicional es representado en la forma racional del requisito de universalidad que, a su vez, nos orienta y nos permite desarrollar nuestras máximas morales.

La autonomía moral presupone tanto un criterio normativo autónomo como una motivación normativa autónoma. Mientras que el criterio normativo puede ser identificado como la exigencia de universalización de nuestras máximas, la motivación moral es abordada por Kant con su concepto de “respeto”:

La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*: de suerte que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un tiempo mismo. El *objeto* del respeto es, pues, exclusivamente la *ley*, esa ley que nos imponemos a *nosotros mismos*, y, sin embargo, como necesaria en sí.<sup>271</sup>

La relevancia de este concepto para comprender íntegramente la autonomía moral ha sido rechazada a veces, en particular por las propuestas “neokantianas” que, como la teoría de la justicia de John Rawls, intentan reformular la autonomía moral en términos de un experimento mental y, como resultado, disuelven la conexión intrínseca entre la razón práctica y la voluntad moral.

De acuerdo con Kant, la voluntad no puede ser considerada autónoma a menos que, en última instancia, sea independiente de las sanciones empíricas. Si llegara a depender, por ejemplo, de la expectativa de recompensas o del temor al castigo, sería heterónoma en lugar de autónoma, ya que en esos casos la conducta moral sólo sería un medio para satisfacer necesidades e intereses empíricos.<sup>272</sup> En la medida en que la

---

<sup>271</sup>*Ibidem*. p. 15. Nota al pie.

<sup>272</sup>Kant emplea el célebre ejemplo de un comerciante que cumple con las normas de la honestidad porque sabe que por el engaño pondría en peligro su buena reputación y finalmente llevaría a la ruina su negocio. A pesar de que actúa indudablemente conforme al deber, no actúa así por el deber, ya que su comportamiento correcto depende de un motivo no moral, a saber, el mantenimiento y la promoción de su negocio. Ahora, supongamos que la conducta honesta del comerciante está firmemente basada en su fe religiosa y que, por ende, está motivada por la esperanza de una recompensa divina, o bien por temor al castigo divino. En la ética tradicional, tal motivo religioso podría ser considerado más noble que el motivo económico. No obstante, desde el punto de vista kantiano, la diferencia entre estos dos motivos carece de importancia, ya que en ambos casos la acción moral asume un estado puramente instrumental. La misma consideración valdría incluso en el caso de que el

moral se presta a ser un instrumento, la voluntad, en sentido estricto, es heterónoma, no autónoma. La ética kantiana de la autonomía difiere de la ética tradicional en que anula la distinción entre intereses empíricos “superiores” e “inferiores”. A la luz de su idea de autonomía, ya no tiene ningún sentido diferenciar entre los muchos intereses empíricos primitivos y los pocos que son más sofisticados.

El buen comportamiento puede estar motivado por el temor a la quiebra, por la expectativa de una recompensa divina o por el interés de la identidad personal. Sin embargo, siempre que la voluntad depende de sanciones o recompensas empíricas, por muy sutiles que sean, sigue siendo heterónoma. En otras palabras, para que la autonomía moral sea concebible es menester asumir una motivación genuinamente moral que, en principio, difiere de cualquier motivación empírica. Esta motivación moral puede ser identificada como el sentimiento de “respeto”.<sup>273</sup>

Al ser originado por la voluntad moral, el respeto no es una emoción ordinaria, pues no pertenece al ámbito psicológico empírico. Por lo tanto, es claro que la existencia de la motivación moral no puede ser probada científicamente: siempre que objetivemos nuestros motivos de manera científica, no terminaremos más que descubriendo impulsos empíricos. Y no obstante, podemos advertir la existencia de un aliciente genuinamente moral, ya que el respeto ejerce un efecto sobre nuestra vida emocional individual en la medida en que influye en nuestra autoestima. Esta influencia es, antes que nada, negativa por echar abajo nuestra vanidad, nuestro orgullo y nuestra arrogancia. Como Kant enfatiza con frecuencia, el respeto siempre incluye un aspecto humillante: si hay algo que aplasta nuestro engreimiento es nuestro propio juicio. La ley moral humilla de modo inevitable a cada hombre, cuando compara la propensión sensual de su naturaleza con la ley.<sup>274</sup> Sin embargo, el respeto provoca en nosotros, a la vez, un efecto de elevación, ya que nos vuelve conscientes de nuestro

---

comerciante desempeñara sus funciones sin esperar ninguna recompensa, pero actuara simplemente por el bien de su propia “identidad”.

<sup>273</sup>Cabe señalar que el término alemán *Achtung* es más fuerte que su traducción como “respeto” porque también significa “atención”, que es una *actitud más activa*. Además Charles Taylor afirma que también incluye la connotación de “asombro”, de reverencia. Cf. Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1985. p. 240.

<sup>274</sup>Cf. Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2011. p. 91.

destino moral y, por lo tanto, estimula esa sensación de pavor y asombro descrita por Kant en la conclusión de la *Crítica de la Razón Práctica*.

El hecho de que el respeto sea un sentimiento ambivalente apunta a que, en efecto, está más allá de todas las sanciones empíricas. No es ni placer ni displacer, o, para ser más exactos, está por encima tanto del goce como del desagrado. Por un lado, “está tan lejos de ser un sentimiento de *placer* que sólo con resistencia nos abandonamos a él frente a un hombre.”<sup>275</sup> Por otro lado, hay tan poco displacer en él que, “tras haber depuesto la presunción y concedido un influjo práctico a ese respeto”, nos resulta imposible no satisfacernos a nosotros mismos al “mirar la majestad de esa ley y el alma cree elevarse a la misma altura en que ve elevada sobre sí y su frágil naturaleza a la santa ley.”<sup>276</sup> Los efectos ambivalentes del respeto desvelan a la moralidad humana como la vocación de un ser finito que nunca será capaz de cumplir con el requisito de la ley moral de una vez por todas. Por lo tanto, la moralidad humana inevitablemente es, y será siempre, una moral en conflicto. La ambivalencia en el sentimiento de respeto refleja, en general, esta naturaleza conflictiva de la moralidad.

Al ampliar la conciencia de la responsabilidad moral, Kant profundiza en la conciencia de la dignidad humana. En su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, define la “dignidad” como un fin en sí mismo, es decir, un fin que está más allá de cualquier precio y que, en consecuencia, es imposible sustituir con algo equivalente: “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.”<sup>277</sup> Dado que la voluntad moral es la fuente de todas las normas morales, valores y obligaciones de cualquier tipo, el respeto a la autonomía moral de un individuo debe ser algo más que una exigencia moral en particular junto a otros requisitos. De hecho, respetar la autonomía de los demás, equivale a respetar la propia ley moral. El respeto de la dignidad humana, por lo tanto, ocupa el mismo rango que el principio de autolegislación moral, es decir, el mismo rango que el imperativo

---

<sup>275</sup>*Ibidem*. p. 92.

<sup>276</sup>*Ibidem*.

<sup>277</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 47 y 48.

categorico. De tal suerte que éste puede y, más aún, tiene que ser formulado de la siguiente manera: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona o en la de alguien más, siempre como un fin y nunca tan sólo como un medio.” En la ética kantiana, entonces, la autonomía moral y la dignidad humana están juntas de modo inextricable, al grado de que forman una misma idea normativa. Ser capaz de reflexionar sobre “la ley moral dentro de mí” significa estimular “el asombro y la admiración” por la dignidad humana:

Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad. [...] La naturaleza, como el arte, no encierra nada que pueda sustituirlas, caso de faltar, pues su valor no consiste en los efectos que de ellas brotan, ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en los sentimientos morales, esto es, en las máximas de la voluntad, que están prontas a manifestarse de esa suerte en acciones, aun cuando el éxito no las favorezca. [...] Esta apreciación da, pues, a conocer el valor de dignidad que tiene tal modo de pensar y lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual no puede ponerse en parangón ni comparación sin, por decirlo así, menoscabar la santidad del mismo.<sup>278</sup>

Puesto que la dignidad humana descansa, a su vez, en el destino de cada persona como sujeto moral autónomo, en lugar de las cualidades particulares de éste o aquel individuo, debemos el mismo respeto a cualquier ser humano. Mientras que en la filosofía moral premoderna el concepto de “dignidad” se halla mezclado a menudo con el concepto del “honor”, un concepto ligado a la idea de diferentes “rangos” entre diferentes personas,<sup>279</sup> la noción liberal moderna de la dignidad pretende referirse a todos los seres humanos en un igual medida: es necesariamente universal en cuanto incluye por igual a todos los seres humanos. De tal manera que, dada la importancia de la dignidad humana, de ningún modo el universalismo kantiano apunta a una falta

---

<sup>278</sup>*Ídem.*

<sup>279</sup>Considerese, por ejemplo, el republicanismo espartano en oposición al modelo canónico ateniense. Atenas es una democracia integrada por ciudadanos varones y libres que se reúnen en asamblea, discuten los asuntos públicos y adoptan resoluciones. Esparta es una oligarquía, con una constitución monárquica peculiar y una asamblea sumamente controlada. El autogobierno implica, en el caso espartano, la participación de personas con cierto rango social, como los militares, para la conducción de los asuntos públicos y la vigencia de la ley.

de “sustancia” ética. En otras palabras, no es “abstracto” en el sentido de estar separado de la vida ética de los seres humanos concretos, como denuncian sus críticos. Más bien, procura hacer referencia a la fuente misma de toda la vida ética. Al explorar la voluntad moral autolegislativa, la ética kantiana no sustituye de modo radical la “sustancia” ética con una moral meramente procedimental. En cambio, parece que intenta transparentar esta sustancia por medio de su fuente subyacente, a saber: la dignidad de la persona como un agente moralmente responsable, un fin en sí mismo que exige respeto y reconocimiento. Esta es precisamente la fuerte exigencia normativa del universalismo kantiano.

### **VII.I.II. La base moral del derecho**

El respeto por la dignidad humana también es la clave para entender el concepto kantiano de *Recht*, un término que en alemán también tiene una connotación más amplia que su traducción como “derecho”, ya que abarca tanto los derechos individuales como todo el orden legal de justicia. Si la dignidad humana es violada cada vez que la libertad igual de una persona se infringe, por ejemplo, por un poder incontrolado o una violencia extrema, entonces, bajo estas circunstancias, las personas están obligadas a establecer un orden legal de justicia por medio del que el derecho de todos a una igualdad de libertad esté garantizado. Tal orden de derecho, en opinión de Kant, es necesario siempre que los individuos vivan juntos de tal modo que sus acciones, como hechos, puedan influir en los demás inmediata o mediatamente.<sup>280</sup> Teniendo en cuenta que las condiciones empíricas de la convivencia humana implican todo el tiempo un riesgo de producir relaciones de dependencia unilateral, es decir, relaciones opresivas o discriminatorias, los individuos que viven juntos en un territorio compartido están obligados a instaurar una jurisdicción, un orden legal de justicia. Por lo tanto, la filosofía del derecho de Kant goza de un doble fundamento: en cuanto a su justificación normativa, está basada en la igual dignidad de cada persona como sujeto moral autónomo, en cuanto a la necesidad factual de un orden de derecho, está basada en las circunstancias empíricas de los seres humanos que conviven socialmente. Así, para Kant, el principio supremo del ordenamiento

---

<sup>280</sup>Cf. Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1994. p. 38. 230.

jurídico es la libertad. El derecho a la libertad no es sólo otro derecho en particular, junto a otros derechos.<sup>281</sup> Más bien, constituye el principio subyacente de todo el orden del derecho.

Representando el principio normativo constitutivo del ordenamiento jurídico en general, la *libertad* juega el rol medular dentro del marco conceptual del derecho, un rol comparable incluso al que ocupa la *autonomía moral* dentro del marco conceptual de la moralidad. Para enfatizar esto, Kant califica la libertad como el único “derecho de nacimiento” de cada ser humano. En los *Principios Metafísicos del Derecho*, bajo el título “No hay más que un solo derecho natural o innato”, afirma que la libertad, es decir, la independencia de vernos limitados por la elección de los demás, en la medida en que puede coexistir con la libertad de todos ellos, según una ley universal, es el único derecho original que pertenece a cada hombre en virtud de su humanidad. Por eso, “una acción es *conforme a derecho* [...] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.”<sup>282</sup> Esto significa que la libertad no puede operar como el principio universal del orden legal, a menos que esté vinculado con el principio de igualdad. Para ser más exactos, la igualdad no es un principio independiente del principio de libertad, sino que es, en realidad, la condición necesaria para el reconocimiento de la libertad de todos. El “único derecho innato”, la libertad, resulta ser de este modo sinónimo del “derecho innato” de igualdad. Libertad e igualdad no constituyen dos principios distintos que necesitan ser equilibrados entre sí, sino que forman dos caras o dos aspectos conexos de un mismo principio. Esta interconexión es crucial para la comprensión de la filosofía del derecho kantiana. En oposición a un orden feudal, en el que la libertad que está reservada para una minoría privilegiada, el concepto kantiano de libertad está ligado desde el principio a la igualdad, suministrando así el único “derecho innato” de cada individuo.

Ya que le corresponde a un orden de derecho garantizar la igual libertad de todos, entonces una legislación es, sobre todo, un modo de reconocer públicamente el respeto a la igual dignidad de cada persona como sujeto moral autónomo, por lo que,

---

<sup>281</sup>Como en el caso de la tríada de Locke: vida, libertad y propiedad.

<sup>282</sup>*Ibidem.* p. 39.



en última instancia, la autonomía moral y el derecho a la libertad están articulados. Esta conexión, sin embargo, es sólo indirecta. Como subraya Kant, hay una diferencia esencial entre el derecho y la moral que siempre debe de respetarse. A diferencia de la moral, que en principio no se puede obligar su cumplimiento, el concepto de derecho está intrínsecamente vinculado a la fuerza. Según la definición kantiana, el Derecho está vinculado con la autorización para emplear la coerción.<sup>283</sup> La coacción, ahonda, puede emplearse además legítimamente para obstaculizar los impedimentos a la libertad,<sup>284</sup> es decir, como una forma de superar o prevenir la injusticia, protegiendo un orden de libertad. Para esclarecer las distinciones entre moral y derecho de forma sistemática, Kant compara la libre “voluntad” (*Wille*) con la libre “elección” (*Willkür*). La libertad legal se refiere a la “libertad de elección”, pero jamás puede ocuparse directamente de la “voluntad” interna y autolegislativa. En consecuencia, Kant traza una línea clara entre la moralidad y el derecho con base en sus motivos distintos. Si el único motivo genuinamente moral es el respeto, un sentimiento que, en principio, está por encima de cualquier coacción física o psicológica, la obediencia al orden legal también puede hacerse cumplir por medio de la amenaza y la coacción.<sup>285</sup>

La clara distinción kantiana entre estos dos tipos de normatividad (deberes jurídicos y deberes de virtud) no es, sin embargo, una separación abstracta. Más bien está motivada por una inquietud en la integridad de la autonomía moral que debe ser respetada y, a la vez, quedar por fuera del alcance del ámbito legal, por ser un requisito que se desprende de la idea misma de la dignidad humana. Por lo tanto, Kant limita de forma explícita el alcance de la coerción jurídica que, según cree, tiene que estar limitada a la configuración de la esfera externa de la acción, de tal modo que permita generar un máximo de igual libertad de elección para todos los miembros de ese orden legal. La coerción, entonces, jamás debe de extenderse a la legislación interna de la voluntad. Kant rechaza categóricamente la posibilidad de que la fuerza legal pueda emplearse para promover una disposición moral del individuo. Su claro rechazo a todo tipo de tutela política sobre la moralidad de los ciudadanos supone una

---

<sup>283</sup>*Ibidem.* pp. 40 y 41. §D.

<sup>284</sup>*Ídem.*

<sup>285</sup>*Cf.* Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. pp. 50-54.

ruptura radical con la tradición republicana aristotélica que, por más de dos mil años, siempre había hecho hincapié en que la promoción de la virtud de los ciudadanos es el más noble propósito de un sistema de gobierno. No se trata, por lo tanto, de puro escepticismo respecto al rol formativo del gobierno, sino que la idea de la autonomía moral hace que Kant rechace este proyecto político de gran raigambre. Él está convencido de que diluir la línea entre la legislación ética interna y la legislación jurídica externa, significa negar el respeto a la dignidad humana y desmoronar la estructura legal del orden político. De ahí que todo legislador que pretenda establecer por la fuerza una política dirigida a fines éticos, no hará más que lograr todo lo contrario, es decir, minar su estado político y volverlo inseguro.

Sin embargo, la idea de la dignidad humana no sólo tiene este impacto en la comprensión del derecho al limitar el alcance de la coerción jurídica, también facilita un marco de referencia para una justificación del orden jurídico, pues aunque la “libertad de elección” legalmente exigible no tiene permitido tocar a la “autonomía de la voluntad”, el ordenamiento legal de la justicia es capaz, de hecho, de considerarse un reconocimiento, si bien indirecto, de dicha autonomía. Dicho de otra manera, al garantizar la misma libertad de elección de todos como sujetos moralmente autónomos, es una expresión simbólica de la igual dignidad de todos. La libertad interior de la voluntad, que en sí misma nunca puede ser objeto de protección jurídica, recibe un reconocimiento legal indirecto dentro del orden de derecho. Aunque pertenecen a diferentes órdenes normativos, la autonomía moral y la libertad de elección legalmente avalada están enlazadas de tal forma que constituyen un todo normativo complejo.<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup>En tanto que los derechos expresan el debido respeto a la dignidad inalienable de cada individuo, la autonomía moral y un orden jurídico justo están esencialmente vinculados, aunque jamás sean idénticos. El ordenamiento jurídico, si bien es diferente del ordenamiento de la moralidad, se justifica desde un enfoque ético: no sólo pese a esta distinción entre moral y derecho sino, más bien, debido a esta distinción que tiene que ser preservada estrictamente por el bien de la moral misma. La conexión entre la ética, por un lado, y la jurisprudencia, por el otro, une los diferentes órdenes normativos de la libertad, cuya diferencia siempre debe de ser respetada. Al mismo tiempo, estos diferentes órdenes están vinculados a la dignidad de cada individuo como sujeto moral autónomo. En otras palabras, aunque los derechos sólo pueden garantizar la “libre elección”, estos mismos derechos no son una cuestión de “mera elección”. De hecho, son inalienables y Kant incluso los considera como la “más sagrada institución de Dios en la tierra”.

El hecho de que Kant se enfoque en el “único derecho innato” y no intente elaborar una lista exhaustiva de derechos, subraya la relevancia de la libertad jurídica como principio subyacente de todo el orden legal. Para ejercer un efecto en la sociedad, sin embargo, este derecho a la libertad abstracto tiene que ser traducido en una variedad de leyes concretas que también tienen que ser impuestas a través de la legislación política. Dado que estas leyes sirven como vínculo mediador entre el derecho formal de la libertad, por un lado, y las prácticas sociales concretas, por el otro, tienen un rol similar al de las máximas en el reino de la moralidad. Mientras que las máximas cierran la brecha entre el principio universal de la moralidad y el mundo de la vida particular de cada agente moral, las leyes median entre el principio universal de derecho y el mundo de la vida política de una sociedad determinada.

Kant, sin embargo, no considera de modo suficiente las condiciones sociales particulares de las que derivan las leyes y a las que se aplican. De tal suerte que, en gran medida, no tiene en cuenta el rol del juicio y la experiencia para desarrollar normas concretas. En lugar de concebir el surgimiento de las normas morales o jurídicas en términos de un proceso histórico abierto, sostiene que las normas se deducen directamente de los principios supremos de la moralidad y el derecho respectivamente. Como resultado, su filosofía del derecho –tal como su ética– obtiene un carácter dogmático. Un ejemplo de esta tendencia dogmática es su rechazo categórico a cualquier posibilidad de un derecho a la rebelión, un rechazo que él cree que se puede deducir de inmediato desde el principio del derecho.

Sobre este punto se puede discutir mucho, [...] pero el principio trascendental de la publicidad puede ahorrar esta prolija discusión. Según este principio, pregúntese al pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. Se ve con facilidad que si, al establecer una Constitución política, se quisiera poner como condición el ejercicio, en determinados casos, de la fuerza contra la autoridad suprema (*Oberhaupt*), el pueblo dispondría entonces de un poder legítimo sobre aquélla. Pero en ese caso no sería aquélla el soberano y si se pusieran ambos a sí mismos como condición de la instauración del Estado ésta no sería posible en absoluto [...]. La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se

podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente.<sup>287</sup>

Kant exige que las leyes a través de las cuales toma forma el principio supremo del derecho sean estrictamente *allgemein*, es decir, “generales” o “universales”,<sup>288</sup> pues cualquier acción es correcta si es capaz de coexistir con la libertad de todos, de acuerdo con una ley universal. Sin embargo, como el filósofo alemán señala, las leyes deben aplicarse a una sociedad empírica de seres humanos cuyas acciones, como hechos, influyen inmediata o mediatamente entre sí, y dado que estas leyes se gestan o cobran forma en una sociedad particular, no pueden, en rigor, gozar de universalidad. Finalmente, las normas jurídicas concretas se derivan de la voluntad general del pueblo. De acuerdo con Kant, las leyes se originan de la autonomía política del pueblo, en conformidad con la “voluntad general”, es decir, con el consenso hipotético de un pueblo determinado que consta de ciudadanos libres e iguales.

### VII.I.III. La “voluntad general”

Al declarar que la “voluntad general” es el principio de la autonomía política, desde luego, Kant se inspira en Rousseau. De acuerdo con ambos, la voluntad general requiere que el pueblo cree las normas jurídicas reconociendo la igual libertad de todo los ciudadanos. Entonces, es por medio de la legislación política, que es vinculante gracias a la “voluntad general”, que el derecho universal de igual libertad se incorpora dentro de una sociedad particular. Sin embargo, Kant difiere claramente de Rousseau al enfatizar que la autolegislación política sólo puede proceder de forma indirecta, es decir, por medio de la representación. A diferencia de la autonomía moral, que tiene

---

<sup>287</sup>Kant, Immanuel. *Sobre la Paz Perpetua*. (Tr. Joaquín Abellán.) Madrid: Tecnos, 1998. p. 63.

<sup>288</sup>Esta traducción, sin embargo, puede ser problemática porque definir el “principio universal” del derecho con referencia a una “ley universal” equivale a una tautología vacía. Por lo tanto, quizás el adjetivo tendría que ser traducido de modo diferente con respecto al principio del derecho, considerando las diversas normas jurídicas en las que este principio se vierte. Esta diferencia en la traducción puede justificarse con referencia a la observación de que, en los textos de Kant, el principio del derecho aparece siempre en singular y con un artículo determinado: el principio supremo de la justicia legal es uno y es único, por lo tanto, es estrictamente universal. Por el contrario, las leyes por medio de las cuales el principio universal toma forma aparecen ya sea en plural o con un artículo indeterminado. Estas leyes, entonces, no pueden tener el mismo sentido de *allgemein* que el principio de derecho.

que llevarse a cabo de forma inmediata por la voluntad moral del individuo actuante, no puede esperarse de la legislación política un resultado expedito y unánime por parte de los representados ni los representantes. Como advierte Joaquín Abellán, el filósofo de Königsberg afirma en su *Teoría del Derecho* que “toda república verdadera no puede ser más que un sistema representativo del pueblo para procurar los derechos en nombre del pueblo por medio de sus diputados”,<sup>289</sup> mientras que en *Sobre la Paz Perpetua* subraya:

Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento (sea cual fuera la Constitución). Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el supremo poder de uno solo es, empero, el más soportable de todos los despotismos.<sup>290</sup>

La representación exige que las leyes se promulguen de tal forma que se les otorgue, por lo menos, una autolegislación popular hipotética como prueba de la legitimidad del orden de derecho. De tal modo que la representación de la “voluntad general”, como implementación política indirecta, es una idea normativa: se trata de una mera idea de la razón que tiene, no obstante, su indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus normas como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y, por lo tanto, también a exigir de cada ciudadano su respeto, en la medida en que es posible concebir que hubiera dado su consentimiento.

Así, a pesar de sus diferencias, tanto para Rousseau como para Kant, el sello característico de una ley que concuerda con la “voluntad general” es su generalidad estricta y abstracta. La voluntad unida del pueblo sólo puede generar normas jurídicas abstractas, dirigidas por igual a todos los sujetos del ordenamiento jurídico.<sup>291</sup> Según

---

<sup>289</sup>*Ibidem.* p. XXX.

<sup>290</sup>*Ibidem.* pp. 20 y 21.

<sup>291</sup>La idea subyacente es la misma que rescata John Rawls con su “posición original”, la cual requiere tomar decisiones sobre los principios básicos de justicia detrás de un “velo de ignorancia”, es decir, asumiendo una postura indiferente respecto a las circunstancias particulares que, de ser tenidas en cuenta a la hora de elegir los principios de justicia, podrían

Kant, la abstracción de las leyes tiene por objeto garantizar una estricta igualdad de derechos e impedir cualquier tipo de tratamiento preferencial o discriminatorio. Para cumplir con la idea de la “voluntad general”, por lo tanto, las normas jurídicas deben formularse como “leyes generales” abstractas y aplicarse por igual a todos los miembros de la sociedad.

Desde luego, las leyes generales necesitan concretizarse y aplicarse a las circunstancias particulares. Tomar en serio cualquier situación particular constituye un aspecto básico de la justicia política y jurídica. No obstante, la concreción necesaria de las normas en circunstancias particulares no debe ocurrir en el mismo proceso de legislación, sino que debe llevarse a cabo en un procedimiento separado, es decir, al interior de la administración o la judicatura. En consonancia con las ideas expuestas por Rousseau en el libro segundo de su *Contrato Social*, Kant distingue entre el concepto de “ley” y el concepto de “decreto”: mientras que una ley debe ser “general” en la medida en que se dirige a todos los ciudadanos de una república en igual medida, un decreto, o la aplicación de esa ley a distintas circunstancias, debe ser conducido de modo “particular”.<sup>292</sup> Esta distinción es crucial para Kant, pues la confusión de las leyes con decretos finalmente conduce a una particularización de la totalidad de la legislación, es decir, a la disolución de las leyes generales y, en consecuencia, a la violación del principio de igual libertad. Por lo tanto, Kant insiste en que la diferenciación entre “ley” y “decreto” se institucionalice por medio de una constitución republicana en términos de separación de poderes. El gobierno que ejerce el poder ejecutivo debe llevar a cabo leyes generales que a la vez sean legisladas por el parlamento. Esta constitución de corte republicano se define por la subordinación del gobierno a un conjunto de leyes generales que son promulgadas de forma

---

conducir a un tratamiento preferencial o una discriminación en contra de algunos miembros de sociedad.

<sup>292</sup>Así lo explica Kant desde el prólogo a su *Metafísica de las Costumbres*: “Por tanto, también aquí, como en los (anteriores) principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, procederemos del siguiente modo: ofreceremos en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado *a priori*, pero los derechos referidos a casos particulares de la experiencia, en las observaciones a veces prolijas; porque, en caso *contrario*, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica.”

independiente de la interferencia gubernamental. La separación de poderes, por lo tanto, marca una diferencia básica entre el republicanismo y el despotismo.

De acuerdo con la definición de Kant, sólo el republicanismo permite que el poder ejecutivo, es decir, el gobierno, esté separado del poder legislativo, en tanto que el despotismo prevalece si las leyes de un Estado se crean de manera arbitraria y se llevan a efecto por un mismo y único poder: “El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo [...] del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. [...] Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en propiedad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona”.<sup>293</sup>

Por supuesto, Kant no es el primer filósofo político que aboga por una separación de poderes. Sin embargo, lo que resulta novedoso en su argumentación es que el requisito de la separación de poderes es justificado refiriéndose a la “voluntad general”. La separación de poderes, por lo tanto, no obedece a una restricción externa de la legislación política, no consiste en un modo de “domar” a la actividad política enmarcándola dentro de un conjunto de instituciones que permanecen fuera del debate público. En cambio, la separación de poderes es exigido por el principio básico de la autonomía republicana, puesto que sólo al trazar una línea clara entre las normas “generales”, por un lado, y la aplicación “particular” de estas normas, por el otro, la voluntad general está amparada contra el peligro latente de diluirse en las complicaciones cotidianas del poder político. En otras palabras, en una república el requisito de diferenciar y separar los poderes políticos no es una imposición externa a los ciudadanos autónomos. Por el contrario, encarna la cualidad interna de un sistema de gobierno que procede conforme al principio fundamental de la libre legislación republicana.

---

<sup>293</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1998. pp. 18 y 19.

#### VII.I.IV. Del estado de naturaleza a la República liberal

Como sugiero al comienzo de este apartado acerca de la postura política de Kant, el liberalismo para este autor es una doctrina de combate, principalmente, de combate contra la propia pereza y cobardía para alcanzar un mayor grado de responsabilidad personal. Aunque también de combate para lograr un orden de justicia política en el que la igual dignidad de todos reciba el reconocimiento público en términos de iguales derechos de libertad. La manera en que se alcanza tal orden de derecho está presente en el núcleo de la filosofía de la historia de Kant. Por un lado, enfatiza que la historia está abierta: frente a la imprevisibilidad de la historia, los seres humanos no pueden renunciar a su responsabilidad política y sustituirla por esperar una suerte de “desarrollo natural” del progreso histórico o por aplicar un supuesto conocimiento del devenir histórico en un sentido tecnocrático. Por otro lado, intenta demostrar que existen ciertas tendencias en la historia que, por lo menos, dan esperanza para la posibilidad de establecer un orden jurídico republicano, pues de no ser así, la tarea de luchar por la justicia política es una exigencia absurda.

Kant advierte algunos indicios de esperanza para la mejora política del ser humano. Por encima de todo, subraya el hecho de que la “pura necesidad” insta a los individuos a superar la violencia y establecer un orden de paz, tanto a nivel nacional como internacional: el hombre, quien por lo demás está sumamente embelesado con la libertad sin limitaciones, se ve obligado a entrar en este estado restrictivo por pura necesidad, y se trata de la más rigurosa de todas las formas de necesidad, pues se la imponen los hombres a sí mismos, toda vez que sus inclinaciones vuelven imposible su coexistencia por mucho tiempo en un estado de libertad salvaje. Cuando Kant incluso habla en su “paz perpetua” de una “garantía” para tal fin, se refiere a ella sólo en sentido metafórico, pues ésta de ninguna manera disminuye la carga de responsabilidad: “Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza (natura daedala rerum)*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente *destino* [...] o *providencia*”.<sup>294</sup> Al contrario, la *garantía* de la paz está basada en ciertas tendencias

---

<sup>294</sup>*Ibidem.* p. 31.



naturales, como el “espíritu de comercio” mediante el que se muestra que el forcejeo por el progreso político puede ser una tarea razonable. Por lo tanto, la conclusión de Kant es que la propia naturaleza, para fines prácticos, garantiza la paz perpetua a través de los mecanismos efectivos de las inclinaciones humanas. Así que nuestro deber es trabajar en el camino hacia ese objetivo, que es algo más que una quimera vacía.

De la misma manera que la naturaleza ha separado, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir con astucia o violencia, basándose incluso en el derecho de gentes, une también a otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es [...] el más fiel de todos los poderes [...] subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones [...]. —De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para *vaticinar* [...] el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico).<sup>295</sup>

Conforme a la tradición contractualista, Kant distingue entre un “estado de naturaleza” y una “sociedad civil”, distinción que se vuelve prominente desde Hobbes. A primera vista, la concepción kantiana del estado de naturaleza parece estar muy cerca de la hobbesiana: a causa de no contar con gobierno ni autoridad pública, representa esencialmente una etapa carente de justicia en la que los individuos conviven entre sí en constante temor y, por lo tanto, se ven tentados a atacarse mutuamente con violencia para evitar salir perjudicados. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que el concepto kantiano de “estado de naturaleza” difiere en un aspecto fundamental del propuesto por Hobbes, pues, de acuerdo con Kant, incluso en condiciones como esas existen demandas legales. Los conflictos en esta situación

---

<sup>295</sup>*Ibidem*. p. 41.

confusa, por lo tanto, no son sólo una lucha por la supervivencia sino una lucha por el derecho: aunque el estado de naturaleza se caracteriza por la falta de derecho público, los individuos reclaman derechos privados, como el derecho de propiedad o la elaboración de contratos: “La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* [...], sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no civil (que asegura lo mio y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.”<sup>296</sup>

Para que estos derechos sean legítimos deben fundamentarse en el “principio universal del derecho”, es decir, en ese principio de reconocimiento mutuo de la igual libertad de elección de cada cual. Es por mor de este principio que Kant señala que, cuando alguien declara, mediante su palabra o sus acciones, que algo externo es suyo, entonces todos los demás están obligados a abstenerse de utilizar ese objeto de su elección. No obstante, tal afirmación implica que ese alguien reconoce, a la vez, que está obligado por todos los demás a abstenerse de utilizar lo que externamente es de otros.<sup>297</sup> Si, en términos generales, el principio de derecho, esto es, la exigencia de que los individuos reconozcan recíprocamente sus pretensiones legales con base en la igualdad y la libertad, también existe en el estado de naturaleza, el gran problema radica en que este reconocimiento mutuo de las exigencias legales no se manifiesta de manera pública. Es esta falta de expresión pública y de reconocimiento de los derechos lo que conduce a la desconfianza mutua y la violencia. No obstante, que los reclamos en el estado de naturaleza tengan la calidad normativa de los derechos, dispone a un orden futuro de justicia pública y, por lo mismo, a la necesidad de alcanzar una sociedad civil donde las exigencias legales reciben un reconocimiento público a través de la legislación política. La reglamentación civil es la condición normativa de posibilidad para la reivindicación de los derechos privados del estado de naturaleza. Una condición que en el estado presocial es anticipada implícitamente

---

<sup>296</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1994. p. 54.

<sup>297</sup>*Ibidem.* p. 60.

para la viabilidad de las exigencias legales. En consecuencia, para hacer válidas tales exigencias privadas naturales es forzoso reconocer la obligación de establecer una constitución pública: esta obligación no es una mera cuestión moral, también es una cuestión jurídica. Las adquisiciones originales del estado naturaleza sólo son provisionales, gracias a la idea de la condición civil, y se tornan conclusivas sólo cuando ésta se lleva a cabo. Si los individuos en el estado de naturaleza enfrentados entre sí pueden reclamar derechos sólo a causa de prever la sociedad civil, entonces tienen que reconocerse como potenciales ciudadanos, y no sólo como propietarios privados. Así, la filosofía política de Kant difiere notablemente de una pura ideología del “individualismo posesivo”, al estilo de Macpherson, por presuponer una idea de ciudadanía, incluso en el mismo estado de naturaleza, que pretende evitar los choques violentos.

Como subraya Kant, emplear medios de coerción física en el estado de naturaleza para defender los derechos propios no está permitido, a menos que el empleo de la fuerza vaya de la mano con la intención de abandonar ese estado y entrar en una constitución civil del derecho público. En otras palabras, no sólo se trata de luchar contra los demás, sino de luchar, al mismo tiempo, con los demás, junto a ellos, para establecer un orden constitucional común de derecho. Un orden jurídico, por lo tanto, no se limita a permitir tener objetos externos al impedir su posesión a los demás para evitar conflictos, sino que también permite entrar en una constitución civil: “no hay ningún derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así únicamente al que corresponde a alguien frente a una persona, que está en posesión común junto con todos los demás (en el estado civil).”<sup>298</sup> Si el uso de medios de coerción en el estado de la naturaleza es permisible solamente como anticipándose a la autoridad pública, entonces el uso de la fuerza no puede ser ilimitado. A diferencia de Hobbes, que en el estado de naturaleza permite la invocación de todos los medios disponibles de poder y violencia, Kant esboza los límites para el uso de la fuerza. Estos límites se hallan en la Primera Sección de *Sobre la Paz Perpetua*. Aunque hace referencia al estado de naturaleza entre los Estados, es decir, al dominio de la política exterior, es posible, en principio, traducirlo a la situación anárquica de un estado de naturaleza

---

<sup>298</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2003. p. 77. Cf. *Ibidem*. pp. 80-84.

entre individuos. Los Artículos Preliminares del texto suponen, entre otros requisitos, una prohibición estricta de la contratación de asesinos o venéficos, el incumplimiento del acuerdo y cosas por el estilo. Tales medios belicosos no pueden ser nunca permitidos en el forcejeo por los derechos, ya que destruirían la posibilidad misma de una constitución civil al paralizar la confianza mutua entre los futuros ciudadanos. Es decir que, aun en el estado de naturaleza, el principio universal del derecho tiene tal impacto normativo, que limita el uso de la violencia a esas condiciones que, como mínimo, faciliten dar algunos pasos hacia una vinculación sistemática de coerción física y el principio de derecho. Tan pronto como esta conexión funciona, se llega a la sociedad civil.

En la jerga de la filosofía política moderna temprana, Kant analiza en términos contractualistas clásicos la transición del estado de naturaleza a la constitución civil, pero su propuesta no hace referencia al origen histórico, sino al origen normativo del Estado. Por otro lado, mantiene la sobriedad suficiente para suponer que el origen histórico de la sociedad civil probablemente es un acto de violencia, de fuerza en la que se fundamenta posteriormente la autoridad coercitiva y el derecho público: “no basta para este fin la voluntad de *todos los individuos* de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad [...] sino que es preciso, además, que *todos conjuntamente* quieran esta situación [...] para que se instituya el todo de la sociedad civil; y como sobre esta diversidad de las voluntades particulares de todos hay que llegar a una causa unificadora [...], resulta que, en la *realización* de aquella idea (en la práctica), no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la *violencia* (*Gewalt*)”.<sup>299</sup>

Con todo, el monopolio del poder coercitivo es nada más el elemento empírico de un orden legal. Para que este orden sea legítimo debe estar basado en el consenso hipotético de los individuos que se reconocen como ciudadanos libres e iguales mutuamente. De tal suerte que el pacto fundacional kantiano goza de una naturaleza peculiar: no descansa en los intereses de aquellos que celebran el pacto, sino más bien en los intereses que deben de tener. Al contrario del contrato social tradicional, el *pactum unionis civilis* está relacionado con la obligación de los individuos que conviven

---

<sup>299</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1998. p. 47.

en un territorio compartido de establecer un orden público de justicia. Se trata de una unión como fin en sí misma que todos debemos compartir, que es un deber primordial y absoluto en todas nuestras relaciones externas, dado que no podemos evitar influirnos recíprocamente, y que sólo se halla en una sociedad en la medida en que ésta constituye un estado civil, es decir, un estado libre asociado. Al distinguir el *pactum unionis civilis* de otros tipos de contrato social, Kant deja claro que el establecimiento de una sociedad civil no es meramente una cuestión de intereses utilitarios, sino que es, por encima de todo, la tarea de una constitución política republicana.

Los conflictos, no obstante, no cesan con el establecimiento de una sociedad civil, aunque sí adoptan un cariz diferente: mientras que en el estado de naturaleza el individuo tiene permitido emplear la coerción física en algunas circunstancias, en una sociedad civil el poder coercitivo está monopolizado por el gobierno. No obstante, este *monopolio del poder coercitivo* no equivale al *monopolio de la política*. Ésta sigue siendo un asunto común de la ciudadanía que tiene el derecho, y de hecho la obligación, de sugerir y debatir las posibles mejoras en relación con el principio del derecho. El debate público es el medio para los desacuerdos legales en una sociedad civil. Por eso, en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant exige que el uso público de la razón siempre debe ser libre. El acatamiento al gobierno que Kant exige de los ciudadanos debe, en consecuencia, estar siempre vinculado con la voluntad de hacer críticas públicas a quienes gobiernan. Lo que necesita una república no es una obediencia ciega, sino una obediencia crítica.

Como Kant señala irónicamente, los ciudadanos tienen que asumir que el jefe de Estado, cuya legitimidad política depende exclusivamente de la representación de la voluntad unida del pueblo, “desea” que los ciudadanos hagan públicas sus quejas respecto a lo que les parece constituir una injusticia contra la mancomunidad, ya que cualquier arbitrariedad política puede socavar en última instancia la legitimidad de su propio gobierno. Tal como los ciudadanos deben participar en el debate y la crítica política, los mandatarios tienen el deber de gobernar en una forma republicana, incluso aunque puedan gobernar autocráticamente. Es decir, incluso en el caso de que una auténtica constitución republicana todavía no exista, el gobernante tiene que decretar leyes y gobernar como un “representante” de los derechos individuales. Debe

legislar como sí anticipara una autolegislación republicana del pueblo, para allanar el camino y lograr una verdadera república en el futuro.

Al igual que el uso de la violencia sólo se admite en el estado de naturaleza como anticipación de una administración pública del derecho, un gobierno autocrático sólo puede ejercer el poder legítimamente como anticipación de una futura república de ciudadanos autónomos. Un gobierno que no es republicano sólo puede reclamar, por ende, una legitimidad provisional. Ésta se extingue tan pronto como una verdadera república queda establecida. Pese a que Kant impugna rotundamente el derecho a la revolución y la resistencia, para no poner en riesgo la consecución de una sociedad civil, enfatiza el deber del gobierno para llevar a cabo reformas constitucionales que orienten al republicanismo, una obligación que, por cierto, los ciudadanos deben de recordar constantemente a los gobernantes.

El filósofo alemán declara, por ejemplo, que la República francesa de su época, a la que apoya abiertamente por encarnar una constitución basada en los derechos individuales, la soberanía popular y la representación parlamentaria, no es, de hecho, el resultado de una revolución, sino de una reforma política fortuita, ya que la convocación de Luis XVI a los Estados Generales como representantes del pueblo significa la entrega de su propio poder y su legitimidad provisional, anticipando la capacidad de autolegislación popular.<sup>300</sup> Lo ocurrido en Francia equivale a un punto de inflexión en la historia al demostrar la posibilidad de progreso político y marcar el comienzo de una nueva era republicana.

#### **VII.I.V. El legado republicano de Kant**

Resulta irrefutable que el republicanismo de Kant cuenta con ciertos aspectos que, desde una perspectiva democrática actual, pueden resultar infundados e inclusive irritantes por mantenerse dentro de los límites del pensamiento político de finales del siglo XVIII. Por ejemplo, tomando como modelo la doctrina aristotélica de las constituciones, Kant considera a la democracia como una forma de gobierno que no cuenta con una separación de poderes y, por lo tanto, se trata necesariamente de una forma de despotismo: “la democracia es, en el sentido propio de la palabra,

---

<sup>300</sup>Cf. Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1994. pp. 145-155.

necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.”<sup>301</sup> También excluye de la ciudadanía activa a todas las mujeres y a aquellos que no pueden mantenerse a sí mismos, confinándolos a un estado de mera pasividad. El argumento de que la independencia económica es una condición empírica necesaria para ser un ciudadano libre ha sido criticado no pocas veces, puesto que el "derecho innato y universal" de igual libertad, propuesto por el mismo Kant, no es aplicable a su concepto de ciudadanía. Sin embargo, a pesar de sus innegables deficiencias, el republicanismo liberal de Kant todavía es útil hoy en día para alcanzar una mejor comprensión de los lazos que surgen en este periodo entre el liberalismo y el republicanismo. Tanto los liberales como sus adversarios parecen acordar con la línea de interpretación según la cual el compromiso político liberal es estrictamente instrumental, en tanto que sus objetivos políticos se circunscriben a la preservación de ciertos derechos individuales que preceden a la sociedad. La filosofía política kantiana intenta brindar algunas pistas para lograr la superación de la oposición entre liberalismo y republicanismo.

Invoca, primero, la idea de la autolegislación política como fuente normativa del resto de los derechos concretos que, a su vez, sólo pueden florecer en el ámbito de la política. En consecuencia, el compromiso político no puede quedar reducido a la mera protección de los derechos individuales, ya que la tarea de la política es más amplia y activa, a saber: defender, fomentar y mejorar el orden público de justicia mediante el que precisamente el principio de igual libertad puede volverse realidad. Una república constituida por ciudadanos políticamente responsables, en consecuencia, tiene que gozar de un estatus genuinamente normativo y no sólo instrumental. Esta tarea normativa significa lidiar por un orden legal que mantenga la cohesión de la sociedad política desde dentro. Por lo tanto, los principios liberales no se ciñen a funcionar como una mera imposición externa en la vida política republicana. Al contrario, desde un punto de vista kantiano, conforman la calidad normativa inherente del compromiso político de los ciudadanos que se reconocen entre sí como libres e iguales. En este

---

<sup>301</sup>Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1998. p. 18.

mismo sentido, las instituciones liberales, como la declaración de derechos fundamentales o la separación de poderes, no solamente son medios para *templar* o *domar* la política. Más bien, deben concebirse como aquellas que proporcionan la posibilidad de llevar a cabo un control crítico, autónomo e institucionalizado respecto a ese auténtico elemento normativo tanto del liberalismo como del republicanismo: la dignidad inalienable de cada individuo como sujeto moral autónomo.

## VII.II. Republicanismo americano: el caso de James Madison

“La única y verdadera definición de una república es un gobierno en el que todos los hombres, ricos y pobres, magistrados y súbditos, funcionarios y pueblo, señores y sirvientes, el primer y el último ciudadano, están sometidos igualmente a las leyes.”

*John Adams*

Pocos demuestran una convicción tan férrea al definir qué es una república o lo que implica el republicanismo, como los padres fundadores de Estados Unidos de América. En su obra *El sentido común*, por ejemplo, el radical Thomas Paine critica a quienes se apresuran a abusar de algo que designan republicanismo, pero que no lo es. Aunque el republicanismo sigue siendo un conjunto de valores e ideales bastante flexible que se resiste a la clasificación, es el mismo Paine quien se adelanta a John Adams al recalcar el imperio de la ley como principio republicano sublime en su obra citada de 1776, cuando afirma: “en América la ley es el rey. Pues del mismo modo que en los gobiernos absolutistas el rey es la ley, en los países libres la ley debería ser el rey. [...] Un gobierno de los nuestros es nuestro derecho natural, y cuando un hombre reflexiona seriamente sobre la precariedad de los asuntos humanos, se convertirá convencido de que es infinitamente más sabio y más seguro formar una constitución [...] mientras lo tenemos en nuestro poder, que confiar un evento de tanto interés al tiempo y el azar.” Paine, como enemigo de Jorge III, la “Bestia Real”, está persuadido de que cuanto más se aproxima un gobierno a una república, menos trabajo haya para un rey. Pero no es alguna monarquía en particular lo cuestionable para los padres fundadores, sino lo que representan: el poder absoluto, ejercido de manera arbitraria,



habitualmente en interés de quien lo ostenta y no de todos. Su disgusto principal es que Gran Bretaña, un imperio de leyes y no de hombres, determinado por leyes fijas, en cuya promulgación el pueblo tiene voz, decide no otorgar los emigrantes en América una libertad similar. En una epístola escrita en 1780, Alexander Hamilton, arroja luz respecto a la relevancia de la igualdad frente a la ley en el pensamiento republicano: “La obediencia de un pueblo libre a las leyes generales, por más duras que sean, es siempre más perfecta que la de los esclavos a la voluntad arbitraria de un príncipe.” Por ende, no es tanto el maltrato lo que es despreciado cuanto el hecho de que tal se inflija según los caprichos de alguien. El objetivo del republicanismo no es solamente liberar de la opresión, sino del miedo o la amenaza de la misma. Por eso, a decir de Jefferson, un sistema de gobierno republicano es el único que “no está eternamente en guerra, abierta o secreta, con los derechos de la humanidad.” El ciudadano idealizado es un individuo autónomo, privado del miedo y la condescendencia, dispuesto a vivir según leyes consuetudinarias y señor de su propio destino. Por ser la supresión de la tiranía el rasgo mítico principal de la República romana, ésta resulta muy atractiva para los padres fundadores, sobre todo por el sentido del deber (*pietas*) que muestran sus paladines al consagrarse inagotable y generosamente al servicio público. Este sentido romano del deber es una virtud que se convierte en la estampa del republicanismo americano, en cuanto a que pone al voluntariado y la supremacía del bien común como cualidades esenciales del ciudadano honrado. Dicha participación activa suele involucrar una intervención intensa en la sociedad y un nivel educativo que permita la deliberación razonada entre individuos iguales y libres.<sup>302</sup>

El significado del republicanismo, por lo tanto, es ampliado en las obras de los padres fundadores de la Constitución de los Estados Unidos de América a finales del siglo XVIII, de manera más destacada en los escritos del *Federalista*, a cargo de James

---

<sup>302</sup>Sin embargo, a causa de los supuestos de la época, una consecuencia de esto es que las mujeres y los trabajadores sin propiedades tienen que depender de la élite compuesta por los virtuosos varones blancos para su salvaguarda. La renuencia de esta aristocracia para ampliar el sufragio es característica del tipo de gobierno y ciudadanía que pretende, donde aquellos que Thomas Jefferson define aristotélicamente como “aristócratas naturales”, gracias a una buena educación clásica y una renta asegurada modesta, no son dominados por la masa inculta. Por el contrario, gradualmente “los educados” llegan a significar una porción cada vez mayor de la población. Cf. Kahan, Alan S. *Aristocratic Liberalism*. Nueva York: Oxford University Press, 1992. p. 113.

Madison, Alexander Hamilton y John Jay. De los tres, es Madison quien más interés muestra por promover las ideas republicanas y es el que más figura en los comentarios sobre la historia del pensamiento republicano. Mientras dan los toques finales a la Constitución de 1788, los padres fundadores también elaboran una Declaración de Derechos, cuyo arquitecto es Madison. Este hecho lo hace destacar entre los otros pensadores políticos, ya que le permite poner en práctica el pensamiento ilustrado sobre los derechos individuales, que comienza con John Locke y culmina en el inspirado llamamiento de Thomas Paine por los derechos del hombre. Si bien Paine recalca la relevancia de la democracia, es decir, del derecho universal al sufragio como uno de sus principios, Madison tiene propósitos mucho más pragmáticos que enraízan en la tradición política inglesa, donde Parlamento procura evitar que el soberano se extralimite en sus atribuciones en lugar de esforzarse por salvaguardar las libertades básicas de todos.<sup>303</sup> Hasta cierto punto, y vinculado claramente al uso popular contemporáneo, el término “republicanismo” en este sentido americano puede ser concebido en parte como una reacción al dominio colonial inglés, arbitrario y carente de control. Su significado, sin embargo, es mucho más profundo y de mayor alcance que esto, y el desarrollo del pensamiento republicano en los padres fundadores habilita ciertas adaptaciones a los principios fundamentales de la libertad como *no-dominación* y la ciudadanía activa.

---

<sup>303</sup>Tal y como reconoce en una carta enviada a Thomas Jefferson en octubre de 1788, la única razón por la que Madison presenta la Declaración de Derechos es satisfacer las exigencias de los demás. A su juicio, el mero hecho de contar con una Constitución y un gobierno que se ajuste a ella basta para garantizar la protección de los derechos fundamentales. Más aún, cree que añadir una declaración de derechos da a entender que una constitución siempre es defectuosa o incompleta, así que no protege los derechos de los ciudadanos por sí sola. Existe el riesgo de que al definir unos derechos específicos puedan quedar desprotegidos otros no explicitados. Sin embargo, existen otras causas por las que una declaración de derechos es conveniente: al igual que los otros padres fundadores, Madison también tiene sus reservas respecto al poder de la mayoría. Una declaración ayuda a proteger a las minorías frente a las masas. En esa misma misiva enviada a Jefferson, Madison advierte: “Dondequiera que se encuentre el verdadero poder de un Gobierno, ahí está latente el peligro de la opresión. En nuestros Gobiernos el poder real reside en la mayoría de la Comunidad y no hay que temer la invasión de los derechos privados por actos del Gobierno contrarios a la sensatez de sus constituyentes, sino por actos en los que el Gobierno no es más que el mero instrumento de la mayoría de los Constituyentes.” En pocas palabras, el verdadero motivo de la Declaración de Derechos es proteger a los propietarios de los instintos democráticos de la mayoría.

La identificación de la influencia republicana en la obra de los padres fundadores, que florece entre las décadas de 1960 y 1970, representa un cambio paradigmático en el análisis histórico del desarrollo de la Constitución. El énfasis que se da al republicanismo en los textos de Bailyn, Wood y Pocock sustituye la comprensión que predomina antes que ellos, y goza de mayor repercusión que el paradigma según el cual destaca la influencia liberal de Locke sobre los padres fundadores. En su intento de comprender el desarrollo del republicanismo, varios estudiosos empiezan a incorporar la contribución estadounidense a la tradición. Dentro de este campo de estudio, pueden identificarse una serie de puntos de vista. En *Sobre la revolución*, por ejemplo, Arendt expone a esta etapa del pensamiento político estadounidense como una nueva forma de republicanismo cívico, situando a Montesquieu como la influencia filosófica más importante de la constitución estadounidense. Pocock presenta un panorama más complejo.<sup>304</sup> Él considera las tensiones relacionadas con el tamaño y la extensión de la república al interior de un Estado-nación, y argumenta que la república estadounidense propone desde sus inicios una nueva solución a este viejo problema, empleando algunos aspectos radicalmente nuevos y otros que reafirman viejas ideas. En última instancia, Pocock hace hincapié en estos últimos aspectos, afirmando que el resultado de la investigación histórica de su tiempo muestra a la Revolución Americana menos como el primer acto político de la Ilustración revolucionaria, que como el último gran acto del Renacimiento. Como respuesta a los enfoques de Arendt y Pocock, Judith Shklar ofrece una explicación más detallada, en la que representa la contribución americana más como una continuación del pensamiento cívico republicano, que como algo totalmente innovador.<sup>305</sup> Shklar muestra a los padres fundadores como exploradores de las raíces históricas del republicanismo que se percatan, a la vez, de la necesidad de completar y adaptar sus principios fundamentales a la luz del contexto político y social en el que escriben. Como Hannah Arendt, Shklar coloca la influencia de Montesquieu en el corazón de la renovación de la tradición republicana en Norteamérica, un hecho que admite la creciente influencia

---

<sup>304</sup>Cf. Pocock, J. G. A. *Op. cit.*, 1975. p. 524.

<sup>305</sup>Shklar, Judith. *Redeeming American Political Thought*. EE.UU.: Chicago University Press, 1998.

liberal en las ideas republicanas en los Estados Unidos en ese momento y subraya que el republicanism tiene que incorporar las ideas liberales o de lo contrario no tiene un futuro, al menos, no en el continente americano.

El desarrollo de las ideas cívicas republicanas, entonces, puede verse más claramente en la obra del político, filósofo y futuro presidente de los Estados Unidos, James Madison. En sus artículos del *Federalista*, Madison aboga a favor de que los estados acepten la Constitución recién escrita (que él redacta en gran parte). En el ensayo número 10 de los 85 que constituyen el documento, Madison expone su visión de la aplicación de los valores republicanos en una colectividad grande y plural. En lugar de preocuparse estrictamente del autogobierno y la participación en los asuntos públicos, Madison apela a la comprensión republicana de la libertad como *no-dominación*, asegurada a través de la separación de las funciones estatales y un sistema de controles y equilibrios (“*checks and balances*”) que limita las posibilidades de corrupción entre las facciones en el poder. Al distinguir entre una democracia y una república, Madison concibe a la primera como vinculada con la delegación del gobierno a un número reducido de ciudadanos elegidos por el resto, y a la segunda como vinculada con el mayor número de ciudadanos que seleccionan con cuidado a sus dirigentes, sin la cual la primera no puede ser prorrogada. Con estos reparos, Madison ata el gobierno republicano a las formas representativas de participación y, además, a una nación extensa.<sup>306</sup> Precisamente, debido a las contrariedades de un gobierno representativo y centralizado es que le concierne elaborar una Declaración de Derechos. Él entiende que no tiene el apoyo de los delegados de algunos estados. Después de todo, la guerra de Independencia se libra para poner fin a la tiranía de un poder centralizado, de modo que ciertos delegados no se fían de un nuevo gobierno federal y sólo están dispuestos a ratificar la Constitución si se ofrece alguna caución

---

<sup>306</sup>Desde esta perspectiva, Madison afirma que una diferencia crucial entre una república y un gobierno democrático es que, en la primera, pueden introducirse a la vida política un mayor número de ciudadanos y ocupar una mayor extensión del territorio, y es principalmente esta circunstancia la que permite temerle menos a los actos facciosos.

contra él: los derechos no son leyes naturales, sino la protección de los estados y los terratenientes frente a un gobierno central.<sup>307</sup>

En el ensayo 39, recupera el principio de la república, que él define como un gobierno que deriva todos sus poderes de la gran masa del pueblo, directa o indirectamente, y que es administrado por personas que ocupan sus cargos por un período limitado o mientras muestran buena conducta. Sin embargo, Madison es consciente de que los estados verdaderamente democráticos, en sus formas puras, sólo son posibles en pequeñas entidades políticas y esto, en opinión de Shklar, es el núcleo de su contribución a la aplicación de los ideales republicanos en la Constitución de los Estados Unidos.<sup>308</sup> Al apelar a la representación republicana, en lugar de apelar a la democracia directa, Madison desafía a quienes se muestran escépticos de que las repúblicas, en el sentido romano, pueden ser viables en un Estado tan grande como las Trece Colonias. En el ensayo 63, ahonda sobre las diferencias entre una democracia, en la que el pueblo ejercita el gobierno de manera personal, y una república, en la que la gente articula y administra al gobierno a través de sus representantes, argumentando que una característica crucial de las repúblicas modernas es la “exclusión total del pueblo en su capacidad colectiva” del gobierno. Para Madison es la

---

<sup>307</sup>Aquí yace el motivo de la Segunda Enmienda que, en su versión definitiva, reza: “Al ser necesaria una milicia bien regulada para la seguridad de un estado libre, no se infringirá el derecho de las personas a poseer y portar armas.” Al proponerla, Madison asegura que los estados y los ciudadanos no quedarán privados de la capacidad de defenderse a sí mismos, formando milicias opuestas a un gobierno federal abusivo, tal como se forman contra la Corona británica.

Un siglo antes de la declaración de Madison, Locke proclama la autopreservación como un derecho natural e inalienable, previo a la civilización y cedido al entrar a ésta, sugiriendo que el gobierno es una imposición de la que la gente tiene que protegerse. No obstante, Madison y los padres fundadores están más conformes con la visión del gobierno que tiene Hume, por ser demasiado pragmático para creer en una época de libertad natural a la que renunciamos, restringiendo nuestros derechos. Según David Hume, la gente desea un gobierno porque es lo sensato y los derechos son algo que se acuerda y se negocia, como cualquier otro aspecto de las leyes. Las libertades y los derechos son ejemplos de principios acordados por la gente, la cual decide adoptarlos como leyes para asegurarse de que se cumplan. Desde este punto de vista, el derecho a portar armas no es ningún principio fundamental, más bien se trata de un consenso. Cf. Aranda Fraga, Fernando. “Costumbre y consenso en la teoría liberal de la justicia de David Hume” en *Convivium*, 19: Universitat de Barcelona, 2006. pp. 3-22.

<sup>308</sup>Cf. Shklar, Judith. *Op. cit.*, 1998. p. 276.

forma republicana de gobierno la que posee más correspondencia con las circunstancias únicas de América. De esta manera, la participación ciudadana se limita al principio liberal del gobierno representativo.

En este contexto, la respuesta republicana de Madison combina el principio histórico de la separación de poderes con el tema más actual del federalismo y la restricción liberal de la participación activa de las personas en el proceso político a la mera elección de sus representantes. Dagger propone que los padres fundadores son conscientes de que su postura significa un distanciamiento de la concepción clásica de la autonomía como participación directa en la legislación pública, sin embargo, advierten a la representación como una mejora, y no un abandono, de la práctica republicana.<sup>309</sup> En su opinión, también está claro que el sentido del ideal republicano del “ciudadano activo” es reformulado en la obra de Madison y los padres fundadores. Por medio de lo que él y Pocock llaman el “fin de la política clásica”, se consuma la transformación del ciudadano activo y participativo en el ciudadano liberal, libre de perseguir sus propios fines y de participar en la vida pública sólo con el fin de proteger sus propios intereses. En palabras de Held:

A través de diversos escenarios, el pensamiento político se movió en contra de la confianza en los ciudadanos virtuosos y la moderación cívica como los fundamentos de la comunidad política, y le dio mayor énfasis a la necesidad de definir y delimitar el ámbito de la política con cuidado, dando rienda suelta a las energías individuales de la sociedad civil y proporcionando un nuevo equilibrio entre el ciudadano y el gobierno, respaldado por las leyes y las instituciones. Con el tiempo, el significado fundamental de la libertad según la interpretación de la tradición republicana cambió, y la libertad progresivamente llegó a evocar menos un sentido de libertad pública o política [...] y más un sentido de libertad personal o privada.<sup>310</sup>

En esencia, el objetivo de Madison es una forma de republicanismo que se compromete con la obligación cívica al bien común, con la virtud cívica de los

---

<sup>309</sup>Cf. Dagger, Richard. “Communitarianism and republicanism”, en Gaus, Gerald y Kukathas, Chandran (eds.). *Handbook of Political Theory*. Londres: Sage, 2004. p. 168.

<sup>310</sup>Held, David. *Op. cit.*, 1996. p. 69.

ciudadanos, así como con la participación política, pero que entiende que estos principios requieren de interpretaciones distintas en el contexto de los Estados Unidos a finales del siglo XVIII. La república americana que Madison tiene contemplada no es una democracia en el sentido antiguo. Más bien, ocupa un estado intermedio entre el despotismo de Hobbes y el republicanismo clásico de los antiguos griegos, y para evaluar el grado en el que el hombre puede ser llamado un animal político, sus defensores tratan de lograr un equilibrio adecuado.

Al cambiar la visión de la libertad como la participación activa y el autogobierno para la búsqueda de los intereses individuales, Madison “remarca el claro traslape de las preocupaciones republicanas con las preocupaciones liberales.”<sup>311</sup>

---

<sup>311</sup>*Ibidem*, p. 93.

## Capítulo VIII. La supremacía del pensamiento político liberal

“Los defensores del capitalismo tienden a apelar a los sagrados principios de la libertad, que se encarnan en una sola máxima: los afortunados no deben verse limitados en el ejercicio de la tiranía sobre los desafortunados.”

*Bertrand Russell*

Aquí no ahondaré tanto en la corriente de pensamiento político liberal como he hecho con el republicanismo, por dos razones que considero de peso. La primera es que esta investigación está orientada, en definitiva, a analizar de manera crítica la recuperación de la mirada republicana en el capitalismo tardío y su viabilidad en la sociedad de consumo, así que entender los orígenes, los valores y las ideas recurrentes de esta corriente relegada en México resulta fundamental. La segunda es que mi tesis de maestría, precisamente, consiste en una revisión a fondo de la tradición liberal para echar por tierra la pertinencia del concepto *neoliberalismo*.<sup>312</sup>

Como he señalado al principio (*supra* 6), el inconveniente más embarazoso al tratar de ofrecer una síntesis de cualquier corriente de pensamiento político es que no se está lidiando con una sola doctrina monolítica, sino con diferentes versiones, cada cual con sus ideales y rasgos propios. Es una queja habitual de quienes garrapatean la teoría política que los conceptos clave nunca estén bien delimitados o incluso son indefinibles. Hay, por ejemplo, una disputa constante sobre la frontera entre las instituciones y la actuación “políticas” y las “no políticas”, o sobre las condiciones necesarias y suficientes para legitimar el poder. En la práctica política cotidiana, todos los *ismos* se hallan en esta misma condición. El punto de vista de los republicanos, los liberales y los socialistas sobre una cuestión en particular suele brindar pocas pistas sobre su punto de vista en otros asuntos.<sup>313</sup> Por ende, si bien es relativamente fácil

---

<sup>312</sup>Cf. García Garduño, Juan Manuel. *Neoliberalismo : ¿concepto vacío? ¿término innecesario? una relectura de la tradición liberal*. México: UNAM, 2010.

<sup>313</sup>La observación de que no es fácil llegar a un acuerdo al tratar de definir los términos empleados en el discurso político no es nueva. Ya hace más de tres siglos y medio, Hobbes afirma que la humanidad todavía estaría esperando a Euclides, si alguien hubiera tratado de sacar provecho de una confusión similar en la geometría, y considera que es propio del interés



hacer una lista de los filósofos liberales célebres, resulta complicado señalar lo que todos ellos tienen en común. En efecto, John Locke, Adam Smith, Thomas Jefferson, John Stuart Mill, T. H. Green, John Dewey y contemporáneos como Isaiah Berlin, Friedrich von Hayek, Robert Nozick o John Rawls son liberales, pero no se ponen de acuerdo sobre los límites de la tolerancia, la legitimidad del Estado de bienestar o las virtudes de la democracia, sólo por mencionar tres cuestiones políticas centrales. A decir verdad, ni siquiera están de acuerdo respecto a la naturaleza de la libertad que creen que debe ser amparada.

Sin embargo, cuando se trata de discutir acerca de los términos de las diferentes doctrinas políticas, aunque algunos argumentos bien pueden solamente ser capciosos, resulta difícil resistirse a cuestionar cuál es la esencia de las lealtades en disputa. Por lo tanto, a menos que una parte sustancial del significado de un concepto sea indiscutible, resulta incluso difícil advertir cómo tal concepto puede ser identificado en primer lugar. En la teoría política, pues, existen núcleos centrales indiscutibles de significado, a pesar de que es viable acordar que los términos son dotados de nuevos sentidos incesantemente.

El liberalismo como doctrina política, en general, se centra sistemáticamente en una única, aunque compleja, idea: la defensa de las libertades individuales contra los abusos del poder, fundamentada en una concepción de los individuos como actores racionales y autónomos, cada uno de igual valor y, por lo tanto, merecedor de igual consideración. Por este motivo, los filósofos liberales han explorado los fundamentos de los principios más comúnmente asociados con la política liberal, a saber: la libertad como *no-interferencia*, la tolerancia, los derechos individuales, la democracia constitu-

---

de sacerdotes, intelectuales y políticos esta falta de definiciones precisas. Durante el siglo XX, filósofos como W. B. Gallie, Alasdair MacIntyre y Christine Swanton sugieren otra razón, que los conceptos políticos son “esencialmente impugnados”. Es decir, que existen conceptos de los que hay disputas aparentemente infinitas en las que ninguna definición “tiene que ser la correcta. [...] que hay polémicas [...] que son completamente genuinas; que, pese a no ser resolubles [...], se apoyan, sin embargo, en argumentos y evidencia perfectamente respetables.” Otra de las razones por las que es sistemáticamente resbaladizo tratar de definir los términos políticos, es el uso (o abuso) de estos términos para elogiar o calumniar a los rivales en las contiendas políticas. Desde luego, una cuarta explicación es que las preocupaciones políticas, y en consecuencia sus contenidos teóricos, van cambiando a lo largo de los siglos.

cional y el imperio de la ley.<sup>314</sup> Estos filósofos sostienen que cualquier organización política está justificada especialmente por la contribución que hace a los intereses particulares, intereses que pueden entenderse como alejados de la idea de sociedad o de la idea misma de política. Por ende, no suelen darle mucha importancia tanto a la noción de que las culturas, las comunidades y los Estados son fines en sí mismos, como al enfoque según el cual las organizaciones sociales y políticas deben tratar de transformar o perfeccionar la naturaleza humana. Cada quien tiene sus propios fines a perseguir, ya sean económicos, políticos o incluso anímicos. Ahora bien, dado que estos propósitos individuales no armonizan entre sí, un conjunto de normas son necesarias para que los individuos estén al tanto de aquello que pueden valerse para sus propios fines y aquello que tienen que conceder para los propósitos de los demás. El desafío para la filosofía política liberal, entonces, es el diseño de un marco social que proporcione esta seguridad y previsibilidad, pero represente al mismo tiempo un compromiso seguro y razonable entre las exigencias dispares de los individuos.

Con todo, a pesar de que el término “liberalismo” es singular, existen dos troncos históricos relativamente distintos y toda una constelación de variedades filosóficas. Estos troncos históricos, acoplados a lo largo del tiempo, son el liberalismo político y el liberalismo económico. El primero, que bien podría esquematizarse como “la tradición que centra su preocupación en la libertad del individuo, que, por el contrario, ha sido desconocida o pisoteada por las filosofías organicistas de otra orientación”<sup>315</sup>, consiste en una nueva forma de pensamiento que se desarrolla inicialmente en Inglaterra durante los siglos XVII al XIX como la teoría de aquéllos que luchan contra el poder de la iglesia, los latifundistas y el gobierno absolutista,<sup>316</sup> y que

---

<sup>314</sup>Es importante señalar que no existe un consenso respecto a si los dos últimos principios son propios de la corriente liberal o, más bien, han sido heredados del pensamiento cívico republicano. Conforme a lo expuesto en el apartado anterior, tendría que reconocerse que estos rasgos que el liberalismo asume como básicos y propios son, en realidad, principios heredados de la tradición republicana.

<sup>315</sup>Losurdo, Domenico. *Contra historia del liberalismo*. (Tr. Marcia Gasca). España: El viejo topo, 2005. p. 11.

<sup>316</sup>En este periodo suceden hechos de la máxima importancia para la formación del mundo contemporáneo: a) la abolición del derecho divino y la preeminencia del parlamento en un sistema político, b) el desarrollo del comercio, que cambió las relaciones sociales y permitió una mayor movilidad individual, c) la independencia norteamericana de las colonias británicas

conoce en la segunda mitad del siglo XX un resurgimiento notable, debido, en primer lugar, al mentado agotamiento de los movimientos políticos e ideológicos que pretenden proponer una alternativa y, en segundo lugar, al desarrollo político de las democracias occidentales que reivindica varias de sus ideas centrales. En contraste, el liberalismo económico nace sin un partido ni un ideario intelectual<sup>317</sup> y su comprensión es retrospectiva más que prospectiva, pues, para cuando Bernard Mandeville o Adam Smith abordan su estudio, están examinando rasgos específicos de su sociedad, algunos de los cuales ya han prosperado durante siglos. Por lo tanto, la mayoría de las actividades económicas cotidianas son conducidas por el mercado antes de que ellos comiencen a escribir.<sup>318</sup>

No obstante, como señala Russell Hardin,<sup>319</sup> hay una cantidad considerable de literatura que pretende unir estas dos tradiciones liberales, ya sea de manera conceptual, lógica o causal, como es el caso del argumento que propone que ambos liberalismos son fundamentalmente emancipadores. En su opinión, la prueba más convincente de que esto, de hecho, no es así, es que el interés medular del liberalismo político es el *individuo*, mientras que el interés dominante de la tradición del liberalis-

---

y el surgimiento de la primera democracia en un país extenso, d) la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, e) la revolución industrial, que obligó a nuevas adaptaciones de los sistemas políticos representativos, y f) las reformas políticas y sociales a mediados del siglo XIX, que originaron los regímenes democráticos modernos. Cf. Colomer, Josep M. "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas" en Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*, 3. Madrid: Alianza Editorial, 2002. pp. 11-13.

<sup>317</sup>"El mérito de los primeros pensadores, en los siglos XVII y XVIII, fue que trabajaron sin referencias ni antecedentes." Minc, Alain. *Los profetas de la felicidad. Una historia personal del pensamiento económico*. Argentina: Paidós, 2005. p. 22.

<sup>318</sup>Que el comercio estuviera presente con anterioridad puede corroborarse, sin ir muy lejos, con la teoría política de Thomas Hobbes, quien defiende al mismo tiempo el poder absoluto del soberano y la sociedad de mercado incipiente. Contra el estado de naturaleza enuncia, por ejemplo, una frase célebre: "En una situación semejante no existe oportunidad para la *industria*, ya que su fruto es incierto; [...] no hay cultivo de la tierra, ni *navegación*, ni uso de los *artículos que pueden ser importados por mar*, ni *construcciones confortables*, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza [...]". Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto). México: FCE, 2008. p. 103. Las cursivas son mías.

<sup>319</sup>Cf. Hardin, Russell. "Liberalism: Political and Economic" en *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*. Reino Unido: Oxford University Press, 1999. pp. 43 y 44.

mo económico más importante y extensa, que atraviesa incluso a Adam Smith, está enfocada en la *prosperidad general* de la sociedad. Se esté o no de acuerdo con esta postura, es posible apreciar lo que sugiere Hardin, gracias a un célebre pasaje de *La Riqueza de las Naciones*:

El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia condición, cuando se desarrolla por los cauces que señalan la seguridad y la libertad, es un principio tan poderoso, que él solo, sin otra asistencia, suele ser suficiente para *conducir la sociedad a la prosperidad y la riqueza*, e incluso para vencer cien obstáculos impuestos por algunas leyes humanas tan poco meditadas, aun cuando lo cierto es que el efecto de aquellos obstáculos es vulnerar su libertad o atacar su seguridad, en mayor o menor grado.<sup>320</sup>

Adam Smith no es “entre los economistas del siglo XVIII, ni el más brillante, ni el más sobresaliente, pero sí el primero que trató de llegar hasta el fin de una ambición faraónica: pensar la historia de la sociedad a la luz de la economía.”<sup>321</sup> Según Smith, al buscar su interés personal, los individuos trabajan a menudo de un modo mucho más eficaz por el interés de la sociedad que si tuvieran realmente la intención de trabajar por ella. El “orden natural de las cosas” y la providencial “mano invisible” que propone este autor van a contrapelo de la moral tradicional y del espíritu religioso de la época: el egoísmo es la única dirección favorable para la acumulación del capital y, en última instancia, el bienestar social.

La razón por la que se observa una diferencia significativa en las bases intelectuales de ambos liberalismos es que cada uno de ellos es esgrimido para solucionar problemas lógicamente desiguales. El liberalismo político se concibe para defender la libertad individual, pero este objetivo sólo puede consumarse colectivamente, en la esfera pública, y por eso se trata de un asunto social. El liberalismo económico, por su parte, aboga por el bienestar de la sociedad, pero su objetivo sólo puede cumplirse de manera poco sistemática, en la esfera privada, involucrando a

---

<sup>320</sup>Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 2000. Libro 4, cap. 5. p. 431. Las cursivas son mías.

<sup>321</sup>Minc, Alain. *Op. cit.*, 2005. p. 27.

unos pocos y no a todo el conjunto social.<sup>322</sup> Históricamente, pues, en opinión de Hardin, los dos liberalismos no están vinculados *ideológicamente*. Con todo, el filósofo estadounidense termina por aceptar que el modo en que ambas formas de liberalismo resuelven sus problemas es, a fin de cuentas, la misma.<sup>323</sup> De tal suerte que sí es posible encontrar, al menos, dos aspectos que las unen:

1) Así como el liberalismo político defiende la ausencia de injerencia estatal respecto a las diferentes prácticas religiosas y las mismas oportunidades de participación en las decisiones políticas, el liberalismo económico defiende que las relaciones productivas funcionan mejor cuando también se acoge y extiende esta teoría del *laissez-faire* al comercio.<sup>324</sup>

2) Así como el liberalismo político tiene una estructura compleja que intenta ser coherente colectiva –como en el caso de la tolerancia religiosa– e individualmente –la gran preocupación de *Sobre la Libertad*, escrita por Stuart Mill en 1859–,<sup>325</sup> el liberalismo económico también es complejo, en tanto que se enfoca en tres aspectos: individual, “diádico” y colectivo. El primer aspecto se manifiesta, por ejemplo, con el valor que otorga a la *estabilidad de la propiedad individual*. El segundo, con el interés

---

<sup>322</sup>Hardin señala que esto puede parecer extraño, ya que el problema de la autonomía individual se resuelve de manera colectiva, en tanto que el problema del bienestar social se resuelve pausadamente y por un número reducido de individuos. Por eso cree que el liberalismo económico tiene una historia lenta y relativamente silenciosa antes de que su poder es reconocido, mientras que la construcción del liberalismo político es un evento más ruidoso y dramático.

<sup>323</sup>Cf. *Ídem*. pp. 63 y 64.

<sup>324</sup>Los filósofos libertarios, como Nozick, son muy optimistas respecto a las expectativas del intercambio cooperativo sin el control de la autoridad estatal. Otros filósofos liberales no lo son tanto. Curiosamente, Thomas Hobbes y el mismo Adam Smith, pese a que defienden la sociedad mercantilista capitalista en sus albores, muestran una visión muy pesimista al respecto, pues suponen que sin un control estatal adecuado los individuos caen inevitablemente en abusos y excesos, o un franco estado de guerra.

<sup>325</sup>Stuart Mill se pregunta acerca de la *libertad concreta* de cada individuo en una sociedad democrática y sostiene que ésta sólo es factible con la participación de los individuos en el debate público, en virtud del criterio de la *razón responsable*. Por lo tanto, la condición de la libertad de cada individuo es la libertad colectiva, por medio de la deliberación y el voto: el individuo aprende a superar sus intereses privados para adscribirse al interés general. De ahí que *Sobre la libertad* también defienda y valore la libertad de pensamiento y de discusión, el pluralismo y la diversidad.

que Hobbes y los economistas políticos posteriores muestran a la *seguridad del intercambio comercial y los contratos convenidos* por dos partes (de ahí la expresión “diádico”). El tercero, finalmente, se confirma con la preocupación de Stuart Mill por la libertad económica de los grupos de trabajadores y los beneficios sociales de la libertad individual, a los que se refiere, por ejemplo, en el famoso capítulo VII del libro IV de sus *Principios de economía política*, o con la preocupación de Adam Smith por la riqueza de las naciones, ya que considera a su programa de libre comercio y limitación del poder estatal como el más apropiado para un incremento de la producción, que se traduce en un mayor consumo y prosperidad general.<sup>326</sup>

Otra distinción del liberalismo es la que tiene en cuenta su versión clásica y su versión revisionista. En efecto, si bien el liberalismo descansa en una reivindicación moral de base, a saber, que los individuos nacen, de acuerdo con Locke en el capítulo II de su *Segundo tratado del Gobierno Civil*, en un “estado [...] de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo estimen conveniente, [...] sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro”, esto no significa que esta exigencia quede exenta de porosidades y permita distinguir entre el liberalismo clásico, limitado en sus objetivos, cauto ante cualquier base metafísica y orientado colectivamente, y el liberalismo actual o revisionista que, en la práctica, es global en sus objetivos, ilimitado, imprudente y una amenaza para los logros del primero, y en teoría tiene pretensiones *igualitaristas*.

El liberalismo clásico se asocia con John Locke, Adam Smith o Alexis de Tocqueville, y como heredero del pensamiento republicano, se centra en la idea de un gobierno limitado, el mantenimiento del estado de derecho, la evitación del poder arbitrario y discrecional, la primacía de la propiedad privada y los contratos libremente adquiridos, y la responsabilidad de los individuos sobre su propio destino. Conmociónado, al igual que Hobbes, por la agitación social y el sufrimiento causado por décadas de conflicto religioso en la primera mitad del siglo XVII, Locke empieza a reflexionar respecto a los fundamentos del gobierno y llega a la conclusión de que el poder del soberano sólo se justifica por el consentimiento de los gobernados, por lo que le compete salvaguardar al Estado los derechos naturales y la propiedad de estos.

---

<sup>326</sup>Smith, Adam. *Op. cit.*, 2000. Libro 5, cap. 1, parte 2.

Las dudas de John Locke respecto a la capacidad del Estado para emplear sus poderes de manera responsable sugieren que el alcance del gobierno debe quedar establecido por límites constitucionales acordados por el pueblo. Esta idea de la esfera política tiene su reflejo en la económica, al cobijo de Adam Smith, para quien, en pocas palabras, el bien común se garantiza mejor cuando los individuos se limitan a perseguir sus intereses propios en un mercado libre, que no por eso deja de carecer de algunas medidas y frenos importantes.<sup>327</sup> La doctrina del *laissez-faire* se constituye así como el equivalente económico de la concepción liberal. El liberalismo revisionista se asocia con Jeremy Bentham, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Milton Friedman y Robert Nozick o con John Stuart Mill, T. H. Green, John Maynard Keynes, John Rawls, Amartya Sen y Martha Nussbaum. Los primeros son hostiles a la idea de “justicia social”, a la regulación del mercado y, sobre todo, a la existencia del Estado de bienestar bajo la premisa de que éste otorga grandes poderes discrecionales a los políticos y los burócratas, y que además viola el principio según el cual cada individuo debe ver por su propia prosperidad, volviendo dependientes a los ciudadanos. Los segundos están a favor de una justicia como equidad y de diferentes formas están a favor de la regulación del mercado y el Estado benefactor, pues creen que la intervención activa del Estado es algo positivo para promover la realización individual, que se alcanza evitando los monopolios económicos, eliminando la pobreza y protegiendo a los individuos en caso de enfermedad, desempleo o vejez.<sup>328</sup> Sin embargo, tanto los

---

<sup>327</sup>Al respecto es recomendable revisar el libro *La ciudad en llamas: la vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, de David Casassas.

<sup>328</sup>Como queda claro en el capítulo anterior, la primera mitad del siglo XIX atestigua la desenfadada expansión de las fortunas capitalistas y, en consecuencia, una creciente ola de animadversión en su contra, centrada al principio en las desigualdades que genera y convertida más tarde, durante la segunda mitad del mismo siglo, en un ataque generalizado a la propiedad privada como institución. Por esta razón, inclusive los filósofos liberales empiezan a inquietarse por el desigual crecimiento en la distribución de la riqueza.

Los casos distintivos son John Stuart Mill y T. H. Green, quienes acercan el liberalismo al socialismo. Mientras que para el segundo, “las reglas son hechas para el hombre y no el hombre para las reglas”, para el primero el socialismo es justo, posible y, a lo mejor, congruente con la libertad. En su opinión, “las leyes de la propiedad [...] nunca se han ajustado a los principios en los que descansa la justificación de la propiedad privada”. Si está a favor de la propiedad privada es porque ésta eleva la productividad del trabajo, más que porque sirva a la causa de la libertad. De hecho, una lectura detenida de *Sobre la libertad* permite advertir

liberales clásicos como los liberales revisionistas defienden por igual la idea de un gobierno mínimo con base en lo que ellos consideran una moral mínima. A veces justifican esta idea apelando a la prosperidad que las economías muestran cuando no son restringidas, a veces recordando la primacía de la esfera privada e individual sobre la pública y colectiva, a veces señalando la perversidad de la coerción del gobierno, mediante el contraste entre los efectos negativos de la mera fuerza bruta y la prohibición en comparación con los efectos benignos de la cooperación sin coerción, pero ninguno niega la necesidad de la ley, es decir, tanto del derecho coercitivo para reprimir los dolos y las agresiones, como del derecho civil que permite a los individuos hacer contratos y participar en cualquier tipo de actividad económica.

Por otro lado, el liberalismo clásico y el revisionista no muestran unanimidad en cuanto a la relación entre el Estado mínimo y el orden cultural y moral. Esto es algo en lo que hace hincapié John Gray. A diferencia de los revisionistas, los liberales clásicos no tienen ninguna relación particular con el ideal de progreso moral y cultural. David Hume y Adam Smith creen, en todo caso, en la “marcha a paso ligero de los espíritus”, típica de las sociedades comerciales florecientes. En cambio, Tocqueville es renuente a que la libertad pueda sobrevivir en ausencia de un fuerte sentimiento religioso,

---

que prácticamente no se menciona a la propiedad. Stuart Mill se aleja de la tradición liberal en dos aspectos básicos: cuestiona que los herederos de los propietarios tengan derechos ilimitados sobre su legado, pensando que debe haber una restricción ideal que determine lo que alguien puede adquirir por testamento o herencia mediante ciertas normas, y cuestiona si la tierra tiene que ser tratada como una forma particular de propiedad, teniendo en cuenta que nadie la ha creado y que al tratarla como un bien inmueble el propietario excluye a los demás. Por lo tanto, los derechos de los dueños de haciendas tienen que subordinarse al Estado, capaz de confiscar las propiedades que sus propietarios no han logrado explotar. (Cf. Stuart Mill, John. *Principios de economía política*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008. pp. 199-238.)

Ahora bien, que Stuart Mill cuestione la propiedad privada, no quiere decir que esté en contra del principio de *no-interferencia*, pues piensa que existe un límite que el gobierno no puede rebasar, constituido por aquello “que afecta sólo a la vida del individuo y que no afecta a los intereses de los demás o sólo los afecta a través de la influencia moral del ejemplo”, y que es relevante mirar con recelo toda tendencia de las autoridades públicas a extender su intervención, pues, cuando la opinión pública impera, el individuo oprimido no encuentra un poder rival a éste en el cual socorrerse. En última instancia, considera que toda desviación del principio de *no-interferencia* que no se justifique con un gran bien es un mal seguro, pues “los asuntos de la vida se ejecutan mejor cuando se deja en completa libertad para hacerlos a su manera a los que tienen interés más inmediato en ellos, sin el control de ninguna ordenanza legal ni la injerencia de ningún funcionario público.”



pensando que la autonomía y el autocontrol no resultan familiares para el individuo moderno, y John Locke se inclina por una postura política que descansa claramente sobre un conservadurismo cultural.<sup>329</sup> La perspectiva progresista del liberalismo surge hasta el siglo XIX, cuando el calificativo “liberal” comienza a utilizarse para nombrar a quienes suelen estar abiertos a nuevas ideas y a propuestas de reforma, primero en cuestiones religiosas y luego en política. También en el siglo XIX, el liberalismo alcanza su elaboración definitiva, cuando el utilitarismo aplica las lecciones de la economía del libre mercado de manera más general a la esfera política, defendiendo la democracia representativa como el medio que asegura mejor la conjugación de los intereses del gobierno y los gobernados, y desarrollando un sistema complejo de derechos individuales que aún pervive en el núcleo del pensamiento liberal.

Por lo tanto, el liberalismo revisionista, en este punto, invierte las ambiciones y las limitaciones del liberalismo clásico, y en el proceso sustituye a las monarquías cortesanas por regímenes constitucionales. Una muestra clara de esta diferencia respecto al orden cultural y moral entre ambos liberalismos es el llamamiento de Stuart Mill a “el hombre como un ser progresivo” y el atractivo de una individualidad que debe permitir desarrollarse en toda su diversidad colectiva. La repercusión en el ámbito económico de esta actitud filosófica es que, en oposición a los liberales clásicos e independientemente del éxito o el fracaso de sus propuestas, los liberales revisionistas confieren al Estado la tarea de procurar un esquema amplio de libertades para los individuos, velando por que no sean cautivos de la pobreza, el desempleo o el trabajo en condiciones inhumanas. De ahí, por ejemplo, la legislación que el político británico Lloyd George presenta antes de la Primera Guerra Mundial, frente a la rotunda oposición de los conservadores y la Cámara de los Lores, que permite la creación de un sistema de seguridad social ante la enfermedad, la invalidez y el desempleo, o bien, la política del *New Deal* de Franklin Roosevelt durante el periodo de entreguerras para estimular el gasto público mediante la inversión en la infraestructura de todo tipo de obras públicas, como carreteras, escuelas, plantas hidroeléctricas, o bien, la emergencia del Estado del bienestar después de la Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>329</sup>Gray, John. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. pp. 78-84.

Al contrario del liberalismo clásico y el libertario, uno de los pretendidos objetivos del liberalismo revisionista de inclinación igualitaria es la *emancipación* de los individuos del miedo al hambre, el desempleo, la falta de salud y una vejez miserable en las sociedades industriales modernas. Sin embargo, a pesar de sus intenciones, no deja de ser liberal porque no comparte las antipatías ni las esperanzas de una defensa socialista del Estado de bienestar moderno. Para decirlo de otro modo, aunque el liberalismo igualitario no apoya la postura libertarista o libertarianista de la defensa a ultranza de los derechos de propiedad y, por lo tanto, no atribuye que cualquier restricción a la libertad absoluta de los propietarios sobre sus bienes equivale al hurto, ni respalda la idea de que cualquier gestión en beneficio de la justicia social es el primer paso resbaladizo hacia el *camino a la servidumbre*, el liberalismo igualitario jamás tiene ambiciones confiscatorias ni apoya la estatalización. Es cierto que los ideales del Estado de bienestar no pueden lograrse sin un buen grado de control gubernamental de la economía, y por eso el liberalismo revisionista no es capaz de tratar la propiedad como sacrosanta ni limitar al gobierno para reprimir las agresiones y los fraudes, pero los liberales revisionistas siguen argumentando que la propiedad privada es un elemento necesario para la expresión individual y el autorrespeto.

El recelo de que el liberalismo revisionista igualitario es contrario al espíritu del liberalismo clásico, y en la práctica amenaza los logros de este último, se fundamenta en dos ideas. La primera es la idea de que estipula una visión metafísica del hombre como un ser progresivo, la cual requiere que todo el mundo debe de replantearse de manera incesante sus opiniones acerca de cualquier tema imaginable, velando siempre por la situación de los grupos minoritarios. Los liberales *neoclásicos* acusan que esta visión de la naturaleza humana no sólo es poco plausible y sino que es muy peligrosa, por lo que se encuentra sobre arenas movedizas. Para ellos, no hay necesidad de apelar a una visión de la naturaleza humana para apoyar el liberalismo, al contrario, cualquier sociedad liberal por sí sola tiende a producir mejor todo tipo de personalidades perspicaces e independientes. La segunda es la idea de que el liberalismo revisionista adopta promesas políticas y económicas irrealizables que el Estado del bienestar no puede prodigar y, por lo tanto, sus esfuerzos sólo provocan una frustración social inevitable. Por un lado, los individuos acaban encolerizados al verse obligados a desprenderse de una parte de sus ingresos, duramente ganados, para

proporcionar algunos recursos, educación y otros servicios sociales que permitan a los demás concebirse como individuos libres. Esto crea hostilidad entre los grupos más y menos favorecidos de ciudadanos.. Por otro lado, el Estado de bienestar debe emplear una extensa burocracia, a cuyos miembros se les otorga por ley poderes discrecionales para ejercer sus competencias, lo cual no es deseable ni provechoso. Esto significa que en el Estado de bienestar se ignora la preocupación de los liberales clásicos porque prive el estado de derecho y se restrinja la discrecionalidad arbitraria, además de que los inmensos recursos otorgados a los burócratas arruina a los ciudadanos, y al mismo tiempo socava la lealtad de la población al gobierno. El Estado de bienestar del liberalismo revisionista, por lo tanto, promete la liberación de la incertidumbre, la pobreza y las condiciones de hacinamiento a la clase trabajadora, pero acarrea un grave riesgo de desilusión con la corriente liberal en general, como resultado de su fracaso al extender demasiado sus propósitos. Los liberales libertarios o libertarios suponen que la popularidad mundial de los gobiernos conservadores durante la década de 1980 se explica de esta manera.

Para Jeremy Waldron, la tradición liberal no sólo se presenta en sus variedades “clásica” y “moderna” (o “revisionista”), sino además en los estilos americano, británico y europeo. Esto sin aludir a las numerosas formas adjetivales que toman prestados sus nombres de famosos pensadores políticos (liberalismo lockeano, liberalismo milliano, liberalismo rawlsiano) o de distintas tradiciones políticas (liberalismo republicano, liberalismo conservador, liberalismo socialista). Y una vez que recordamos que “liberalismo” también puede utilizarse como adjetivo, Waldron tiene toda la razón al decir que podemos ir incluso más lejos y hablar de virtudes liberales, neutralidad liberal, multiculturalismo liberal, nacionalismo liberal, propósitos liberales, “y ciertamente, casi cualquier cosa liberal.” No obstante, olvidándose de este revoltijo teórico, el filósofo neozelandés cree que es posible distinguir rigurosamente dos formas alternativas de concebir al liberalismo.

Según la primera alternativa, el liberalismo describe una serie de principios bajo los cuales una comunidad o sociedad debe de vivir. Desde luego, hay enfoques discrepantes acerca de cuáles son de hecho los valores esenciales de una sociedad liberal y de cómo deben reconciliarse los conflictos entre valores competitivos, pero lo substancial es que estos sean preservados, que exista, pues, una concepción liberal

de la justicia. La segunda alternativa de concebir al liberalismo es que éste no nos indica cómo debe de vivir la gente o cuáles son los valores esenciales de la sociedad, sino que es una respuesta al hecho de la diversidad, la diferencia y los desacuerdos; una propuesta teórica acerca de cómo las discrepancias tienen que solventarse, sustentada en lo que hace que una autoridad sea legítima. En otras palabras, el liberalismo puede entenderse en términos normativos o en términos políticos, dependiendo si responde a la pregunta sobre los valores que debe preservar una sociedad liberal o a la pregunta sobre las particularidades que permiten que una autoridad sea tal.

Por lo tanto, esta división del liberalismo, relativamente reciente, abre el debate entre su versión “comprehensiva” y su versión “política”,<sup>330</sup> y está vinculada con un problema serio acerca de la base sobre la que descansan los principios liberales en una sociedad pluralista. El problema se presenta de la siguiente manera. Los filósofos liberales prevén una sociedad tolerante e inclusiva, poblada por individuos que se adhieren a una variedad de sistemas de creencias distintos. Advierten que muchas sociedades modernas, en las que el liberalismo florece como un ideal político, ya tienen este carácter: son sociedades multiculturales y pluralistas, en las que los patrimonios y los ideales de todo tipo tienen fricciones y compiten entre sí para preservarse y tener más adherentes, y en las que además las comunidades tradicionales tienen que compartir espacios con grupos comprometidos con la exploración radical de nuevas formas de vivir y de pensar. Sin embargo, las sociedades de este tipo se enfrentan a los mismos desafíos que el resto de las sociedades, y tienen que resolver cuestiones de justicia y orden. ¿Cómo tienen que estructurarse el derecho a la propiedad y la economía? ¿Cuál es la responsabilidad que tiene cada individuo respecto al destino de los otros y al desarrollo del tejido social en su conjunto? ¿Cómo deben definirse o limitarse la libertad y la responsabilidad, la tolerancia y la ayuda mutuas, la coordinación y la cooperación, o el poder y la participación? Estas son preguntas para toda clase de sociedad, pero una *sociedad pluralista*, es decir, en la que existen múltiples grupos de interés que pueden consolidarse como factores dentro

---

<sup>330</sup>Cf. Waldron, Jeremy. “Liberalism, political and comprehensive” en Gaus, Gerald F. & Chandran Kukathas. *Handbook of Political Theory*. Londres: SAGE Publications, Ltd., 2004. pp. 89-99.

del sistema político y, por lo tanto, influir en la toma de decisiones de carácter colectivo, también afronta puntos adicionales a ser resueltos.

Cuando hay roces entre las distintas religiones y culturas que coexisten en el seno de una sociedad, es probable que surjan agresiones: las festividades de un grupo pueden parecerle a otro grupo una recriminación o un ataque, y como los valores y las perspectivas disímiles compiten constantemente entre sí, esta rivalidad a menudo parece una falta de respeto, ya que cada credo intenta desacreditar a sus opositores y ganar adeptos para sí mismo. No es fácil definir el deber de tolerancia mutua bajo tales circunstancias, ni determinar la distinción entre daño y ofensa que un régimen pluralista requiere. Y esa no es la única distinción que amenaza al pluralismo. La línea entre lo público y privado, entre los temas de la política y el bienestar social, de un lado, y la ética individual, religiosa o cultural, del otro, va a ser siempre un problema. Ciertas culturas y religiones en una sociedad pluralista pueden aspirar a funcionar como sociedades en sí mismas. Una religión, por ejemplo, puede tener sus propios valores frente a los problemas de la vida social y puede imponer obligaciones muy específicas a sus miembros, que pueden o no ser compatibles con los acuerdos sociales más amplios. El establecimiento de la ley y las decisiones políticas de una sociedad pluralista son, pues, un reto mayor que para una sociedad religiosa y culturalmente homogénea. Esta última tiene que ajustarse a un solo conjunto de respuestas y hacerlas cumplir. Sin embargo, la primera tiene que enfrentarse al hecho de que sus miembros están firmemente aferrados a respuestas dispares. Las diversas respuestas pueden incluso ser inconmensurables, aunque sean inteligibles entre sí, pero no se presentan como simples opiniones políticas rivales respecto a la forma de resolver los problemas que enfrenta la sociedad. En cambio, se muestran como afirmaciones de identidad que reclaman amparo como una cuestión de justicia o como una cuestión de respeto a los individuos que gozan de ciertas alianzas religiosas y culturales.

En definitiva, las anteriores distinciones binomiales del liberalismo (político-económico, clásico-revisionista, libertarianismo-igualitarismo, político-compreensivo) con facilidad pueden originar más desconcierto que claridad acerca de esta corriente de pensamiento político. Sin embargo, quizá un brevísimo examen cronológico de sus

orígenes permita desentrañar el enfoque general que sus defensores tienen sobre el individuo, la economía y la sociedad.

### **VIII.I. El germen del liberalismo**

El modo de producción que se desarrolla en Europa a lo largo del siglo XIII, involucra diferentes posiciones respecto a lo que hay que considerar como el “modo de producción feudal”. En lo tocante al concepto de *feudalismo* se encuentran dos posiciones generales, una que hace un uso amplio del término, de la cual son partidarios varios autores marxistas, y otra que hace un uso limitado. Los autores marxistas equiparan al feudalismo con un sistema predominantemente rural, en el que el terrateniente extrae beneficios en forma de renta, trabajo o dinero.

(U)na sociedad cuya base económica la constituye la agricultura y cuyo poder político está monopolizado por la clase de terratenientes ubicados en una estructura social llamada feudo. La masa de la población la forman los siervos, cuya supervivencia depende del producto extraído de la explotación familiar de sus tierras. Los terratenientes viven de la renta pagada por los campesinos, ya sea en forma de comida, de trabajo o dinero. [...] El comercio y la industria están subordinados y/o sometidos al saqueo de los terratenientes.<sup>331</sup>

Poco a poco va apareciendo un elemento nuevo: una economía de mercado, la cual trae consigo la expansión y dota al dinero de un papel cardinal, que es un instrumento insustituible. Así, la fortuna, tan temida por los republicanos renacentistas, va mostrando paulatinamente al mundo que es ella, y no la prudencia, la que puede hacer grandes a los individuos. Por lo tanto, el capital es el dinero que echa por tierra los valores sociales anteriores, ya que la gente empieza a valorar que la fortuna puede cambiar las condiciones de cualquiera. Así, este nuevo tipo de sociedad precisa de una organización económica y política diferente, en la que quedan inmersos y son partícipes inmediatos quienes promueven este tipo de relaciones mercantiles.

El capital puede desarrollarse dentro de las estructuras feudales sin alterar el modo de producción, el desafío a la vieja estructura domi-

---

<sup>331</sup>Rudé, Georges. *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*. Madrid: Alianza editorial, 1975. pp. 10-11.

nante y su Estado sólo se puso de manifiesto con el desarrollo del modo de producción capitalista en la industria y la agricultura. Sin embargo [...] el feudalismo (es) una formación históricamente determinada, como un sistema socioeconómico [...] con mediocres fuerzas productivas, y débil comercialización de tipo corporativo, en el cual la unidad fundamental de la producción es la gran propiedad agrícola, las pequeñas explotaciones campesinas que las rodean están subordinadas económica y jurídicamente.<sup>332</sup>

El régimen feudal se caracteriza por una forma particular de propiedad, basada en una economía eminentemente rural, con bajo nivel técnico, utilería rudimentaria, métodos de cultivo poco racionales e insuficiente conocimiento científico de la agricultura. Por lo tanto, en él prevalecen la baja productividad, vinculada a las condiciones climáticas y el peligro permanente de hambre por las cosechas deficientes, la concentración de la propiedad agraria y su uso usufructuario, la existencia de un circuito de mercado mínimo, y la tendencia a la autosuficiencia de los siervos, que combinan las habilidades del agricultor y el artesano para fabricar los objetos indispensables para el consumo propio y el familiar.

Haciendo referencia en forma más específica al feudalismo en la Europa Occidental, se puede decir que los orígenes de este sistema se basan en dos caracteres principales: el sistema de relaciones feudovasallática y el régimen de servidumbre en la explotación de los campos. En la Europa de los siglos XVI, XVII y XVIII coexistieron modos de producción diferentes, de igual forma como ocurría en la América Latina de la misma época durante el dominio colonial español; aquí el campesinado emancipado de la situación servil de la Edad Media, cayó de hecho, sobre todo desde finales del siglo XVI en una situación de dependencia. El señor feudal obligaba a pagar no solo la renta de la tierra, sino también una serie de cargas y derechos; estas exacciones señoriales constituirán la causa principal de las protestas campesinas

---

<sup>332</sup>Bloch, Marc. *Feudal Society, Volume 1: The Growth of Ties of Dependence*. Chicago: University Of Chicago Press, 1964. p. 75.

en la Francia de la Revolución de 1789 y fueron llamadas feudales por los revolucionarios.<sup>333</sup>

El feudalismo, pues, es un tipo de economía con determinadas relaciones de poder y el predominio ideológico de la Iglesia cristiana, en la que la estructura política de la sociedad está relacionada directamente con la posesión de la tierra; de ella deriva el poder político y militar, así como el acceso al control del suelo, que es algo de lo que se percata Harrington al afrontar el tránsito de la monarquía feudal medieval a la monarquía moderna. La conversión de una persona libre en vasalla de otra se establece mediante un juramento de fidelidad que se extiende tanto al ámbito clerical como al laico y acarrea un doble compromiso: obediencia y servicio por consejo y auxilio, es decir, asistir al señor en los órganos consultivos y las funciones militares, a cambio de protección económica y asistencia en caso de algún peligro y protección económica. El beneficio vasálico puede consistir en la cesión de tierras por alodio y feudoalodio, es decir, por el goce de la tierra en plena propiedad, o sólo para su usufructo vitalicio aunque está permitido el rompimiento del contrato, y además puede ser subinfeudada, con lo que se forma una pirámide de vasallaje, o un vasallo puede tener varios señores, con lo que el sentido de fidelidad, servicio y protección se vuelve complejo, por lo que surge la figura del ligio con la que se reconoce sólo a un señor principal.

¿En qué momento el propio feudalismo presenta contradicciones en sí mismo y da origen al Renacimiento? Cuando los europeos se proyectan más allá de los límites físicos de su región geográfica y universalizan su propia historia por el creciente predominio en otras zonas, cuya sujeción política, expansión comercial o explotación económica, son fundamentales para el desarrollo de las formas capitalistas.

Hay un factor clave que permite tendencialmente ciertos cambios en la estructura económica política y social: el siervo de la gleba que obtiene su libertad, ya sea por medio de pago, trabajo en forma de pago o concesión del señor feudal por los favores recibidos, es libre de vender su fuerza de trabajo al mejor postor y de tener movilidad para cambiar de residencia. Muchos de estos siervos libres viajan a Oriente o mercan con diferentes productos por todas las vías comerciales de Europa,

---

<sup>333</sup>Bloch, Marc. *Op. cit.*, 1964. p. 21.



convirtiéndose en comerciantes que invierten su capital en un negocio propio, sin ninguna condicionante económica o de señorío. Es así como la libertad como *no-interferencia* se vuelve un factor determinante para la nueva sociedad que se avecina, pues trae consigo la posibilidad de movimiento y, por lo tanto, de un cambio social. La naciente burguesía comerciante “no se caracteriza únicamente por los dominios en los que actúa (artesanías, manufacturas, comercio, negocio, banco) sino también por los métodos”.<sup>334</sup> La novedad consiste en que se añade un nuevo elemento: los burgueses de los pueblos que asumen un papel dentro del mercado de trabajo y, de esta manera, se adueñan de los medios de producción y del Estado. Esta nueva clase es la que va a constituir *a posteriori* un gobierno liberal, a pesar de los elementos monárquicos remanentes, si bien en este periodo histórico no puede hablarse aún de capitalismo, ya que los mercaderes no logran controlar la producción social y los gremios no son de carácter capitalista sino artesanal y corporativo, con un modo de manufactura homogéneo que domina todo el proceso de producción.

Además de las transformaciones del sistema feudal y la aparición de un Estado embrionario de fenómenos mercantiles y financieros que posibilitan el enriquecimiento de unos cuantos y la actividad especuladora, el gran salto hacia adelante de las fuerzas productivas tiene lugar durante los siglos XV y XVI, por ser un periodo de inventos y descubrimientos geográficos que presiden la constitución de un mercado mundial, afectando a todo el sistema productivo europeo. Si estos siglos son un momento de referencia o apertura hacia la Modernidad, es porque los individuos que no cuentan con libertad, la obtienen de diversas maneras.

Wallerstein considera que la transición se puede enfocar como una sucesión de tres etapas:

1ª) El paso a una economía mundial.

2ª) La incorporación de sistemas exteriores no capitalistas a esa economía-mundo ya en funcionamiento y necesariamente expansiva.

3ª) La extensión de la proletarianización de la fuerza de trabajo y la comercialización de la tierra dentro de la economía-mundo capitalista con respecto a regiones internas que todavía empleaban otras formas

---

<sup>334</sup>Diez del Corral, Luis. *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Instituto de estudios políticos de Madrid, 1985. p. 20.

diferentes de pago de la mano de obra o de asegurar el control de la tierra.<sup>335</sup>

En este proceso de centralización del poder hay una serie de líneas de acción decisivas y eficaces: la uniformidad de la moneda, la concentración paulatina de la administración territorial, la creación de un sistema estatal de impuestos y de un cuerpo de principios legales para regular la vida de los súbditos, el establecimiento de un ejército estatal que culmina en un ejército permanente y, más tarde, nacional, y el mantenimiento de una clase burocrática profesionalizada.

Por otro lado, ocurren factores culturales cardinales como el empleo de lenguas vernáculas para sustituir al latín, no solamente en la literatura, sino en los documentos emanados de la administración, además del surgimiento de la imprenta que abarata los libros y propicia la lectura. La Reforma Protestante tiene una inmensa repercusión en el fomento de los sentimientos nacionales, en especial en aquellos países donde es abrazado el protestantismo como religión de Estado. Ninguna otra herejía o cisma alcanza una gravedad tan comparable en el mundo cristiano, cuya idea de universalidad queda fragmentada, así como la autoridad del papado. Calvino acentúa la creencia en el individuo como un portador de autodominio: la fe que mira a los designios de Dios como lejanos y oscuros, obliga a la disciplina y la responsabilidad, a la voluntad y el carácter que conducen al desarrollo individual. Como dice Ruggiero: “[...] todos los organismos sociales y políticos de los tiempos que siguieron tenían sus raíces en aquella primera comunidad y tomaron de ella la orgullosa divisa liberal: Dios y mi derecho”.<sup>336</sup> En los miembros que componen esta sociedad naciente se da una igualdad que permite la discusión y la crítica, y una manera distinta de entender al gobierno. Al Estado ya no se le ve como algo trascendental, sino como algo terrenal, cimentado en los individuos que gozan de derechos inalienables y que ocupan ante la ley un lugar igual para todos. La grandeza otrora trascende y supramundana, puede plantearse aquí, entre los mismos individuos.

Y es que, gracias también al movimiento iniciado por Lutero, surge la libertad religiosa, “[...] un sentimiento de respeto por la intimidad de la conciencia humana, y

---

<sup>335</sup>Mols, R. S. J. *La población Europea (1500-1700)*. Barcelona: Cipolla, 1972. p. 30.

<sup>336</sup>De Ruggiero, Guido. *Historia del liberalismo*. Madrid: Pegaso, 1964. p. XX.

un respeto tal implica o acaba a la larga por implicar una completa reciprocidad. [...] Vista en su fuente original la libertad de conciencia es una reivindicación esencialmente eclesiástica superior a la conciencia del individuo, a través del racionalismo filosófico y científico, a través de la crítica histórica, a través de las convicciones morales, el espíritu de la Reforma se difunde por toda la sociedad moderna, triunfando de todos los obstáculos confesionales”.<sup>337</sup>

El proceso es irreversible, a pesar de la reacción del bando papista en la llamada Contrarreforma. El siglo XVII, visto en forma conjunta, inaugura una dinámica novedosa que permite el nacimiento de otros tipos de sociedades, entre las que ocupa un lugar privilegiado Gran Bretaña al convertirse en la primera potencia económica que desarrolla la política del *laissez-faire* de manera excepcional. ¿Qué consecuencia provoca el hecho de que Inglaterra sea una potencia mundial? Envidias. Agresión y odio adoptados colectivamente. Su gran rival en la escena internacional es Francia, el segundo país más fuerte de Europa, donde de forma paralela a la Revolución Industrial inglesa se da la gran conmoción política que alumbra al mundo contemporáneo: la Revolución Francesa.

En las guerras frecuentes a lo largo del siglo XVII ocurre una mezcla entre los viejos móviles dinásticos de expansión territorial y nuevas causas comerciales, como es el caso de las guerras angloholandesas. La búsqueda del dominio y la explotación de zonas no europeas y el control del comercio mundial, la colonización sistemática, en pocas palabras, es el motor de las guerras que suceden en lugares distantes de las metrópolis y representan importantes posibilidades para el desarrollo de las economías europeas. La prosperidad económica entre 1720 y 1730 es posible, por ejemplo, debido a la gran explotación del oro brasileño y la plata mexicana. Los países colonizadores experimentan una nueva fase en sus métodos y formas de explotación: el azúcar de las Antillas, en manos francesas y británicas principalmente, el incremento exponencial del volumen del comercio de esclavos africanos en América y Europa, la implantación del dominio británico en la India o el elevado y sostenido tráfico comercial entre China, Filipinas, América. Los países colonizadores logran una

---

<sup>337</sup>De Ruggiero, Guido. *Op. cit.*, 1964, p. XXI.

superación a costa de los países colonizados, emergiendo los “países desarrollados” y los “países subdesarrollados”. El avance de la ciencia y la tecnología significa un progreso sobresaliente para el conocimiento del planeta y es el gran salto a finales del siglo XVIII, ligado al desarrollo de la economía y a la favorable situación de los negocios con los que la burguesía acrecienta su fuerza, delimitando así el modelo sociopolítico que se adapta mejor a sus intereses y le permite superar los obstáculos que el viejo orden aristocrático opone a su acceso al poder y a la dirección del Estado.<sup>338</sup>

Francia logra convertirse en el modelo cultural de la Europa dieciochesca; el pensamiento ilustrado se difunde por todo el continente dando lugar a las manifestaciones de las Luces en otras zonas, Mornet considera que “la Ilustración tuvo tres fases. Una etapa inicial hasta la fecha de 1748, una segunda de lucha decisiva hasta 1770 y, la última que marca el triunfo del pensamiento ilustrado que se inició después de este año”<sup>339</sup>, a la primera fase corresponde la obra de Montesquieu, el *Espíritu de las leyes*, aparecido en la década de 1740. El principio básico de la Ilustración es su creencia en la razón y las posibilidades de liberación del individuo por medio del uso de esta facultad. La educación es el arma para erradicar de las sociedades el oscurantismo y la superstición, la razón es el vehículo adecuado para fomentar las ciencias y el pensamiento crítico, eliminar las diferencias que dividen y desequilibran a la humanidad y postular que los seres humanos son iguales por naturaleza, en contra de lo que la sociedad estamental dispone. La Enciclopedia difunde la creencia en la ciencia y el progreso, la necesidad de la expansión de los distintos sectores de la economía y la defensa del desarrollo de la técnica.

La religión católica era atacada en nombre del racionalismo, los principios deístas o ateos, el anticlericalismo se canalizó principalmente contra algunas órdenes religiosas como los jesuitas –cabe decir que la Compañía de Jesús fue expulsada de todo el nuevo mundo y Japón, por tener injerencia en asuntos políticos y ser el interlocutor del

---

<sup>338</sup>Cf. Chaunu, Pierre. *La civilización europea de las Luces*. París: Arthud, 1970. pp. 19-27.

<sup>339</sup>Chaunu, Pierre. *Op. cit.*, 1970. p. 38.

sol naciente, debido la ventaja de conocer el idioma y controlar los flujos comerciales de la Nao China.<sup>340</sup>

Como considera Corina Yturbe, “con la consolidación de nuevas riquezas directamente vinculadas con el trabajo, surgen grupos científicos sensibles a los intereses de la producción y capaces de darse cuenta de la unidad entre práctica y teoría”.<sup>341</sup> Acorde con estas ideas se presenta el germen del “liberalismo”, pues se encuentra ya el elemento de la libertad entendida como *no-interferencia*, se habla de igualdad y se demanda la participación de los propietarios en el gobierno.

Desde su aparición, el burgués tiene presente en todo momento una moral individualista y trata de conciliar las necesidades materiales con su vocación personal al capitalismo. Desde sus primeras manifestaciones, el capitalismo está revestido de un gran poder capaz de permear todo, moviendo y moldeando a su conveniencia todo a su paso, e introyectándose en las mentes de los individuos. Un aspecto de gran importancia en todo esto, por lo tanto, va a ser la apelación a la *libertad*, pues ésta juega un papel decisivo en la nueva configuración social: es ella quien poco a poco va forjando a este nuevo tipo de individuo, quien requiere no sólo de impedimentos externos, sino que también reclama incorporarla dentro de sí, y que trae como consecuencia la forja de una conciencia individual que no descuida el reconocimiento del otro, la forja, pues, de la autonomía y la dignidad que ocasionan el respeto reconocido en nosotros mismos y los demás. Gracias a esta novedosa subjetividad, que es inevitablemente intersubjetiva, comienza a manifestarse una reestructuración en todos los ámbitos. Sin embargo, la historia demuestra que la afirmación de la libertad se reserva el derecho de admisión, pues en la realidad existen los pocos incluidos y los numerosos excluidos, los escasos que tienen todo y los muchos a quienes les falta lo indispensable para gozar de una vida digna. En otras palabras, quienes ejercen el poder son los sujetos, los ciudadanos consumados, y quienes no cuentan con él, los ciudadanos consumidos, sólo se encuentran objetivados y con ellos puede hacerse lo que más convenga a los primeros, según dispongas sus propios intereses, pues el

---

<sup>340</sup>García de los Arcos, María Fernanda. *Estructuras feudales y formación capitalista en la Europa occidental*. México: UAM, 1985. p. 179.

<sup>341</sup>Yturbe, Corina. *Charles de Montesquieu*. México: UNAM, 1987. p. 14.

“reconocimiento del otro” sólo se da entre iguales, y quienes no gozan del mismo poder, no logran ser afines.

Con la Reforma no se está en contra de la Iglesia, sino más bien de los beneficios que obstaculiza. A partir de ella, el individuo deposita mucha confianza en sí mismo y en el progreso en el plano terrenal, con los otros. El libre examen de la razón no sólo trae consigo libertad religiosa, sino también un conjunto de libertades individuales que sirven como base para el liberalismo. El liberalismo fomenta, entonces, la confianza y la responsabilidad del individuo, trayendo consigo el apropiamiento de la conciencia. Se trata de una tendencia a promover y garantizar el bienestar individual, ya que desde el principio, la burguesía se encarga de resguardar una teoría individualista, garantizada por un sistema constitucional y un régimen parlamentario: “[...] lo importante es la tendencia común de todas esas construcciones teóricas a [...] exaltar la de los derechos personales, entre los cuales destaca con particular importancia el derecho a la propiedad.”<sup>342</sup>

Durante el siglo XVIII, el problema que debe solventarse es la separación gradual entre la esfera política y la religiosa, en la que por tradición todo se sostiene, para remplazarla por un derecho natural con el ser humano como fundamento. Sobre todo en Holanda, esta solución se va adecuando dentro de un marco que cubre de modo exclusivo las necesidades de la burguesía, lo cuál favorece al Estado moderno, cuyas políticas reivindican los derechos individuales mediante una justificación contractualista. Más tarde, este desarrollo se extiende al resto de Europa, resaltando siempre el aspecto individualista que precisa de un respaldo teórico, que no es otro que el derecho natural con el que se confiere un valor supremo a las actividades propias del ser humano, concretas, históricas e individuales, por las que se considera digno. El iusnaturalismo, por lo tanto, provee a los derechos individuales de una base plenamente ontológica. La naturaleza del ser humano, al ser reconocida cada vez con mayor plenitud entre los conflictos incesantes, permite advertir sus derechos innatos que fundan sus derechos positivos. “Las palabras, las ideas y los actos políticos no son

---

<sup>342</sup>López Cámara, Francisco. *¿Qué es el liberalismo?* México: Universidad Veracruzana, 1962. p. 21.

inteligibles sino en el contexto de las cuestiones que dividen a los hombres, a los que pertenecen dichas palabras, ideas y actos.”<sup>343</sup>

Para los filósofos liberales, el eje cardinal es el derecho a la libertad del individuo, “la libertad, el derecho, para que tengan sentido, debe implicar un reconocimiento [...]. El carácter de esta libertad privilegiada resulta de la mentalidad jurídica que la da el ser y que la justifica.”<sup>344</sup> En los otros descansa la identidad de cada uno, porque los otros permiten reconocernos como individuos iguales y libres, aunque en un sentido negativo, es decir, libres de toda coacción o intrusión en las actividades que podemos realizar dentro del ámbito social: “[...] libertad en este sentido significa estar libre de: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible. [...] la única libertad que merece este nombre es la de realizar nuestro propio bien a nuestra manera”.<sup>345</sup> Los derechos civiles, por lo tanto, son supremos. “La libertad política no es una libertad interna, sino una libertad relacional e instrumental cuya finalidad primordial es la creación de una situación de libertad de las condiciones de libertad”,<sup>346</sup> se trata de una libertad que depende de los balances de poder, de las condiciones que permiten a los subordinados resistir el poder de quienes subordinan. Lo mínimo que se puede esperar es que haya protección contra las interferencias, que no haya abuso por parte de los gobernantes hacia los gobernados. El sentido negativo de la igualdad significa que cada individuo, como agente moral, debe ser tratado de manera equitativa y con la misma consideración y respeto, sin importar su sexo, su grupo étnico, su lugar en la sociedad, su posición de clase, sus creencias religiosas, su inteligencia, su fuerza, su preferencia sexual y cosas similares. Tal como la libertad, se trata de un derecho único que no emerge del contrato, sino que, al contrario, es su fundamento.

---

<sup>343</sup>Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza, 1994. p. 19.

<sup>344</sup>De Ruggiero, Guido. *Op. cit.*, 1964, p. II.

<sup>345</sup>Berlin, Isaiah. *Op. cit.*, 1994. p. 196.

<sup>346</sup>Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia: Los problemas clásicos*. (Tr. Santiago Sánchez González.) México: Alianza Editorial Mexicana, 1989. p. 371.

El viejo respeto a la autoridad feudal no es ya concebible en una mentalidad que opina a la potestad señorial un repertorio de derechos morales, sociales y políticos que se considera “patrimonio natural” de todos y cada uno de los individuos. Sin embargo, la primera tarea a la que se entrega la nueva clase en el poder es la refutación de estos postulados por su necesidad de ampliar, por un lado, el ámbito de la producción y el comercio, y de asegurar, por el otro, la superación política del sistema feudal mediante la formación de un Estado nacional vigoroso. El mercado, la industria y las finanzas llegan a tal grado de crecimiento que las limitaciones regionales impuestas por la organización feudal sólo frenan constantemente el desarrollo de la nueva organización social, ya que no sólo el sistema de la aristocracia terrateniente entorpece el desenvolvimiento de los negocios, sino que la misma organización política es la que impone límites a las nuevas fuerzas económicas expansionistas del capitalismo, cuya meta última va más allá de la consolidación del Estado-nación. La corriente de pensamiento político liberal, en última instancia, consigue gradualmente la desintegración interna de las estructuras medievales, pero como se percatan los filósofos del siglo XIX, es la misma concepción que exige, más tarde, el fortalecimiento de los grandes Estados imperiales del mundo moderno. La constitución del Estado-nación, por otra parte, tiene una gran ventaja, pues el espíritu liberal supone el desmoronamiento del poder temporal de la Iglesia, que es el fundamento principal de todo el sistema social medieval. Un Estado-nación consolidado, con una corona cuya autoridad es independiente o está por encima de la autoridad eclesiástica, es una necesidad política liberal que domina temporalmente el programa de acción de las nuevas formaciones sociales de la Modernidad. La autoridad monárquica parlamentaria llega a constituir una potestad respetable y poderosa, posibilitando la superación de las antiguas formas del localismo político medieval y, al mismo tiempo, la disminución del poder eclesiástico, entre otras razones, por la confiscación de sus bienes materiales, con lo que se favorece no sólo el aumento de la riqueza en circulación, sino, sobre todo, la unidad nacional de la economía frente a la amenaza que representa la expansión comercial de economías ajenas.

El proceso histórico del capitalismo norma la orientación del pensamiento liberal. Primero, surgen las teorías económicas que tienden a reforzar el mercantilismo y el poder material de los Estados-nación y los nuevos grupos sociales que le otorgan



su apoyo, cuyo común denominador es la defensa y la justificación de la autoridad estatal a las pretensiones políticas que todavía tienen el poder eclesiástico y los restos del socialismo aristocrático terrateniente. El mercantilismo, como doctrina que intenta fortalecer la supremacía de una determinada economía y un determinado Estado, afirma de modo general que esta supremacía depende muy estrechamente de la acumulación de las riquezas nacionales que sólo pueden provenir de una ganancia en las ventas del exterior, es decir, del excedente de las exportaciones. Liga, en pocas palabras, el incremento del capital comercial con el fortalecimiento económico de toda la nación.

El Estado es una autoridad proteccionista, un instrumento poderoso de defensa preciso para el control de las importaciones y las exportaciones en beneficio siempre del comercio nacional, con facultades para someter también, en el interior de la nación, a los restos de la aristocracia feudal y las pretensiones eclesiásticas. El Estado está y debe estar por encima de todo supuesto derecho, de todo juicio moral y de toda restricción política que se intente imponer en aras del *ejercicio de la libertad*.<sup>347</sup> La libertad es otra víctima de una realidad concreta en la que el éxito, la utilidad y la nación son los valores supremos. En adelante, el liberalismo intenta hallar un equilibrio *teórico* entre la voluntad ilimitada de la autoridad y la naturaleza inviolable del individuo: con la gestación de las ideas liberales, se gesta también la entidad del Estado moderno, pues “[...] cada nación o Estado es una individualidad cuya forma externa refleja una idea individualizada que es, al mismo tiempo, real y atemporal”.<sup>348</sup> El Estado es, finalmente, un mal necesario, toda vez que la nación es el garante de la libertad política interna y debe coextenderse con el Estado soberano. Es obligación del Estado la propia seguridad de la nación, porque esta permite la libertad y la igualdad en sentido negativo, y así la consecución de los intereses privados. Se trata, en suma, de la edificación de una sorprendente antítesis imperante: las acciones de los Estados no son generadas por motivaciones universales sino claramente egoístas, pero sus

---

<sup>347</sup>Cf. Laski, Harold Joseph. *El liberalismo Europeo*. México: FCE, 1975. p. 21.

<sup>348</sup>Gil Villegas, Francisco. *Cosmopolitismo y nacionalismo en la obra de Meineke y el historicismo tardío*. México: El colegio de México, 1996. p. 27.

connotaciones son universales y la perspectiva desde la cual son observadas también debe ser universal.

Así, en el proceso de desarrollo de este nuevo sistema se van gestando contradicciones internas, puesto que mientras la burguesía pugna por una libertad de expresión, de credo, de pensamiento, de movimiento o de sufragio, en realidad sólo busca cubrir sus propias necesidades y, por esta razón, el fortalecimiento del Estado para obtener una apertura en el mercado y aprovecharse del poder económico, sin que importe atropellar los derechos de los demás ni el bien común. Laski señala al respecto:

Es claro que el liberalismo aún en su triunfo no aparece como un cuerpo de doctrina o práctica netamente logrado, [...] la lógica de este empeño se frustró ante las implicaciones políticas del nacionalismo que dominaba en los días de su aparición y que floreció con su crecimiento. [...] En forma concreta ¿qué es el liberalismo? Como doctrina se relaciona directamente con la noción de libertad pues surgió como enemigo del privilegio conferido a cualquier clase social, por virtud del nacimiento o la creencia, pero la *libertad* que buscaba tampoco ofrece títulos de universidad, puesto que en la práctica quedó reservada a quienes tienen una propiedad que defender, es decir el liberalismo es una doctrina y un modo de ver o concepción de la vida.<sup>349</sup>

Si la Revolución Industrial introduce cambios en la división social del trabajo y las relaciones sociales de producción, las revoluciones burguesas modifican las estructuras sociales y de poder del Antiguo Régimen. Los siglos XVIII y XIX se caracterizan por dar a luz nuevas ciencias dependientes de los descubrimientos y de los avances tecnológicos de la época, nuevos tipos de conocimiento, tales como la economía política, la química, la astronomía, el cálculo, la paleontología, la geología o la sociología, que cobran gran relevancia. Francia y Gran Bretaña dominan el escenario, la mayoría de los aportes provienen de dichos países, de intelectuales residentes en ellos, no es extraño que Charles Darwin, Adam Smith, Bernard de Mandeville, David Ricardo, Robert Malthus, John Stuart Mill, Karl Marx, Jeremy

---

<sup>349</sup>Laski, Harold Joseph. *Op. cit.*, 1975. p. 15.

Bentham o Federich Engels hayan desarrollado su pensamiento en Inglaterra, y que Lavoisier, Montesquieu, Rousseau, Comte, Voltaire, Saint Simon y Diderot lo hayan hecho en Francia, al amparo de todo un proceso liberal permisivo. Esta época constituye, al mismo tiempo, un periodo donde la velocidad y la profundidad de los cambios alteran extremadamente no sólo la fisonomía que presenta Europa dos siglos antes, sino al resto del mundo. Occidente absorbe a las grandes civilizaciones asiáticas como parte de su proceso hegemónico. África, América y Oceanía también forman parte de su expansión geopolítica y militar, jamás siendo juzgadas como propietarias de culturas ricas y dignas de llevar otro nombre que no sea el de “primitivas”. Lo que ha hecho la burguesía desde su surgimiento, ha sido expresarse ideológicamente por medio del liberalismo en todos los ámbitos, lo cual trae como consecuencia un capitalismo de competencia que lleva aparejada una nueva concepción social y hasta moral, de acuerdo con los intereses privados de los monopolios, cuya política se limita a la dominación, la explotación y la marginación. A lo largo de cuatro siglos, muy a pesar de Russell Hardin, la consolidación del capitalismo y de sus peculiares relaciones de poder social, político, económico y cultural, va de la mano del liberalismo para reorientar e incorporar a sus dinámicas existentes, el sentido y los objetivos de los individuos. De razón liberadora, histórica y universal a razón dominadora, concreta y particular, la transformación de la cultura occidental es producto de los cambios políticos que, primero, llevan a la secularización del tiempo histórico y a la formación de los Estados absolutistas, y después a la consolidación de la hegemonía comercial y el dominio bélico de ultramar.

## **VIII.II. La mancuerna filosófica y económica del liberalismo**

No hay otra instancia que encarne la modernidad política como el Estado. En ella se pergeña la primera filosofía de una sociedad civil de impronta moderna cortada a la medida del sujeto burgués. Por medio del contrato en calidad de *acto fundacional*, los individuos superan la situación de guerra de todos contra todos y transfieren a sus representantes el poder que garantice la paz y la legalidad sociales. Irrumpe así la sociedad civil. La autoridad que acumula el Estado con la transferencia de las voluntades individuales posee tanto poder que es capaz de sojuzgar, inclusive mediante el terror, las inconstancias particulares con miras a la paz interna y a la defensa frente a

enemigos exteriores. El Estado aglutina en sí no solo la potestad civil sino también la religiosa: la iglesia está subordinada al poder civil. La materia del Estado y de la Iglesia coinciden y los individuos se distinguen de forma meramente verbal en cuanto ciudadanos y en cuanto creyentes. La paz, la libertad y la ley exigen que la autoridad soberana del Estado. A los ciudadanos les corresponde obedecer las leyes que la autoridad promulga en su nombre sin por ello quien encarna el poder esté sujeto a las mismas.

Durante la Modernidad, por lo tanto, el Estado se configura como estructura básica de poder y como ámbito de organización, administración y decisión políticas en orden a organizar la vida social de los ciudadanos. La era del estatismo se inicia en el siglo XVI con la instauración del principio de soberanía. En respuesta a la quiebra de la legitimación religiosa del poder a consecuencia de las guerras de religión, se recurre al iusnaturalismo como forma de fundamentación del mismo. La filosofía del Estado construye una racionalidad unitaria, que sirve de elemento de cohesión para las distintas disciplinas jurídicas y de nuevo centro de referencia para la solución de los problemas prácticos. Por otra parte, la pluralidad de Estados, sedimentada a lo largo de la Modernidad, genera un nuevo encuadre para las relaciones entre la política y las *doctrinas comprehensivas*: en lugar de una estructura jerárquica piramidal con un emperador o el Papa a la cabeza, emerge un orden de instituciones soberanas con religiones diferentes. El Estado moderno es el resultado de un largo proceso histórico de concentración de las funciones militares, económicas y burocráticas, detentadas en el mundo feudal por príncipes, obispos y nobleza, en una unidad de poder. La Modernidad plasma tal situación en el denominado estado de derecho, lo cual significa que el poder de los gobernantes debe estar regulado, limitado y controlado por normas jurídicas.

En la teoría política, el término “liberalismo” denota una familia amplia de posiciones que se enfocan en la democracia constitucional, el estado de derecho, la tolerancia en cuanto a la religión, la moral y el estilo de vida, la oposición a la discriminación racial y sexual, y el respeto a los derechos del individuo. A menudo, estas posiciones están vinculadas, por una parte, con un taimado recelo en la autoridad del Estado, por lo que se aspira a que los poderes gubernamentales estén limitados, si no reducidos al mínimo, y por otra parte, con una confianza en la

capacidad de los individuos para organizarse por sí solos con base en el libre mercado y las asociaciones disgregadas e informales de la sociedad civil. La defensa liberal de la democracia, por lo tanto, es calificada usualmente como un temor a “la tiranía de la mayoría” y como un temor a la intromisión y al alcance del poder que es capaz de ejercer el Estado.<sup>350</sup>

Por el contrario, en EE.UU., a partir del siglo XX, el término “liberalismo” se asocia con cuatro directrices: las reformas económicas *progresistas*, el compromiso con una redistribución moderada del ingreso, la desconfianza en los mercados y una fe inquebrantable en la regulación legal de los asuntos económicos. Por lo tanto, cuando se propende a una economía de *laissez-faire* se habla de “conservadurismo” y, por eso, se genera desconcierto con frecuencia al escuchar el término “liberal” usado como etiqueta para las posiciones de una izquierda acaso sumamente moderada. Sin embargo, no es sólo una confusión terminológica. Quienes se llaman a sí mismos “liberales” en EE.UU. están en desacuerdo con sus oponentes “conservadores” acerca de las implicaciones de las premisas liberales tradicionales en la medida que afectan las políticas económicas en disputa. Por ende, se mantienen en suspenso algunas preguntas incómodas: ¿La libertad individual requiere de la propiedad privada? ¿Es la pobreza compatible con la libertad? ¿Puede hablarse de igualdad de derechos civiles y políticos, y por lo tanto de una república, si el poder económico no lo es? En Latinoamérica y Europa, estas interrogantes también son la motivación de acaloradas discusiones para los filósofos políticos. Aunque el liberalismo sigue incitando a importantes disputas, no sólo entre quienes se afilian a esta corriente, sino con sus

---

<sup>350</sup>Sin embargo, como ya dije, estas actitudes no son características de todas las variantes de liberalismo. En Gran Bretaña, por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios del XX, los *nuevos liberales* van en contra del *laissez-faire* y en favor de la intervención estatal en la vida social, económica y cultural. Estos filósofos, entre los que destacan T. H. Green y L. T. Hobhouse, advierten a la libertad individual como algo que debe lograrse bajo ciertas circunstancias sociales favorables. La pobreza, la miseria y la ignorancia, en la que viven la mayoría de los ingleses en su época, imposibilitan desde su punto de vista que la libertad individual florezca y estas condiciones sólo pueden ser mejoradas a través de la acción colectiva coordinada por un Estado intervencionista fuerte, orientado al bienestar común. El liberalismo igualitario del siglo XX es el otro caso de esta postura diferente. Sin embargo, como ya dije también, el problema de fondo es que, tanto para los liberales clásicos como los revisionistas, el capitalismo debe prevalecer y ser rescatado.

opositores, también es verdad que involucra una serie de posiciones compartidas que se enraízan tanto en el ámbito filosófico y como en el económico.

En filosofía, el término “liberalismo” no sólo corresponde a la denominación de una familia beligerante y poco organizada de juicios políticos sustantivos. Se refiere también a un patrimonio intelectual acerca de la naturaleza humana, la libertad y su valor, y su relación con las funciones y los orígenes de las instituciones jurídicas y políticas. La interpretación tradicional, a la que se opone Pocock, es que este patrimonio tiene su origen en la filosofía política inglesa de la temprana era moderna, sobre todo en las obras de Thomas Hobbes y John Locke, y que se trata también de la filosofía política que domina en la Ilustración, representada en los escritos de Voltaire, Constant y Kant en su forma más filosóficamente articulada. Durante el siglo XIX, el liberalismo filosófico es formulado, en primer lugar, en las teorías utilitaristas de Jeremy Bentham y John Stuart Mill y, más tarde, en el “liberalismo orgánico” de T.H. Green.

Inevitablemente, debido a nuestra proximidad, es más difícil identificar las obras canónicas liberales del siglo pasado. Hay, creo yo, un largo período durante el siglo XX en el cual los filósofos liberales parecen perder su gusto –o su osadía– por las teorías de gran escala, al estilo de Hobbes o Kant. Un período durante el que parecen sentirse orgullosos del carácter fragmentario, analítico y no sistemático de su pensamiento. Lo cual, desde luego, en el contexto de la famosa Guerra Fría, es visto como síntoma saludable de no caer en la especulación “ideológica”. Esta etapa del liberalismo filosófico, acaso por fortuna, llega a su fin y, en la segunda mitad del siglo pasado, surgen versiones más terminadas y resueltas de esta corriente, gracias a la obra de intelectuales como Friedrich von Hayek, Robert Nozick, Ronald Dworkin y, sobre todo, John Rawls. Algunos podrán objetar sobre uno o dos de los nombres que figuran en este atropellado repaso del liberalismo filosófico. Debemos recordar, no obstante, que el “liberalismo” es una etiqueta sobre la que ninguna agrupación ha ejercido nunca un control colectivo. Como resultado, el término está a merced de sus usuarios más casuales y, de hecho, la tentativa de definir al “liberalismo” no se acomete usualmente por sus partidarios, sino por sus oponentes, con previsibles consecuencias satíricas.

A pesar de ello, el desafío de su definición no tiene solamente la finalidad de procurar corregir malinterpretaciones, puesto que las posiciones filosóficas que suelen identificarse de manera proverbial como liberales representan a menudo expresiones distintivas ambivalentes acerca de la naturaleza humana y de la vida política, en lugar de formulaciones dogmáticas de algo así como un “catecismo liberal”. Esto es notable, por ejemplo, en los valores y principios que constituyen el liberalismo en el plano político: los liberales no están de acuerdo acerca de la propiedad, la igualdad económica y el papel del Estado. En tanto que en el plano más filosófico, los liberales no están de acuerdo acerca de la naturaleza del valor y el significado de la libertad y la conexión entre los propósitos individuales y sociales.

Antes de ofrecer un intento de exponer algunas de estas posiciones y controversias, cabe recalcar que algo que me ha quedado bastante claro con mi investigación anterior y con esta en puerta es que delimitar el “liberalismo” es, en general y como ocurre con toda corriente de pensamiento, político o no, un pasatiempo frustrante. Hay muchas formas de explorar un *paisaje* de pensamiento político y no existe ningún método prescrito para lidiar con los detalles dispares de las teorías propuestas por los distintos filósofos. En los capítulos anteriores traté de sondear los orígenes del republicanismo cívico a partir de la revisión de algunos autores representativos. En el caso del liberalismo, voy a tratar de hacer algo semejante respecto a tres de sus atributos medulares: el individualismo, el aspecto económico de la naturaleza humana y su noción del pacto social. Si el liberalismo filosófico concede un valor intrínseco a las personas como individuos y, sobre todo, confiere especial importancia a la capacidad de cada individuo para organizar su vida, de acuerdo con sus propios términos, ¿qué clase de términos son estos? ¿A qué tipo de seres, cuya libertad individual valora por encima de todo, se refiere? ¿Y cuáles son las probables prácticas generales con las que pueden ejercer su libertad?

Los críticos asocian comúnmente el individualismo liberal con una visión egoísta y codiciosa de la naturaleza humana. Aducen que los liberales otorgan un lugar de honor, entre las motivaciones humanas, al deseo de poseer poder, placer y bienes materiales. Desde su punto de vista, la humanidad en la teoría liberal no es más que una enorme masa de individuos que, debido a sus apetitos ilimitados, son consumidores voraces, hostiles e indiferentes al bienestar de los demás, que están aferrados a

las dinámicas de un mercado competitivo que no requiere de instituciones políticas y jurídicas fuertes que fijen las condiciones para las actividades comerciales. Hay que conceder que este panorama delineado por los críticos no es del todo distorsionado, toda vez que el individualismo liberal no reconoce que los intereses individuales necesaria o naturalmente tienen que armonizar entre sí, ya que cada quien está abocado a su propia vida y no hay garantía de que los deseos o intereses de un individuo no entren en conflicto con los de otro. Ya desde la teoría Hobbes, como subraya Macpherson, esto se representa como una hostilidad inherente, una desconfianza competitiva y una “voluntad mutua de hacer daño” en una “guerra de todos contra todos”. En la postura política de Immanuel Kant este asunto se trata en los términos de la “insociable sociabilidad de los hombres”, es decir, que hay cosas que tenemos en común, que sólo podemos lograr juntos y que nos impulsan como sociedad, pero también hay aspectos espinosos de nuestra naturaleza que nos vuelven adversarios y voluntariamente aislados. Incluso en la versión revisionista igualitaria del liberalismo, como es el caso de la obra de Rawls, este aspecto es visto simplemente como un postulado de la falta de interés mutuo, en lugar de una franca hostilidad.

Por otra parte, a pesar de que los liberales creen que hay condiciones en las que los individuos con intereses diversos e incluso opuestos pueden vivir en paz los unos con otros, nunca ha sido un elemento de esta corriente de pensamiento político que la razón o la socialización podrán poner fin a esta diversidad de base o a la competitividad.<sup>351</sup> Por decirlo de otro modo, defienden un holismo débil. Es parte de la naturaleza de las cosas que los seres humanos inevitablemente formulen puntos de vista diversos y opuestos acerca de lo que hace que la vida valga la pena, mientras que las exigencias de nuestra situación en el mundo, la escasez de los recursos materiales y nuestra vulnerabilidad frente a los otros, siempre proporcionan la materia prima para la ansiedad, la competencia y el conflicto.

Otra objeción, además del tipo de individuo propuesto por el liberalismo y las prácticas generales con las que éste puede ejercer su libertad como *no-interferencia*, es que la política liberal está subordinada *siempre* a la economía capitalista: las

---

<sup>351</sup>Por esta razón, en la medida en que Rousseau sugiere que el contrato social puede producir “un cambio notable en el hombre”, sus especulaciones lo llevan fuera de la tradición liberal.



estructuras políticas sirven sólo como instrumentos para garantizar la paz y la interacción económica del mercado, e ignoran el llamado para alcanzar una sociedad política más elevada, descrita, por ejemplo, en las teorías de Aristóteles, Hegel, Marx o Arendt. Ciertamente, los liberales no consideran la participación política como un fin en sí mismo. A diferencia de los humanistas cívicos, no creen que las virtudes y las actividades más importantes son aquellas que se orientan a la política y el ejercicio del poder. Esto quiere decir que los liberales conciben la participación política a partir de la estrecha esfera de nuestras propias ventajas. De ahí que el término “liberalismo” esté comúnmente asociado con la política de los grupos de interés y que los filósofos liberales revisionistas estén divididos respecto a la cuestión de si los electores en una democracia deben orientar sus decisiones según el bien común o según sus propios intereses. El punto, no obstante, es que incluso aquellos que creen que tenemos el deber de votar tomando en consideración el bien común, sostienen que la política es, en definitiva, un medio para promover los intereses de los individuos, no un fin en sí mismo. Al contrario de una democracia de corte rousseauiano, con la que se tiene la esperanza de que la participación política puede sacar lo mejor de cada uno de los ciudadanos, los liberales tienen la firme convicción de que los individuos persiguen, sobre todo, intereses y objetivos propios que no tienen nada que ver intrínsecamente con la política o el Estado, y que la función primordial del gobierno es facilitar estos propósitos individuales, no juzgarlos o sustituirlos por otros planes políticos o sociales.

Estos rasgos individuales son de índole político, social, cultural y económico en su contenido. En efecto, muchos teóricos liberales celebran el panorama económico adquisitivo de la naturaleza humana. Hobbes, al igual que algunos de los economistas políticos del siglo XVIII, sin duda, lo hace y por eso él defiende al autoritarismo para acabar con los cismas de la época. La tradición liberal, pues, asocia ética e incluso espiritualmente los bienes materiales con el resto de los fines individuales. John Locke, el *apóstol del individualismo posesivo*, insiste en que nuestra misión principal en la vida es conocer lo que nuestro Creador nos exige en el camino de la conducta y la adoración, por eso nuestra más alta obligación, a la que debemos brindar el mayor cuidado, aplicación y diligencia, es a la búsqueda y el rendimiento de nuestro propio bienestar, porque no hay nada en este mundo que no sea “una contraprestación en comparación con la eternidad”. Los liberales modernos, también, tienden a subrayar el

carácter ético y cultural de las actividades individuales. Cada individuo tiene su propia concepción de la felicidad o su punto de vista sobre la vida buena que permite que su existencia valga la pena, y es la diversidad de ideales individuales de este tipo frente a los que las estructuras políticas deben ordenarse.

En general, prevalece una ambivalencia en la tradición liberal, al menos recientemente, respecto a si la asociación de la economía librecambista con el individuo así concebido representa un problema intratable, pues no todos los teóricos liberales reconocen que los conflictos económicos involucran un juego de suma cero, es decir, que lo que tiene alguien no puede tenerlo nadie más, o, peor aún, que lo que tiene alguien lo pone en ventaja para decidir lo que tienen los demás y, por lo tanto, existen buenas razones para privarlo de algunos recursos, en aras de la autoprotección de los otros. Para algunos liberales, en cambio, ética y espiritualmente el individuo no es tan competitivo: “nadie viola el derecho de otro por sus opiniones erróneas ni por su indebida forma de culto, y, como su perdición no causa ningún perjuicio para los asuntos de otro hombre, el resultado es que el cuidado de su salvación pertenece sólo a él mismo”, escribe Locke en su célebre epístola sobre la tolerancia. La postura social adecuada para el individualismo religioso, ético y económico parece ser, por lo tanto, la separación entre los asuntos de esta índole y los asuntos de Estado, así como la indiferencia mutua respecto a las doctrinas comprensivas de los individuos, al estilo de una teoría como la de Rawls, antes que cualquier tentativa de eliminar los conflictos tiránicamente, como propone Hobbes. Recordemos que el *locus classicus* en el *Leviatán*, es decir, la guerra de todos contra todos, cuyo problema de fondo es la lucha por los recursos limitados, se resuelve porque la gente está dispuesta a hacer concesiones a un Estado fuerte que pueda mantener la paz. Sin embargo, para este autor, es cuestionable que el fervor religioso sectario, al que considera como una forma de locura, permita llegar a establecer acuerdos. No importa que las guerras por los territorios y los recursos sean tan letales como las guerras de religión, por supuesto.

Aunque podemos pensar en la vida comercial como un acontecimiento suave o superficial, no deberíamos descartar el comentario de Voltaire acerca de la Bolsa de Valores de Londres, “ese lugar más venerable que muchas cortes” donde representantes de todas las naciones se reúnen “para el beneficio de la humanidad. Allí el

judío, el mahometano, y el cristiano tratan el uno con el otro como si fuesen de la misma religión, y reservan el nombre de infiel para aquellos que van a la quiebra.” El capitalismo, pues, es la única doctrina que no conoce barreras y el capitalista es el auténtico ciudadano cosmopolita, en tanto que todos los *quebrados* del mundo son los ingratos de los que hay que cuidarse. Los críticos del liberalismo, sin duda, persisten en su acusación de que la tradición halaga el lado materialista de la condición humana a costa de las aspiraciones culturales y espirituales. Señalan que los liberales prestan demasiada atención a los modos en que las estructuras políticas y jurídicas son capaces de fomentar la economía de mercado y, por el contrario, muy poca o nula atención a la contribución que pueden hacer para la calidad de las elecciones morales, pese al valor que le otorgan al concepto de autonomía y a que asumen que el compromiso liberal con la libertad no debe ser considerado, simplemente, como incompatible con un compromiso social con el perfeccionismo ético. Llega un momento en el que, por lo tanto, los filósofos liberales tienen la obligación de ponerse de pie y defender la canalización de las energías políticas hacia los problemas reales del hambre, la enfermedad y la pobreza, alejándose de las disputas morales, culturales y religiosas, que parecen poco prometedoras en el camino hacia el progreso. Sin embargo, los defensores del liberalismo apelan a que su preocupación central por la economía no se basa en el escepticismo sobre las dimensiones éticas y espirituales de la vida humana, sino más bien en un sentido moderado de lo que la política es capaz y no es capaz de lograr en un mundo donde los individuos no están de acuerdo acerca de Dios, el valor o el significado de la vida, pero en gran medida coinciden en su deseo de evitar el hambre o las enfermedades y de optimizar sus condiciones materiales, insistiendo en que las relaciones sociales de producción capitalista, amparadas por el Estado, son la mejor alternativa.

El tipo de Estado que defiende el liberalismo, por lo tanto, consta al menos de cinco elementos: un estado de derecho cuyas leyes son formuladas por los delegados parlamentarios; el reconocimiento de un conjunto de derechos fundamentales que son inherentes a cada *individuo*, aunque generalmente sólo están contemplados los de primera generación; un Estado mínimo no interventor, puesto que prima la concepción de libertad como *no-interferencia*; la protección de los intereses burgueses, por ser la representación política del capital; y una óptica mercantilista de la vida en sociedad.

### VIII.III. Individualismo y pacto social

La corriente de pensamiento liberal ampara una premisa ética básica: aquello con lo que se compromete más extensamente es el *individualismo*, considerado como la condición fundamental de todo lo que es valioso. Esta premisa descansa en cuatro elementos.

En primer lugar, el liberalismo pondera que el individuo es lo único que importa a efectos de toda evaluación política y social. Cualquier interés vinculado al destino de una cultura, una lengua, una comunidad o una nación, siempre es un interés secundario o derivado. El valor máximo o definitivo tiene que ver, en todo caso, con cómo resultan las cosas para los seres humanos comunes y concretos, considerados individualmente: sus dolores y placeres, sus preferencias y aspiraciones, su supervivencia, desarrollo y prosperidad. Por supuesto, los individuos se preocupan unos de los otros: el individualismo no es lo mismo que el egoísmo. Lo relevante es que el individualismo excluye a las entidades sociales y colectivas del ámbito de los bienes finales.

En el siglo XVII, John Locke fundamenta la supremacía del individuo en que cada uno de nosotros es mano de obra y propiedad de Dios, lo que significa que estamos “hechos para durar mientras Él lo quiera, y no mientras a otros les plazca”.<sup>352</sup> Esta relación con Dios es directa, sin mediación y sin condiciones en el caso de cada uno de nosotros. Por lo tanto, Locke establece un fundamento para nuestros derechos individuales con respecto a los demás que no requiere ni reconoce ninguna validación para las grandes estructuras sociales. El liberalismo moderno, sin embargo, es una tradición secular, y su desarrollo, desde los tiempos de Locke, es en gran medida una historia del intento de establecer el individualismo sin la necesidad de apelar a la idea de Dios. Los filósofos utilitaristas vinculan analíticamente la noción de valor a los deseos o preferencias, e infieren, a partir del hecho de que desear y preferir son atributos de cada individuo, que los fundamentos del valor tienen que ser también individualistas. Los seguidores de la tradición kantiana, por otra parte, vinculan analíticamente el valor con el individualismo solitario de la voluntad, la conciencia y el

---

<sup>352</sup>Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. (Tr. Cristina Pina.) Buenos Aires: Losada, 2003. Capítulo 2, §6.

sentido del deber, y llegan a la conclusión de que cada persona, cada agente moral, tiene derecho a ser considerado como un fin en sí mismo y no sólo como un medio para fines sociales más amplios. El punto de vista kantiano es quizás el que mejor ha sido acogido en la filosofía política liberal reciente, aunque su argumento subyacente, a saber, que debido a que el pensamiento moral tiene lugar a nivel de las voluntades individuales, éstas también deben ser los objetos fundamentales de la preocupación moral, es presentado en una forma más convincente.

En segundo lugar, el liberalismo respalda la idea de que hay algo especialmente importante en la capacidad de los individuos para dirigir sus acciones y vivir plenamente sus vidas, según los términos propios de cada uno. Cree, por lo tanto, en la importancia de la libertad en un sentido negativo, como *no-interferencia*, lo que equivale a una condena de la fuerza, la coacción y la injerencia externas en la vida de cada individuo. La libertad aflora cuando estas restricciones son, si no eliminadas, al menos sí impedidas, y no hay nada, aparte de la eliminación de dichas limitaciones, que la labor política pueda hacer para que la libertad prospere.<sup>353</sup> La libertad liberal es un concepto ligado con el desarrollo personal, que pretende no ser utópico ni aristocrático de raíz. Que cada quien dirija libremente su vida es visto como algo que cualquiera es capaz de hacer, bajo ciertas circunstancias sociales y políticas decorosas. Cuando Locke afirma en su *Segundo Tratado* que el indigente inglés vive mejor que el salvaje americano, está dándole voz a las pretensiones igualitarias que se halla en los cimientos de la tradición liberal.

El tercer elemento del individualismo liberal, por lo tanto, es un compromiso con cierto tipo de igualdad. Sin embargo, hay que ser cautelosos en cuanto a cómo formular esto, pues los filósofos liberales no son necesariamente igualitarios en el sentido económico, pero están comprometidos, a causa de la lógica básica de su perspectiva, con un principio de igualdad subyacente de valor básico. Todos los individuos,

---

<sup>353</sup>Una concepción positiva de la libertad, por otra parte, permite al Estado jugar un rol mucho mayor que éste: vislumbra a la libertad o la autonomía como algo que debe conseguirse, en lugar de algo que se da por sentado, en la vida de cada individuo sin restricciones. Algo que precisa, por lo tanto, de la educación de las capacidades individuales y de ciertas condiciones sociales favorables. Incluso va mucho más allá de esto, identificando a la libertad con el cumplimiento del deber social, o creyendo que la libertad es atribuible a los particulares únicamente en virtud de su participación en un todo social.

movidos por sus propios intereses, tienen derecho a velar de manera equitativa por el diseño y el funcionamiento de las instituciones sociales, y además tienen derecho a que se respete equitativamente su deseo de vivir de acuerdo con sus propios términos.<sup>354</sup>

El cuarto y último elemento del individualismo implica una insistencia en los derechos de la razón individual. Esto implica no sólo la libertad de pensamiento, de conciencia o expresión, sino una exigencia más profunda acerca de la justificación política: la exigencia de que las reglas y las instituciones de la vida social deben estar legitimadas por el *tribunal de la razón* de cada individuo. He aquí una importante conexión entre el pensamiento liberal y el legado filosófico de la Ilustración. La Ilustración se caracteriza por una creciente confianza en la capacidad humana de dar sentido al mundo: de comprender sus regularidades y principios fundamentales, y manipular sus poderes en beneficio de la humanidad. Ese impulso para entender la naturaleza se corresponde, en el pensamiento ilustrado, con un optimismo respecto a la posibilidad de entender la sociedad y la condición humana. En un aspecto, este optimismo es la base de la sociología, la historia y la economía modernas, pero es también la fuente de ciertas actitudes normativas hacia las justificaciones políticas y sociales: sobrevienen así un malestar con la tradición, el misterio y la superstición como fundamentos del orden, y una determinación de proveer respuestas de autoridad por medio del tribunal de la razón. En consecuencia, el mundo social, incluso más que el mundo natural, tiene que ser concebido como un mundo para cada uno de

---

<sup>354</sup>Por eso, algunas feministas cuestionan si este compromiso liberal con la igualdad se extiende efectivamente más allá de las fronteras de género, ya que en los textos de Locke o Kant, por ejemplo, es fácil hallar líneas que hoy en día son descritas como sexistas o misóginas. En este tenor, ningún autor en el canon liberal se compromete explícita y decididamente a la emancipación de las mujeres antes de que John Stuart Mill escribiera *El sometimiento de las mujeres* en 1869. Sin embargo, para los filósofos contemporáneos, el legado de descuido liberal en torno a esta cuestión no plantea grandes dificultades teóricas para su posición, para la que hombres y mujeres son iguales en capacidades morales y políticas y en el respeto que debe darse a tales capacidades. De hecho, algunas críticas feministas, como Nancy Hirschmann, afirman que es más reprochable que los liberales exageran, en lugar de negar, las similitudes entre hombres y mujeres, y fallan al momento de reconocer o acomodar algunos elementos cruciales para diferenciar el razonamiento moral y la conducta ética. Cf. Hirschmann, Nancy J. *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*. Estados Unidos: Princeton University Press, 2008. pp. 274-289.

los individuos, en el que cualquier empresa ha de ser entendida y refrendada a partir de la búsqueda activa de los individuos, y no por el dogma religioso, las tradiciones infundadas o la histeria de la solidaridad colectiva.

En la medida en que la filosofía liberal hace hincapié en la diversidad y el conflicto entre los propósitos individuales, parece que nos guía en la dirección del anarquismo, pues ¿a qué conjunto de instituciones realmente existentes podría adaptarse con factibilidad el individualismo esbozado por los liberales? Sin embargo, los teóricos que defienden el liberalismo han sostenido siempre que algo como el Estado moderno, con sus instituciones apegadas a la ley y un gobierno representativo, puede ser una instancia legítima, y por eso rechazan tanto la visión anarquista de que la libertad sólo puede confirmarse con la ausencia de obligación frente a una autoridad estatal, como su premisa *utópica* de una sociedad que supone un cambio radical para la humanidad. Esto los coloca en una posición bastante ambivalente en la medida en lo que a una “sociedad liberal” se refiere. El liberalismo, por otro lado, ha sido una corriente política muy exitosa porque sus principios cardinales –la libertad individual, la tolerancia y la igualdad ante la ley– han sido aceptados como parte de una buena imagen para las relaciones públicas de las sociedades más poderosas y boyantes del mundo. Sus defensores se sienten incómodos, sin embargo, con la conclusión común de que la realidad social, económica y política de estas sociedades es la inopia de estos principios liberales en la práctica. Aun así, la existencia de las denominadas “democracias liberales” es significativa porque ayuda a mantener el sentido de que el liberalismo, al menos ahora, es una doctrina reformista más que revolucionaria. Este sentido de un reformismo moderado no es sólo una ventaja ideológica estratégica, ya que sus defensores sostienen que se trata, más bien, de una corriente de pensamiento político que respeta a los individuos como son y no precisa de que nadie se someta a un sacrificio, generación tras generación, en aras de una utopía pospuesta a perpetuidad. De ahí que los liberales sugieran, en cambio, que las estructuras políticas pueden irse configurando de modo que representen un compromiso razonable y seguro entre las demandas dispares de los individuos.

El argumento para defender este reformismo moderado del Estado moderno, por lo general, es algo como esto: imaginar a los individuos que viven fuera de todo marco de autoridad política, ejerciendo caóticamente el derecho de dirigir sus propias

vidas y sus propias relaciones con los demás –ya sea por una lucha feroz por los recursos, por un reconocimiento de los derechos de todos sin un mecanismo confiable para hacerlos cumplir o por un desacuerdo acerca del sentido de justicia–, y usar esto como el punto de partida para modelar el desarrollo de las instituciones políticas como un medio con el cual pueden ejercer su libertad de manera efectiva, en lugar de suprimirla. El elemento común es que, en principio, los individuos carecen de la confianza para la vida social y económica, y lo que más necesitan es un conjunto de normas tangibles e imparciales que proporcionen un marco que posibilite la cooperación pacífica y la producción a largo plazo.

El gobierno, entonces, se representa en términos de un acuerdo de cada individuo con todos los demás para cooperar en el establecimiento y mantenimiento de la elaboración de las normas públicas y los órganos para su aplicación. El acuerdo no es entre el gobierno y el individuo, más bien depende de las instituciones legales y gubernamentales como estructuras de cooperación entre todos, y utiliza esta premisa como base para derivar los límites del poder político y las restricciones sobre los particulares. Algunos teóricos, como Rawls, también aprovechan la idea del pacto social para reflexionar respecto al contenido de las normas jurídicas, ya que es posible discutir sobre los derechos que tenemos y la justa distribución de los recursos al cuestionar de qué garantías goza cada uno de nosotros al otorgar nuestro consentimiento a la estructura básica de la organización social. El contractualismo es, por lo tanto, una prueba de la justificación política sustantiva. Otros lo ven en términos más procesales, a partir de la construcción de mecanismos políticos y constitucionales que permiten, a la vez, construir soluciones de fondo relativamente independientes de la idea del contrato. Las premisas subyacentes de la filosofía política liberal, en suma, tienen un valor individualista y resultan inflexibles en cuanto a que las instituciones políticas sólo pueden justificarse en orden a los intereses de cada uno de los individuos, que tienen derecho a hacer lo que les plazca sin la necesidad de validarlo de ninguna manera, incluso en contra de la sociedad y del gobierno. El contrato social presupone un argumento de distribución de los derechos individuales inalienables, por lo que su función es sustentar y vigilar estos derechos, y no reconcebirlos o redistribuirlos.



## Capítulo IX. Conclusiones preliminares fundadas en los antecedentes del republicanismo y el liberalismo

“¿Qué ha pasado? [...] Esta situación de humillación y empobrecimiento no se explica sólo porque haya gobernado mal la gente, no se explica sólo porque sean negligentes, que lo son. El problema es un modelo [...] que ha puesto a trabajar al Estado contra la sociedad, una minoría que engorda sus cuentas mientras la mayoría ve como la suya adelgaza, eso es la corrupción; robar las instituciones a la gente.”

*Pablo Iglesias*

El republicanismo cívico, como cualquier teoría de pensamiento político, cuenta con una tradición. Acaso la más longeva. Precisamente, debido a su amplitud histórica, se trata de la tradición política más variopinta. Con todo, está marcada por el uso compartido de ciertos *valores* o *compromisos colectivos* y, tal vez de forma más crítica, por un *lenguaje común*. Cada uno de los pensadores examinados en esta primera parte de la investigación contribuyen con la tradición cívica republicana de una manera significativa, e integran la base de la tradición en la que los republicanos contemporáneos bosquejan sus propias interpretaciones. Con raíces que llegan hasta el siglo VII a.C., los teóricos actuales se entregan a una búsqueda que intenta profundizar, adaptar y reaplicar compromisos, como las obligaciones cívicas, el bien común, la virtud cívica y la deliberación política, en el contexto de las democracias occidentales, con la intención de promover alguna versión de la libertad republicana. Por otro lado, los teóricos políticos actuales también tratan de revitalizar la idea republicana que considera que la inclinación hacia la ciudadanía no ocurre necesariamente de manera natural, sino que tiene que ser desarrollada e inculcada mediante un complejo conjunto de procesos formales e informales. En otras palabras, *los ciudadanos no nacen, se hacen*.

A partir de la Modernidad y con un vasto telón de fondo, Europea atestigua el surgimiento de dos distintas clases de republicanismo. Una de ellas es de origen griego: valora el orden natural del Estado, que es posible gracias a la regulación de la riqueza. La otra es de origen romano y valora la independencia individual, la propiedad

privada y la gloria traída por el Imperio. El republicanismo griego es la expresión arquetípica del enfoque según el cual quienes viven en mancomunidad tienen que ser *forzados a ser libres*. El republicanismo romano inspira todas las teorías posteriores que predicán la soberanía del individuo en su esfera privada. Cada una de estas clases de republicanismo ejerce una influencia poderosa en la formación del pensamiento político del siglo XVIII, tanto en el viejo como en el Nuevo Mundo, y de hecho, en el trasfondo histórico de nuestros desprestigiados sistemas democráticos actuales son reconocibles estas dos grandes concepciones políticas, creadas en la antigüedad: la democracia ateniense (del siglo IV a.C.) y a la *res publica* romana (de los siglos II y I a.C.). Ambas han operado con singular fuerza a través del tiempo, animando a la democracia y la teoría democrática tal como hoy la concebimos y experimentamos.

Casi todos los pensadores republicanos actuales localizan las raíces de esta corriente de pensamiento político en las obras de Aristóteles y Cicerón y, como he querido resaltar, se trata de un hecho que lleva al desarrollo de dos líneas al interior del republicanismo cívico, aun hasta el día de hoy: una derivada de la antigua Grecia y otra de la antigua Roma. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el tipo de comunidades políticas que Aristóteles y Cicerón tienen en mente son mucho más pequeñas que las que se desarrollan durante la época moderna y que comprenden los Estados-nación de la actualidad. Los Estados a pequeña escala de Grecia o Roma gozan de un carácter íntimo y permiten formas de democracia directa que son consideradas como impracticables por los autores posteriores del republicanismo cívico. Sin embargo, Aristóteles y Cicerón proporcionan los fundamentos de la teoría republicana y, en cierta medida, las formulaciones posteriores de la tradición deben entenderse a la luz de las ideas que ellos expresan. Es primordial, por tanto, que cualquier consideración respecto a la tradición cívica republicana comience por explorar cómo estos dos grandes pensadores entienden tanto la “libertad” dentro de un sistema de gobierno, como la relación entre los ciudadanos y el Estado.

No obstante, cuando los académicos y los teóricos políticos de hoy en día utilizan el término “republicanismo”, usualmente tienen en cuenta la segunda de estas tradiciones, que genera una ideología en la Baja Edad Media a partir de un conjunto de textos romanos antiguos. La característica común de los autores de este periodo es que todos ellos formulan, de un modo u otro, una reflexión nostálgica acerca del

colapso de la *res publica* romana, a saber: el gobierno de los cónsules, el senado y los magistrados que gobiernan Roma hasta que Augusto instituye el principado, tras la batalla naval de Accio en el año 31 a.C., entre las flotas de Julio César y las de Marco Antonio y su aliada Cleopatra. Para los defensores del antiguo régimen romano, el fin de la libertad romana marca el fin de la virtud romana, y el fin de la virtud romana pone en grave peligro el dominio que Roma cultiva durante siglos con tanta perseverancia, pues consideran la relación entre *libertas* y *virtus* como axiomática: sólo los hombres que son capaces de gobernarse a sí mismos en un estado libre (*civitas libera*) pueden armarse del nivel de autoridad necesario para la acción virtuosa, y, por lo tanto, sólo ellos pueden adquirir gloria. Por el contrario, los esclavos –aquellos desgraciados que viven en un estado de dependencia de la voluntad de sus amos– se vuelven pasivos, desmoralizados e impotentes frente a la tiranía.<sup>355</sup> Ya que los monarcas temen a la competencia de los virtuosos, la virtud sólo puede prosperar en un estado libre. En consecuencia, una vez que el pueblo romano alcanza la libertad y los derechos políticos, la virtud romana puede convertirse en el motor de su gloria. Con el surgimiento de facciones y dictadores, Roma vuelve, en consecuencia, a un estado de sometimiento, y se convierte en la peor y más cruel de las ciudades. La libertad, pues, tiene dos funciones en la corriente republicana: se trata de un bien en sí mismo y, como advierte Cicerón, se trata también de un bien instrumental.

La breve consideración histórica ofrecida en esta primera parte de mi investigación sirve, en suma, como un recordatorio de que el republicanismo cívico no es, en absoluto, una nueva teoría política y que los compromisos medulares que se hallan en sus cimientos permiten múltiples exégesis. La intención de esta vertiginosa revisión cronológica, si se quiere, es bosquejar la *ingeniería institucional* del gobierno republicano, para usar las poco afortunadas palabras de Andrés de Francisco, contraria al faccionalismo –es decir, a los “equilibrios constitucionales favorables a determinados grupos de poder”– y al clientelismo del que éste depende, pues “no hay facciones sin clientelas. Mediante la formación y el mantenimiento de clientelas, la

---

<sup>355</sup>El historiador Salustio resume esta ecuación en un famoso pasaje de su *Bellum Catilinae*: “Porque los reyes tienen mayor desconfianza por el bueno que por el débil, y para ellos el mérito de los demás es siempre muy peligroso”. (“*Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque eis aliena virtus formidulosa est.*” 7:2.)

facción que ostenta el poder [...] puede transferir favores y prebendas a sus clientes a cambio de apoyo.”

Así, el equilibrio constitucional, que arranca con la teoría aristotélica de las constituciones mixtas, representa una síntesis pluralista de intereses, de los pocos y los muchos, de los aventajados y los desventajados. La *rotación* y la *brevedad de los gobernantes*, mecanismo institucional al que Harrington ha dado más énfasis que nadie, corrige o frena las tendencias de organizar intereses faccionales y formar clientelas legítimas. Sin embargo, el republicanismo recela tanto del poder prolongado cuanto de su acumulación, por eso plantea “una batería de mecanismos de dispersión y no acumulabilidad”, entre los que destaca la propuesta de *división y equilibrio de poderes* de Montesquieu. Ahora bien, como el poder, por más transitorio, disgregado y rotativo que sea, puede seguir ejerciéndose de manera irracional e imprudente, la *participación política* y la *deliberación plural y abierta*, defendidas repetidamente por los filósofos republicanos, como Spinoza o Kant, son ineludibles como procesos de “transformación creativa”, que hacen “*entrar en razón* al poder”, al fundar intereses nuevos y transformar los existentes. Finalmente, ese poder breve, disperso y dividido, que además “pasa por el aro de la deliberación libre, abierta y plural; [...] tan encauzado y filtrado”, tiene que estar sometido a la *rendición de cuentas*, en la que insisten tanto los republicanos renacentistas, por la sencilla razón de que siempre persiste “un margen para la discrecionalidad en el ejercicio del poder, aunque nada más sea porque hay muchos espacios de antagonismo social”. De ahí que, para el republicanismo, la corrupción política consista en el particularismo de la ley y la acción pública. “Lo cual es perverso, porque convierte al Estado en un sistema al servicio de la dominación de unos hombres sobre otros, en un aparato de poder en que unos intereses [...] quedan sobrerrepresentados mientras que los intereses de los grupos más débiles y vulnerables quedan fuera de la representación política”.<sup>356</sup> De esta manera, el republicanismo queda definido como una tradición política de gran raigambre que defiende las instituciones de gobierno, la representación popular y el estado de derecho como condiciones necesarias para garantizar la libertad de los ciudadanos.

---

<sup>356</sup>Cf. Francisco, Andrés de. *Op. cit.*, 2012. pp. 25-32.

## IX.I. Dos ideas de la libertad y sus lazos con el Estado

Una cuestión difícil por sí misma consiste en esclarecer de qué estamos hablando cuando usamos la palabra “libertad” en filosofía política. Existen al menos dos ideas básicas ligadas a este complejo concepto: una es la “autonomía”<sup>357</sup> y otra es la “capacidad de elegir”.<sup>358</sup> Que alguien sea *autónomo* significa que es libre en el sentido de 'autogobernarse', de una manera análoga a aquella en la que los Estados soberanos son libres. Que alguien sea *capaz de elegir* quiere decir que disfruta de una opción abierta respecto a una acción posible, cuando no hay nada que le impida realizarla, si así lo decide, ni nada que lo obligue a realizarla, si no lo decide. Por lo tanto, la *capacidad de elegir* (o *freedom*), que es *libertad de acción*, implica poder hacer lo que uno quiere, pero se complementa con la *autonomía* (o *liberty*), que es *libertad de predilección*, que consiste en ser capaz de querer lo que uno quiere a voluntad, libre de obstáculos.

A partir de la Modernidad, el fundamento de la diferencia entre ambos términos parece claro: la *capacidad de elegir* hace referencia a la capacidad para actuar de algún modo particular en un determinado conjunto de circunstancias; la *autonomía* hace referencia a la autorización para actuar de alguna manera en particular. Los dos casos significativos son que podemos intentar hacer algo, pero no estar autorizados para hacerlo, en detrimento de nuestra *autonomía*, o bien que podemos estar autorizados para hacer algo, pero no ser capaces de hacerlo, en detrimento de nuestra *capacidad de elegir*.

Estas distinciones en torno a la libertad atañen por igual a los individuos como a las comunidades políticas. Muchos Estados-nación en cierto momento de su historia gozan de la oportunidad de declarar su independencia o, lo que viene a ser lo mismo, su soberanía o su condición de Estados libres. A la vez, otros países pierden su independencia y se convierten en meras colonias de los Estados nacionales más fuertes. Si un Estado-nación pierde su libertad, es posible que algunos de sus ciudadanos piensen que también son privados de esta misma clase de libertad y que

---

<sup>357</sup>*Liberty* en la literatura filosófica política angloparlante.

<sup>358</sup>*Freedom* en la literatura filosófica política angloparlante.

otros de ellos sigan considerándose individuos autónomos, aun cuando su propio país esté regido desde lejos por entidades que imponen sus directrices. Aunque el poder colonial vigente trate permisiva o decentemente a la ciudadanía, un patriota local podría alegar que ninguno de ellos es efectivamente libre, en tanto su nación no lo sea. Por lo tanto, la cuestión respecto a quién o quiénes gobiernan –dirigentes nacionales o extranjeros, legítimos o ilegítimos– es diferente de la cuestión respecto a cómo se protegen las libertades de los ciudadanos. La primera pregunta toca a la *autonomía*, la segunda a la *capacidad de elegir*. Sin embargo, la complicada relación entre *autonomía* (o *liberty*) y *capacidad de elegir* (o *freedom*) puede presentar otros matices. Por ejemplo, la soberanía nacional puede producir su propia tiranía, como ocurre cuando una nueva nación, emancipada de sus represores coloniales, se niega a gobernar de manera democrática y no reconoce los derechos de sus ciudadanos, reprimiendo su capacidad de elegir. En tal caso, la población nativa se puede sentir más maltratada por su propio gobierno que por sus antiguos colonizadores.

La *autonomía*, entonces, desde una perspectiva republicana, depende ante todo de compartir la propia independencia política con el resto de los ciudadanos, mientras que la perspectiva liberal pone el acento en el autogobierno que cada individuo está autorizado naturalmente a tener sobre sí mismo, alejado de la colectividad, gracias a su facultad de razonar. Lo revelador de ambas perspectivas, sin embargo, radica en la exigencia de una representación inédita de la libertad humana que predomina en la literatura filosófica de la Modernidad, concebida como independencia de las presiones o coacciones derivadas de la sociedad o el Estado, como “el disfrute pacífico de independencia individual o privada”, en palabras de Constant. Por eso Hegel se aventura a señalar que Platón y Aristóteles nunca están al tanto de que no sólo algunos son libres, sino que el ser humano como tal es libre.<sup>359</sup> Para los dos filósofos antiguos, el orden creado por el ser humano se inscribe en el orden del mundo y está de hecho dictado por él. Los griegos son libres únicamente en tanto que no son esclavos, pero su vida no les pertenece por completo: existe un

---

<sup>359</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción general*. España: Alianza Editorial, 1992. p. 46.

compromiso con la *polis*.<sup>360</sup> De tal modo que, aunque el término *autonomía* tiene sus raíces en la Antigua Grecia, éste se halla expresamente asociado para definir la condición de aquella *polis* que no está sometida a ninguna dominación externa y, en consecuencia, las condiciones exigidas por la interpretación moderna distan mucho de cumplirse en el marco de la cultura y la filosofía antiguas. Lo que define a la Modernidad, en este sentido, es el modo innovador en que el ser humano se concibe como autónomo en tanto que es fuente de sus representaciones y sus actos, como un ser que no apetece continuar recibiendo sus normas y sus leyes de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que las fundamenta en sí mismo a partir de su razón y su voluntad. Así pues, las colectividades modernas se conciben, en el plano político, como enteramente autoinstituidas.

En consecuencia, por la manera en que el liberalismo y el republicanismo conciben políticamente la libertad, se plantean diferentes fórmulas de organización social. El primero “es una tradición de pensamiento político que se extiende durante los siglos XIX y XX [...]. El republicanismo, en cambio, [...] se remonta a mucho más atrás y [...] dejó de ser atractivamente influyente a comienzos del siglo XIX, cuando el liberalismo emergió como una fuerza poderosa.”<sup>361</sup> Ambas tradiciones conviven durante el siglo XVIII, pero cuando los Estados ensanchan su extensión y su población, y prosperan la industria y el comercio, relegando a las actividades eminentemente agrícolas, se fortalece un novedoso estilo de vida, respaldado por los liberales, que se

---

<sup>360</sup>Para Aristóteles, el derecho que poseen los ciudadanos a ejercer colectivamente parte de la soberanía no se funda en absoluto en su autonomía, sino en la organización de una naturaleza en la que “algunos están hechos para mandar y otros para obedecer” (*Política*. Libro primero, capítulo II). De modo que el fundamento último de la soberanía reside en las jerarquías naturales al seno del cosmos y no en la voluntad humana como tal, dándose a sí misma sus leyes y sometiéndose a la autoridad que reconoce. El estagirita compara el universo con una familia en la que los hombres libres están representados por los astros, puesto que “a ellos les es menos fácil actuar al azar”, mientras que los esclavos, cuyas “acciones raramente están ordenadas con relación al bien del conjunto, sino que suelen ser dejadas al azar”, simbolizan las partes inferiores del universo o “sublunares” (*Metafísica*. XII, 1075 a).

<sup>361</sup>Pettit, Philip. “Liberalismo y republicanismo” (Tr. Andrés Rosler.) en Ovejero, Félix & Roberto Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004. p. 115. En efecto, el republicanismo se remonta a la Antigüedad clásica (Isócrates, Tucídides y Aristóteles), a Roma (Polibio y Cicerón) o a la Italia renacentista (Maquiavelo).

centra en perseguir los placeres privados y garantizar ciertos derechos individuales, adquiridos por naturaleza, y que triunfa sobre los ideales de virtud cívica, dedicación al bien común y participación política intensa, propios de los republicanos.<sup>362</sup> Con el ascenso del liberalismo, por lo tanto, deja de ser una obligación para el Estado ocuparse del bien común. Más bien, su poder tiene que ser lo más limitado posible para no interferir en la búsqueda de lo que cada ciudadano entiende por su propio bien.

Este hecho se explica porque las formas de gobernar y hacer leyes planteadas por los filósofos republicanos y liberales guardan una relación estrecha con las formas de pensar, justificar y defender la libertad. La disyuntiva es inaugurada en la segunda mitad del siglo XVII por Hobbes. Como señala Ambrosio Velasco: “Historiadores y filósofos de la teoría política tan diferentes entre sí [...] coinciden en considerar a Thomas Hobbes el fundador de la teoría política moderna, y más específicamente del liberalismo moderno, en oposición al republicanismo clásico.”<sup>363</sup> Efectivamente, en la obra de este filósofo inglés se encuentra por primera vez una referencia a la libertad afín con la idea del individuo autónomo moderno. En el capítulo XIV del *Leviatán*, luego de definir en qué consiste el derecho natural, expone cómo la concibe: “Por libertad se entiende la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere”.<sup>364</sup> Los obstáculos, cabe decir, nunca son absolutos y siempre se es libre en algún grado.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup>Cf. Ruiz Ruiz, Ramón. *La tradición republicana: renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*. Madrid: Editorial Dykinson, 2006. pp. 35 y 36. Un buen ejemplo de la tensa convivencia entre estas dos tradiciones de pensamiento político, descrito por Ambrosio Velasco, es el debate que se desató en EE.UU. durante la Convención Constitucional de 1786 entre los federalistas (Madison, Hamilton y Jay) y los antifederalistas (Harrington, Milton y Jefferson). Los primeros, a partir de una concepción realista de la república, propugnaban por un modelo democrático formal y por una élite centralizada de representantes, sabios, prudentes y desapegados del pueblo ignorante. Los segundos, a partir de una concepción tradicional, propugnaban por un modelo democrático sustantivo y por la existencia de numerosas asambleas descentralizadas de representantes, cercanos al pueblo virtuoso.

<sup>363</sup>Velasco Gómez, Ambrosio. *Republicanism and multiculturalismo*. México: Siglo XXI Editores, 2006. p. 42.

<sup>364</sup>Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto.) México: FCE, 2008. p. 106.

<sup>365</sup>*Ibidem*.



Un poco más adelante, en el capítulo XXI, reitera que “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición” y que un hombre libre es “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea.”<sup>366</sup> De esta manera, si bien Hobbes aboga en su teoría política por el establecimiento necesario de un soberano absoluto, lo hace para que éste garantice, en última instancia, las libertades vinculadas con las prácticas individuales. “Ser libre en cuanto miembro de una asociación civil [...] significa, sencillamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. [...] ahí donde termina la ley comienza la libertad.”<sup>367</sup>

Se trata de la *libertad negativa* o la *libertad de los modernos*, que equipara la libertad con la *no-interferencia* y “consiste fundamentalmente en la ausencia de obstáculos o constreñimientos del gobierno sobre la voluntad y las acciones de las personas”, por lo que “constituye la esfera privada de los individuos donde pueden optar por el proyecto de vida y las acciones específicas que [...] prefieran.”<sup>368</sup> Un tipo de libertad que se distingue por la ausencia de coerción en términos restrictivos y constrictivos, y que es considerada de sumo valor político para los liberales, quienes piensan que los seres humanos gozan de “un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como les parezca adecuado [...] sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre.”<sup>369</sup> Por lo tanto, desde esta perspectiva, si el ser humano es naturalmente libre, las demarcaciones impuestas a esta condición por parte de la autoridad política y las leyes tienen que estar justificadas y además ser aceptadas por todos los ciudadanos. Es decir, deben de satisfacer los principios de legitimidad y de imparcialidad liberales. Esta es la razón por la que la tradición contractualista es vista usualmente como liberal y también es la razón por la que existe la exigencia de un Estado limitado, cuya única responsabilidad

---

<sup>366</sup>*Ídem*. p. 171.

<sup>367</sup>Skinner, Quentin. *La libertad antes del liberalismo*. (Tr. Fernando Escalante). México: Taurus, 2004. 1º ed. p. 17.

<sup>368</sup>Velasco Gómez, Ambrosio. *Op. cit.*, 2006. p. 46.

<sup>369</sup>Locke, John. *Op. cit.*, 2004. §4.

es asegurar que los ciudadanos no cometan ninguna coerción entre sí infundadamente.

Las libertades de expresión, manifestación, asociación, conciencia y movimiento son derechos que aseguran a los ciudadanos que su libertad natural no queda enajenada del todo tras el establecimiento de la sociedad civil. La libertad de los modernos, en contraste con la perspectiva republicana, se aparta del ámbito político y mira con más reservas la dimensión pública. Si la libertad republicana es política y, por ende, pública, la libertad liberal es no-política (que no es lo mismo que apolítica) y apunta hacia la privacidad.<sup>370</sup> Sin embargo, esto no significa que el liberalismo suplante al republicanismo de una manera abrupta, pues, “desde un punto de vista histórico, la relación entre republicanismo y liberalismo es [...] una relación genealógica: el liberalismo moderno es hijo de la tradición republicana, de la que representa una evolución en sentido individualista.”<sup>371</sup>

Esta manera de pensar la libertad como *no-interferencia*, de justificarla a partir de ciertos derechos naturales y de defenderla mediante la existencia de un Estado mínimo, permite advertir en el liberalismo “ciertas tesis centrales”, en palabras de Ambrosio Velasco, o ciertos “rasgos que le son propios”, en términos de Ramón Ruiz Ruiz. Para el filósofo mexicano,<sup>372</sup> las tesis centrales que podemos hallar en cualquier formulación política del liberalismo son nueve:

---

<sup>370</sup>La *libertad positiva* o *libertad de los antiguos* no se enfoca en la idea de la coacción externa en términos de prevención y compulsión, sino que pone énfasis en la idea de actuar de acuerdo a las normas morales y el bien común. Entonces, el individuo puede estimarse como libre solamente si se rige a sí mismo y su autonomía se ve reflejada en las leyes positivas. De esta manera, la libertad se iguala con el poder efectivo para actuar en la comunidad y para perseguir las expectativas propias. La idea de una coerción externa se suprime, puesto que, si ser verdaderamente libre implica actuar conforme a la ley, entonces la existencia de las instituciones estatales como la policía o el ejército no es meramente una condición para la paz y el orden, sino una condición para que cada individuo sea efectivamente libre. Para los liberales esto es un verdadero riesgo, ya que ser libre a partir de este enfoque, en el sentido de ser alguien que se gobierna a sí mismo, es perfectamente compatible con estar sujeto a la voluntad coercitiva de los demás.

<sup>371</sup>Ferrera, Alessandro. “El desafío republicano” en *Claves de razón práctica*, n° 139, enero/febrero de 2004. p. 8.

<sup>372</sup>Cf. Velasco Gómez, Ambrosio. *Op. cit.*, 2006. pp. 46-51.

- i) La perspectiva que predomina en la teoría democrática es empirista y descriptiva, es decir que se ajusta a la evidencia para justificar prácticas e instituciones políticas existentes.<sup>373</sup>
- ii) Se da énfasis a las propiedades funcionales o virtudes sistemáticas de un conjunto de instituciones y se prescinde de la virtud cívica de los ciudadanos.<sup>374</sup>
- iii) La representación ciudadana se reduce al mero proceso de designación de las autoridades que han de tomar las decisiones políticas conforme a sus capacidades y conocimientos.
- iv) Existe confianza en el elevado carácter moral e intelectual de los representantes y en la estructura misma del sistema gubernamental. Las virtudes del sistema suplen las deficiencias de participación ciudadana.<sup>375</sup>
- v) Se precisa de una estructura social que asegure una heterogeneidad limitada y moderada que produzca individuos sin grandes diferencias culturales, pese al pluralismo de intereses.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup>Michael Sandel está de acuerdo con que este modo de entender la democracia sobresale en la corriente liberal. De hecho, considera que “nuestro predicamento actual” se debe a que la filosofía política implícita en nuestras prácticas e instituciones contemporáneas es precisamente el liberalismo defensor de la *república procedimental* y el *yo desvinculado*. Al respecto, conviene revisar su texto “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en *Political Theory*, vol. 12, nº 1, febrero de 1984, pp. 81-96.

<sup>374</sup>Basta recordar aquel célebre enunciado con el que John Rawls abre su *Teoría de la Justicia*: “La justicia es la primera virtud de las *instituciones sociales*, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento.” Las cursivas son mías.

<sup>375</sup>El liberalismo extrae consecuencias radicales de la idea artificialista o contractualista del Estado: si los propios hombres lo crean para proteger su seguridad o garantizar sus derechos, el Estado no puede tener el poder de amenazarlos o de poner en peligro su libertad. Esta idea tiene también consecuencias importantes sobre la organización de las instituciones, que deben ser representativas y favorecer el imperio de la ley (*rule of law*), además de estar organizadas de modo que ninguna de ellas sea capaz de arrogarse una autoridad absoluta; de ahí la idea de los frenos y contrapesos (*checks and balances*).

<sup>376</sup>John Rawls, por ejemplo, habla de un *consenso entrecruzado* obtenido mediante un *pluralismo razonable*.

- vi) La democracia no es un fin en sí mismo, sino un orden social que garantiza el goce de los derechos fundamentales de los individuos, en su carácter de seres autónomos y libres en la vida privada.
- vii) Se acoge la visión de *ciudadanía pasiva* o *privada*, acentuando la protección a la libertad negativa. Todo ciudadano es esencialmente poseedor de derechos y la función del gobierno es velar por su vigencia.
- viii) Se iguala la determinación de lo que es esencial en la esfera privada y en el ámbito público. La uniformidad jurídica provoca la uniformidad cultural, un rasgo predominante en la consolidación de los estados nacionales modernos.
- ix) La división política del Estado obedece a criterios geográficos y territoriales, más que a diferencias culturales.

Por su parte, el filósofo español encuentra tres aportaciones del liberalismo a la teoría política que son, en su opinión, rasgos que le son propios. A saber: a) la dimisión a la defensa de la participación ciudadana intensa en los asuntos públicos como único medio de proteger la libertad y la apuesta por la declaración de los derechos naturales como instrumento más eficaz para tal fin, b) la propuesta de restricción del poder político por medio del reconocimiento y protección de unos derechos naturales inherentes a todo ser humano, y c) la sustitución de la teoría del gobierno mixto por la de la separación de poderes para aislar las funciones gubernamentales legislativas de las ejecutivas.<sup>377</sup>

En suma, los liberales sostienen que las organizaciones políticas sólo están justificadas por la contribución que hacen a los intereses de los individuos, intereses que pueden entenderse al margen de la idea de la sociedad y la política. Rechazan tanto la idea de que las culturas, las comunidades y los Estados son fines en sí mismos, como el punto de vista de que las organizaciones sociales y políticas deben tratar de transformar o perfeccionar la *naturaleza humana*.<sup>378</sup> La gente tiene sus propios fines a perseguir, ya sean económicos, anímicos o ambos. Dado que tales propósitos no son armónicos entre sí, es necesario un conjunto de reglas para que los

---

<sup>377</sup>Cf. Ruiz Ruiz, Ramón. *Op. cit.*, 2006. pp. 37-39.

<sup>378</sup>En otras palabras, rechazan un *holismo fuerte*.

individuos sepan con lo que pueden contar para la realización de sus propios fines y lo que deben conceder para los propósitos de los demás. El reto para la filosofía política, por lo tanto, es diseñar un marco social que proporcione esta seguridad y previsibilidad, pero represente a la vez un compromiso seguro y razonable entre las exigencias dispares de los individuos.<sup>379</sup>

Así, el liberalismo es una corriente que se formula por primera vez durante la Ilustración, en respuesta al surgimiento de los Estados modernos, caracterizados por la centralización de las funciones gubernamentales y la monopolización del ejercicio del poder coercitivo al interior de sus propias fronteras. Una de sus tesis centrales ha sido, desde siempre, que la autoridad de cualquier gobierno sólo está justificada si el gobierno en cuestión puede probar que vivir bajo su mandato asegura la libertad de sus ciudadanos, adoptando una postura imparcial ante los debates acerca de las diferentes concepciones individuales o grupales del bien. La tesis de que el Estado tiene que ser imparcial en los debates acerca de la buena vida también es central para el liberalismo contemporáneo. John Locke trata de demostrar la primacía de un gobierno liberal con el argumento de que los individuos, libres e iguales en un estado de naturaleza, se preocupan por proteger su vida, su libertad y sus bienes, por lo que acuerdan con los demás vivir bajo un régimen. La gran importancia que otorga el liberalismo a la libertad económica se remonta al argumento de este mismo filósofo, según el cual el gobierno está para proteger las propiedades. Según Kant, la clase de libertad que debe ser más valorada es la *autonomía*. Los individuos como agentes morales gozan de autonomía, dice Kant, cuando viven de acuerdo a las leyes que se dan a sí mismos. John Rawls, como filósofo político liberal neokantiano, se pregunta con cuáles principios de justicia estarían de acuerdo los ciudadanos en una situación contractual que él llama la “posición original” y sostiene que aceptarían una serie de principios que garanticen sus libertades fundamentales, así como la igualdad equitativa de oportunidades y la exigencia de que las desigualdades económicas beneficien a los menos favorecidos. Debido a las condiciones de la *posición original*, los ciudadanos no elegirían principios basados en un concepto controvertido de la “buena vida”. Algunos críticos sostienen que el énfasis del liberalismo en la autonomía

---

<sup>379</sup>Es decir, aceptan un *holismo débil*.

individual y la imparcialidad estatal no es capaz de dar cuenta de los valores tradicionales y colectivos ni de la participación política, y también es incapaz de limitar la libertad individual cuando es necesario. Otros sostienen que la noción de *autonomía* individualista no es apta para explicar por qué algunas formas comunes de opresión, como el sexismo, están equivocadas. Otros sostienen que el enfoque liberal en las democracias occidentales no puede resolver los problemas políticos más acuciantes de la actualidad.

El republicanismo, por su lado, concibe a la libertad como *no-dominación* y por eso supone que la justificación y defensa que hacen de ella los liberales, sustentadas solamente por el reconocimiento que un Estado mínimo –cuando no “ultramínimo”– hace de ciertos derechos individuales, no es tanto insuficiente cuanto insostenible. A grandes rasgos, el sello distintivo de la teoría política republicana es la subordinación de las inclinaciones disímiles al bien común, es decir, a aquello que resulta de interés para todos los ciudadanos. Para asegurar que esto se lleve a efecto, el gobierno de una república no puede ser patrimonio exclusivo de un orden social ni de una agenda particular de intereses, sino que siempre debe estar controlado en forma conjunta por representantes de todas las agrupaciones sociales. El grado de control ejercido por los representantes de los diferentes sectores sociales puede no ser el mismo, y existen diferentes estilos de gobierno compatibles con los objetivos republicanos, pero todo gobierno republicano implica *compartir el poder* de algún modo. En una república democrática, las mayorías políticas deben compartir el poder con las minorías para que el bien común pueda cumplirse. Por lo tanto, mantener un *equilibrio adecuado* del poder político es el principal problema que enfrentan los republicanos. Las distintas facciones pueden obtener el control del gobierno y usarlo para su propio provecho, en lugar de hacerlo por el bien de todos. Para evitar esto, los republicanos han desarrollado una variedad de estrategias. Algunos plantean “frenos y contrapesos” constitucionales para curar los males del faccionalismo. Otros buscan minimizar la faccionalización en sí misma mediante la regulación de sus causas, por ejemplo, con la distribución equitativa de la tierra y otras formas de propiedad. Otros promueven la religión cívica, el patriotismo o el nacionalismo con el fin de unir a los individuos. Lo que comparten todos estos métodos, sin embargo, es su aceptación de la inevitabilidad de los conflictos de intereses y la necesidad de adecuarlos políticamente. Por lo

tanto, la vida cívica y no la incivilizada, el individuo público y no el privado, están en el corazón del republicanismo.

Al concebir la libertad como *no-dominación*, es decir, al justificarla a partir de que los derechos y las obligaciones dependen siempre de una comunidad política que los albergue y de defenderla mediante la existencia de un Estado diligente y dinámico, que descansa en la vigilancia constante y el consentimiento de una ciudadanía políticamente activa, permite que Ambrosio Velasco distinga también en el republicanismo un conjunto de “tesis centrales”. Para este filósofo mexicano, cualquier formulación política del republicanismo presenta estos ocho rasgos:

- i) La teoría democrática republicana es, ante todo, crítica y normativa, es decir que propone orientar la acción política para transformar los aspectos que cuestiona o reprueba.
- ii) Considera que la condición fundamental para que cualquier democracia exista y perdure es la participación política de la ciudadanía o la “virtud cívica”, no sólo por medio del voto sino de otras formas más directas dentro de un marco legal e institucional adecuado.
- iii) La participación política responsable y continua de la ciudadanía es un derecho y, sobre todo, un deber fundamental por ser la condición necesaria para la libertad política y la privada, y permitir la existencia de consensos auténticos que permiten acciones coordinadas.
- iv) La representación política es un sustituto necesario de la participación directa, pero debe ser vigilada y controlada por la ciudadanía. El representante es, en todo caso, un agente con poco ámbito de decisión propia.
- v) Se acoge la visión de *ciudadanía activa* o *pública*, acentuando la protección a la libertad como *no-dominación*. El poder político no sólo se autorregula por mecanismos institucionales, sino que está limitado por el poder social que la ciudadanía ejerce sobre sus representantes, a través de asambleas, referéndum o consultas populares.
- vi) No afirma como principio fundamental la uniformidad política, es decir, la igualdad de derechos universales entre individuos diferenciados, sino el reconocimiento de identidades culturales diversas, puesto que las

culturas preceden y definen las vidas, los valores y los derechos de los individuos. Esto significa que, además de reconocerse ciertos derechos generales, se reconocen derechos especiales a diferentes grupos.

- vii) Los derechos, la legislación y el ámbito de competencia del poder político se adecuan a las identidades culturales y no al revés.
- viii) La prioridad de la multiplicidad cultural significa el fomento y el fortalecimiento de la descentralización política y el debilitamiento del poder federal central sobre los poderes locales.<sup>380</sup>

En suma, el republicanismo, también conocido como humanismo cívico, es una perspectiva política de gran raigambre, rescatada y desarrollada durante el Renacimiento italiano y en Inglaterra durante el siglo XVII, modificada posteriormente en el siglo XVIII por los escritores británicos y continentales, y primordial para el pensamiento político de los padres fundadores de Estados Unidos. Con base en los historiadores romanos, Maquiavelo argumenta que un Estado puede estar seguro de los golpes de la fortuna solamente si sus ciudadanos se consagran al bienestar general. Por ende, todos los ciudadanos deben ser gobernantes y gobernados por turnos, estar siempre dispuestos a luchar por la república y limitar sus posesiones privadas: como seres políticos tienen que contar con una *virtù* secular apropiada. La corrupción, que puede definirse como un excesivo apego al interés privado, es, así, la amenaza más grave para toda república. La utopía harringtoniana retrata una Inglaterra gobernada bajo un sistema republicano. Enfrentándose al enfoque autoritario de Hobbes, Harrington describe un sistema en el que los ciudadanos se eligen entre sí para gobernar por períodos limitados y proponer políticas estatales que todos deben votar, y en el que la agricultura es la base de la economía, por lo que las dimensiones de las fincas tienen que estar estrictamente controladas. De esta manera, permite que se constituya una opinión política opuesta al dominio del rey y su corte. Tomando como base las fuentes clásicas, Montesquieu discute en Francia sobre la relevancia que tienen la virtud cívica y la devoción a la república. Sus puntos de vista son bien conocidos por Jefferson, Adams y otros pensadores norteamericanos.

---

<sup>380</sup>Cf. Velasco Gómez, Ambrosio. *Op. cit.*, 2006. pp. 52-55.



En términos de Ambrosio Velasco, al contrario del pensamiento liberal, el republicanismo es “una concepción fuertemente normativa [...] que pone énfasis no sólo en el marco institucional y procedimental, sino [...] en la virtud cívica de los ciudadanos [...] que participan de manera continua en las discusiones comunitarias en el ámbito local y en el control de sus representantes. El nivel local de la comunidad [...] es el fundamento de todo el sistema democrático.” A diferencia de este autor, me parece que el análisis histórico de ambas corrientes de pensamiento político permite reconocer siete rasgos persistentes en cada una de ellas, que resultan relevantes a la hora de determinar su antagonismo o su afinidad. Además, al contrario del liberalismo, el republicanismo muestra interés por un conjunto de valores que no sólo acarrearán algunas complicaciones políticas particulares, sino que se ven afectados por el consumismo en el capitalismo tardío. Los siete rasgos propios de los liberales y los republicanos que me parecen constantes, y de los que hablaré un poco más en el siguiente apartado de este capítulo, son estos:

- 1) De acuerdo con el liberalismo, el ser humano es presocial, está presidido por leyes y derechos naturales, y carece de arraigo en cualquier sociedad histórica y concreta. En cambio, el republicanismo concibe al ser humano como inserto en una comunidad concreta y participe de ideas y valores colectivos.
- 2) El liberalismo enaltece la libertad negativa, es decir, está a favor de impedir cualquier interferencia en el ejercicio de la voluntad individual libre. El republicanismo, en cambio, defiende una noción de libertad como *no-dominación*, que resulta compatible con las interferencias no arbitrarias, en el contexto de la libertad de la comunidad, considerada como un todo.
- 3) Según el liberalismo, los individuos son anteriores y axiológicamente superiores a la colectividad. En otras palabras, defiende un *holismo débil* porque la sociedad política sólo es superior a los individuos que la integran, en tanto siga vigente la confianza que la funda como garante de la vida, la libertad y los bienes privados. Según el republicanismo, la comunidad política es un todo superior y anterior a los individuos. Es decir, defiende un *holismo fuerte* porque da preferencia a los lazos afectivos, históricos y jurídicos que nos unen como colectividad.

- 4) El liberalismo pone entre paréntesis la virtud cívica, e incluso la suple por un principio fuerte de consentimiento, mientras que el republicanismo considera a la virtud cívica como el aglutinante de la comunidad política. De aquí que el republicanismo dé prioridad a la idea del tipo de persona que debe ser el ciudadano, en tanto que el liberalismo define lo que el ciudadano tiene permitido hacer conforme a las reglas del derecho.
- 5) Para el liberalismo, la legislación y las instituciones públicas únicamente protegen la libertad que porta cada individuo desde su nacimiento, es decir, son un “mal necesario” para salvaguardar el conjunto de derechos innatos de la acción arbitraria de los demás y del Estado. Para el republicanismo, en cambio, las leyes y las instituciones no son el límite donde acaba la libertad, antes bien, son su condición de posibilidad, la única garantía frente a la violencia o el sometimiento de los otros.
- 6) El liberalismo afirma que el Estado tiene que ser imparcial con relación a cualquier concepción del bien, religiosa, filosófica y moral, que sustenten los miembros de una colectividad política. El republicanismo no está de acuerdo con la tesis de la imparcialidad liberal, por el contrario, acoge una concepción del bien racional, universal y transigente, que algunos llaman “laicista” y puede prescindir de las distintas concepciones particulares del bien que haya en la sociedad civil.
- 7) El liberalismo clásico apela a la igualdad política, pero tolera las profundas desigualdades socioeconómicas de los individuos por mor de entender la libertad como *no-interferencia*, e incluso el liberalismo revisionista a la Rawls, aunque limita el alcance de estas desigualdades en una sociedad que idealmente alcanza una justa repartición de oportunidades, sigue amparando inquietantes desigualdades.<sup>381</sup> El republicanismo, por mor de entender la libertad como *no-dominación*, apela a la igualdad política, pero

---

<sup>381</sup>Por ejemplo, gracias a sus talentos y habilidades, hay quienes gozan de ciertas aptitudes difíciles de encontrar que son bien remuneradas, y hay muchos que carecen de esas mismas aptitudes, con lo que se generan desigualdades socioeconómicas, que si bien son amortiguadas, siguen siendo permitidas e incluso incentivadas. Cf. González Ricoy, Iñigo. "Rawls y la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas" en *Enrahonar*, 43, 2009. pp. 61-82.

advierte que ésta sólo es realizable si existe de antemano una equidad en la distribución de la riqueza entre los miembros de una comunidad dada.

Sin embargo, como he mencionado, el problema de la compatibilidad del liberalismo y el republicanismo no termina con estas discrepancias significativas entre ambas corrientes de pensamiento político, ya que dentro de la tradición republicana es posible rastrear al menos cuatro valores, a saber: la integración, la ciudadanía activa, el nacionalismo y el patriotismo. Cada uno de estos valores podría ser el tema de múltiples investigaciones, pero vale la pena al menos señalarlos porque, además de que resultan problemáticos en sí mismos, son socavados por la sociedad de consumo.

La *integración* o la *inclusión social* es un valor republicano porque tanto la identidad como la libertad de cada individuo dependen de la comunidad a la que pertenece, independientemente de la extensión o las características culturales que ésta tenga, y los problemas políticos que derivan de ella son la unidad, la homogeneidad y la diversidad social. Si el conjunto de actitudes y costumbres es demasiado rígido, en pro de su inalterabilidad, y existe un rechazo a cualquier posible simplificación o atenuación de sus pautas, entonces se corre el riesgo de caer en un integrismo fundamentado en elementos tales como el exclusivismo moral o la supremacía de lo impuesto y revelado sobre cualquier posible examen racional de lo existente. Al contrario, si el conjunto es demasiado laxo, entonces se corre el riesgo de caer en la desintegración y la exclusión social fundamentada en elementos tales como el relativismo moral extremo o la supremacía de lo caprichoso e irreflexivo, también sobre cualquier posible ejercicio racional de lo existente.

La *ciudadanía activa* es un valor republicano porque es la condición para la pertenencia, es decir, para que cada individuo sea, en efecto, un miembro libre de la comunidad política a la que está jurídicamente vinculado. Frente a la supuesta universalidad de los derechos fundamentales, la ciudadanía activa procura asegurar el acceso al disfrute de los derechos políticos y económicos reconocidos por la colectividad a la que se adscribe el ciudadano. Sin embargo, implica que el ciudadano debe cumplir con una serie de deberes morales hacia la comunidad. Mientras que estas obligaciones se concretan, según una concepción liberal pasiva de la ciudadanía, mediante una participación política mínima, pausada y representativa que preserve los

intereses privados de los individuos, la concepción republicana activa considera necesarias la participación política constante, la defensa de la patria o la solidaridad redistributiva. Por lo tanto, el principal problema político derivado de este segundo valor es si una república se define y se defiende por los partidos o por los movimientos colectivos, por la representación política o por la incidencia política directa.<sup>382</sup>

El *nacionalismo* también es un valor que puede rastrearse en la historia del republicanismo por la importancia que tienen el espacio social, el espacio económico y el espacio territorial, y cuyo principal problema político derivado puede plantearse mediante la pregunta: ¿qué es lo que unifica a una nación? A propósito de este valor republicano, Andrés de Blas Guerrero señala que hay dos formas de entenderlo, según si nos referimos a una “nación política” o una “nación cultural”, pues mientras el nacionalismo político supone “un mayor sentido funcional y pragmático, en tanto que fuente de legitimidad y generador de lealtad hacia una forma de Estado-nación que, en el mundo occidental, se ha terminado transformando en una realidad equiparable a la del sistema político liberal-democrático”, el nacionalismo de carácter cultural tiende a “acentuar rasgos más emotivos y comprometidos, menos acordes con una lógica

---

<sup>382</sup>A pesar de que, al menos en el ámbito de la Unión Europea, existe una potencial extensión supranacional de los contenidos de la *ciudadanía*, lo cierto es que este concepto se solapa normalmente con el de *nacionalidad*. No así en su origen clásico, cuando aparece vinculada a otros espacios como la ciudad griega o el Imperio romano y, a la vez, limitada a ciertos habitantes. En el primer caso, frente a la gran masa de esclavos que pueblan la *polis*, el ciudadano es el único individuo capacitado para desarrollar una actividad política gracias a su condición familiar o económica. En la antigua Roma, por su parte, similares motivos de nacimiento o de propiedad limitan la ciudadanía a los individuos que gozan de la denominada *tria nomina*, consistente en el *praenomen*, o el nombre de pila siempre coincidente con el de algún antepasado, el *nomen*, equivalente a nuestros apellidos, y el *cognomen*, que especifica la rama de la familia a la que se pertenece.

Coincidiendo con las revoluciones liberales y la creación de los Estados-nación, el concepto adquiere sus características modernas en contraposición a las ideas de súbdito, que es propia del absolutismo, y de extranjero. La progresiva extensión de los derechos jurídico-políticos reconocidos al ciudadano comienza, entonces, a partir de una definición muy restringida de quién conforma la nación y tiene derecho al sufragio. Desaparecido el criterio aristocrático, la limitación censitaria por razones económicas y de género es eliminada progresivamente durante el siglo XX y, además, se refuerza la concepción de la ciudadanía como título para acceder a muchas prestaciones económicas y sociales que son propias del ahora desmantelado Estado de Bienestar.

instrumental, en coherencia todo ello con el modo de concebir la nación como objetivo en sí, mejor que como artefacto al servicio de la vida política.”<sup>383</sup> Para los liberales, pues, el mercado es el único aglutinante social efectivo en el que podemos confiar los seres humanos y al que incluso se pone a disposición la nación, en tanto que los republicanos juzgan tenazmente, por el contrario, que dar rienda suelta al mercado sólo lo convierte en un disolvente social que conduce a la atomización y la degradación nacional. De este modo, aunque el *nacionalismo* concibe a la nación como el centro en torno al que debe girar la vida política y defiende la necesidad de una correlación entre la unidad nacional y la entidad que organiza la política, afirmando que nación y Estado están hechos el uno para el otro y que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico, existen múltiples ideas de nación, por lo que puede ser un fenómeno de características muy dispares. O bien puede, en un extremo, presuponer la existencia de unidades culturales homogéneas, como una misma sangre, una lengua común, una esencia histórica o un mismo origen místico, con lo que se dificulta la coexistencia en un mismo territorio de distintas minorías culturales y, por ende, no es extraño que se produzcan reacciones xenófobas, o bien puede, en el otro extremo, mostrarse menos interesado por el organicismo y la vigorización del sentimiento de sociedad, sin tratar de fundar la legitimidad del Estado en la coherencia del legado cultural, sino orientándolo hacia la regeneración de la nación mediante un programa político guiado por “reformas de futuro” donde la nacionalidad se justifica de forma persistente por la implicación en ese proyecto y no por la pertenencia a ningún grupo predeterminado.

Quizás es de esperarse que todos los países occidentales tiendan a este último extremo, pues el concepto de “nación” sufre una transformación radical durante el siglo XVIII y el primer nacionalismo moderno nace con la Revolución francesa, respondiendo al modelo liberal que busca eliminar los obstáculos del Antiguo Régimen al nuevo orden burgués y, para tal fin, es necesario eliminar los privilegios territoriales y socializar a la población en una adscripción nacional que sustituya a las instituciones feudales. La nación se identifica entonces con el Estado, es el nacimiento del Estado-nación, romántico o ilustrado. Así, el nacionalismo se puede tomar como valor o como

---

<sup>383</sup>Guerrero, Andrés de Blas. “Nacionalismo” en Díaz, Elías & Ruiz Miguel, Alfonso. *Filosofía política II. Teoría del Estado. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. pp. 231 y 232.

coartada, ya que “constituye [...] una instancia privilegiada de legitimación del Estado existente” y es “el vehículo a través del cual nuevos agentes sociales pretenden llegar a la conquista del poder político en la forma, preferente pero no exclusiva, de Estado soberano.”<sup>384</sup>

Otra dificultad con este valor es que algunos teóricos republicanos lo afirman frente a unidades más pequeñas e identidades no territoriales, mientras que otros hacen lo contrario. Precisamente, como realidad opuesta y reactiva, surge el nacionalismo antiimperialista, que se caracteriza por afirmarse, no frente a un conjunto de rivales, sino en relación con un enemigo muy concreto y hegemónico como el sistema capitalista, por ejemplo. La lucha contra el colonialismo tiene un carácter integrador que puede estar basado en el pluralismo, si se trata de una población sin pasado común, o estar combinado con la exaltación de las diferencias culturales ancestrales, como es el caso de América Latina y el Tercer Mundo en su búsqueda de la emancipación política de las potencias extranjeras como paso necesario para el desarrollo. Acaso el nacionalismo cultural es más exitoso debido a la fuerza del vínculo que une a los individuos en grupos que participan de los mismos rasgos, pues la supuesta igualdad y la ligazón a un territorio pueden resultar más atractivas y mucho más tangibles que la abstracción de una ideología compartida. Por eso el nacionalismo es recreado para reforzar otro tipo de lazos políticos o para lograr el apoyo a dictaduras, y de ahí también que los intentos de construir ideales cosmopolitas tropiezan.

El nacimiento del nacionalismo como fenómeno político moderno está enredado con el nacimiento del Estado-nación, alrededor del cual se forman sus ambiciones que pueden ser marcadamente distintas: liberales, retrógradas, progresistas o autoritarias. El sentimiento nacionalista bien puede adoptar una perspectiva universal basada en la razón, bajo la creencia de que permite abrir un camino para la humanidad entera en su marcha hacia una mayor libertad, igualdad y fraternidad, pero también puede adoptar una postura muy distinta, excluyente, retraída, irracional, reaccionaria y autoritaria, que rechace el universalismo y la idea de la fraternidad de las naciones, inventándose una historia nacional que subraye la diferencia y la superioridad.

---

<sup>384</sup>*Ídem.* p. 240.

Por último, el *patriotismo* es un valor republicano vinculado estrechamente con el anterior y el valor de la integración social. No obstante, aunque el nacionalismo y el patriotismo se tratan de dos valores que mantienen fuertes lazos, es importante distinguirlos porque se prestan fácilmente a confusión. Respecto a su relación, Condorcet nos ofrece estas lúcidas palabras:

Entre (los) errores particulares que se supone son útiles para cada nación, algunos autores hablan del amor a la patria [...]. Es imposible que el hombre exista en sociedad sin que una gran parte de su felicidad particular no dependa de la bondad de las leyes, de la riqueza nacional, de la prosperidad pública, y el interés de cualquier particular está unido con el interés de la sociedad. Toda desgracia pública, todo revés acaecido a la nación, tendrá seguramente una débil influencia sobre un gran número de particulares, pero también una gran influencia sobre otro gran número. Es imposible que el espectáculo de la desgracia que afecta a quienes nos rodean, que la propia desgracia, nos sea ajena absolutamente, que no excite en nosotros sentimientos muy dolorosos. La idea de que existan cien mil desgraciados a nuestro alrededor es un dolor tan real como un ataque de gota. El amor por la patria, pues, es un sentimiento natural inspirado simultáneamente por las dos únicas causas morales que actúan sobre nosotros: nuestro propio interés y nuestra benevolencia hacia los demás. Este sentimiento no es contrario al de la benevolencia universal. [...]

El amor por la patria, inspirado por esos motivos naturales, es susceptible del mismo entusiasmo que otros sentimientos, entusiasmo momentáneo y ciego en la mayoría de los hombres, pero esclarecido y duradero en las grandes almas.

El error y los prejuicios no harían más fuerte este sentimiento, y podrían convertirlo en inútil y peligroso. Si se añade a ello el odio a otros pueblos, multiplica y eterniza las guerras. Si se le mezcla con el amor por los antiguos usos y opiniones nacionales, el amor por la patria se opondrá a los cambios útiles y no será más que el instrumento de los enemigos secretos de la nación.<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup>Condorcet, Nicolás de. *¿Es conveniente engañar al pueblo?* (Tr. Javier de Lucas.) Madrid: Diario Público, 2010. pp. 122 y 123.

Por un lado, el nacionalismo es la creencia política de que un grupo de individuos representa una comunidad natural que debe vivir bajo un mismo sistema político que sea independiente de los demás, pero que goce del derecho de exigir igualdad de derechos en el orden mundial respecto a los demás. Aunque a veces se trata de una creencia genuina y extendida, principalmente en condiciones de dominación extranjera, también es un instrumento simbólico empleado por los líderes políticos para controlar a los ciudadanos. Algunos líderes políticos explotan el nacionalismo subrayando la unidad nacional y centrándose en las amenazas de aquellos que son “extranjeros” o “diferentes” para encubrir y ejecutar políticas que serían impopulares de otra manera. En su forma más simple, el nacionalismo contrasta con los movimientos y las creencias internacionalistas, y significa un esfuerzo por subrayar las identidades y lealtades a nivel local o incluso tribal. Ya sea que se considere al nacionalismo como algo natural y deseable o como una amenaza a la paz mundial o la organización racional, se trata completamente de un valor subjetivo. Por eso, aunque se trate de un valor reconocido de manera amplia, no puede ser definido con claridad. Las afinidades raciales, culturales e históricas que se asocian con la nacionalidad pueden atribuirse a la etnicidad, mientras que la estructura de las naciones y la nacionalidad son creadas, de modo artificial y deliberado, por los políticos y los gobiernos.

Por otro lado, el patriotismo, o el amor a la patria, es un término vago que se utiliza de manera diferente para diferentes propósitos y, en todo caso, no es más claro que los términos “amor” y “patria” utilizados en su definición que, como dije, a veces es asimilado por el nacionalismo y a veces se distingue drásticamente de éste. Por ejemplo, es posible procurar ser patriota e internacionalista. Esto hace que el patriotismo parezca un valor más ilustrado que el nacionalismo, o al menos, sin la exclusividad que supuestamente genera tanto fervor y apego a la nación. De ser así, entonces “patria” significa algo así como las leyes y las instituciones del Estado, junto con las costumbres y las condiciones que supongan su aplicación, y “amor” no sólo significa el apego por ellas, sino la determinación de defenderlas, quizás a costa de la propia vida cuando sea necesario. Por lo tanto, implica un sentimiento mayor que el de la obligación al gobierno y es un valor al que el propio gobierno tiene que



responder. La soberanía, pues, está condicionada en sí misma por los actos patrióticos, pues la nación debe ser el verdadero objeto de la lealtad de todos por igual.

Un patriota no sólo estima las instituciones públicas, sino también, y sobre todo, a la gente regida por esas instituciones, así como su lengua, su historia y su cultura. Por otra parte, el patriotismo implica sentimientos vinculados al territorio, y tiende a nutrirse de visiones idílicas sobre el paisaje que, si bien están enfocadas en mantener la estabilidad social, están saturadas de nostalgia respecto a un lugar y un clima. Por esta razón, los sentimientos subyacentes al patriotismo se distinguen con dificultad de los correspondientes al nacionalismo. Aunque, si hay una distinción relevante, ésta es, como apunta Condorcet, la que hay entre un sentimiento natural y una ideología artificial y acaso beligerante. Para decirlo de otro modo, el patriotismo es una extensión del amor natural por el hogar, mientras que el nacionalismo es la extraña creencia de que mi hogar es inherentemente superior al de los demás. “El patriotismo es un sentimiento vivo de responsabilidad colectiva. El nacionalismo es un gallo estúpido cacareando en su propio estercolero”, dice Richard Aldington.

En suma, el patriotismo tiene una dimensión esencialmente política: el patriota es un ciudadano que, en primer lugar, respeta y acata las leyes y los procedimientos que definen y sustentan sus derechos y libertades y que, en segundo lugar, por eso desea relacionarse con sus compatriotas como ciudadano y no como miembro de la misma comunidad étnica, religiosa o nacional. En este sentido, el patriota también puede ser cosmopolita y profundamente opuesto a las formas nacionalistas de la política. Los problemas políticos derivados del patriotismo, por ende, obedecen a las tensiones políticas territoriales que ponen en duda si es mejor una organización social unitaria o federal, o si es más propicio que el Estado sea único y centralizado o, por el contrario, prevalezcan las confederaciones.

Sin embargo, tal como ocurre con el resto de estos valores republicanos, el nacionalismo y el patriotismo también buscan ser desbaratados por el capitalismo tardío. El neoliberalismo obliga a que las naciones se subordinen a estructuras de poder verticales, supranacionales y antidemocráticas que, a fin de cuentas, significa que las naciones se nieguen a sí mismas. El gran despropósito neoliberal es volver absurda la noción de soberanía: no hay naciones, sino algo así como una simulación de ellas mismas. Las naciones se degradan en un proceso geopolítico de subsunción

efectiva del consumo bajo el capital, donde la capacidad de satisfacer las necesidades de sus habitantes queda subordinada realmente a los intereses del capital, como capital global en el que los capitales nacionales son sólo una cantidad dentro del capital total representado. Por eso, aun las mismas elites nacionales se degradan. La jerarquía tecnocrática hace del liberalismo una caricatura, y de los proyectos nacionales sociedades fragmentarias y vueltas contra sí mismas que no sirven a sus ciudadanos, pero aún pretenden hacerlo sólo para encubrir con esta pretensión los procesos en los que la sociedad de consumo mina aún más su esencia como naciones. Quizá sólo un nacionalismo auténtico podría frenar estos procesos destructivos que llegan a desmantelar a los países y en las actuales condiciones de globalización se trataría de un nacionalismo patriótico, es decir, cosmopolita e ilustrado. La tarea de un nacionalismo patriótico que defienda la soberanía y el desarrollo independiente sería hoy, por su propia idiosincrasia y por el contexto internacional en el que acontecería, necesariamente cosmopolita e ilustrado. Pues para defender los intereses propios es un deber republicano defender los intereses de otros pueblos, toda vez que no sólo todos comparten intereses análogamente ofendidos por el capital global, sino que éste ataca espacio y riquezas materialmente compartidos. Ni Condorcet ni Arlington se equivocan, el *nacionalismo* debe ser necesariamente *patriótico*, es decir, internacional y con miras a defender la integridad territorial de todas las naciones contra el capital. Hay que desear la *integración social* de todos los pueblos. La *ciudadanía activa* debe alzar la voz para dar la alarma y para conminarnos a cerrar filas ante la agresión imperialista en cualquier rincón del planeta. Una nación, entonces, desde el punto de vista republicano, no es un sustantivo, sino un verbo: no está quieta ni es pasiva, sino que está en una marcha constante y debe hacerse consciente de las condiciones presentes. La cultura del autodesprecio nacional prevalece sólo porque pervive una situación de sometimiento económico, social, político y cultural colonialista, clasista y concretamente despótico estatal. Este sometimiento integral, atado por la dominación, es sumamente eficaz en las conciencias nacionales, cuyos habitantes se entregan a la indiferencia o el conformismo promovidos por la sociedad de consumo.

## IX.II. ¿La incompatible compatibilidad?

A partir del siglo XIX, el programa político liberal aborda tres grandes temas que se despliegan a lo largo del siglo ulterior: primero, la pertinencia de que el sistema democrático representativo refleje efectivamente la diversidad de la sociedad civil; segundo, el impulso de una democracia que esté fundada en el debate público de los asuntos colectivos, es decir, en la discusión de las opiniones y políticas públicas; tercero, la transparencia y responsabilidad que precisan los cargos públicos. También muestra interés especial por la salvaguarda de las libertades y los derechos de las minorías que demandan un espacio en la sociedad civil y el derecho a la trasgresión. A principios del siglo XX, el gran tema de la democracia es el sufragio universal, con inclusión del voto femenino, y, por lo mismo, la necesidad de reformar la representación política para extender los derechos y las libertades a las minorías agraviadas por el sistema, ya sea por razones étnicas, ideológicas o de género.

El liberalismo, contrastado con el republicanismo, parece algo abstracto porque sus defensores proponen un ser humano presocial, gobernado por leyes naturales, que carece de arraigo en cualquier sociedad histórica y concreta. Al contrario, los teóricos republicanos apelan a un ser humano inserto en una comunidad histórica y concreta, que participa de las ideas y los valores colectivos. La virtud cívica significa ese arraigo.

La libertad liberal, entendida como *no interferencia* en el ejercicio de la voluntad individual libre, desentona con la libertad como *no-dominación* en el contexto de la libertad de la comunidad, considerada como un todo. Para el liberalismo, en efecto, una sociedad es más libre, cuanto menos son las intromisiones en la vida de sus ciudadanos. No obstante, el asunto no es tan simple. A juicio de Isaiah Berlin, la libertad negativa es el mínimo de libertad y, en consecuencia, no excluye la libertad como *no-dominación*, es decir, la libertad republicana. Más bien, la libertad negativa es para este autor el culmen de la ausencia de impedimentos. Por otro lado, la libertad como *no-dominación*, es decir, como aquella propia del sujeto que depende de sí y no de otros para constituirse, precisa del libre ejercicio de la voluntad. En este sentido, las concepciones de la libertad republicana y liberal parecen confluir a un mismo punto.

A pesar de lo anterior, hay que admitir que el republicanismo es más enfático que el liberalismo al momento de acotar la idea de libertad con el principio de que ésta

tiene un límite allí donde comienza la libertad de los demás: aquello a lo que se opone la libertad como *no-dominación* es a la dependencia y la vulnerabilidad de los individuos. Para el liberalismo, lo opuesto a la libertad es la limitación, el mero impedimento de la libre voluntad individual. Sin embargo, otra vez, ambas corrientes encuentran un marco común al considerar que la libertad, así, en singular, necesita de la existencia de un Estado constitucional que la garantice.

Los liberales mantienen que los individuos son anteriores y axiológicamente superiores a la colectividad, y los republicanos, por su parte, conciben a la comunidad política como un todo superior y anterior a los individuos. De esta divergencia, muchos concluyen que el republicanismo es holista y comunitarista, mientras que el liberalismo es gregario e individualista. La distinción es válida, pero no en términos absolutos. Aunque con toda claridad el republicanismo otorga preeminencia a la comunidad política, sin restricciones temporales, dado que la soberanía es una facultad de autogobierno imperecedera e incondicional, también es cierto que el liberalismo ratifica la existencia de una sociedad política superior a los individuos que la integran, mientras siga vigente la confianza que la funda. Entonces, tal vez sea más apropiado y puntual afirmar que el republicanismo incorpora un *holismo fuerte*, mientras que el liberalismo adopta un *holismo débil*. Claro que una distinción primordial que se mantiene es que el liberalismo sólo imagina a la comunidad política como garante de la vida, la libertad y los bienes de los individuos que la componen, por lo menos de los acaudalados, mientras que la virtud cívica republicana da preferencia, por encima de los intereses particulares, al amor a la comunidad y los vínculos afectivos, históricos y jurídicos que nos unen a ella. Si hay algún amor en el liberalismo, acaso es a la acumulación del capital y la constitución que lo respalda.

También cabe reiterar que el republicanismo considera a la virtud cívica como el aglutinante de la comunidad política, mientras el liberalismo la pone entre paréntesis e incluso la suple por un principio fuerte de consentimiento. Dicho esto, es importante precisar que el republicanismo, en la esfera de la moral pública, prioriza la idea del tipo de persona que debe ser el ciudadano para lograr sus propios fines en armonía con los fines de la comunidad. El liberalismo, en cambio, define lo que el ciudadano tiene permitido hacer conforme a las reglas del derecho. Para decirlo de otro modo, la perspectiva moral del republicanismo es establecida por la *virtud cívica*,

y la del liberalismo, en todo caso, por el *derecho*. Así, una república es tanto más dichosa cuanto más grande sea el número de ciudadanos virtuosos que la habiten, pero en el caso del liberalismo, esta condición se ve satisfecha por un sustituto de la virtud cívica: el cumplimiento de la constitución.

Otro ámbito relevante en el que hay que confrontar al republicanismo con el liberalismo es su discrepancia respecto a la concepción de la ley. Dice Félix Ovejero que, por la forma republicana de concebir la libertad, la ley no es la frontera donde ésta acaba, antes bien, es “su condición necesaria, su garantía frente a los poderosos o los violentos, la seguridad de que no estamos sometidos a la voluntad de los otros.” La idea de la libertad como *no-dominación* lleva a una cierta noción de los derechos, que es propia del republicanismo y tiene matices que chocan con la noción liberal. El liberalismo deriva su concepción de los derechos, en gran medida, del iusnaturalismo: los individuos son sus portadores innatos. La ley positiva, es decir, los derechos reconocidos por una variedad de estatutos sociales, como la libertad de pensamiento, prensa, asociación o creencia, tienen por objetivo resguardar el derecho natural de la acción arbitraria de los otros y del Estado mismo. El republicanismo, por su parte, a partir de su concepción de la libertad como *no-dominación*, considera que la ley es una regla racional tangible que constituye o permite que exista la libertad. La ley, pues, se encarga de promover la independencia de cada individuo en armonía con la libertad de la misma comunidad.

Un aspecto más que aleja al republicanismo y el liberalismo es el asunto de la imparcialidad del Estado. El liberalismo contemporáneo, que con John Rawls aspira ser estrictamente político, afirma que el Estado tiene que ser imparcial frente a cualquier concepción del bien, religiosa, filosófica y moral, que sustenten los miembros de la colectividad política. Sólo de esta manera el Estado logra satisfacer la exigencia resultante del pluralismo de la sociedad civil. Si el Estado adopta como oficial cualquier concepción del bien, entonces el resto queda en una situación de desigualdad, y eventualmente de dominación. Esta peculiaridad del Estado liberal es muy controvertida, tanto porque algunos no creen que el Estado liberal no apoya efectivamente alguna concepción del bien, como porque otros creen que el Estado tiene que afirmar como suya alguna concepción particular del bien. El republicanismo no está de acuerdo con la tesis de la imparcialidad liberal y, en cambio, apadrina una

concepción del bien racional, universal y transigente, que algunos denominan “laicista” y puede prescindir de las distintas concepciones del bien que haya en la sociedad civil. De este modo, el republicanismo deja a la libre elección de los individuos la concepción del bien que resuelvan practicar, delimitada por la libertad que la constitución confiere a los ciudadanos. Los liberales, como es de esperarse, objetan que esta concepción del bien cobijada por los republicanos presupone un trasfondo doctrinario por el que ésta queda atada a una sola alternativa filosófica y moral, que sirve como base para la creencia de que ella es suficiente para darle sentido a la vida de todos los ciudadanos. Por lo tanto, acusan, el republicanismo es militante y remotamente imparcial. Al contrario, la mentada imparcialidad liberal prevé que si no es competencia del Estado plantear a los individuos un estilo de vida característico, estos dan sentido a su existencia adoptando libremente una concepción religiosa, filosófica o moral del bien.

En síntesis, el republicanismo nace y se desenvuelve llevando consigo el ideal político de un régimen mixto, con división de poderes, en el que los derechos y libertades de las personas están asegurados por la ley y el sistema representativo. Por esta razón, los sistemas electorales censitarios decimonónicos adquieren una fisonomía oligárquica. Por su parte, durante el siglo XIX, sobre todo el liberalismo impulsado por John Stuart Mill o T. H. Green, se abre a la democracia exigiendo grandes modificaciones al sistema representativo vigente. Según este liberalismo, hay que avanzar hacia la democracia, adoptando como paradigma democrático a Atenas. Y si no es posible recuperar el sistema de participación ciudadana de las antiguas asambleas, el sistema representativo puede acercarnos, a través de formas de participación, deliberación y responsabilidad que son cada vez más un ideal incumplido por las prácticas democráticas actuales, con voces destacadas declarando que tal cosa es nula y vacía, a causa de la creciente desigualdad económica, la desintegración social y la concentración de la riqueza.

**SEGUNDA PARTE**

**CONTEXTO: INDIVIDUOS™ (CIUDADANOS,  
CONSUMIDORES, EXCLUIDOS)**

“En efecto, el problema básico de la ciudadanía tiene que ver con una elipsis: lo que con el título jurídico de ciudadano nos ha sido legado es una caricatura de lo que un día fue.”

*Oriol Farrés Juste*

## Capítulo X. Hegel y Marx frente a las amenazas del liberalismo y la democracia vulgar

Del mismo modo en que el republicanismo tiende puentes durante los siglos XVII y XVIII con la tradición liberal, durante el siglo siguiente las tensiones generadas entre el individualismo político y el nuevo industrialismo conducen a que la tradición republicana, por un lado, critique con dureza al liberalismo y, por otro, se vincule con el socialismo. Esto se hace patente en los escritos de juventud de G. W. F. Hegel y Karl Marx, quienes entrevén un mundo que es la base del mundo globalizado que vivimos hoy en día<sup>384</sup> y presencian una era de cambios extraordinarios, como la Revolución Industrial, los sucesos de París de 1789 o la independencia de Estados Unidos. Sin embargo, el avance arrollador del capital es lo que concentra la atención de ambos, sobre todo por ese poder desmedido que destila cuando se deja a su propia lógica y genera una masa inédita de pobres.

Hegel reclama un Estado que facilite de asistencia social y regule la economía, con tal de evitar que la avidez de ganancia ilimitada degrade a la comunidad y el caos haga sucumbir al orden político, siguiendo una larga tradición económica germana, enfocada en la institución del cameralismo,<sup>385</sup> que deriva en el Estado de bienestar

---

<sup>384</sup>Sucesos que afectan ahora a todo el planeta, como la crisis financiera global, la limitada concentración de la riqueza, los estallidos populares, la inestabilidad social estructural o la marcada división entre naciones pobres y ricas, tienen las mismas huellas dactilares de esos procesos incipientes que Hegel y Marx describen y analizan como ningunos otros filósofos de su tiempo.

<sup>385</sup>Esta concepción administrativa del Estado, en rasgos generales, surge en las cortes de varios países de Europa entre 1500 y 1700. La meta intelectual del cameralismo es superar la concepción medieval del Estado apoyada en los estamentos y reemplazarla por una más compacta y centralizada. Justamente, es el absolutismo la forma política que determina su comportamiento. En su origen, el cameralismo es una práctica desarrollada básicamente por empleados de algunos gobiernos, cuyo propósito es racionalizar los procedimientos administrativos. Pero pronto pasa a abarcar funciones más amplias y se vuelve una técnica de gobierno cuya meta es modificar la administración pública y fortalecer, a niveles nunca vistos antes, la capacidad económica y el poder del Estado en todas sus áreas de incumbencia. De este modo, el cameralismo comienza a manifestar dos facetas: la de ser una doctrina aplicada sobre el gobierno que, por una parte, sirve para explicar sus funciones a quienes no son versados en las nuevas prácticas administrativas y, por la otra, es útil para transmitir a los súbditos cuáles son los recursos a los que pueden apelar para contribuir al bienestar general. Esta concepción y



ulterior. Marx, por su parte, propugna un enfoque metodológico que consiste en el análisis histórico del conjunto de las relaciones económicas injustas que, recubiertas por convenientes estructuras ideológicas, han ido variando de forma dialéctica para plasmarse siempre en la opresión de los más débiles, y aboga por un movimiento radical de carácter político contra la sociedad burguesa, dividida en capitalistas que poseen los medios de producción y proletarios alienados, que está condenada irreparablemente al colapso para el advenimiento revolucionario de una nueva realidad sin diferencias de clase social. En este sentido, el proyecto político de los dos procura demostrar por qué la economía tiene que estar supedita a la política, puesto que no se trata simplemente de cómo producir más y mejor sino de cómo evitar la exclusión. En otras palabras, con sus enfoques delatan que la pobreza no se debe al mal funcionamiento del mercado capitalista, antes bien, es efecto de su propia dinámica. Pero ¿qué rasgos tiene este siglo desde el cual los jóvenes Hegel y Marx abrazan el republicanismo para luego encauzarse en sus propias orientaciones políticas? ¿Frente a qué acontecimientos trascendentes desarrollan su pensamiento político?

La Modernidad suele estar enmarcada por el impulso provocador de la Revolución Francesa de 1789. Durante el siglo XIX, está asociada con prácticamente todos los movimientos radicales y, a finales de la Primera Guerra Mundial, con el derrocamiento de muchas de las Coronas regentes de Europa. Sin embargo, el curso de los acontecimientos que produce el derrocamiento de Luis XVI no es, en sus inicios, antimonárquico y, de hecho, culmina en la dictadura imperial napoleónica. En asociación con la independencia de América, sin embargo, la idea de la revolución llega a ser identificada con el principio de la soberanía popular como tal y también se relaciona con la efervescencia de las aspiraciones nacionalistas. El principio del estado de derecho es fundamental para los intelectuales del siglo XIX por los ideales que surgen de las revoluciones de 1776, 1789 y 1848, que significan una “restauración” o devolución de las condiciones previas y el derrocamiento violento de los regímenes establecidos en el nombre de la soberanía popular, étnica y nacional.

---

técnica de gobierno no se agota durante los siglos XVI y XVIII. Su influencia sigue pesando en el desarrollo político alemán, aun más allá de la Ilustración y del movimiento idealista del que Hegel es punto culminante. Su efecto profundo atraviesa todo el siglo XIX e incluso llega al umbral mismo de nuestros tiempos con la idea del Estado de bienestar.

Sin embargo, a pesar de las revoluciones en Francia, Inglaterra y Norteamérica, el republicanismo no se establece en la mayor parte del mundo durante el siglo XIX. De hecho, en vísperas de la Primera Guerra Mundial se ha avanzado poco y tal vez Francia es la única república europea de relevancia. Tras la Restauración de 1815, la Santa Alianza entre Rusia, Austria y Prusia los ideales del trono y los altares echan raíces y se intenta eliminar todos los movimientos antimonárquicos. Los reinados también se vuelven populares en un número de Estados de recién formación, como Bélgica. Sólo en algunos países europeos existen poderosas corrientes republicanas y otros movimientos políticos distintivos.

En el siglo XIX, la tradición cívica republicana se vincula inicialmente con la creación de monarquías constitucionales y el imperio de la ley en lugar de la voluntad arbitraria, bajo la idea de que la soberanía descansa a fin de cuentas en el pueblo, aunque a menudo con un sufragio limitado con base en la propiedad, y también destacan la oposición a los privilegios aristocráticos, aunque no a un gobierno de élite, y el apoyo a la igualdad jurídica *formal* de todos los ciudadanos. Por otro lado, la importante resistencia a la creciente especialización económica como una amenaza real para la autonomía y la integridad moral se vuelve un asunto prominente para los republicanos y, sobre todo, los socialistas. También durante este periodo, el republicanismo se relaciona cada vez más con las prácticas democráticas, es decir, con un ejecutivo elegido y un sufragio cada vez más amplio. No obstante, conforme el modelo americano gana relevancia, va sufriendo alteraciones sustanciales: fundamentado originalmente en el ideal de una sociedad de pequeños agricultores y propietarios libres independientes, que coexisten con la esclavitud sureña, se va transformando en una maquinaria política masiva, urbana y partidista en la que la corrupción es generalizada, la plutocracia cada vez más evidente y la libertad está amenazada por el poder asfixiante de lo que Tocqueville describe en *La Democracia en América* como la “tiranía de la mayoría”. A diferencia del republicanismo europeo, el americano es ocasionalmente anticlerical y le confiere una marcada relevancia a la libertad como no-interferencia sobre la igualdad o la fraternidad.

Las formas de republicanismo de esta época descansan en la virtud del patriotismo y en dar prioridad a lo público sobre el interés privado, aunque esto no excluye simpatías globales. No obstante, algunos monarcas también insisten en que la

realeza encarna las mismas virtudes y muchos nuevos Estados –como Grecia, Bélgica, Serbia o Rumania– eligen esta forma de gobierno al lograr su independencia. Las monarquías, pues, prolongan su existencia al convertirse en imperios, enalteciendo la gloria nacional y el prestigio personal, o proporcionando oportunidades de empleo y emigración, mientras que intentan relegar las crecientes presiones sociales. De tal suerte que el nacionalismo y el imperialismo a menudo están enlazados estrechamente. El radicalismo político, en consecuencia, no es necesariamente republicano. Muchos intelectuales del siglo XIX, de hecho, intentan por lo común ensanchar la democracia o restringir el gobierno aristocrático, pero no por eso buscan abolir la monarquía. Sus principios filosóficos políticos descansan en el contractualismo y el iusnaturalismo, pero algunos también son utilitaristas o individualistas, dando mayor énfasis a la libertad negativa como valor central y haciendo hincapié en los derechos, mientras que los republicanos tienden a dar preferencia a la comunidad, una igualdad social relativa y el ejercicio virtuoso del deber. El objetivo de los republicanos, por tanto, puede definirse como la purificación y colectivización del ideal monárquico según el cual el bien común es la obligación principal del rey; como el rechazo a este ideal monárquico tal cual, en favor de alguna variante constitucional que cuenta con la soberanía democrática y popular como eje.<sup>386</sup>

La monarquía británica, que es la más popular de Europa por los efectos estabilizadores de su boato y sus ceremoniales, también tiene sus detractores.<sup>387</sup> La tradición establecida por *Los Derechos del Hombre* de Thomas Paine nunca desaparece del todo y escritores como Richard Carlile, para quien el republicanismo significa simplemente “un gobierno que consulta el interés público”, mantienen la llama republicana encendida, asegurando una coyuntura íntima entre secularismo, libre pensamiento y bien común en Gran Bretaña. Entre 1830 y 1840, una serie de autores

---

<sup>386</sup>Cf. Claeys, Gregory & Lattek, Christine lattek. “Radicalism, republicanism and revolutionism: from the principles of '89 to the origins of modern terrorism” en Stedman Jones, Gareth & Claeys, Gregory. *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011. pp. 202-204.

<sup>387</sup>De hecho, como afirma el historiador español Ricardo Mateos, desde el siglo XVII, por razones de estabilidad social, las joyas reales empiezan a considerarse como objetos con valor de mercado que sirven de respaldo económico para los reinados, más que objetos personales.

muestran interés por los temas republicanos, aunque nunca lo toman como ideal, puesto que, como abrazan el modelo americano, se desilusionan ante el crecimiento de las desigualdades socioeconómicas en Estados Unidos. Se trata del *cartismo*, un movimiento político popular que articula la tremenda agitación de la clase obrera, causada por los cambios incitados por la Revolución Industrial, la opulencia de la burguesía y las leyes opresivas promulgadas por el Parlamento,<sup>388</sup> que obtiene su nombre de la *Carta del Pueblo*, un pliego elaborado durante junio de 1837 que pide seis cosas: el sufragio universal masculino, el voto libre y secreto, un sueldo frugal para los diputados, la existencia elecciones anuales del Parlamento, la participación de los obreros en éste por medio de la revocación del requisito de propiedad y el establecimiento de distritos iguales que aseguren la misma representación a todos los votantes. En el momento de las revueltas de 1848, muchos se declaran abiertamente republicanos y leales a la única fuente legítima de autoridad, que es el pueblo soberano, mientras que los líderes defienden la causa de la reforma agraria y la nacionalización.

A raíz de las revueltas continentales de 1848, la causa republicana disfruta de un creciente entusiasmo, sobre todo como resultado de la influencia del político y activista Giuseppe Mazzini, que ayuda al proceso de unificación de la actual Italia independiente y al que Marx considera, sin embargo, en una entrevista concedida en 1871, como un defensor reaccionario de “una república de clase media”, alejada de los intereses del proletariado. El gran defensor británico de la causa republicana y de Mazzini es el grabador William James Linton, que se opone al socialismo por creer que permite que el Estado actúe como el director y el dictador del trabajo, violando así las libertades individuales, en lugar de proteger a los trabajadores contra el capital y brindar la oportunidad de poseer la tierra a los agricultores. Con su obra de circulación limitada *La República Inglesa* se vuelve el principal opositor de la posibilidad de un republicanismo monárquico, al mezclar la religión y el nacionalismo con un ideal de servicio basado en el sacrificio, el esfuerzo y la devoción de nuestras facultades al bienestar y la mejora de la humanidad, y al elogiar la enseñanza pública o la provisión

---

<sup>388</sup>Cf. Lawes, Kim. “Parliamentary Debate of Social Issues, c. 1815–30: a Conflict between Liberal Utilitarianism and Aristocratic Paternalism” en *Paternalism and Politics The Revival of Paternalism in Early Nineteenth-Century Britain*. Reino Unido: Palgrave Macmillan Press, 2000. pp. 64-96.

estatal de crédito para las clases trabajadoras. Por su parte, los seguidores de Auguste Comte en Gran Bretaña también insisten en que el único gobierno legítimo es el republicano, por consistir en confiar el poder sólo a aquellos en condiciones de gobernar y trabajar en los intereses de todos, más que en los intereses particulares.<sup>389</sup> Este ambiente, por lo tanto, se presta para que el republicanismo y el socialismo se entretejan y asuman una postura crítica radical contra el liberalismo, a pesar de sus escisiones.

El republicanismo en Gran Bretaña disfruta de su mayor apogeo durante la primera mitad de la década de 1870, estimulado por la caída del Segundo Imperio en Francia y la aversión al expansionismo alemán. A raíz de la fundación de la Liga de la Tierra y del Trabajo en 1869, surgen unos ochenta y cinco clubes republicanos entre 1871 y 1874, y se forma una Liga Nacional Republicana en 1872. Sus afiliados condenan la monarquía como inmoral en principio y están entusiasmados porque un gran número de personas empiezan a defender los principios republicanos. Las críticas sobre las finanzas reales y su regulación parlamentaria son el tema político central durante 1872, pero los disturbios antirrepublicanos también siguen su curso. La conveniencia del modelo político norteamericano realza la discusión sobre sus virtudes entre las voces simpatizantes y las disidentes. Incluso en Trafalgar Square se lleva a cabo un mitin en el que se exige la abdicación de la reina Victoria, mientras ella está enferma de un absceso en el brazo y Eduardo VII padece de un caso severo de fiebre tifoidea, que ya ha matado a su padre. Charles Bradlaugh, activista ateo y fundador de la *Sociedad Nacional Laica*, es el republicano británico más importante de finales del periodo victoriano y el más influyente al vincular la libertad de pensamiento con dicha corriente. Pese a esto, su retórica es más extrema que sus principios y se muestra reacio a los escasos intentos de fundar una organización republicana formal. La recuperación de la reina Victoria, tras una década de aflicciones, marca su regreso a funciones que, junto a un amago de violencia contra su carruaje abierto mientras éste atraviesa por los portones del palacio de Buckingham, ayuda a su prestigio político y a reafirmar la primacía de la Constitución británica sobre la estadounidense. El ocaso del

---

<sup>389</sup>Cf. McWilliam, Rohan. "The nation and politics I: patriotism" en *Popular politics in nineteenth-century England*. Nueva York: Routledge, 2002. pp. 81-89.

republicanismo decimonónico inglés, por lo tanto, está íntimamente entrelazado con la expansión del imperio y el rol de Alejandrina Victoria, bajo la amenaza de que el día en que Gran Bretaña se proclame como una República, sus colonias se perderán y se hundirá en la insignificancia. Por otra parte, la reacción británica a la Comuna de París es en general negativa, e incluso los republicanos ingleses más notables del momento tienen opiniones divididas: el jurista positivista Frederic Harrison es más benévolo y Charles Bradlaugh, se opone a la Primera Internacional. Para 1899, sólo hay un republicano confeso en la Cámara de los Comunes, el irlandés Michael Davitt.<sup>390</sup>

La Revolución Francesa, como dije al comienzo de este capítulo, no es de ningún modo irremediablemente antimonárquica. De hecho, la controversia en cuanto a las ventajas de mantener una realeza transformada es palpable en el debate de 1791 que mantienen Thomas Paine y el abate Emmanuel-Joseph Sieyès: el primero defiende el republicanismo como un gobierno justificado por representación, mientras que el segundo denuncia los peligros de un ejecutivo elegido, en comparación con la figura del monarca para encarnar a la nación en su conjunto. La postura de Sieyès resulta convincente para muchos y sus ideas influyen en la etapa más conservadora de la Revolución, encarnada en el Directorio durante 1795 y 1799.<sup>391</sup> Sin embargo, el republicanismo francés hereda sus preocupaciones principales de la Convención Nacional y orienta a la Revolución en un rumbo más tajante, enérgicamente opuesto tanto a la monarquía como al sacerdocio. La primera Comuna de París y el Club de los Jacobinos, respaldados por el pueblo, organizan la insurrección de agosto de 1792, estableciendo el patrón de una rebelión radical contra el gobierno central. En mayo de 1793, una insurrección liderada por Jean-Paul Marat y Maximilien Robespierre “el Incorruptible” provoca que la Asamblea Nacional se sienta abrumada por las movilizaciones callejeras. El arresto y la ejecución de sus opositores girondinos, empresarios y grandes comerciantes que componen la gran burguesía, significa el comienzo de un período de gobierno radical durante el cual las propiedades de la Iglesia son consideradas patrimonio nacional y algunas tierras de emigrantes se fraccionan y

---

<sup>390</sup> Cf. McWilliam, Rohan. *Op. cit.*, 2002. pp. 58-70.

<sup>391</sup>Cf. Sewell Jr., William H. *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?* Londres: Duke University Press, 1994, p. 11.

ponen a la venta, con miras a una expropiación de mayor escala. Ésta, sin embargo, se ve frustrada cuando el *Terror*, que “no es más que la justicia rápida, severa e inflexible”, es derrocado el 27 de julio de 1794. El objetivo de Marat y Robespierre, antes de la caída de su Comité de Salvación Pública, es dirigir tales medidas para disipar los problemas de la pobreza y la escasez de alimentos que amenazan la propia insurrección desde dentro.<sup>392</sup>

Tras la Restauración de 1815, los republicanos obtienen su próxima victoria con la expulsión de Carlos X mediante tres días de luchas callejeras en 1830, sólo que resulta pírrica, pues la monarquía vuelve a instaurarse y estabilizarse con la adhesión de Luis Felipe, duque de Orleans.<sup>393</sup> En este momento, el republicanismo francés está dividido en cuatro líneas principales: los moderados, que son el grupo más grande y está dirigido por el novelista y periodista Godefroy Cavaignac, los radicales jacobinos, cuyo objetivo principal es el sufragio, los revolucionarios y los reformadores sociales, opuestos a las sediciones y a menudo poco interesados en la política, como Étienne Cabet, quien termina adquiriendo tierras en Texas para llevar a la práctica sus ideas socialistas utópicas, o los fourieristas y los sansimonianos. La Segunda República, fundada en febrero de 1848, también tiene una corta duración. Su rasgo más importante es que populariza por primera vez las ideas socialistas, en particular con sus propuestas para el derecho al trabajo, como los Talleres Nacionales destinados a emplear a los parisinos desocupados. Los moderados se ven desafiados por algunos insurrectos, destacando entre ellos Louis Auguste Blanqui por su implacable disciplina combativa y su capacidad para organizar al estudiantado parisino, pero estos últimos son finalmente derrotados, luego de mucho derramamiento de sangre, y sólo logran manchar la causa radical a los ojos de la opinión pública. A raíz de un gobierno interino, Luis Bonaparte es elegido presidente y durante diciembre de 1851 protagoniza un golpe de Estado que se traduce en el Segundo Imperio al que le sigue una severa represión en la que casi treinta mil republicanos son detenidos y juzgados por tribunales

---

<sup>392</sup>Cf. Andress, David. “The Course of the Terror, 1793–94” en McPhee, Peter. *A Companion to the French Revolution*. Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2013. pp. 293-309.

<sup>393</sup>Cf. Marrani, David. *Dynamics in the French Constitution. Decoding French republican ideas*. Nueva York: Routledge, 2013. p. 22.

especiales, mientras que otros optan por el exilio. Muchos moderados permanecen en Francia, pero debido a sus discrepancias sobre el alcance de las reformas sociales republicanas, además de la viabilidad del liberalismo económico y su doctrina de *laissez-faire*, sólo fomentan la división política.<sup>394</sup>

La Tercera República se establece formalmente en 1875. Con el extremismo político desacreditado tras el fracaso de la Comuna, predominan los abogados y los comerciantes entre sus partidarios, aunque también la apoyan figuras influyentes como Manet y un número considerable de judíos, mujeres y masones, que tienden a promover un enfoque cada vez más secular a la cultura pública. Su figura principal es Léon Gambetta, cuyo gran objetivo es mantener un régimen centralizado, asentado en el sufragio universal y una educación laica, obligatoria y gratuita el tiempo que sea necesario para construir una democracia moderna patriótica, sin importar lo que esto exija y comprometa, sobre todo en materia política extranjera y religiosa.<sup>395</sup>

Un modelo republicano muy debatido e influyente a finales del siglo XIX es el que se vincula con la Comuna de París, la organización revolucionaria que surge tras la derrota de Francia por Prusia. Con la declaración de Jules Favre, Léon Gambetta y otros de un “Gobierno de Defensa Nacional” en septiembre de 1870, precedido por comunas en Lyon y Marsella, la Comuna de París se establece formalmente en marzo de 1871 y es ratificada por medio de elecciones comunales en las que participan un gran número de trabajadores y algunos de los principales miembros de la “Asociación Internacional de Trabajadores”. Inspirada más en el mutualismo de Proudhon que en la democracia directa de Rousseau, queda desmantelada con un baño de sangre entre abril y mayo de ese mismo año, pero sus aspiraciones republicanas son revalidadas cuatro años más tarde, en la Asamblea Nacional. La política de la Comuna se opone rigurosamente al centralismo. La tributación, la dirección de los negocios locales, las magistraturas, la policía y la educación están controlados a nivel local, las guardias civiles suplen a un ejército permanente, los oficiales de la Guardia Nacional son elegidos y también se garantizan la libertad de conciencia y de trabajo. La Comuna es, por lo tanto, un

---

<sup>394</sup>Cf. Berenson, Edward, Duclert, Vincent & Prochasson, Christophe. *The French Republic: History, values, debates*. EE.UU.: Cornell University Press, 2011. pp. 27-34.

<sup>395</sup>*Ibidem*. pp. 44-55.



gobierno republicano, local y representativo de la clase trabajadora, que se defiende a sí mismo.<sup>396</sup>

La Comuna de París, en particular, demuestra que tales potestades se emplean en una orientación socialista, pues obligan a que el Estado y el gobierno no estén por encima de las masas obreras, sino que estén sujetos a la voluntad de éstas. En la opinión de algunos intelectuales y líderes políticos, la Comuna representa un movimiento para convertir a Francia en una república en la que los ayuntamientos autónomos despachen representantes a un consejo federativo, y donde París sea liberada del peso conservador de las demás jurisdicciones y de la opresión mayoritaria causada por el *dogma del sufragio universal*. Para Bakunin se trata de “una negación audaz, bien pronunciada del Estado, contraria a la forma comunista autoritaria de organización política”.<sup>397</sup>

Pese a que desestima mordazmente en 1866 la idea de *comuna*, para Marx, ésta es finalmente la “antítesis” del viejo aparato estatal, debido a su carácter popular como una “república social”, como el “autogobierno de los productores”, con funcionarios públicos electos, recibiendo el mismo salario que los obreros y siendo directamente responsables. Por lo tanto, la Comuna es el modelo que tiene que establecerse en todas partes, con asambleas de distrito enviando delegados rurales a París. Como señala este autor en *La Guerra Civil en Francia*, no se trata “de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal” para erradicar el poder del Estado, que pretende ser “la encarnación de aquella unidad, independiente y situada por encima de la nación misma, de la cual no es más que una excrecencia parasitaria.” De acuerdo con algunos revolucionarios también es preciso crear una dictadura temporal para enfrentar la amenaza desde el exterior, como ocurre en 1793, así como desde dentro, como ocurre con una Asamblea Nacional insidiosa que hace la paz con Alemania a principios de 1871.

Hacia el final de este período, en 1895, también surge en Francia un movimiento sindicalista revolucionario, centrado en la *Confédération Générale du Travail*,

---

<sup>396</sup>*Ibidem*. pp. 40, 166 y 301.

<sup>397</sup>Bakunin, Mikhail. “La Comuna de París y la noción del Estado” en De Santillán, Diego A. (ed.), *Obras completas de Bakunin*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1977. p. 167.

que está de acuerdo con Marx respecto a la teoría de la lucha de clases, pero hace hincapié en las huelgas y, en particular, en la huelga general. Su objetivo último es la abolición del Estado, la burocracia, la policía, el ejército y todo el aparato legal, por medio de la labor confederada supliendo todas estas funciones en el futuro. Esta estrategia se encuentra con el apoyo de figuras como Georges Sorel, aunque el movimiento acaba volviéndose rápidamente reformista.<sup>398</sup>

El XIX se caracteriza también por ser un siglo de movimientos revolucionarios y de resistencia, ya que se trata del periodo de mayor expansión imperial en las historias de Europa, América del Norte y Rusia, que trae consigo la muerte de, al menos, treinta millones de vidas y, cuando se incluyen las hambrunas por pobreza y las guerras civiles exacerbadas a causa de la intervención extranjera, la cifra asciende a un estimado de cien millones. La intención de algunos de los conflictos es abiertamente genocida, con el exterminio de las poblaciones nativas enmascarado con frecuencia bajo un discurso darwinista social acerca de las *razas inferiores*, que es previsto, aceptado e incluso deseado. El expansionismo, sin embargo, suele describirse en términos de la necesidad de territorio, materias primas y nuevos mercados. Las conquistas, con todo, avivan por doquiera la resistencia hacia los ideales europeos de la revolución, la libertad, la igualdad y la justicia, por lo que se mezclan con las formas de organización política, social y religiosa tradicionales para facilitar su asimilación.<sup>399</sup>

A principios de este siglo, los más notables acontecimientos revolucionarios fuera de Europa se sitúan en América Latina. Tras la derrota de España por Napoleón en 1808, Venezuela se declara una República independiente en 1811, Chile proclama una Constitución provisional en 1812, ambos sólo para sufrir su derrota en manos de las fuerzas realistas. En 1821, el gobierno español es derrocado en México<sup>400</sup> y, en

---

<sup>398</sup>Cf. Berenson, Edward, Duclert, Vincent & Prochasson, Christophe. *Op. cit.*, 2011. pp. 48 y 74.

<sup>399</sup>Cf. Acree Jr., William G. & González Espitia, Juan Carlos. "Introduction" en *Building Nineteenth-Century Latin America: Re-Rooted Cultures, Identities, and Nations*. Tennessee: Vanderbilt University Press, 2009. pp. 1-7.

<sup>400</sup>El republicanismo en México se nutre de distintas fuentes teóricas, ideológicas y políticas. De acuerdo con Chust y Frasquet, de todas ellas, la que lo vuelve singular es la surgida desde las Cortes de Cádiz hasta el periodo de Iturbide. En Cádiz los diputados novohispanos funcionan como representantes de sus provincias en un congreso nacional, invistiendo una doble soberanía, de modo que se inclinan a favor de una postura centralista que provoca una reacción

1825, cuando Simón Bolívar derrota al ejército realista en el Alto Perú, España sólo preserva su ocupación en el Nuevo Mundo, reteniendo Puerto Rico y Cuba. Brasil se independiza en 1822, primero bajo una monarquía, y luego, desde 1889, como una república. La importación de ideas como la soberanía popular, la participación y la representación, que irónicamente florecen con la resistencia española a Napoleón, asiste la causa carioca. Sin embargo, las nociones conservadoras de la independencia, más convenientes para las élites políticas que están a menudo aliadas con los líderes militares, tienden a ser prioritarias sobre las que se basan en los ideales franceses de libertad, igualdad y fraternidad. Los sentimientos del político y militar chileno Bernardo O'Higgins, quien proclama que detesta la aristocracia y su ídolo amado es la igualdad, son relativamente raros. Aunque el absolutismo Borbón no es nada atractivo, la participación política sigue estando limitada a los potentados. Las ideas políticas liberales tienden a seguir, más que preceder las rebeliones, con frecuencia apoyadas por las élites blancas y criollas que temen a los disturbios étnicos de los esclavos, indígenas y campesinos. La diversidad étnica, por otro lado, aparte del bandidaje y las revueltas sociales de los esclavos, inhibe la formación de identidades nacionales en los nuevos Estados, con las élites criollas americanas a menudo del lado español. Aunque también hay una marcada una emergente identidad *americana* antiespañola. Las ideas de la intervención del Estado para promover la educación, la prosperidad y el proteccionismo económico, como propone O'Higgins, resultan más atractivas que la economía de *laissez-faire*. El republicanismo es habitual, pero incluso personajes como Bolívar, que está a favor de ciertos principios como la primacía legislativa y un poder presidencial restringido, y que con el tiempo se opone a la esclavitud, insisten en un ejecutivo fuerte y los privilegios políticos supeditados a la propiedad y la alfabetización.

---

visceral en la monarquía contra los derechos de igualdad americanos. Para 1814, el autonomismo americano va reafirmando que sus derechos son truncados sistemáticamente por la oposición absolutista, de modo que las reivindicaciones federales van adscribiéndose a las tesis republicanas por el antagonismo hacia la monarquía. La misma problemática se repite entre 1820 y 1821, por lo que la lucha por el federalismo se torna también en una lucha por la república, toda vez que ni la monarquía constitucional de Fernando VII ni el imperio de Iturbide son capaces de garantizar un Estado federal. Cf. Chust, Manuel & Frasquet, Ivana. "Orígenes federales del republicanismo en México, 1810–1824" en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 24, No. 2, University of California Press (Summer 2008). pp. 363-398.

El caudillismo regional, hostil a la autoridad centralizada, a menudo sigue a las guerras revolucionarias. México se decide por un emperador y los sentimientos monárquicos son evidentes entre los líderes como José de San Martín. Ocurren insurrecciones en Caracas, Buenos Aires y Santiago, mientras que la Ciudad de México constituye una parte integral de la defensa de la dominación española. Así, los procesos independentistas son enormemente irregulares, con las élites modernizadoras jugando un papel clave a la hora de determinar dónde se llevan a cabo las guerras de independencia y bajo qué orientación encauzan sus propósitos.<sup>401</sup>

### **VIII.I. El acercamiento al republicanismo del joven Hegel**

En la recuperación actual del republicanismo cívico se ha otorgado poca atención a Hegel, aunque esto no es de extrañar porque su filosofía política, en muchos aspectos, es una defensa al nacionalismo y más bien parece hostil a cualquier noción de ciudadanía definida en términos de la participación activa en la vida pública. Hegel repudia, por ejemplo, el concepto aristotélico del ser humano como un *zoon politikon*, la idea de la democracia directa o la noción de que los individuos pueden participar en los asuntos de Estado. También afirma que, en el mundo moderno, el republicanismo, sino termina adoptando una forma de terrorismo de Estado, a menudo degenera en la rectitud, es decir, en una forma legalista de la conducta pública que poco tiene que ver con el espíritu republicano auténtico. Teniendo presentes tales consideraciones, puede parecer que el intento de recrear el republicanismo en el mundo moderno, no sólo parece políticamente irresponsable a los ojos de Hegel, sino que es históricamente una farsa. Sin embargo, Hegel rechaza la concepción clásica del republicanismo cívico, no en oposición a la corriente política republicana como tal, sino porque reconoce que ésta debe ser remodelada para adaptarse a las condiciones del mundo moderno. Los filósofos antiguos respaldan el republicanismo de manera naturalista, refiriéndose a un concepto público de la naturaleza humana. Para Hegel, esta opción ya no es posible ni

---

<sup>401</sup>Cf. González-Stephan, Beatriz. "Forms of Historic Imagination: Visual Culture, Historiography, and the Tropes of War in Nineteenth-Century Venezuela" en Acree Jr., William G. & González Espitia, Juan Carlos (eds.), *Building Nineteenth-Century Latin America: Re-Rooted Cultures, Identities, and Nations*. Tennessee: Vanderbilt University Press, 2009. pp. 101-132.

deseable, porque no se puede apelar a la naturaleza en un mundo "desencantado", uno que ya no está infundido con un *telos*, y porque la definición pública de la naturaleza humana puede dar lugar a una política organicista que resta importancia al derecho de la subjetividad que es, para Hegel, el gran logro del mundo moderno.

Desde el punto de vista de este autor, el republicanismo es concebible, en todo caso, no por medio de la apelación a un concepto público de la naturaleza, sino más bien mediante la reflexión y la apreciación cognitiva de las condiciones necesarias para el individualismo subjetivo. A menudo se asume que el concepto general del derecho, vinculado habitualmente al derecho a la propiedad privada, es hostil a la idea de la virtud. Esta es la opinión de Pocock, por ejemplo, quien sostiene que la virtud no puede reducirse de manera satisfactoria al estado de derecho o ser asimilada al vocabulario de la jurisprudencia.<sup>402</sup> Para Hegel, sin embargo, una cultura política basada en los derechos individuales sólo es hostil a una noción de la virtud cívica basada en la unificación natural de la individualidad y la comunidad, y no se opone a la virtud cívica en sí. Para Hegel, el concepto de los derechos individuales es, de hecho, ininteligible sin el acompañamiento de un concepto de la virtud cívica.

Es difícil exagerar la relevancia de Hegel en el pensamiento político del siglo XIX. Una explicación de su penetrante influjo radica en el hecho de que su filosofía proporciona un tratamiento de todos los temas que predominan en los textos políticos de este período, acentuado por el hecho de que los trata de una manera sistemática. Su obra está animada por el deseo de dar una explicación profunda e interconectada de toda la gama de experiencias y prácticas humanas –morales, jurídicas, políticas, artísticas, religiosas y filosóficas–, incorporándolas a un proceso histórico, de tal manera que la filosofía sea capaz de demostrar la estructura racional del pensamiento y las prácticas del mundo moderno, que manifiestan su forma más madura en las sociedades occidentales de Europa Occidental. Para Hegel, por decirlo de alguna manera, la comprensión de esta estructura racional forja un sentido de reconciliación con el mundo. Esto significa que la filosofía tiene que gozar de tres propiedades: tiene que ser sistemática, es decir, tiene que hacer frente a la interconexión de todas las

---

<sup>402</sup>Cf. Pocock, J. G. A. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Nueva York: Cambridge University Press, 1985. p. 41.

formas centrales de la experiencia humana, tiene que ser histórica, es decir, tiene que lidiar con el desarrollo racional de estas formas básicas de experiencia, y tiene que ser dialéctica, es decir, tiene que revelar el modo en que opera la estructura racional del carácter propio y de la historia de todas las experiencias.

Las mayores dificultades para comprender su filosofía política surgen de sus ambiciones sistemáticas y sus intenciones sincréticas. La dificultad más obvia es, por lo tanto, la de intentar proporcionar una interpretación equilibrada que haga justicia a cada elemento de su sistema. El defecto de la mayoría de las interpretaciones es que sólo abordan algún rasgo, haciendo hincapié en un aspecto de éste a expensas de los otros. Sin embargo, cualquier interpretación corre el riesgo de ser incorrecta, ya que el propósito de Hegel es unificar en su sistema todos los puntos de vista. Otro problema, acaso más pavoroso, se halla en un ámbito traicionero en el que pocos historiadores o teóricos políticos se aventuran: su metafísica. La metafísica es el corazón del sistema hegeliano, la fuente de su unidad y el fundamento de sus diseños sintéticos. No obstante, puesto que es controvertida y está más allá del alcance de la mayoría de los teóricos políticos, muchas interpretaciones de Hegel excluyen este aspecto, como si el aspecto político resultase comprensible por derecho propio. Así, estas interpretaciones tienen dos defectos fatales: son anacrónicas al imponer una división académica reciente para una obra de una época más holística y forzan un aliento positivista en una época escéptica del positivismo. Lo que es peor, son claramente contrarias al proyecto hegeliano, que es situar a la política en una sólida base metafísica: la mayoría de las ideas políticas centrales de este autor son irreductible e inevitablemente metafísicas.

La tarea de este apartado es explicar, en la medida de lo posible, la postura republicana del joven Hegel<sup>403</sup> y también la crítica que hace al liberalismo, de acuerdo con sus intenciones filosóficas, holistas y metafísicas. Cualquier tratamiento a grandes rasgos del pensamiento político de Hegel tiene que arrancar con el evento central de su tiempo: la Revolución Francesa. Al igual que muchos pensadores en la década de 1790, Hegel forja su filosofía social y política en el crisol de este acontecimiento histórico.

---

<sup>403</sup>Como Lukács, en este apartado el período juvenil de Hegel concluye en 1807, año en que aparece su *Fenomenología del Espíritu*, con la que sintetiza una extensa y laboriosa odisea filosófica de treinta y seis años. Sus “fragmentos republicanos”, por otro lado, están situados entre los años 1794 y 1795, mientras reside en Berna.

Algunos de los temas centrales de su pensamiento político maduro progresan directamente de su respuesta a las cuestiones planteadas por la Revolución. Hegel mismo rinde tributo a la influencia de la Revolución en su pensamiento cuando considera a esta etapa como quizás la más rica que la historia ha tenido y la más instructiva porque a ella pertenecen nuestro mundo y nuestras ideas. Cuando la Bastilla es asaltada en julio de 1789, Hegel tiene sólo diecinueve años y es estudiante del Tübinger Stift. Junto con sus dos amigos célebres, Schelling y Hölderlin, celebra la Revolución como el amanecer de una nueva era y el final del despotismo, los privilegios y la opresión del Antiguo Régimen. Según la leyenda, los tres plantan un árbol de la libertad, forman un club secreto para leer la nueva literatura revolucionaria y contactan a los republicanos en Francia. No obstante, esto no se trata sólo de entusiasmo juvenil. Aunque muchos de sus contemporáneos se desilusionan rápidamente con la Revolución, Hegel se mantiene fiel a sus ideales fundamentales: *liberté, égalité et fraternité* y los derechos del hombre. Incluso en sus últimos años, hace un brindis por el día de la Bastilla, admira a Napoleón y condena la Restauración.<sup>404</sup>

Hegel esboza tres grandes lecciones de la Revolución: la primera es que la instauración del Estado moderno debe basarse en la razón y no en los precedentes o la tradición, la segunda es que la Constitución debe basarse en la idea de libertad, la idea de que el hombre, como tal, es libre, y la tercera es que el Estado moderno tiene que incluir instituciones representativas para que el pueblo goce de alguna participación en el gobierno.<sup>405</sup> En pocas palabras, el racionalismo de Hegel, su creencia en los derechos humanos y su confianza en las instituciones representativas son un legado de la Revolución. Sin embargo, aunque asimila los ideales de la Revolución, repudia su práctica: desapruueba el cambio social violento desde abajo, un cataclismo que barre con todas las leyes y las instituciones, sin dejar nada sobre lo que se pueda construir, y como muchos de sus contemporáneos, hace hincapié en el valor de las reformas graduales, dirigidas por los sabios y educados. Todo cambio social y político exitoso, a

---

<sup>404</sup>Cf. Houlgate, Stephen. "G.W.F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought" en Houlgate, Stephen & Baur, Michael (eds.). *A Companion to Hegel*. Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2001. pp. 1-19.

<sup>405</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. (Tr. Antonio Gómez Ramos.) Madrid: UAM-Abada Editores, 2010. pp. 567-572 y 882.

su juicio, debe tener en cuenta las circunstancias existentes de un país, su economía, la geografía, la cultura y el sistema legal.<sup>406</sup> Los ideales sociales y políticos no deben ser impuestos bajo estas circunstancias de acuerdo con algún esquema abstracto, sino que deben evolucionar por sí mismos. Hegel desarrolla tempranamente esta actitud moderada, ya que incluso en la década de 1790 es crítico de los métodos de los jacobinos y aboga por la reforma oportuna para evitar la revolución.

El principal problema filosófico que la Revolución representa para Hegel y, de hecho, toda su generación, tiene que ver con la relación adecuada entre la moral y la política, la teoría y la práctica. ¿Deben nuestros principios morales dictar nuestras prácticas políticas o deben derivar de ellas? ¿Están justificados estos principios sólo por la pura razón, como Kant argumenta, de modo que nos proveen de ciertos requisitos categóricos a los que nuestras prácticas debe ajustarse? ¿O al contrario, son justificables por medio de la experiencia por sí sola, por lo que tienen que ajustarse a nuestras prácticas e instituciones reales? Tales son las cuestiones debatidas a lo largo de la década de 1790 en Alemania, iniciadas en 1793 con la publicación del famoso ensayo *Teoría y Práctica* de Kant. El texto desencadena una intensa disputa entre la derecha y la izquierda respecto al papel de la razón en la política. Mientras que los pensadores más progresistas defienden un racionalismo ético, según el cual la teoría, es decir, la razón, debe dictar la práctica, los más reaccionarios o conservadores defienden un empirismo ético, según el cual la teoría debe seguirse de la práctica, que encarna la sabiduría acumulada por generaciones. Dicha disputa es crucial para el desarrollo del pensamiento político de Hegel. Su respuesta es la cuestión medular y característica de su pensamiento político: la razón de la historia. El germen de esta cuestión es evidente en las reflexiones de Hegel desde 1799, con las que intenta encontrar una vía intermedia entre las partes opuestas en la controversia. Por un lado, está de acuerdo con la izquierda respecto a que los principios del Estado deben basarse en la razón, pero no está de acuerdo con que la teoría debe dictar las prácticas políticas, o que estos principios deben ser impuestos. Por otra parte, de la doctrina conservadora admite que las buenas leyes deben adaptarse a las circunstancias y que necesitamos

---

<sup>406</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. (Tr. H. B. Nisbet.) Reino Unido: Cambridge University Press, 2003. §258. pp. 275-281.



experiencia para saber cómo aplicarlas, pero rechaza la idea de que los principios del Estado deben proceder sólo de los precedentes y la tradición. En otras palabras, para Hegel hay que saber percibir estos ideales en la historia misma. Crítica a radicales y conservadores por igual, porque ambos bandos juzgan que los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad marcan una ruptura radical con el pasado, cuando más bien son la culminación de un largo desarrollo histórico que comienza en el medioevo, son el legado del ideal medieval de la independencia, según el cual cada vasallo es dueño de su propio feudo y tiene el derecho a representarse a sí mismo en el gobierno. Esto significa que los progresistas están mal con sus pretensiones de purgar la historia y los conservadores se equivocan al ignorar la razón; ambos fallan en reconocer es que los ideales de la Revolución yacen profundamente en la historia misma.<sup>407</sup>

Con frecuencia este filósofo alemán es retratado como un crítico del liberalismo y un defensor del comunitarismo, pero esta imagen habitual distorsiona su posición histórica auténtica y falsea sus intenciones, pues nunca es el objetivo de Hegel rechazar la tradición liberal por el bien del comunitarismo y, más aún, defiende algunos valores liberales fundamentales, como la libertad de conciencia, la igualdad de oportunidades y el derecho a disentir. Mientras que los pensadores más radicales niegan valores liberales de este tipo por el bien de la comunidad, Hegel insiste en su preservación dentro de la comunidad. No obstante, es primordial advertir que, incluso en este sentido, hay pocas innovaciones en el programa político de Hegel, pues su generación se caracteriza por el intento de sintetizar los ideales liberales y los comunitaristas. Lo que sí es único en él es un esfuerzo sostenido de articular al individuo con el Estado moderno sobre la base de la razón. A diferencia de los románticos, no cree que cosas como la fe o el amor puedan ser un vínculo suficiente para adherir al individuo moderno con el Estado. Puesto que el individuo moderno piensa para sí mismo y cuestiona todo, tiene que contar con razones para obedecer las leyes. En este sentido es significativo que, incluso en sus primeros años, Hegel rechaza el programa romántico para una nueva mitología, que intenta unir al individuo al Estado a través de la religiosidad, el

---

<sup>407</sup>Cf. Moyar, Dean. "The political theory of Kant, Fichte and Hegel" en *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2010. pp. 131-164.

sentimiento y la imaginación. En sus *Fragments Republicanos* critica este aspecto con las siguientes palabras:

[...] solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, (es) capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí. Únicamente el largo tiempo [de la opresión], el olvido total de un estado mejor puede llevar a un pueblo hasta este extremo. Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, que lleva una vida privada, necesita señales y milagros, necesita garantías de la divinidad de que tendrá una vida futura, puesto que no puede tener esta fe en sí mismo.

Un pueblo tal no puede ser inducido a comprender la idea de la moralidad para edificar su fe sobre ésta; las ideas se han desecado, ahora no son más que quimeras. [...] De ahí la recepción pronta, favorable, de la religión cristiana en la época en que la virtud pública de los romanos había desaparecido, cuando su grandeza exterior estaba declinando. Por esto ahora, cuando después de siglos la humanidad vuelve a ser capaz de [regirse por] ideas, desaparece el interés por lo individual. Aunque se mantenga la experiencia de la corrupción humana, la doctrina sobre la corrupción del hombre pierde en fuerza. [...] Lo bello de la naturaleza humana, lo que nosotros mismos colocábamos en el individuo ajeno, reteniendo de ello como propio todo lo repulsivo de lo que esta naturaleza es capaz, lo reconocemos ahora con alegría como obra de nosotros mismos; nos lo apropiamos y aprendemos a sentir respeto ante nosotros mismos. Antes considerábamos como propio sólo aquello que podía ser únicamente objeto del desdén.<sup>408</sup>

Si ha de hacerse justicia a las intenciones de Hegel, debe examinarse la forma en que trata de unir a las libertades individuales del liberalismo con los ideales colectivos de comunitarismo. Esto es posible, sin embargo, sólo si se considera en primer lugar de qué manera Hegel acepta y rechaza la herencia liberal. La principal fuente de la lealtad de Hegel al liberalismo yace en un principio fundamental, lo que él llama el derecho a la subjetividad. De acuerdo con este principio, el individuo debe

---

<sup>408</sup>Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*. (Tr. José María Ripalda.) México: FCE, 1978. pp. 39 y 40.

aceptar solamente las creencias o las órdenes que están de acuerdo con su propia conciencia o razón: el derecho a no reconocer nada que cada quien no sea capaz de percibir como racional, es el más elevado derecho del sujeto.<sup>409</sup> Hegel recalca que este principio es una característica fundamental del Estado moderno. La principal debilidad de la antigua *polis* es que no reconoce este derecho.<sup>410</sup> Es una tarea del Estado moderno, por lo tanto, integrar el derecho de la subjetividad a la exigencia de comunidad. Hegel apela a este principio para justificar diversos valores liberales clásicos, como que el individuo sólo está obligado por aquellas leyes o estrategias políticas que consiente, que tiene derecho a participar en el gobierno, al menos mediante una representación de sus intereses, que debe contar con libertad moral, intelectual y religiosa, es decir, con el derecho de expresar su opinión y ejercer su conciencia y que tiene que gozar del derecho a perseguir su propio interés en una economía de mercado, o que tiene que gozar de la libertad de elección propia de la sociedad civil.<sup>411</sup>

Conforme con los teóricos políticos modernos, Hegel sostiene que los derechos individuales consolidan las prerrogativas de una personalidad autónoma. No obstante, el concepto de persona presupone una comunidad política establecida, comprometida con la dignidad de cada individuo. Los derechos individuales, por lo tanto, no tienen sentido en un estado de naturaleza, donde las relaciones se rigen por la fuerza, la violencia y el capricho. Los derechos individuales, en cambio, exigen el abandono del estado de naturaleza. El concepto de la personalidad autónoma es inteligible sólo en el contexto de una comunidad legalmente ordenada, en la que los individuos persiguen libremente sus propias concepciones de bienestar: la libertad individual completa sólo puede ocurrir en Estados que estén regidos por un principio determinado, el principio de la justicia. De ahí que Hegel afirme que una filosofía del derecho debe ser entendida no como una teoría de la ley natural, sino del espíritu objetivo, puesto que los derechos mismos no tienen sentido fuera de un sistema desarrollado de instituciones racionales.

---

<sup>409</sup>Hegel formula de muchas maneras este principio. Cf. Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, 2003. §§107, 121 y 132.

<sup>410</sup>*Ibidem*. §§124 y 185.

<sup>411</sup>*Ibidem*. §§4, 185, 187, 258, 270, 316, 317 y 319.

El sistema de la “vida ética” es el contexto en el cual el derecho sólo tiene su actualidad, en el que “la libertad alcanza su derecho supremo”.<sup>412</sup> Es en este sentido que los derechos presuponen, según Hegel, un concepto de virtud política. Debido a que los derechos requieren un sistema en funcionamiento de instituciones justas que garanticen la autonomía personal, sólo tienen significado si los individuos trabajan para establecer y mantener la viabilidad de tales instituciones. El ejercicio de los derechos depende, pues, de la aceptación de ciertas obligaciones públicas. “[Un] hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes”.<sup>413</sup> Para asegurar sus derechos, Hegel asevera que “los individuos tienen deberes para con el Estado, en la misma proporción que tienen derechos en su contra”.<sup>414</sup> Sin embargo, los derechos no se pueden simplemente reclamar, tienen que “ser merecidos y ganados por medio de la interminable mediación de la disciplina que actúa sobre los poderes de la cognición y la voluntad.” Reconociendo que el Estado es el dominio en donde ganan un reconocimiento explícito de sus intereses, los individuos “lo reconocen como su propia mente sustantiva... [y] lo acogen como su fin y su meta y son activos en su búsqueda.”<sup>415</sup>

Por lo tanto, si bien Hegel trata de revivir el concepto tradicional de “virtud cívica”, lo hace de una manera acorde a las condiciones modernas, en las que el compromiso público ya no puede entenderse como siguiendo un *telos* y el cumplimiento individual de la virtud cívica ya no puede derivarse de una definición de la naturaleza humana. El compromiso público se justifica ahora cognitivamente, por medio de una evaluación consciente de las condiciones necesarias para el individualismo. La virtud cívica se convierte en un asunto de la razón, en lugar de un asunto natural. Como sostiene Hegel al criticar el sentimiento “instintivo” que da forma a la conducta de Antígona en la tragedia de Sófocles: “La virtud política no es la virtud de la sensibilidad, sino una voluntad del fin universal, en la medida en que es concebido y sabido.” Cuando el vínculo entre el individuo y la comunidad no se puede conseguir mediante una

---

<sup>412</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. (Tr. Angélica Mendoza de Montero.) Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968. §258.

<sup>413</sup>*Ibidem*. §155.

<sup>414</sup>*Ibidem*. §261.

<sup>415</sup>*Ibidem*. §260.

disposición natural, puede establecerse solamente mediante la reflectividad acerca de las condiciones que permiten la individualidad, una “voluntad del fin absoluto en términos del pensamiento”.<sup>416</sup> No es casual que en la introducción de su *Filosofía del Derecho*, en la que defiende la *Sittlichkeit* con base en un análisis regresivo de las presuposiciones subyacentes al derecho abstracto moderno, Hegel escriba: “este proceso de absorción o elevación a la universalidad es lo que se llama la actividad del pensamiento”.

En otras palabras, aunque Hegel apoya firmemente el principio de la subjetividad y apela a ella para justificar estos valores liberales básicos, todavía lo considera como una sola cara de la vida política. El problema con este principio es que es puramente “formal”, ya que acepta cualquier contenido, es decir, cualquier ley o creencia puede satisfacerlo.<sup>417</sup> El principio no nos dice, en consecuencia, qué leyes o creencias consentir, sólo que cualquier ley o creencia que aceptamos debe estar de acuerdo con nuestra razón o conciencia. Sin embargo, Hegel afirma que somos capaces de saber que el contenido de una decisión o creencia es correcto o incorrecto, según lo que nos haga decidir o creer, y sostiene que, precisamente, es esta debilidad del principio de la subjetividad lo que hace que sea necesario trascender el liberalismo. Para superar la unilateralidad de este principio debemos complementarlo con el ideal comunitarista. Sólo podemos dar contenido a nuestra razón y una norma objetiva a nuestra conciencia si nos situamos dentro del *ethos* de la comunidad.<sup>418</sup> Y Hegel asegura que determinar lo que debemos hacer dentro de la comunidad es simple, porque sólo es cuestión de conocer nuestro lugar y nuestras funciones: el individuo sólo tiene que determinar lo que está prescrito, declarado expresamente y es autorizado para su situación.<sup>419</sup> Cuando el individuo permite a la comunidad determinar lo que debe hacer, es decir, establecer el contenido de sus principios, entonces se une a la

---

<sup>416</sup>*Ibidem.* §257.

<sup>417</sup>*Ibidem.* §§136-138 y 140.

<sup>418</sup>*Ibidem.* §§146 y 148.

<sup>419</sup>*Cf.* Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, 2003. §§150 y 153.

comunidad. Esta síntesis de la autonomía individual y la comunidad es el ideal hegeliano de la “vida ética” o *Sittlichkeit*.<sup>420</sup>

Sin lugar a dudas, la crítica más importante de Hegel a la tradición liberal tiene que ver con su concepción individualista de la naturaleza humana y la libertad. En su ensayo de 1802 sobre el iusnaturalismo, desafía este individualismo con el *dictum*

---

<sup>420</sup>Una objeción seria a la noción de *Sittlichkeit* es que parece violar la libertad de conciencia que Hegel desea defender, pues parece como si Hegel espera que el individuo acepte, sin reflexión crítica, cualquier obligación o función que la comunidad le impone. La primera réplica de Hegel a esta objeción es que presupone una falsa concepción asocial de la naturaleza humana, pues parece suponer que el individuo es un ser autosuficiente que tiene su identidad fuera de la comunidad y que tiene la facultad de valorarla según sus necesidades naturales. Pero es precisamente esta concepción del yo, tan prominente en la tradición liberal, la que Hegel pone en cuestión. Argumenta que la identidad misma del yo, es decir, sus valores básicos y su autoconcepción, está determinada por la comunidad. Dado que el yo sólo encuentra su significado y su propósito en la vida dentro de la comunidad, y dado que crea su identidad sólo a través de la realización progresiva de sus roles sociales, entonces no considera sus deberes, tareas y responsabilidades como una imposición (§§147, 153). Más bien, se trata de los medios precisos por los cuales el yo logra su autodeterminación y autorrealización como ser social (§149). Esta respuesta funciona siempre y cuando el individuo se identifique con su comunidad, pero la pregunta sigue siendo: ¿Qué pasa si el *ethos* de la comunidad viola la conciencia del individuo y éste protesta en contra de ella? En ese caso, parece que la síntesis del *Sittlichkeit* se quiebra. De este modo, la sospecha de autoritarismo parece ampliamente confirmada por la constante insistencia hegeliana de que las demandas de la comunidad deben tener prioridad sobre el derecho de la subjetividad. Es importante ver que, además del derecho de la subjetividad, Hegel también hace hincapié en el derecho de la objetividad, que consiste en la exigencia de que las decisiones y las creencias de la subjetividad deben tener el contenido correcto o adecuado. Llama la atención que, cada vez que hay un conflicto entre estos derechos, Hegel da prioridad a la objetividad sobre la subjetividad. Así declara que “el derecho de lo racional –como lo objetivo– sobre el sujeto permanece firmemente establecido” (§132), o que “la voluntad subjetiva tiene valor y dignidad sólo en la medida en que su idea e intención están en conformidad con el bien” (§131). Es importante ver, sin embargo, que esta aparente autoritarismo es contrarrestado por algunos de los elementos democráticos y constitucionales de la teoría del Estado de Hegel, pues, aunque confiere a los burócratas el derecho de determinar las políticas de gobierno, nunca sostiene que tales poderes les da licencia para infringir otros derechos fundamentales, como la libertad de conciencia. Por lo tanto, insiste en que el Estado debe dar espacio para el disenso, garantizando, por ejemplo, la libertad de conciencia de los cuáqueros y los bautistas que tienen prohibido entrar en el servicio militar (§270). De ahí que Hegel critique duramente al Antiguo Régimen por tratar de controlarlo todo desde arriba, no permitiendo ningún espacio para la iniciativa o la participación de los individuos en el gobierno. Hegel sostiene que el individuo se preocupa por el Estado, con el que se identifica sólo si existe una participación popular (§§260, 308). Su propia teoría del Estado prevé expresamente la participación democrática al sostener que ningún gobierno debe mantenerse en el poder si no es elegido, y al insistir en que no deben ser elegidos los representantes a partir de los estamentos.

aristotélico según el cual quien se aleja de la *polis* es una bestia o un dios.<sup>421</sup> Dado que la comunidad es un organismo, forma un todo prioritario a sus partes: no sólo es irreductible a éstas, sino que determina sus identidades. No es posible, pues, concebir la comunidad como secundaria a las voluntades individuales, pues éstas se forman únicamente a través de ella.<sup>422</sup> Hegel sostiene que el yo desarrolla sus poderes propios, especialmente su razón, no en un estado natural, sino sólo en la sociedad. Nos convertimos en seres racionales sólo aprendiendo cómo actuar de acuerdo con las leyes y los principios generales, pero asimilamos cómo hacer esto sólo por nuestra educación y participación en la sociedad.<sup>423</sup>

La especificidad del concepto de virtud cívica de Hegel puede apreciarse al contrastarlo con la rectitud burguesa que él denuesta. La virtud cívica, en primer lugar, es una forma de republicanismo ya que considera, como no lo hace la rectitud, al interés público como un fin en sí mismo. Al contrario del burgués, el patriota no advierte a la comunidad política como un medio para sus fines privados, como un instrumento para reafirmar o ampliar sus intereses privados. Más bien valora al Estado como un fin “concebido en y para sí mismo.” El suyo es un “sentimiento que quiere lo que es bueno en sí y para sí”.<sup>424</sup> No obstante, el patriotismo no consiste en un acto heroico de sacrificio ni es la consecuencia de una definición pública de la naturaleza humana. Aquí yace lo moderno en el concepto de virtud cívica de Hegel: al igual que el compromiso público de la persona justa, el compromiso del patriota emerge de su reflexión sobre las condiciones para el bienestar personal. El sentimiento republicano no difiere de la

---

<sup>421</sup>Cf. Arias Krause, Juan Ignacio. “La crítica al Derecho natural moderno en la filosofía de Hegel” en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*. Madrid: nº 18, julio 2013. pp. 150-170.

<sup>422</sup>*Ibidem*. §§147, 149 y 187.

<sup>423</sup>Este es precisamente el argumento principal del célebre apartado sobre “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre” en el capítulo IV de la *Fenomenología*, pues un individuo llega a ser consciente de sí mismo como un ser racional sólo a través del reconocimiento mutuo. Hegel arguye que puedo saber que soy un ser racional y, por lo tanto, alguien que tiene derechos y deberes, sólo si reconozco una condición de igualdad y la independencia en los demás, y sólo si, al mismo tiempo, reconozco mi propia condición de igualdad e independencia. Por ende, no puede haber ningún derecho ni deber en el estado de naturaleza como tal.

<sup>424</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, 1968. §137.

rectitud burguesa por dejar de lado el subjetivismo, sino por la perspicacia de que la subjetividad requiere de las condiciones políticas de la comunidad. El patriota no considera las obligaciones públicas como incidentales a su propio interés, ni acepta sus deberes cívicos como una manera conveniente para salvaguardar o ampliar sus derechos preexistentes.<sup>425</sup> Más bien reconoce que los derechos y las libertades no tienen realidad fuera de las instituciones ordenadas de manera justa.<sup>426</sup> Los republicanos genuinos “saben que su existencia depende esencialmente de lo universal [...] el sentimiento patriótico significa que el individuo sabe que sus objetivos particulares sólo pueden darse a través de lo universal.” Tanto el burgués como el patriota admiten las obligaciones públicas con base en su propio interés racional, pero sólo el patriota goza de “sabiduría”, pues sólo él adopta sus deberes porque sabe que “los asuntos públicos son su propio asunto particular.” Sólo él reconoce que su “obligación a aquello que es sustantivo es, al mismo tiempo, la incorporación de [su] libertad particular”.<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup>*Ibidem.* §258.

<sup>426</sup>*Ibidem.* §268.

<sup>427</sup>*Ibidem.* §261. Mientras que Hegel acepta la visión convencional de que el patriotismo expresa un vínculo inmediato entre el individuo y la comunidad, sostiene que esta inmediatez se establece sólo mediante la mediación de la reflexión. Cuando el individuo se mueve a la acción por una lealtad simple, por mera “reverencia a las instituciones del Estado y de la patria”, sus propios fines sólo están relacionados de manera contingente con los del Estado. Aunque parezca identificar sus fines con los del Estado, el individuo no percibe necesariamente esos fines como propios (§147). Para esto se requiere la conciencia de sí, que es “el principio de toda [...] vida ética” (§21). Sólo desde la perspectiva de la autoconciencia, el individuo es capaz de relacionarse con las leyes y las instituciones como con su “propia esencia, la esencia en la que tiene un sentimiento de su individualidad, y en la que vive como en su propio elemento no distinguido de sí mismo” (§147). Según Hegel, la reflectividad, lejos de socavar un lazo directo entre el individuo y el Estado, condiciona su posibilidad.

Ciertamente, la dimensión subjetiva en el concepto de patriotismo hegeliano no debe exagerarse. Lo que distingue el sentimiento político del simple sentimiento moral subjetivo es que sólo tiene sentido en el contexto de un conjunto de instituciones ya existentes. El patriotismo, como una respuesta a las instituciones existentes, como una expresión del Estado más que del sentimiento cosmopolita y como una forma de acción política, es “simplemente un producto de las instituciones que subsisten en el Estado”. (§268) Más que de reducir el orden político al sentimiento político, Hegel sostiene que este último solamente “adquiere su carácter específicamente determinado del [...] organismo del Estado”. (§269) Al mismo tiempo, no obstante, Hegel también sostiene que la nación descansa sobre el sentimiento político para su propia existencia. Al afirmar que la nación se vuelve un Estado únicamente si los ciudadanos



En su ensayo de 1802 escribe que reconocer la prioridad de la comunidad sobre el individuo aporta las bases para una comprensión de la libertad y el derecho natural inéditas a la tradición liberal. A causa de su individualismo, la tradición liberal define la libertad y el derecho natural estrictamente en términos negativos. La libertad es la ausencia de ley, restricción o coacción. El derecho es el permiso para hacer lo que queramos sin la interferencia de los otros. Sin embargo, juzgar a la comunidad como previa al individuo, entonces estamos en condiciones de desarrollar una concepción más positiva de la libertad y el derecho. La libertad no es simplemente la ausencia de fuerza, sino la libre determinación, la realización de nuestro carácter social al vivir de acuerdo con las leyes de la comunidad. El derecho no es sólo la ausencia de interferencia de los otros, sino la libertad para desarrollar nuestra naturaleza como seres sociales dentro de la comunidad.<sup>428</sup> Es importante entender exactamente lo que significa para Hegel una concepción positiva del derecho: no se trata sólo de que el individuo posee el derecho a exigirle seguridad al Estado, sino también asistencia cuando se vuelve necesario para su autorrealización como ser moral. De ahí que la obligación del Estado no se limita a proteger los derechos individuales, sino a crear las condiciones jurídicas, sociales y económicas para la autorrealización de los individuos. Esto se hace más evidente en la *Filosofía del Derecho*, cuando Hegel sostiene que el Estado tiene el deber de garantizar que todo el mundo se beneficie de las ventajas y oportunidades de la sociedad civil.<sup>429</sup>

(D)esde su juventud, y en una medida que no decreció en los escritos de madurez, Hegel siempre adhirió a la valoración antigua por la cual es la comunidad [...] aquello que da sentido al quehacer del individuo. Esto no significa, como ha sido dicho con flagrante desconocimiento del pensar hegeliano, que el cuerpo estatal así concebido ahogue la libertad del sujeto. Una idea semejante ignora el fundamento mismo de esa filosofía

---

pueden relacionar sus propios intereses con la conducta de las instituciones gubernamentales, Hegel sostiene que el Estado también es un producto de la confianza política. El patriotismo es el resultado de las instituciones del Estado, al igual que este sentimiento es la fuente a través y a partir de la cual el Estado tiene su activación y su conservación.

<sup>428</sup>Cf. Arias Krause, Juan Ignacio. *Op. cit.*, 2013.

<sup>429</sup>Cf. Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, 1968. §§238, 240, 243. pp. 202-204.

que proclama al despertar de la libertad individual como el punto de diferenciación entre los tiempos modernos y la antigüedad [...]. En lo económico, el cometido es otro: se trata de impedir que los procesos atomizadores del mercado acaben disolviendo los lazos comunitarios. Han de ser, por tanto, contrarrestados por una solidaridad común hacia los ciudadanos que atraviesen situaciones de necesidad. La autonomía privada debe aceptar la disciplina pública que promueve políticas de igualdad de oportunidades y genera bienes comunes. El Estado de Hegel no es, en consecuencia el Estado mínimo de los liberales; pero tampoco el sistema totalitario de los regímenes autoritarios.<sup>430</sup>

Esencial para la crítica al liberalismo de Hegel y, no obstante, su intento de vincularlo con el comunitarismo es su elaboración del análisis mordaz de la “sociedad civil” moderna (*bürgerliche Gesellschaft*), es decir, de la incipiente sociedad industrial asentada en la iniciativa privada, el libre mercado y las formas modernas de producción y intercambio. Al parecer, Hegel es el primer filósofo de la tradición alemana moderna que reconoce la importancia de la economía para la vida social, política y cultural. Sin embargo, no cuenta con un dominio de los aspectos técnicos de la economía política moderna y, en este sentido, es superado por algunos de sus contemporáneos. Lo más característico de su enfoque es, como dije, el intento de integrar las libertades individuales con la demanda de comunidad. El objetivo de Hegel es trazar una vía intermedia entre los liberales que respaldan la economía del *laissez-faire* y los conservadores que emplean al Estado para regular los aspectos de la vida económica. En palabras de Claudio Alscioni, Hegel:

[...] cabalga entre dos corrientes teóricas: de un lado, la de la economía del *laissez-faire* (libertad de producción) y *laissez-passer* (libertad de comercio), propia de la tradición anglosajona, que interpreta al mercado como un mecanismo autorreferencial y capaz de autorregulación; de otro, la escuela del pensamiento económico continental, que reserva para el Estado un rol activo en la conservación y disciplinamiento del orden social a través de sus disposiciones e institutos policiales. La auténtica dialéctica de la sociedad

---

<sup>430</sup>Alscioni, Claudio Mario. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2013. p. 24.

civil consiste en ir sobrepasando, a través de una cadena de mediaciones, el proceso “natural” de relación social descrito por la economía política –proceso individualizante, inconsciente y sujeto al arbitrio de la voluntad particular– hasta llegar a una universalidad más plena e interna, superadora del egoísmo privado. Es, en esencia, el producto de la disolución de lo finito particularista en el infinito universalizador.<sup>431</sup>

Fiel a su aceptación de los valores liberales básicos, Hegel elogia las libertades creadas por la sociedad civil moderna: la igualdad de oportunidades, el derecho de perseguir a uno mismo interés, y la libertad para vender y comprar productos en la plaza del mercado. Todas sus dudas respecto a las consecuencias morales y culturales de la sociedad civil, por lo tanto, no se limitan a condenarla como una muestra inmoral de egoísmo. De hecho, considera al derecho a la propiedad y las actividades de producción e intercambio como cruciales para el desarrollo de la civilización.<sup>432</sup> Como remarca Marx, Hegel hace hincapié en la importancia de la mano de obra para el desarrollo moral de la personalidad. Este énfasis en los valores morales de la sociedad civil es, ciertamente, una reminiscencia de muchos pensadores liberales, pero Hegel nunca llega a la conclusión de que la sociedad civil debe permanecer completamente regulada. Lo más propio de su posición es una apreciación equilibrada de las fortalezas y debilidades morales de la sociedad civil.

No hay que malinterpretar, por lo tanto, el concepto hegeliano de virtud cívica. Al abogar por un concepto del sentimiento popular fundamentado en una apreciación cognitiva acerca de las condiciones de los derechos individuales, Hegel no se opone a los vínculos afectivos característicos de las justificaciones convencionales para el patriotismo. Ciertamente, no renuncia al sentimiento concreto hacia un Estado. Para Hegel, el sentimiento político expresa una relación orgánica e inmediata entre el individuo y la comunidad. Aunque cultivada más que instintiva, dicha relación aún debe ser considerada como una “segunda naturaleza”.<sup>433</sup> La apuesta de Hegel es que la reflexión, lejos de socavar el organicismo, permite su posibilidad. La segunda naturaleza

---

<sup>431</sup>*Ibidem.* p. 299.

<sup>432</sup>*Cf.* Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, 1968. §§45, 185, 187.

<sup>433</sup>*Ibidem.* §§151 y 268.

que caracteriza la relación del patriota con su comunidad es hegeliana en cuanto a que este vínculo se constituye, en primer lugar, a través de la adversidad y la conciencia. Esto se desprende de su teoría del organicismo político, pues las partes no sólo reflejan el todo, sino que la totalidad constituye sus partes.<sup>434</sup> Es decir, no sólo los individuos se definen y mantienen por su función social, sino que la sociedad en su conjunto se define y sostiene mediante los individuos que la componen.

El Estado vive sólo en la medida en que sus momentos se desarrollan dentro de él.<sup>435</sup> El conjunto social expresa plenamente los intereses individuales no sólo mediante su reconocimiento, sino cuando los propios individuos reconocen que sus intereses se preservan en el Estado. El Estado refleja la voluntad individual sólo en la medida en que sus objetivos existan “por la conciencia”, en la medida en que el individuo pueda reconocer reflexivamente la correspondencia de los fines públicos con su propio fines.<sup>436</sup> Los individuos, pues, conocen y reconocen lo universal. No se trata de un conocimiento indirecto del rol de la conciencia individual, donde los individuos reconocen pasivamente la racionalidad de las acciones del Estado. El respeto al derecho de la subjetividad dicta que los individuos toman el todo “como su fin y su objetivo y están activos en su búsqueda [...] conscientemente apuntando a nada sino al fin universal”.<sup>437</sup> En una verdadera totalidad política, el individuo percibe el conjunto como el fin y como el producto de su propia actividad, como aquello que produce a través de su propia actividad. Naturalmente, el todo es un fin en sí mismo y no sólo un medio para los intereses individuales, esto es lo que distingue al Estado de la sociedad civil. Sin embargo, la autosuficiencia orgánica del Estado queda reivindicada sólo cuando el todo es un producto del conocimiento y la actividad individual.<sup>438</sup> Para Hegel, la individualidad es el supremo principio que se hace sentir a través la organización del Estado. Así, cuando afirma que el sentimiento político implica una relación viva y

---

<sup>434</sup>*Ibidem.* §§4 y 276.

<sup>435</sup>*Ibidem.* §§157 y 263.

<sup>436</sup>*Ibidem.* §270.

<sup>437</sup>*Ibidem.* §260.

<sup>438</sup>*Ibidem.* §257.

orgánica del individuo y la comunidad, no socava la reflectividad mediada que resulta central para su teoría del republicanismo político moderno.

Cuando el organismo político es concebido como la interpenetración completa de la sustancia y la subjetividad, la defensa de la reflectividad subjetiva fluye de cualquier compromiso hacia el orden público. Lejos de adolecer la realidad orgánica del Estado, la reflectividad es fundamental para su propia existencia. Cualquier cosa que sea ajena a un enfoque reflexivo para el patriotismo es una “abstracción”, una subordinación sin vida de una parte a la otra. Por lo tanto, cualquier lealtad simple, por no hablar de un amor irreflexivo al país, aunque parezca expresar una unión profundamente íntima entre el individuo y la comunidad, además de tratarse de un cosmopolitismo abstracto, es una “entidad carente de vida” o *Unlebendigkeit*. Un concepto vivo de patriotismo descansa en “la conciencia de que mi interés [...] está contenido y preservado en el interés y el fin de los otros”.<sup>439</sup> La aquiescencia irreflexiva, por ende, constituye una “desorganización” del Estado. En opinión de Hegel, el Estado se actualiza como una “totalidad orgánica” sólo a través de “la forma de pensamiento”.<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup>*Ibidem*. §268.

<sup>440</sup>*Ibidem*. §256. El enfoque basado en los derechos que da Hegel al sentimiento republicano anticipa la posición desarrollada por Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*. Al igual que Hegel, Tocqueville sostiene que en el mundo moderno, el patriotismo y el “espíritu cívico” deben entenderse no tanto como una cuestión “instintiva”, sino como una reflexión acerca de los intereses privados, pues el “patriotismo desinteresado ha huido más allá del recuerdo.” Además, Tocqueville sigue a Hegel cuando sostiene que la virtud cívica está vinculada a la idea de los derechos individuales. “Al lado de la virtud como una idea general, nada [...] es tan hermoso como la idea de los derechos, y de hecho las dos ideas se mezclan.”

Sin embargo, las diferencias entre los dos autores son notables. Para Tocqueville, el sentimiento republicano está implícito en el concepto mismo de derecho. “La idea de los derechos no es más que la concepción de la virtud aplicada al mundo de la política.” Impresionado por la práctica de la democracia participativa en América, Tocqueville llega a la conclusión de que la noción de los derechos individuales está conceptualmente relacionada con la de virtud cívica. Si bien repudia cualquier definición pública de la naturaleza humana, Tocqueville aún abraza una definición pública de ciudadanía.

Hegel, por el contrario, está de acuerdo con la implicación de los derechos individuales y los deberes cívicos sin invocar una definición pública de ciudadano. De hecho, está más predisposto a la idea liberal de que los derechos preceden de las relaciones políticas. Su punto es simplemente que el concepto de derecho privado no tiene realidad ni significado concreto si falta un compromiso público por parte de aquellos que lo proclaman. En tanto que Tocqueville

En su *Filosofía del Derecho*, Hegel critica el “espectáculo de extravagancia y miseria” que es la sociedad civil por dos motivos principales. En primer lugar, porque crea un conflicto de clases, una tensión entre patrones y trabajadores, que es inherente a las mismas leyes de producción, toda vez que la riqueza sólo puede crecer a expensas de los trabajadores.<sup>441</sup> En segundo lugar, porque, a causa de las inevitables fluctuaciones en la oferta y la demanda, produce desempleo y, de este modo, ensancha a la plebe. Ambos factores, asevera Hegel, significan graves amenazas a las perspectivas comunitarias.<sup>442</sup> No obstante, al señalar estos problemas, Hegel no rebasa una sabiduría ya habitual en su época. El aspecto más original de su crítica de la sociedad civil es, por lo tanto, su argumentación, al declarar, más de tres décadas antes que el joven Marx, que las formas modernas de producción e intercambio son esencialmente alienantes, sometiendo a la humanidad a las fuerzas de su propia creación. Hegel sostiene que la división del trabajo y el uso de la tecnología liberan al hombre de las fuerzas de la naturaleza, sólo para dominarlo y esclavizarlo al forzarlo a realizar tareas aburridas y rutinarias, y haciéndole producir bienes para el mercado en vez de hacerlo para sus propias necesidades. Puesto que el incremento de la tecnología y la división del trabajo crea más necesidades de las que satisface, el asalariado está condenado a una vida de trabajo perpetuo. Hegel se lamenta que los trabajadores nunca son capaces de disfrutar de las comodidades de la vida, porque tienen que gastar todo su tiempo y energía produciéndolas.

Teniendo en cuenta todos estos problemas de la sociedad civil, no es de sorprender que Hegel se oponga al enfoque liberal según el cual el bien común y la justicia surgen de forma espontánea con la expansión de las fuerzas económicas. Aunque está de acuerdo con Adam Smith en que la búsqueda del interés propio suscita

---

desarrolla una concepción del deber cívico haciendo hincapié en la conexión entre la libertad subjetiva y las obligaciones sustantivas, Hegel hace lo propio subrayando su disyunción, permitiendo que “el principio de la subjetividad progrese a su culminación en el extremo de la particularidad personal autosuficiente”. Hegel, por lo tanto, formula una versión del republicanismo moderno más consecuente al evitar una definición pública de los derechos y moldear un concepto de la virtud cívica aparentemente inmune a las críticas de los defensores del derecho natural que toleran sólo un concepto prepolítico de los derechos.

<sup>441</sup>*Ibidem*. §§195 y 243.

<sup>442</sup>*Ibidem*. §§241 y 244.

orden social e interdependencia,<sup>443</sup> niega que este orden obedezca al bien común. Por lo tanto, reitera una y otra vez que las fuerzas mercantiles de la sociedad civil deben ser controladas y reguladas por el Estado. En su *Filosofía del Derecho* ofrece dos razones por las cuales el Estado tiene que controlar las fuerzas del mercado: la primera es que impide o aminora las “convulsiones peligrosas”, es decir, las crisis económicas como la recesión o la inflación,<sup>444</sup> y la segunda es que ayuda a prevenir el antagonismo de clases y la aparición de revueltas sociales.<sup>445</sup> Para hacer frente a estos problemas acuciantes, también como hace ese Adam Smith olvidado por el librecambismo actual, Hegel propone toda clase de medidas: que el Estado tiene que gravar –o incluso limitar– las ganancias, que tiene que ayudar a los pobres mediante proyectos de obras públicas, que tiene que proveer de educación a los pobres para que puedan competir por los puestos de trabajo, que tiene que predecir los ciclos de la oferta y la demanda para ayudar a la planificación de la industria o inclusive que tiene que crear nuevos mercados para la industria.<sup>446</sup> Además de esta regulación de las fuerzas mercantiles, Hegel juzga que el Estado tiene la obligación de promover el bien público en áreas que no se benefician con el comercio, es decir, que tiene que garantizar, por ejemplo, la salud pública, el alumbrado público, la construcción de carreteras y así sucesivamente.<sup>447</sup>

Resulta crucial para Hegel y su tentativa de fusionar las tradiciones liberal y comunitarista, establecer un equilibrio entre la regulación estatal y la libertad del mercado, puesto que la carencia de regulación carcome a la comunidad y su exceso estrangula la libertad. Consciente de este problema, Hegel insiste en la necesidad de hallar una vía intermedia entre controlarlo todo y no controlar nada:

Frente a la libertad de la industria y del comercio en la Sociedad Civil, el otro extremo es la protección y la determinación del trabajo de todos por medio de la organización pública [...]. Este interés invoca aquella libertad contra la más elevada disciplina; pero, cuanto más ciegamente se ahonda en el fin

---

<sup>443</sup>*Ibidem.* §§187 y 189.

<sup>444</sup>*Ibidem.* §236

<sup>445</sup>*Ibidem.* §243.

<sup>446</sup>*Ibidem.* §§239, 241 y 246-248.

<sup>447</sup>*Ibidem.* §236.

egoísta, tanto más tiene necesidad de ella, para ser reconducido a lo universal y para acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del periodo en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos.<sup>448</sup>

Se rehúsa, sin embargo, a consentir que exista una regla general que pueda ser formulada respecto a dónde trazar el límite entre la intervención y la libertad y argumenta que esta línea divisoria es, por necesidad, movediza según las circunstancias.<sup>449</sup> En general, Hegel cree que el rol del Estado es garantizar la equidad y la estabilidad en el mercado, pues por sí solo puede ser muy injusto e inestable, empobreciendo a la gente al grado de dejarla sin condiciones para competir por los escasos recursos y puestos de trabajo. La tarea del Estado es, entonces, garantizar que todo el mundo tenga al menos la oportunidad de ocuparse y mantenerse a sí mismo a través de su propio trabajo. De esta manera, Hegel afirma que la sociedad civil tiene ciertos derechos, pero también tiene ciertas obligaciones. Tiene la obligación de asegurar que todos ejerzan su derecho a trabajar y que puedan mantenerse a sí mismos.<sup>450</sup> Por encima de todo, tiene la obligación de garantizar que todos puedan disfrutar de sus ventajas y libertades.<sup>451</sup>

Hasta aquí parece como si Hegel, al argumentar a favor del derecho del Estado a controlar la industria, es un “protosocialista”. Es perentorio, sin embargo, decir que su solución a los problemas de la sociedad civil no se concentra exclusivamente en el Estado. Por mucho que cree que el Estado tiene que controlar el comercio, también teme otorgarle demasiado poder. Para evitar este inconveniente, Hegel propone su propia solución a los problemas de la economía de mercado: la corporación (*Korporation* o *Genossenschaft*). Una corporación consiste en un grupo de personas que comparten el mismo oficio o profesión, reconocido oficialmente por el Estado, aunque independiente de él. Al igual que los gremios medievales, a partir de los que está claramente modelada, la corporación organiza, apoya y reconoce a todos los individuos

---

<sup>448</sup>*Ibidem.* §236.

<sup>449</sup>*Ibidem.* §234.

<sup>450</sup>*Ibidem.* §§238 y 240.

<sup>451</sup>*Ibidem.* §243.



que se integran a un oficio o profesión.<sup>452</sup> De este modo, cada corporación se enfrenta al problema de la alienación social al convertirse en una “segunda familia” del individuo, socorriéndole en sus tiempos de necesidad y proporcionándole un sentido de pertenencia.

Cualesquiera que sean sus méritos, la teoría corporativa hegeliana sufre de un defecto fatal: si bien su autor atestigua la miseria y las condiciones de trabajo del proletariado emergente como una de las amenazas más graves para la comunidad, falla al imposibilitar que los trabajadores tengan acceso a las corporaciones y también al no permitir independizarse de las mismas. Así, niega la integración social precisamente al grupo marginado que más la necesita, lo que socava cualquier perspectiva de comunidad. Hegel demuestra mucha clarividencia al distinguir los problemas sociales que representa la creciente clase obrera, pero sigue atado a las limitadas concepciones de principios del siglo XIX respecto a las exenciones. Puede decirse que todavía desconfía demasiado de las masas y se fía demasiado del poder de las élites para mantener la estabilidad de las comunidades. Es importante también registrar que Hegel no aboga por la democracia en el sentido moderno del sufragio universal y toda su vida se muestra escéptico de la democracia directa porque duda de la sabiduría popular, que carece de los conocimientos suficientes para determinar sus mejores intereses. Como muchos de sus contemporáneos, insiste en una regencia circunscrita que prescinde de los trabajadores, los funcionarios y las mujeres. Además, está en contra de la postura de que cualquier hombre de cierta edad e ingresos puede gozar del derecho al voto por dos motivos: en primer lugar, porque un individuo no sabe cuáles son sus intereses simplemente en virtud de su edad avanzada y sus riquezas y, en segundo lugar, porque la ampliación del sufragio conduce a la apatía de los votantes, dado que cada individuo acaba sintiendo que su elección no tiene sentido siendo una entre millares. En lugar del sufragio dispuesto conforme a los distritos geográficos, Hegel aboga, entonces, por el sufragio de acuerdo a la afiliación de grupo o los intereses vocacionales. En otras palabras, piensa que se debe votar no como un individuo abstracto, sino como miembro de un grupo. Por lo tanto, son las corporaciones, más que una masa de votos individuales, las que eligen delegados para la Asamblea. Hegel

---

<sup>452</sup>*Ibidem.* §252.

afirma que un sistema electoral así tiene varias ventajas: organiza, dirige y controla los intereses de los individuos, que de otra manera pueden convertirse en turbas violentas, y evita la indiferencia porque el individuo siente que su voto cuenta como miembro de un grupo y así tiene mucho mayor poder de representación que su voto individual.<sup>453</sup>

Al contrario de algunos filósofos ilustrados, Hegel niega que la Constitución pueda ser el producto explícito y formal de un acto consciente. Una constitución no debe ser considerada como algo hecho,<sup>454</sup> más bien expresa orgánicamente los valores y asunciones arraigadas en la cultura de un pueblo. En todo caso, la cualidad específicamente orgánica de una constitución requiere que sus principios sean reconocidos en la experiencia de la autonomía individual, en la “conciencia de [...] los ciudadanos”, por organizar “la libertad y la racionalidad de un pueblo” y enunciar con precisión la totalidad orgánica de una nación, en la medida en que los individuos son capaces de relacionar los principios plasmados con sus propias condiciones de vida. Lejos de minimizar el papel de la conciencia, Hegel sostiene que una constitución alcanza su factibilidad sólo por medio de la confianza de los individuos en ella. Sólo “constituye” la nación cuando las acciones de los organismos gubernamentales y las instituciones jurídicas autorizadas, son abrazadas conscientemente por los individuos como suyas. De manera similar, un individuo defiende la Constitución tanto cuando afirma los valores y principios recibidos, como cuando es capaz de conectarlos con su propia experiencia.<sup>455</sup> Aquí, también, el sentimiento político presupone y es presupuesto

---

<sup>453</sup>*Ibidem.* §§302, 303 y 311.

<sup>454</sup>*Ibidem.* §273.

<sup>455</sup>Para Hegel, pues, “la razón no es el único elemento en la virtud.” Así como Aristóteles, también caracteriza la virtud política como una práctica irreflexiva de la costumbre y el afecto que expresa una relación habitual entre el sentimiento subjetivo y el Estado (§§ 257 y 268). No obstante, el hecho de que el sentimiento político goce de esta cualidad afectiva no resta valor alguno a su dimensión cognitiva. Lo que las costumbres expresan es el reconocimiento habitual de que la comunidad es el fundamento y el fin del individuo. El sentimiento político es simplemente la representación consuetudinaria de la revelación de que el Estado es el *locus* del interés privado, “es una voluntad que se ha vuelto habitual”. Más aún, cuando deja de ser una categoría explícitamente cognitiva, el sentimiento político es siempre susceptible de una rearticulación cognoscitiva, es decir, siempre puede pasar hacia un mayor o menor grado de agudeza. Por otra parte, según Hegel, la concreción mediante la habituación solamente afianza la racionalidad del sentimiento político. Lo que caracteriza al concepto moderno del sentimiento político, patriotismo o sentido del Estado, es precisamente su respeto al derecho de la

por el “organismo del Estado”. Para Hegel, una relación entre la confianza política y las instituciones existentes sólo está viva y es orgánica si es capaz de acentuar, más que minimizar, las contribuciones de la voluntades subjetivas.

Aunque la democracia constitucional de Hegel cuenta con elementos democráticos genuinos, cabe preguntarse si estos son suficientes para el ideal hegeliano de la “vida ética”, pues este ideal requiere que todo el mundo se identifique con el Estado, que cada individuo halle el sentido de su vida dentro de éste. Hegel mismo hace hincapié en que el desarrollo de tal identificación, tal sentido de propósito y pertenencia, precisa de la participación en los asuntos de Estado, pero su concepción limitada para la capacidad de gobernar, a causa de sus reservas respecto a la democracia, excluye de la participación en la vida pública a grandes grupos de la población. Los campesinos de las fincas agrícolas prácticamente carecen de representación en la Asamblea, en todo caso, si están representados es mediante la nobleza, que no ha sido elegida.<sup>456</sup> Hegel incluso tiene sus dudas con relación a que los empresarios y comerciantes gocen de la libertad y la información suficientes como para dedicarse a los asuntos de Estado<sup>457</sup> y, como he dicho, enfatiza la primacía de las corporaciones para desarrollar un sentido de pertenencia, sólo para excluir a los jornaleros de ellas y, por lo tanto, privarlos de sus derechos. De tal suerte que la pregunta sigue siendo si Hegel consigue satisfacer su propio ideal de comunidad, inclusive si su filosofía política no es responsable de las peores acusaciones de autoritarismo lanzadas contra ella, y pese a defender valores liberales básicos. En última instancia, la gran síntesis hegeliana entre liberalismo y comunitarismo no fracasa porque se preocupe demasiado por la comunidad a expensas de la libertad, sino, al contrario, porque hace mucho por la libertad y no lo suficiente por la comunidad.

---

subjetividad. Este derecho se envicia si se entiende la virtud cívica, como ocurre con los griegos, como un acto extraordinario de autosacrificio. Un concepto del sentimiento cívico que respeta la autonomía y la individualidad de la experiencia subjetiva requiere referirse a las circunstancias de “nuestra vida diaria y bajo condiciones normales”(§268).

<sup>456</sup>*Ibidem.* §307.

<sup>457</sup>*Ibidem.* §§308 y 310.

## X.I. El paso del joven Marx<sup>458</sup> por el republicanismo

“(E)n la república como una mera forma particular del Estado, el hombre político tiene su existencia particular y separada al lado del hombre apolítico y privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen [...] como modos particulares de existencia, junto con el Estado político [...]. En la democracia el Estado político [...] en sí mismo no es más que un contenido particular, como una forma particular de existencia de las personas. [...] Los franceses modernos lo han concebido así: En una verdadera democracia el *Estado político desaparece* [*der Staat politische untergehe*].”

Karl Marx

En el *Manifiesto Comunista*, terminado justo antes del estallido de las revoluciones de 1848, Karl Marx y Friedrich Engels representan al comunismo como una teoría que explica cómo el desarrollo del capitalismo industrial acabará conduciendo a una revolución proletaria. En esta revolución, la propiedad privada de los medios de producción será abolida, se reemplazará al Estado y la humanidad entrará en un estadio superior de libertad. Algunos políticos e intelectuales del siglo XX, siguiendo al comunismo moderno esbozado en el *Manifiesto*, intentan relacionar su génesis con la revolución industrial y el surgimiento de la clase obrera. Pero el *Manifiesto* es polémico, más que histórico. La conexión entre la emancipación humana, los trabajadores industriales y el comunismo no es clara del todo: en la ciudad de Tréveris, donde Marx nace en 1818 y, salvo por sus años de estudiante en Berlín, pasa sus primeros veinticinco años de vida, los cambios asociados con la industrialización apenas comienzan; París, donde se refugia como exiliado a finales de 1843, es una ciudad de obreros, pero la gran mayoría trabaja en pequeños talleres que emplean habilidades artesanales; del mismo modo, el “comunismo” que defiende a finales de 1843 no lo desarrolla con base en encuentros de primera mano con los nuevos trabajadores asalariados de la Europa industrial, sino mediante una serie de audaces conexiones

---

<sup>458</sup>Aquí adopto la misma definición restringida del “joven Marx” de David Leopold. Una que abarca al autor entre sus 25 y 28 años de edad, y a la obra que produce a partir de marzo de 1843 y que termina justo cuando comienza a redactar *La ideología alemana*, es decir, en septiembre de 1845.

especulativas, perfiladas para escapar del impasse en las discusiones entre radicales respecto a cómo Alemania puede emanciparse. Para explicar cómo los trabajadores son capaces de soportar el peso de esas elevadas expectativas de una transformación global, es necesario partir, no de su condición como asalariados, sino de la condición de la filosofía alemana, sobre todo durante los años del *Vormärz*, entre el desenlace de las guerras napoleónicas en 1815 y la Revolución de 1848 en Berlín. En Prusia, el Estado más grande y poderoso de la Confederación Alemana, recién adquirido por Napoleón en 1815, no es la industrialización, sino el legado de la Revolución Francesa y la agitación política y religiosa desatada por ella, lo que explica la radicalidad del pensamiento político que se desarrolla en las décadas de 1830 y 1840.<sup>459</sup>

La Revolución Francesa de 1789 reivindica en la práctica las esperanzas filosóficas de una Alemania ilustrada, especialmente para su más famoso filósofo, Immanuel Kant. Los franceses se han embarcado en la construcción de una constitución basada en la razón. La decepción resulta lacerante, por lo tanto, cuando la Revolución degenera en el *Terror* y la guerra. Un admirador de Kant, el dramaturgo Friedrich Schiller, expresa mejor la reacción alemana. Por un momento, escribe en 1795, “parece existir la posibilidad física de sentar en el trono a la ley, de honrar por fin al hombre como fin en sí, y hacer de la verdadera libertad el fundamento de la unión política”. Pero es una “vana esperanza” cuya secuela no es más que una vuelta al estado salvaje o un letargo completo. “El hombre se refleja en sus hechos, ¡y qué espectáculo nos ofrece el drama de nuestro tiempo! Por un lado salvajismo, por el otro apatía: los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en *una misma época!* [...] Bien lejos de procurarnos la libertad, la cultura genera una nueva necesidad con cada una de las fuerzas que forma en nosotros”.<sup>460</sup> Hay muchas explicaciones acerca de los motivos por los que la Revolución termina en desastre, pero la más significativa en este contexto es la que provee Hegel, quien, en el momento de la toma de la Bastilla, es un estudiante de teología de dieciocho años de edad, en Tubinga, pero para 1815, ya es el pensador más importante en Alemania, y para 1818, es

---

<sup>459</sup>Cf. McLellan, David. *Karl Marx. A Biography*. Londres: MacMillan, 1995. pp. 32-49.

<sup>460</sup>Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del Hombre*. (Tr. Jaime Feijóo y Jorge Seca.) Barcelona: Editorial Anthropos, 1999. pp. 137-141.

invitado a impartir la Cátedra de Filosofía en Berlín, donde permanece hasta su muerte en 1831. Como dije antes, Hegel recibe la Revolución Francesa como un acontecimiento decisivo en la historia del mundo, pero cree que termina en fracaso a causa de que una Constitución viable no puede construirse con base en las ideas abstractas y mecánicas de la “razón” y la “libertad” desarrolladas por sus líderes. Por eso Schiller recalca que un momento tan pródigo de oportunidades se topa con una generación que no está preparada para recibirlo.<sup>461</sup>

Durante el debate filosófico político que sigue a 1789, los defensores de la Revolución, encabezados por Kant, argumentan que todas las creencias y las instituciones tienen que estar sujetas a las exigencias de la razón. El argumento de Kant es una respuesta a sus críticos, para quienes los revolucionarios, en nombre de una noción descorporeizada de la razón universal, han ignorado deliberadamente las lecciones de la historia y la experiencia. La postura de Hegel frente a este conflicto es hallar una forma de equilibrar la razón y la historia. La razón, según él, no es una entidad abstracta y atemporal, está incorporada en el lenguaje y la cultura, y encuentra su manifestación concreta en “el espíritu del pueblo”. Puesto que las lenguas y culturas difieren en el tiempo y el espacio, esto también significa que la razón misma tiene antecedentes y, por lo tanto, lejos de ser un hecho arbitrario, la Revolución representa un momento fundamental en el progreso histórico-universal de la razón. Los franceses han fracasado porque no son capaces de conciliar “los derechos del hombre” con “los derechos del ciudadano”. Como resultado, las ideas del gobierno representativo, la división social del trabajo y la sociedad comercial moderna chocan y son incompatibles con las nociones de la soberanía popular, la democracia directa, la igualdad social y el resurgimiento del ideal de la virtud asociado con la antigua república romana. El objetivo de Hegel es ir más allá de estas divisiones. En oposición a otros pensadores políticos, desde Hobbes hasta Kant –a quienes considera como representantes del “derecho natural moderno” por intentar fundamentar el Estado en un contrato, como si los individuos pudieran tener una existencia anterior y externa a éste–, Hegel recupera la máxima de Aristóteles de que, no siendo una bestia ni un dios, el hombre es por naturaleza un animal político. El Estado no es, por lo tanto, ni “provisional”, es decir, el

---

<sup>461</sup>*Ídem.*

producto de un contrato social, ni un medio para alcanzar algún fin, es decir, el mecanismo jurídico y político necesario para proteger la vida y la propiedad. Como la encarnación de la "vida ética" (*Sittlichkeit*), el Estado moderno es un fin en sí mismo: una unión como tal, es en sí misma el verdadero contenido y fin, pues el destino de los individuos es llevar una vida universal.

Sin embargo, como dije, Hegel es igualmente crítico con los que tienen la esperanza de revivir el espíritu de la antigua república. Su representación del Estado moderno en la *Filosofía del Derecho* está diseñado para demostrar su superioridad sobre la *polis* griega. En contraste con las antiguas organizaciones sociales, basadas en la esclavitud, el Estado moderno, por el que Hegel entiende el Estado después de la Revolución Francesa, descansa en la presuposición de que todos son libres. Sobre esta base, Hegel afirma que el Estado moderno es una comunidad política. A través de la observancia de las normas racionales y universales en la construcción de la Constitución y en la conducta de la administración pública, el Estado es condición para que el sujeto individual consciente de sí mismo anhele y considere a la voluntad general de la comunidad como suya. A diferencia de los antiguos, Hegel argumenta, la "vida ética" moderna puede incorporar tanto la "subjetividad" moral, es decir, la capacidad del individuo para someter sus exigencias morales y políticas al juicio de la razón, como la "particularidad" del interés propio, es decir, la capacidad del individuo para perseguir sus fines personales en la vida económica y cultural. Esto es posible porque, entre el hogar y la vida política, entre el *oikos* y la *polis*, Hegel introduce una nueva categoría, la "sociedad civil", proyectada para abarcar a la sociedad comercial moderna, según lo retratado por Adam Smith.

La idea de la ciudadanía pertenece a los tiempos heroicos de Esparta, Atenas y la república romana, pero la moderna "sociedad civil" sólo puede emerger después de la desaparición de la antigua *polis*. Hegel remonta su surgimiento al Imperio Romano, en parte por la noción de personalidad jurídica que aparece con el derecho romano, pero sobre todo remonta los orígenes de la "sociedad civil" a la llegada del cristianismo y la idea de un "alma" cuya identidad no le debe nada a la comunidad política de la que un individuo forma parte. Por lo tanto, el pensamiento político de Hegel contiene un componente fundamental cristiano, que, al menos indirectamente, vincula al cristianismo con el individualismo económico moderno. No sólo los "derechos del

hombre” tienen un origen cristiano, sino que el cristianismo, una vez bien entendido, facilita el establecimiento del Estado moderno en el que “todos son libres”. Desde el Renacimiento en adelante, sobreviene una aversión al cristianismo. Maquiavelo lo rechaza por enfocarse en la Ciudad de Dios a expensas de la república terrenal. Rousseau imagina incluso una religión cívica, destinada a restaurar el espíritu patriótico de la antigua república. En la fase radical de la Revolución Francesa, la hostilidad entre la Iglesia Católica y los insurrectos lleva al asalto jacobino del cristianismo y, en el caso de Robespierre, la ambición de reemplazarlo por un “Culto al Ser Supremo” de inspiración rousseauiana.

Hegel llega a creer que gran parte de este antagonismo, ya sea que deriva de la Ilustración o de la Revolución, es el resultado de una lectura primitiva y dogmática del cristianismo, incapaz de advertir sus dimensiones cívicas, y sostiene que las libertades asociadas con el Estado moderno son introducidas primero por el cristianismo, tras la caída de la *polis* griega. Más aún, es la noción cristiana de la libertad lo que conecta los dos eventos principales de la historia moderna: la Reforma Protestante y la Revolución Francesa. La Reforma vuelve explícita la libertad esencial encarnada en el cristianismo como una religión de individuos libres, pues rechaza que haya laicos y, por lo tanto, que exista un clero que actúe como depositario exclusivo de la doctrina de la Iglesia: esta noción de la libertad de conciencia es decisiva para la consolidación del desarrollo de la “sociedad civil”. Sin embargo, esta libertad se mantiene como algo abstracto, toda vez que el sujeto es incapaz de descubrir su libertad interior reflejada en las instituciones del mundo político y social externo. Este es el motivo por el que la Revolución Francesa es un evento tan importante para la historia, pues aunque termina en el *Terror*, el sentimiento interior de libertad se convierte en una forma externa y concreta, y en lo sucesivo se vuelve la base de todo auténtico orden social y político.

Sin embargo, la revuelta francesa de 1830 desafía la posición hegeliana desde una dirección inesperada al poner de relieve las aspiraciones de los trabajadores, que sobresalen entre los combatientes en las barricadas y obligan a que se trate la cuestión de la pobreza o “la cuestión social”. La preocupación por el aumento de la población, las multitudes desposeídas y la pobreza urbana empieza a sentirse en la década de 1820. La Revolución Francesa no ha eliminado la tiranía y la esclavitud, no ha acabado con la explotación del ser humano por el ser humano: la pobreza se convierte en una



cuestión política perentoria. Por ende, la imagen hegeliana de la secularización del cristianismo se halla en competencia con una retórica que asocia al protestantismo con el individualismo, el egoísmo y la competencia sin trabas. Tanto Hegel como el cristianismo son culpables de considerar sólo el espíritu, mas no el cuerpo del hombre. Hegel termina la historia con la consecución del Conocimiento Absoluto, pero ésta tiene que ser complementada con una filosofía futura que considere la existencia del “individuo social” con base en la unidad de la vida y el pensamiento.

A pesar de esto, no es el ambiente en Francia lo que finalmente provoca la desintegración de la escuela hegeliana y el surgimiento de los jóvenes hegelianos, sino el libro *La vida de Jesús*, publicado en 1835 por David Strauss, un pastor luterano que sigue a Hegel. A diferencia de este último, para quien la religión y la filosofía son idénticos en su contenido y sólo difieren en forma, Strauss sostiene que la verdad racional encarnada en el cristianismo, es decir, la unión de lo humano y lo divino, sólo puede aclararse con la liberación de los Evangelios de su arcaico contexto sobrenatural. En el Nuevo Testamento, la “idea” ha sido confinada a la narración sobre la vida y las actividades de un solo individuo, que es producto de un proceso de mitificación inconsciente por la imagen del Mesías del Antiguo Testamento. Si el cristianismo ha de ser salvado por la modernidad, la figura de Cristo tiene que sustituirse por la idea de la “humanidad” a lo largo de toda su historia, pues sólo el espíritu infinito de la raza humana puede traer la unión de lo finito y lo infinito, como muestra la representación hegeliana del “Espíritu Absoluto”. El radicalismo de la crítica de los jóvenes hegelianos se agudiza aún más a principios de la década de 1840, gracias a la obra de Bruno Bauer, para quien la ruptura de Strauss con el cristianismo está incompleta, pues lo asocia con las aspiraciones judías del Antiguo Testamento de manera ahistórica y antihegeliana. El cristianismo, en efecto, constituye un nuevo comienzo en la historia del mundo, pero uno falso, ya que su victoria sobre la “naturaleza” se consigue por medio de los milagros, en lugar de la ciencia, además de que su concepción del hombre es humillante. Con la abolición final de Dios y su sustitución por el “yo” consciente de sí mismo, la verdadera emancipación de la humanidad comienza.<sup>462</sup>

---

<sup>462</sup>Cf. Mehring, Franz. *Karl Marx. The Story of His Life*. (Tr. Edward Fitzgerald.) Nueva York: The University of Michigan Press, 1962. pp. 16-27.

Luego de estudiar un año la misma carrera que su padre en la Universidad de Bonn, Karl Marx se traslada a la Universidad de Berlín, donde conoce el trabajo de Hegel y opta por cambiarse a la filosofía. Es en Berlín donde Bauer se vuelve su mentor filosófico. En 1841, planean editar una revista llamado *Archivos del Ateísmo* y regresan juntos a Bonn, mientras Marx prepara un doctorado probablemente bajo su tutoría. Sin embargo, en 1842, a instancias de Federico Guillermo IV, que sospecha del hegelianismo, Bauer es despedido de su puesto académico. Para los jóvenes hegelianos, esto es considerado un “evento histórico” en la batalla entre el cristianismo y la conciencia moderna. Para Marx, significa el fin de cualquier esperanza de una carrera académica, por lo que decide dedicarse al periodismo y, más tarde, durante ese mismo año, se convierte en editor de un periódico radical, llamado *La Gaceta Renana*.

Si la religión es una gran fuente de división entre los hegelianos durante las décadas de 1830 y 1840, la política, como es de esperarse, es la otra. Los jóvenes hegelianos son republicanos, más que liberales: no se preocupan por cosas como la libertad espiritual o la preeminencia del individuo y sus derechos. Su ideal republicano es el de un Estado gobernado por leyes, más que por hombres, integrado por ciudadanos inspirados en los ideales cívicos de la antigua *polis*, en lugar de atender a sus intereses burgueses privados. Se trata de un republicanismo erigido a partir de Hegel y una lectura jacobina de Rousseau. Con base en el primero, afirman que es posible la unidad entre la voluntad individual y la voluntad general, gracias a su basa compartida que es la razón, la cual permite a cada individuo prescribirse la ley a sí mismo. Con base en la segunda, consideran que un defecto importante en la postura política de Hegel es el espacio reducido que concede a la participación en los asuntos del Estado. En pocas palabras, el gran inconveniente con Hegel es su defensa a un “Estado tutelar”. Más importante todavía es que ningún joven hegeliano acepta totalmente la noción de “sociedad civil” concebida por este filósofo. ¿Cómo puede una comunidad política, que es la encarnación de la “vida ética”, adaptarse a una sociedad comercial en la que cada quien trata de promover sus propios intereses a expensas de los demás, en la que cada individuo trata a los otros como medios?

La perspectiva temprana de Marx respecto al Estado puede apreciarse a partir de su etapa como editor de *La Gaceta Renana* en 1842, cuando, al igual que Bauer, hace hincapié en la racionalidad del Estado. Si la esencia del Estado es la razón y la

libertad, la tarea de la prensa libre es que el Estado exista conforme a éstas. Las dos cosas que impiden que el Estado actúe según las normas universales son los intereses económicos privados, por un lado, y determinadas formas de conciencia religiosa, por el otro. Marx y Bauer creen que la crítica confiere un incremento de conciencia de los deseos reales de la gente y que, tarde o temprano, es la que va a compeler a Federico Guillermo IV abandonar el Estado Cristiano que ha impuesto en Prusia. En consecuencia, resulta un sobresalto considerable para ambos que, en 1843, el gobierno clausure la prensa opositora sin toparse con ningún impedimento real por parte del pueblo, sojuzgando al libre pensamiento. Si algo así es viable, ¿cómo puede el Estado, entonces, ser “la actualización” de la libertad? ¿Cómo puede el pueblo celebrar un contrato a favor de la supresión de su libertad? ¿De qué otra manera puede conseguirse la convergencia entre la razón y el entorno? Como una reacción a este momento de desesperación, los jóvenes hegelianos se inclinan ya sea por una forma explícita de republicanism o, como Marx, se interesan por la corriente republicana y renuncian a ella por el socialismo.

El principal rival de Bauer es otro de los viejos alumnos de Hegel, Ludwig Feuerbach, quien en 1840 se vuelve famoso al escribir *La esencia del Cristianismo*. Entre los jóvenes hegelianos, sin embargo, es especialmente valorado por las críticas a su propio mentor. Para Feuerbach, la realidad que la razón hegeliana no puede acomodar es la naturaleza y la existencia corporal del hombre, la *sensualidad* o “la rehabilitación de la materia”. El ser humano no es simplemente un ser pensante. Es, en primer lugar y ante todo, un ser sensible, emocional. No es puramente activo como cree Hegel, sino que es activo y pasivo a la vez. Su pasividad significa que, como cualquier ser natural, tiene la necesidad de los demás, por medio de una vida externa a él mismo, expresada en su existencia física y sus relaciones sexuales. Es por esta razón que el ser humano es un ser comunal. Sólo es posible hallar la esencia del ser humano en la comunidad, en *la unidad del Yo y el Tú*. Pero el ser humano, según Feuerbach, se ha alejado de esta esencia por culpa de la religión y, en particular, del cristianismo protestante. A diferencia de los animales, los seres humanos tienen la capacidad de convertir sus emociones en objetos del pensamiento. De este modo es que el ser humano es capaz de proyectar su propia esencia como especie en un ser ficticio: Dios.

Esto es lo que Feuerbach entiende por “alienación”. Dios es la idea perfecta de la especie vista como un individuo.

En el cristianismo, esto significa que la naturaleza genérica del hombre es sustituida por la unión particular de cada individuo con un ser externo personal: Cristo, *el mediador* que se interpone entre cada individuo y sus semejantes. Para Feuerbach, como para Hegel, el punto en el que el cristianismo manifiesta su verdadero carácter es la Reforma. Pero para Feuerbach, esto significa la separación cada vez más aguda entre el ámbito espiritual y el ámbito natural. El protestantismo, con su énfasis en la conciencia individual y el sacerdocio de todos los creyentes, desmantela la comunidad espiritual de la religión medieval y produce, en su lugar, un vuelco a los asuntos privados, una desbandada egoísta de la vida comunitaria y un mundo material desprendido de la santidad. En pocas palabras, la religión es responsable del individualismo de la sociedad moderna. En los tiempos venideros, el ser humano debe apropiarse nuevamente de su “esencia de especie”. La comunión de predicadores debe reemplazarse por el camaradería del trabajo, y los egos atomizados de la sociedad moderna deben reunirse en una unión amorosa que ya no esté basada en el alma cristiana, sino en la integridad del ser humano completo.<sup>463</sup>

Por supuesto que, a juicio de Feuerbach, el colapso de la monarquía absoluta se produciría, de forma más o menos automática, a raíz del abandono de las creencias cristianas que sustentan este régimen. Una vez que el “contenido religioso” del cristianismo hubiera “quedado al descubierto”, insiste, “el republicanismo político” se instauraría de forma natural. Por este motivo, Feuerbach se comparaba a veces con Lutero. Pensaba que su crítica al cristianismo era la culminación de la Reforma que inauguraría la auténtica era moderna.<sup>464</sup>

Para Marx, la realidad es también “sensual”, mas la realidad sensible que a él le interesa es una en que las personas emplean sus capacidades mentales y físicas en la transformación del mundo natural como resultado de su necesidad de producir sus medios de subsistencia. Marx no se excita con las ideas francesas acerca de una nueva

---

<sup>463</sup>Cf. McLellan, David. *Op. cit.*, 1995. pp. 63-93.

<sup>464</sup>Leopold, David. *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. (Tr. Jaime Blasco Castiñeyra.) Madrid: Ediciones Akal, 2012. p. 236.

religión social. Su actitud, totalmente negativa hacia la religión, se mantiene más cerca de Bauer que de Feuerbach. Más bien se siente atraído por el criticismo francés de la propiedad privada y la posición del proletariado, y lo que realmente le impresiona es la notoria obra *¿Qué es la propiedad?* de P. J. Proudhon, como es evidente en sus artículos de *La Gaceta Renana* sobre el predominio de los intereses económicos privados en los debates de Renania. Quizás la primera incitación para su interés en el socialismo y el proletariado se halla en la secuencia histórica de las formas de propiedad y explotación establecidas en la doctrina de Saint-Simon, y luego se refuerza en gran medida por medio de la lectura del compendio *Socialismo y Comunismo en la Francia Contemporánea*, publicado en 1842 por Lorenz von Stein. Este cambio en el pensamiento de Marx puede rastrearse en su crítica inacabada a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la cual empieza a desarrollar tras la clausura de *La Gaceta Renana* durante la primavera de 1843 y continúa en dos ensayos escritos para los *Anales Francoalemanes*, que él y Arnold Ruge editan brevemente después de salir de Prusia hacia París en el otoño de ese mismo año. Sin embargo, antes de su viraje al socialismo, el primer artículo que prepara para los *Anales Francoalemanes*, “Comentarios sobre la reciente instrucción de censura prusiana”, es una polémica estridente contra el decreto de 1841 de Federico Guillermo, escrita, como su *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía* que se incorporan al primer y único ejemplar de esa revista, “en un tono brusco, dictatorial, ateo y republicano.”<sup>465</sup> Así, Marx comienza su carrera como teórico político en el periodismo, redactando críticas de talante republicano.

El objetivo político que persigue Marx es el de cambiar el viejo mundo por el nuevo mundo, el mundo de la arbitrariedad, irracionalidad y despotismo, por el mundo del Estado democrático que realizara la razón, todavía con un planteamiento hegeliano de visión del Estado como expresión de la moralidad y la razón. [...] el Estado democrático, representativo, significa para Marx la ruptura del viejo mundo; la inserción en el nuevo Estado, que ya no será el resultado de la voluntad arbitraria del monarca, anclado, incluso por encima de su propia voluntad, en las estrechas posibilidades de

---

<sup>465</sup>McLellan, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londres: Macmillan, 1969. p. 29. Las cursivas son mías.

una realidad inhumana. Este nuevo Estado que realiza la razón [está] representado por el de la Revolución francesa, y el viejo mundo y el viejo Estado, están representados por la situación alemana.<sup>466</sup>

La esperanza del joven hegeliano de que el criticismo conducirá a un movimiento hacia el estado racional en Prusia no se corrobora, pero incluso de haber ocurrido así, de acuerdo con Marx, la asunción de Bauer de que la religión desaparece con la eliminación del “Estado cristiano” es falsa: el florecimiento de la religión en los Estados Unidos, donde se da una separación entre la Iglesia y el Estado, es suficiente para demostrar que la emancipación del Estado de la religión no significa la emancipación del ser humano concreto de la religión.

Marx queda impresionado por la crítica de Feuerbach a Hegel y Bauer: la emancipación no consiste en el producto de la evolución del Espíritu ni en el desarrollo de la autoconciencia, sino que depende de una transformación de las relaciones entre los individuos y está localizada dentro de la sociedad civil. Para apoyar su punto de vista, Marx opta por el ejemplo del ensayo *La Cuestión judía*, escrito por Bauer. De acuerdo con Marx, el alegato de su autor, según el cual la emancipación judía requiere de dos fases –reconocer la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y luego la superioridad del criticismo sobre el cristianismo–, debe ser rechazado por apoyarse en una distinción *teológica* entre el cristianismo y el judaísmo, más que sustentarse en un enfoque *social*. Marx define al judaísmo como una “necesidad práctica”, entre el *egoísmo* y el dinero, que priva al mundo de todo “valor específico”. Sin embargo, el judaísmo no es suficiente para precipitar el florecimiento pleno de la sociedad civil, algo que sí logra el cristianismo al volver “extrínseca toda condición natural, nacional, moral y teórica para el hombre” y disolver “el mundo humano en un mundo de individuos atomizados que se oponen hostilmente entre sí”. La solución, por lo tanto, no es una reforma de la conciencia, sino la eliminación de los elementos sociales que han posibilitado semejante situación. La religión, según Marx, no es “la causa”, sino sólo “la manifestación de la estrechez secular”. Lo que ésta revela no es más que la existencia de un *defecto*: la enajenación de los atributos de nuestra especie a un mediador

---

<sup>466</sup>Urbina Tortella, Sebastián. “Marx y los Anales Francoalemanes” en *Cuadernos de la Facultad de Derecho*. Islas Baleares: Universitat de las Illes Balears, 1983: Vol. 5, p. 128.

sobrenatural ficticio y, como resultado, la negación de las capacidades comunales del ser humano.<sup>467</sup>

En su crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marx es muy drástico con la idea del Estado ahí expuesta, toda vez que, si el Estado moderno es el mediador entre el ser humano y su libertad, esto involucra una *bifurcación* análoga entre la especie alienada en su refriega sobre el orden político y los individuos atomizados. Marx niega la afirmación de Hegel de que existe una mayor unidad entre el Estado y el ciudadano moderno, gracias a las instituciones representativas y administrativas que median entre el Estado y la sociedad civil. En la antigüedad, la república es “el verdadero y único contenido de la vida y la voluntad de los ciudadano”. Pero en el siglo XIX, la propiedad, los contratos, el matrimonio y la sociedad civil se han desarrollado como “modos particulares de existencia” del individuo privado a costa del Estado. Lo que predomina en todas estas esferas, incluyendo al Estado mismo, es la propiedad privada. El Estado moderno es la criatura de la propiedad privada. La ciudadanía se ha convertido en un atributo de la propiedad privada, al igual que la administración del Estado se ha convertido en la propiedad privada de la burocracia, enfrentada a otros objetivos privados. Del mismo modo, el lugar de la monarquía y la primogenitura en la Constitución refrendan la centralidad de la propiedad privada y los derechos presociales que ésta confiere, como los privilegios de nacimiento. Más aún, el Estado es una “abstracción” análoga al cristianismo, que es capaz de desarrollarse por medio de la separación del individuo de su comunidad en la Tierra:

el Estado moderno se puede considerar *abstracto* en dos sentidos [...]. En primer lugar, [...] en el sentido de que constituye un dominio separado, antagónico en relación con la sociedad civil, que se guía por un principio rector específico (el interés por el bien común). En segundo lugar, [...] en la medida en que se encuentra apartado de la vida cotidiana y de la influencia en la ciudadanía normal. En la comunidad política que requiere la emancipación humana estas dos características *abstractas* desaparecerían. En primer lugar, una vez que los individuos se conviertan en seres *genéricos* en sus vidas cotidianas, el antagonismo típicamente moderno

---

<sup>467</sup>Cf. McLellan, David. *Op. cit.*, 1995. pp. 61 y 62.

que existe entre la vida civil y la política dejará de existir. Estos ámbitos de la vida dejarán de basarse en principios diferentes y contradictorios. La vida económica, por ejemplo, ya no estará marcada por el auténtico egoísmo, sino más bien (en parte) por el interés en los demás. En segundo lugar, el distanciamiento de la comunidad política, su alejamiento de la vida cotidiana y de la influencia en la ciudadanía normal, se vería mitigado por [las] reminiscencias de la tradición del republicanismo cívico [...] contribuirían a salvar el abismo que existe entre los individuos y la comunidad política.<sup>468</sup>

Desde la Revolución Francesa, la constitución política adquiere “una universalidad irreal” que, al mismo tiempo, remueve todas las cadenas que restringen el espíritu egoísta de la sociedad civil. Marx confirma su interpretación con un análisis de la revolucionaria Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. En ese documento, la “comunidad política” se convierte en “un simple medio” para mantener los así llamados “derechos del Hombre”, y de manera preeminente, el derecho a la propiedad privada. El ciudadano es “declarado a ser el siervo del *homme* egoísta”. “El Hombre esencial y verdadero” no es el “Hombre como ciudadano, sino el Hombre como burgués”.

En resumen, se pueden distinguir tres elementos en la atractiva explicación marxiana de las limitaciones de la emancipación política: en primer lugar, los distintos defectos materiales y espirituales de la sociedad se siguen desarrollando en privado; en segundo lugar, al liberarse de las restricciones de la comunidad, estos defectos se intensifican y, por último, la primacía de la sociedad civil hace que acaben dominando y condicionando al Estado. La conclusión a la que llega Marx después de analizar sus limitaciones es que la emancipación política es “imperfecta y contradictoria”. [...] merece la pena subrayar que relacionar el cristianismo con el fracaso de la realización de la comunidad es una práctica que posee una historia conceptual muy rica. Entre los autores que defienden esta tesis se encuentran Maquiavelo y Rousseau. [...] tanto los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo como el *Contrato social* de Rousseau son dos de las obras que Marx leyó durante su estancia en Kreuznach. En el segundo cuaderno

---

<sup>468</sup>Leopold, David. *Op. cit.*, 2012. p. 236.



de Kreuznach aparecen bastantes notas dedicadas al *Contrato social*, y en el quinto cuaderno, una breve selección de pasajes procedentes de una traducción alemana de los *Discorsi*.<sup>469</sup>

En última instancia, los textos tempranos de Karl Marx pueden considerarse, al menos en dos sentidos, como inclinados hacia el republicanismo. En primer lugar, porque su autor articula temas claramente republicanos: una oposición a la monarquía<sup>470</sup> y a los privilegios establecidos, ya sean religiosos o corporativos, y una defensa de un Estado universal basado en las virtudes de la participación racional. En segundo lugar, porque los asuntos que aborda caen en el rango de lo que se toma como *republicano* por el resto de sus contemporáneos.

[...] se pueden reconstruir tres hilos argumentales cuasi institucionales a partir de los primeros escritos. En la visión fragmentaria del futuro que defendía Marx los ciudadanos preocupados por el bien común tendrían una mayor participación en la vida política, se apropiarían de las tareas administrativas que desempeñaba antes una clase burócrata privilegiada y separada y, probablemente, la democracia representativa sería sustituida por cierto tipo de delegación popular. Teniendo en cuenta la influencia aristotélica que se puede detectar en la visión marxiana de las relaciones entre la política y la naturaleza humana, y la posible influencia de

---

<sup>469</sup>*Ibidem*. p. 163.

<sup>470</sup>“La monarquía no puede, en tanto que la democracia sí puede entenderse en sus propios términos. En la democracia ninguno de sus momentos obtiene otro significado distinto a los propios beneficios. Cada uno de ellos es realmente sólo un momento de todo el *Demos*. En la monarquía una parte determina el carácter del conjunto; toda la constitución debe ser modificada de acuerdo a la cabeza inmutable. La democracia es la constitución genérica; la monarquía es sólo una especie y, de hecho, una pobre. La democracia es el contenido y la forma; la monarquía debería de ser sólo la forma, pero adultera el contenido.

En la monarquía, la totalidad, el pueblo, se subsume bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia la propia constitución aparece sólo como una determinación y, de hecho, como la libre determinación de los pueblos. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución, en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es el misterio resuelto de todas las constituciones. Aquí la constitución no sólo en sí misma, de acuerdo con su esencia, sino de acuerdo con la existencia y la actualidad, es devuelta a su base real, el hombre real, el pueblo real, y establecida como su propio trabajo. La constitución aparece como lo que es, el producto libre de los hombres.” Marx, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. (Tr. Annette Jolin & Joseph O'Malley.) Nueva York: Cambridge University Press, 2009. pp. 29 y 30.

Maquiavelo y de Rousseau en los paralelismos entre el cristianismo y el Estado moderno que establece Marx, quizá no resulte sorprendente descubrir esta dimensión institucional que recuerda además en cierta medida (apenas perceptible) a la tradición del republicanismo cívico.<sup>471</sup>

En su crítica a Hegel, Marx impulsa una “democracia” entendida como una república apoyada en la repolitización de la sociedad a través de la supresión de la distinción entre la sociedad civil y el Estado. “Hegel no ha desarrollado el (poder) ejecutivo. [...] no ha demostrado que sea algo más que una función, una determinación del ciudadano en general. Al ver a los intereses particulares de la sociedad civil como [...] intereses que se encuentran fuera del interés absolutamente universal del Estado, sólo ha deducido al ejecutivo como un poder separado, particular.”<sup>472</sup> Pero en los meses subsecuentes, prácticamente corta toda relación con una posición republicana debido a su insistencia en la revolución social y la abolición del Estado político moderno. La distinción entre el individuo “político” y “apolítico” le parece no sólo el problema de Prusia o del Estado ideal de Hegel, sino del Estado moderno como tal. La *universalidad irreal* de la república deja indemne el egoísmo de la sociedad civil burguesa. El Estado es incapaz de transformar la sociedad civil, porque es en sí la criatura y el producto de ésta. Es por esta razón que los jacobinos fracasan cuando intentan hacer valer la independencia del Estado. Del mismo modo, Arnold Ruge, su antiguo aliado, se equivoca al suponer que el Estado puede resolver “el problema social”. Como prueba, Marx invoca el fracaso del intento de abolir el pauperismo en Francia. En resumen, la existencia misma de la sociedad civil es la que plantea el obstáculo fundamental para que el ser humano se convierta en un ser de su especie en su vida cotidiana. La Revolución Francesa, entonces:

No es una revolución radical, la emancipación humana universal, [...] sino más bien una revolución parcial, meramente política, una revolución que deja los pilares del edificio indemnes. ¿Cuál es la base de una revolución parcial, meramente política? Es ésta: una sección de la sociedad civil se emancipa y logra la dominación universal; una clase determinada se

---

<sup>471</sup>Leopold, David. *Op. cit.*, 2012. p. 275.

<sup>472</sup>Marx, Karl. *Op. cit.*, 2009. p. 40.

compromete, a partir de su situación particular, a la emancipación universal de la sociedad. Esta clase emancipa a toda la sociedad, pero sólo a condición de que toda la sociedad comparta su situación; por ejemplo, que tenga o pueda obtener dinero y educación.

Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel, a menos que despierte en sí misma y en las masas un momento de entusiasmo, un momento en que se asocie, se fusione y se identifique con la sociedad en general, y se sienta y sea reconocida como representante general de la sociedad, un momento en el que sus demandas y derechos son realmente los de la sociedad misma, de la que es la cabeza y el corazón sociales. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase particular pretender sentar la dominación universal. Para hacerse cargo de esta posición liberadora, [...] la energía revolucionaria y la autoconfianza espiritual no son suficientes. Para que coincidan una revolución popular y la emancipación de una clase particular, para una clase represente a toda la sociedad, otra clase debe, por el contrario, concentrar en sí misma todos los defectos de la sociedad, debe ser la clase de la ofensa universal y la encarnación de los límites universales. Una esfera social particular debe representar el crimen notorio de la sociedad en su conjunto, de manera que la liberación de esta esfera parezca ser la liberación universal. Para que una clase sea la clase por excelencia de la liberación, otra clase debe, por el contrario, ser abiertamente la clase subyugada. El significado general negativo de la nobleza y el clero franceses determinó la importancia general positiva de la burguesía, la clase cercana y opuesta a ellos.<sup>473</sup>

Por lo tanto, Marx llega a pensar que lo que se necesita no es una revolución política, sino una transformación humana de las relaciones entre los individuos, consumadas por una clase fuera y por debajo de la llamada sociedad civil: el proletariado. Porque, como los socialistas franceses ya han dejado claro, esta clase surge, no sólo con el desarrollo industrial, sino también con la disolución drástica de la sociedad. Si la sociedad civil representa la esfera de la propiedad privada, el proletariado se levanta por su “negación”. Esta clase queda fuera de la esfera política y es una creación

---

<sup>473</sup>Marx, Karl. *Op. cit.*, 2009. pp. 139 y 140.

de la Revolución Francesa, pues no existiría el proletariado si el nacimiento, en lugar de la propiedad, continuara siendo la condición necesaria para la participación en el Estado. Esta transformación se completa por la Revolución de 1830, que deriva en el control del Estado por la burguesía y la eliminación de todos los requisitos, excepto la propiedad como la base de la ciudadanía. Esto convierte a los que no tienen propiedades en proletarios, un estamento definido, sin más, por su exclusión de la vida política. La creencia de que la razón y la libertad son incompatibles con la existencia de la “sociedad civil” subyace lo que se vuelve la principal preocupación de Marx en los siguientes veinticinco años: la crítica de la economía política. Su objetivo es establecer, junto con la noción de Feuerbach de la alienación como un medio de interpretar las creencias religiosas, un proceso análogo de la alienación en el trabajo, dentro de las relaciones sociales de la sociedad civil. La economía política constituye para Marx la expresión teórica preeminente de este mundo social alienante, o como más tarde la llama, constituye su *anatomía*. Marx llega a esta conclusión con la ayuda de dos ensayos enviados a los *Anales Franco-alemanes*, a principios de 1844.

El primer ensayo pertenece a Moses Hess, quien sustituye el enfoque sobre la enajenación de la conciencia por la actividad humana. Hess define la vida como un intercambio de la actividad de la vida productiva, que involucra el trabajo cooperativo entre diferentes individuos. En contraste, en el “mundo al revés” de dinero y la propiedad privada, esta actividad de la especie es desplazada por la satisfacción *egoísta* de las necesidades particulares. Los atributos de la especie humana se convierten en meros medios para la mera preservación individual. El segundo ensayo pertenece a Federico Engels, quien en ese momento trabaja para la empresa textil de su padre en Manchester. Engels critica a la economía política como la expresión teórica del mundo enajenado del capitalismo. La economía política presupone la propiedad privada sin cuestionarse una sola vez su existencia.<sup>474</sup> En cuanto al cambio de enfoque de Hess, Marx lo amplía con su primer intento de desarrollar una crítica de la economía política en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, adoptando la “actividad vital consciente” como punto de partida y advirtiendo que así como la enajenación religiosa se produce en el reino de la conciencia, pero la alienación económica ocurre en la vida

---

<sup>474</sup>Cf. Mehring, Franz. *Op. cit.*, 1962. pp. 112-116. McLellan, David. *Op. cit.*, 1995. pp. 104 y 105.

real. Respecto a la crítica de Engels, Marx también la desarrolla en los *Manuscritos*, advirtiendo que la economía política confunde un mundo en el que el ser humano ha enajenado sus atributos esenciales con el auténtico mundo del ser humano. La economía política diluye la “vida productiva” del ser humano con su “propensión al trueque, al canje y al intercambio de una cosa por otra”, advertida por Adam Smith, y por lo tanto es incapaz de distinguir a la especie humana del mundo enajenado en el que, de hecho, tiene que actuar.

Al centrarse en la enajenación de la capacidad del hombre para producir, Marx es capaz de vincular su idea de la historia con la de Hegel, toda vez que en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel consigue captar, de acuerdo con Marx, la creación del ser humano por sí mismo como un proceso y, al hacerlo, asimila la esencia del trabajo, que es la creación del ser humano como resultado de su propia labor. Esto también permite que Marx se aleje de la pasividad implícita del concepto de “sensualidad” de Feuerbach: el ser humano no es meramente un “ser natural” más, sino un “ser humano natural”, cuyo origen no es la naturaleza, sino la historia. A diferencia de los animales, el hombre hace de su actividad el objeto de su voluntad, por ejemplo, puede crear objetos de acuerdo con las leyes de la belleza. De esta manera, es posible advertir la historia como la humanización de la naturaleza mediante la “actividad vital consciente” del ser humano y, a la vez, como la humanización del ser humano mismo mediante el adiestramiento de los sentidos. La historia, en consecuencia, es el proceso por el cual el ser humano se vuelve un ser incardinado a su especie y también es el fundamento de su destreza para tratarse a sí mismo como un ser universal y, por lo tanto, libre. “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella.” Por el contrario, el ser humano “hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que [...] se funda inmediatamente. La actividad vital consciente” permite diferenciarlo “inmediatamente [...] de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es [...] un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es

su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que [...] hace de su actividad vital [...] un simple medio para su existencia.”<sup>475</sup>

Si la libertad consiste en la actividad propia y la capacidad de producir, y es la característica más esencial del ser humano, es posible entender por qué el trabajo enajenado es la base de todas las otras formas de enajenación y por qué, por lo tanto, “toda la servidumbre humana está encerrada en la relación de trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación”, puesto que el trabajo enajenado es la inversión de la “actividad vital consciente” y conforme es mayor el desarrollo de la propiedad privada, mayor es la mano de obra del productor que cae en la categoría de trabajo para ganarse la vida. En otras palabras, el *ser esencial* del ser humano se vuelve un simple medio para su subsistencia y la *vida de la especie* se vuelve un medio para la vida individual. Esto no sólo significa que el asalariado se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto ajeno, sino también, y sobre todo, significa la enajenación del ser humano por el ser humano. “El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo [...] solamente puede ser el *hombre* mismo”, alguien ajeno a la mano de obra y fuera de ella, “*otro hombre* que no es el trabajador”.<sup>476</sup> Es decir, el capitalista.

Del mismo modo que, para Feuerbach, la enajenación es la causa de la religión y no al revés, para Marx, la enajenación es la que produce la propiedad privada. Que la propiedad privada sea el producto del trabajo alienado es el *secreto* que se revela cuando la propiedad privada completa su dominio sobre el ser humano. Sólo cuando la propiedad privada se convierte en un “poder histórico-mundial”, cuando la mayoría de la humanidad queda reducida al trabajo *abstracto* y todo se limita a su ser cuantitativo, es cuando el antagonismo entre la propiedad y la falta de propiedad se transforma en la antítesis entre el capital y el trabajo, y el burgués y el proletario. En este sentido, debido a su propio movimiento económico, la propiedad privada se conduce hacia la autodestrucción. Como Marx señala más tarde, la historia es el juez y el proletariado el verdugo, el proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada falla sobre sí

---

<sup>475</sup>Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. (Tr. Francisco Rubio Llórente.) Madrid: Alianza Editorial, 2003. pp. 112 y 113.

<sup>476</sup>*Ibidem*. p. 115.

misma. El surgimiento de los movimientos obreros de masas durante el siglo XIX es una reacción al deseo de excluir a las clases trabajadoras de los procesos políticos. La exclusión o la subordinación política se justifican originalmente por el recelo a otro periodo de *Terror* como consecuencia de la soberanía de las masas desposeídas. Por el contrario, el propósito de los movimientos de la clase obrera es ganar un lugar reconocido dentro del sistema de gobierno, desde el que las aspiraciones de sus adherentes puedan avanzar de forma más efectiva. Este propósito es muy distinto al de Marx. En su opinión, el trabajo enajenado es trabajo heterónimo, es decir, es la negación de la libertad como actividad propia y, en última instancia, se trata de una señal de la incapacidad humana para controlar las formas y los efectos de su intercambio material con la naturaleza. Por estos motivos, los objetivos sociales del marxismo, aunque empiezan emparejándose con el republicanismo, al final son distintos.

Conforme la propiedad privada avanza hasta el dominio mundial, la condición del proletariado se vuelve cada vez más *inhumana*. Esta polarización significa que en un extremo está la sofisticación cada vez mayor de los apetitos imaginarios y en el otro la atrocidad, la rutina y las patatas podridas. Sin embargo, por dos razones, esta marcha del ser humano por el valle de la enajenación no es del todo negativa. En primer lugar, la propiedad privada obliga al ser humano a ser más productivo, al punto en que, con el auxilio del vapor y las máquinas automáticas, ahora se encuentra en el umbral de la abundancia. Las viejas condiciones de hambruna y escasez han dado paso a una nueva forma de crisis, una “crisis pletórica” o una crisis de la *sobre-producción*, que es prueba de la discordancia entre las nuevas posibilidades de abundancia y las formas anticuadas de propiedad privada. En segundo lugar, la deshumanización genera las revueltas proletarias y, por lo tanto, la crisis revolucionaria es inminente.

Con el apoyo de Engels, entre 1844 y 1848, Marx torna esta crítica inicial en una teoría plenamente elaborada del comunismo, que después llama la “concepción materialista de la historia”. Su carácter *materialista* surge de la necesidad de replicar a Max Stirner, otro de los jóvenes hegelianos berlineses, amigo de Bruno Bauer. En *El único y su propiedad*, Stirner ataca el *ethos* cuasirreligioso del humanismo de Feuerbach, pues su crítica de la religión se centra en la separación de los atributos humanos, los “predicados”, de los individuos concretos, los “sujetos”, y su ensamblaje como

atributos de un Dios ficticio. Pero, como Stirner señala, el propio Feuerbach no devuelve estos atributos alienados a los individuos, sino a otra creación igualmente ficticia: el *Hombre* o el *ser de la Especie*. El *Hombre* continúa siendo presentado a los individuos como su “vocación” o fin ético y no es, en efecto, más que otra versión del Dios protestante.

Marx, sin duda, está involucrado en este ataque a Feuerbach. En 1843, escribe en los *Anuarios Francoalemanes* que la crítica de la religión termina con la enseñanza de que el Hombre es el ser supremo para el Hombre y, por lo tanto, con el imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el ser humano sea degradado. Ahora bien, más que conferir al comunismo de estas dimensiones éticas o voluntaristas, Marx lo presenta simplemente como una expresión de la situación social de la que surge. Si, como Marx y Engels reclaman en su *Manifiesto Comunista*, “la historia de todas las sociedades” es hasta ahora “la historia de la lucha de clases”, entonces la existencia de ideas revolucionarias en un periodo determinado presupone “la existencia de una clase revolucionaria”. El comunismo, por lo tanto, no es un mero ideal, sino un movimiento real que suprime el actual estado de las cosas.

La adopción de la lucha de clases en lugar de un imperativo ético permite que Marx vincule su epistemología materialista con una concepción sustantiva de la historia que comienza a esbozar en sus escritos de 1844, pues la lucha de clases puede encajar con las fases históricas del desarrollo productivo. Además, para este nuevo enfoque de Marx resulta central la discusión de Adam Smith respecto a la división del trabajo, pues mediante ella introduce un principio histórico dinámico del incremento del desarrollo de la capacidad productiva del ser humano, con su subsecuente autorrealización, que puede ligarse a las configuraciones cambiantes de la propiedad privada. Los términos como la *verdadera historia natural* del ser humano y la *propiedad privada* que emplea en 1844, son rebautizados después como las *fuerzas y relaciones* de producción. Históricamente, el desarrollo del poder humano para producir está acompañado por una sucesión de formas sociales, las relaciones de propiedad, y cada una de ellas es apropiada para una etapa en particular del desarrollo productivo. El “modo de producción capitalista” es la última y, con mucho, la más dinámica de estas formas sociales, cuya estructura ha sido explorada sistemáticamente por la economía política.



Si la economía política da por sentado el modo de producción capitalista, los críticos sociales y los socialistas utópicos se ocupan de señalar su creciente tendencia hacia la sobreproducción, que señala su fin y su sustitución por una forma social superior. La historia demuestra que la propiedad privada está lejos de ser una característica indeleble de todas las sociedades humanas: las primeras formas de propiedad son tribales o comunales y, en general, durante la mayor parte de la historia, la propiedad de los bienes ha sido condicionada por el cumplimiento de la ciudadanía o el deber de la defensa. La trayectoria histórica conduce, por lo tanto, al comunismo. No obstante, el comunismo de Marx no es el de una "comunidad positiva de bienes". En cambio, está basado en la noción de una "comunidad negativa" anclada en la tradición del iusnaturalismo que es absorbida por la economía política escocesa. En esta tradición, la condición original de la Tierra es la de un gran bosque primitivo semejante al mar. El ser humano puede recoger frutos, cazar ciervos o pastorear ovejas justo como aún puede pescar en el mar sin afectar a los demás. Es, por lo tanto, inocente de cualquier noción de propiedad, ya sea privada o comunal. Esto obedece a que las necesidades del hombre son modestas y sus recursos abundantes. Con el crecimiento de las poblaciones, la satisfacción de las necesidades empieza a requerir de la cooperación y la división del trabajo. Aparecen formas de escasez y a cada participante en el proceso de producción tiene que repartírsele una fracción del producto. Dicha organización también hace necesaria la creación de una institución con el poder de hacer cumplir las formas convenidas de distribución y de castigar las violaciones a las propiedades y las personas. De ahí la fundación del Estado.

La formulación más conocida de la teoría política de Marx se encuentra esbozada en el *Manifiesto Comunista*, donde se afirma que cada paso en el desarrollo de la burguesía está acompañado por un avance político correspondiente y que, a partir del establecimiento de la gran industria y del mercado mundial, esa clase conquista para sí la influencia política exclusiva del Estado representativo moderno. El ejecutivo del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la burguesía. Tal concepción del Estado y su relación con el derecho y la propiedad puede ser considerada *neoharringtoniana* y su versión más cruda aparece en *La ideología alemana*, donde queda asentado que: "a esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, el cual, adquirido gradualmente por los dueños de la

propiedad por medio de las contribuciones, ha caído enteramente bajo su dominio a través de la deuda nacional, y su existencia ha llegado a ser totalmente dependiente del crédito comercial que le ofrecen los dueños de la propiedad, los burgueses, tal como queda reflejado en el ascenso o descenso en la bolsa de los bonos del Estado”. La negativa de Marx a conceder un espacio autónomo a la esfera política es otra característica distintiva de su postura que, en última instancia, la vuelve reacia al republicanismo liberal que predomina desde el siglo XVIII. El sufragio universal es una *varita mágica*, una forma de ilusión similar a la noción de igualdad en los intercambios económicos o la aparente naturalización de las categorías económicas en lo que llama “el fetichismo de la mercancía”.<sup>477</sup> A su juicio, todos estos son síntomas del poder alienante de la sociedad comercial.

Como señala en *La derrota de junio de 1848*, el sufragio universal es, ni más ni menos, que la deflación de las ilusiones democráticas pequeñoburguesas, lo que prueba que éste no posee la fuerza mágica que los republicanos de viejo cuño le asignan, al imaginar que la mayoría del pueblo está compuesto por *citoyens* con los mismos intereses o el mismo discernimiento. En cambio, las elecciones en un pueblo real evidencian a los representantes de las diversas clases en que éste se divide. El único mérito “incomparablemente mayor” del sufragio universal es el de desencadenar la lucha de clases, despojando a los estratos intermedios de la sociedad burguesa de sus “ilusiones y desengaños, de lanzar de un golpe a las cumbres del Estado a todas las fracciones de la clase explotadora”, arrancando así a todos los sectores de la clase explotadora su *máscara engañosa*.

Hay dos sentidos en los que se puede afirmar que la visión de la realización humana del joven Marx posee una dimensión política. En primer lugar, se puede decir, en un sentido aristotélico, que el “hombre verdadero” es un

---

<sup>477</sup>Marx lo define como la disposición de las mercancías para ocultar el carácter social de su producción. A través de las leyes aparentemente autónomas del mercado, el valor de cambio aparece como una propiedad objetiva e intrínseca de las mercancías, induciendo al trabajo de quien pretende adquirirlas. Sin embargo, este valor es en sí mismo producido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, no aparece como un atributo humano, sino como un poder ilusorio de las cosas que los seres humanos producen. Por otra parte, dicho poder en las cosas parece generar las fluctuaciones en el mercado, el aumento en los precios o el desempleo, cuando, en realidad, la verdadera causa de todos estos efectos radica en los procesos sociales de producción e intercambio.

animal político, ya que para Marx la cooperación compleja en busca del bien común que caracteriza a la comunidad es a la vez condición y consecuencia de la realización humana. En segundo lugar, en la teoría del joven Marx de la dimensión política de la sociedad del futuro encontramos algunos elementos institucionales apenas perceptibles. Marx parece mostrarse partidario de una participación más amplia en la vida política de los ciudadanos preocupados por el bien común, de que los ciudadanos se apropien de las tareas administrativas que antes eran prerrogativa de una burocracia aislada y privilegiada, y de la posible sustitución de la democracia representativa por cierta variedad de delegación popular. Estas reminiscencias fragmentarias de la tradición del republicanismo cívico se inscriben en el marco de una visión en la que la política no desaparece del todo, sino que simplemente pierde su carácter abstracto.<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup>Leopold, David. *Op. cit.*, 2012. pp. 299 y 300.

## Capítulo XI. Las nuevas propuestas republicanas en la era de la idiotez<sup>479</sup>

“Me inclino, pues, por la tesis de que afirmar la superioridad de las libertades individuales sobre cualquier otro valor es un engaño. ¿Para qué son libres, en estos momentos, los ciudadanos de los países empobrecidos [...]? ¿Basta la libertad política para ser de verdad libre? [...] Puede ocurrir [...] que alguien prefiera vivir esclavizado por el mercado a conducirse autónomamente. Pero quien ni siquiera puede optar por vivir esclavizado por el mercado porque no tiene posibilidades de comprar ni vender nada tampoco está en condiciones de ser autónomo. La autonomía es un valor universal si de verdad es universal, [...] así entendida, no es tanto el punto de partida como el punto de llegada.”

*Victoria Camps*

Esta investigación bien podría haberse llamado *¿Es posible la política en el siglo XXI?* y los siguientes capítulos bien podrían ser su núcleo, puesto que, luego de revisar los puntos de vista de los filósofos republicanos más emblemáticos para articular los rasgos que parecen constitutivos de esta corriente de pensamiento político y así confrontarla con la corriente liberal para señalar sus tensiones, también es preciso tratar de entender de qué manera se ha rescatado en los últimos años y a qué tipo de sociedad se enfrentan quienes pretenden hacerlo, a saber: la sociedad de consumo del capitalismo tardío.<sup>480</sup> Para cumplir con estos dos objetivos, en lo que sigue esque-

---

<sup>479</sup>Con la palabra “idiota” no me refiero nada más a *idiotes*, es decir, al término griego para quienes no se ocupan de los asuntos públicos, sino sólo de sus propios asuntos. También quiero hacer referencia a su sentido coloquial, es decir, al término para quienes actúan de manera irreflexiva y molestan a los demás con lo que hacen o lo que dicen.

<sup>480</sup>En las últimas décadas han ocurrido, con gran intensidad, una serie de discusiones acerca de las contribuciones que puede proporcionar la recuperación de la tradición republicana, en cuanto a los cuestionamientos que se hacen a los procesos democráticos y a la necesidad de crear espacios de participación ciudadana alternos al electoral. El debate se ha centrado básicamente entre liberales y republicanos, donde los primeros cuestionan la viabilidad del aporte republicano, debido a que consideran que esta tradición no tiene cabida en un contexto formado por sociedades heterogéneas cuyas demandas son cada vez más diversas, mientras que los segundos recalcan que la recuperación de los valores republicanos es una opción ante

matizaré, por una parte, en qué consiste la insidiosa “sociedad de consumo” o “consumismo”, de la mano de autores como Bauman, Sennett y Han, y por otra parte, describiré los nuevos enfoques republicanos que, a mi parecer, pueden concebirse dentro de cuatro grandes perspectivas: una “radical” de corte *neorristotélico*, otra *instrumental*, una más *liberal* y, finalmente, una *socialista*.<sup>481</sup>

Mientras que las versiones *neorristotélica* y *socialista* tienen la intención de establecer una ruptura con el liberalismo, la noción de libertad dentro del marco negativo e individual impide a las versiones de corte *instrumental* y *liberal* apoyar de forma decisiva una superposición de lo público sobre lo privado, si bien hacen un esfuerzo por distanciarse de los liberales. No obstante, pese a la diversidad de perspectivas, los filósofos republicanos contemporáneos parecen converger en “la concepción de la autonomía individual, que implica no la implementación, sino la

---

las tareas que no ha logrado resolver el liberalismo, es decir, la igualdad, la seguridad, la justicia social y la formación de agendas políticas que reflejen más los intereses públicos.

<sup>481</sup>Dentro del republicanismo contemporáneo se han desarrollado varias versiones, cada una retomando aspectos particulares de esta longeva tradición. En su libro *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Félix Ovejero habla de seis posturas: el republicanismo comunitario, asociado con Sandel, el republicanismo liberal de Pettit, el republicanismo de plebeyos y aristocráticos de Carrithers, el republicanismo participativo de Fraser, el republicanismo defensor de la división de poderes y la constitución de Sunstein, Viroli y Miller, y el republicanismo crítico del patriotismo de Habermas. Por su parte, María José Villaverde Rico, en su libro *La ilusión republicana*, divide en tres perspectivas al neorepublicanismo: el republicanismo neorristotélico, fiel a la tradición clásica y a la obra de Aristóteles, en especial a sus nociones de bien común, virtud y gobierno mixto, el republicanismo instrumental, que realiza una reconstrucción selectiva de la tradición para mantener su postura crítica frente al liberalismo, siendo Maquiavelo su fuente principal, y el republicanismo liberal, que intenta reconstruir el republicanismo desde el presente, adecuándolo al liberalismo, debido a que se considera que de esta forma puede atender cuestiones como el pluralismo, la heterogeneidad de nuestras sociedades y evitar la dictadura educativa. En este proyecto de investigación, considero que las nuevas perspectivas republicanas pueden dividirse en las cuatro ya mencionadas: una *neorristotélica*, una *instrumental*, muy cercana a una *liberal*, y una relevante perspectiva *socialista*, que no es contemplada por Ovejero ni por Villaverde. Cf. Ovejero, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz Editores, 2008. pp. 127-156. Villaverde Rico, María José. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 236.

selección de fines; y la idea de libertad política que exalta la autodeterminación colectiva”.<sup>482</sup>

Según Paul Weithman, hay dos criterios que permiten identificar la filiación neorrepblicana, uno es su recobro de “la historia de la tradición republicana en autores como Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, Sydney, Harrington, Montesquieu, Rousseau y los Padres Fundadores que defienden tres principios básicos, libertad política, virtud cívica y bien común”, y otro es su defensa de “una filosofía pública de la autosuficiencia en el contexto de las democracias plurales”.<sup>483</sup> Aunque el primero de estos criterios puede resultar insuficiente, debido a que se puede adjudicar a otras corrientes de pensamiento político, el segundo criterio, en cambio, permite respaldar la consecución de la virtud cívica y el bien común mediante instituciones públicas de tipo republicano que tienen como referente la libertad entendida como *no-dominación*, ligada estrechamente a la independencia material. Sin embargo, antes que nada, cabe preguntarse a qué tipo de sociedad se enfrentan estos autores.

Tal vez lo mejor sea arrancar con una clara distinción brindada por Bauman en el primer capítulo de su libro *Vida de consumo* entre “consumo” y “consumismo”. Define al primero como: “Un proceso inalienable y no planificado de la vida social, una función imprescindible de la vida biológica que no se encuentra atado ni a la historia ni a la época. La función central del consumo es el vínculo y la transacción de las relaciones humanas, expresadas por ciclos de producción, almacenamiento, distribución y excreción.” Mientras que el consumismo es: “Un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos, en la principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano.”<sup>484</sup> Por lo tanto, el *consumo* es algo propio del ser humano, primordial para su

---

<sup>482</sup>Sunstein, Cass. “Más allá del resurgimiento republicano” en Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. (Tr. Sandra Girón.) Barcelona: Paidós, 2003, p. 149.

<sup>483</sup>Costa, Victoria. “Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue” en *Politics, Philosophy & Economics Review*. 8 (4), 2010, p. 402. La autora cita a Weithman para exponer ambos criterios.

<sup>484</sup>Bauman, Zygmunt. *Vida de consumo*. Buenos Aires: FCE, 2008. p. 47.

subsistencia, y el *consumismo* es una actividad creada, propia de un sistema social, que confiere distintos valores y dota de cierta identidad a quienes participan en ella.

Nuestras sociedades de consumo tienen sus orígenes a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, una época en la que las transformaciones no sólo se dan en la sociedad, sino también en la urbanización y la arquitectura con el fin de satisfacer las exigencias de los nuevos estilos de vida, por lo que también están consagradas a la exposición de objetos novedosos como un nuevo modo de entretenimiento público. Este nuevo modo de entretenimiento y consumo es altamente aceptado por la sociedad moderna, al grado de manifestarse en las ferias internacionales, cuyo objetivo principal es el de presentar y asombrar a los asistentes con las maravillas de un nuevo mundo material al alcance de todos, o al menos, para su contemplación y aspiración. Para el siglo XVI, ya se han establecido en las grandes urbes, espacios o “cuarteles de consumo” para servir a este propósito específico. En el caso de México, esta transformación ocurre durante la colonización.<sup>485</sup>

El consumismo, tal como lo conocemos hoy en día, se consolida en gran medida a partir de los procesos económicos capitalistas de los dos últimos siglos que permiten, con la producción de excedentes, que algunos adquirieran bienes de confort y lujo, los cuales acaban por convertirse, con el paso del tiempo, en “nuevas necesidades”. Esta expansión de la percepción de lo que es *necesario* para vivir consiste en la fusión problemática de “necesidades” y “deseos” con la que los segundos son percibidos como auténticas necesidades, las cuales parecen remediarse mediante la adquisición de aquello que, en realidad, es superfluo. De acuerdo con Bauman, las tres reglas que rigen los mercados en este tipo de sociedad son, en primer lugar, que el destino final de todos los productos en venta es el de ser consumidos por compradores, en segundo lugar, que los compradores desean comprar bienes de consumo si y sólo si ese consumo promete la gratificación de sus deseos, y en tercer lugar, que el precio que el cliente potencial en busca de gratificación está dispuesto a pagar por los productos en oferta depende de la credibilidad de esa promesa y de la intensidad de esos deseos. Lo anterior denota la relevancia e influencia que tienen los deseos sobre el consumidor

---

<sup>485</sup>Cf. Bauer, A. J. *Somos lo que compramos, Historia de la cultura material en América Latina*. Ciudad de México: Taurus, 2001.

para participar en esta actividad social. Los deseos, con su fantasmagórico carácter de necesidad, provienen de la conexión entre las emociones y las motivaciones del individuo. Las motivaciones se reflejan en la toma de decisiones y las acciones hechas, puesto que, mientras que las emociones generan motivaciones, estas últimas se centran en objetivos específicos. En este sentido, las emociones son capaces de transformar algo *deseable* en algo deseado.<sup>486</sup> Como ya advierte Marx:

La producción le da al consumo su determinación, su carácter [...]. El objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado que tiene que ser consumido de una forma determinada, que ha de ser a su vez mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que es saciada con carne guisada comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy diferente de aquella que es saciada devorando carne cruda con la ayuda de las manos, uñas y dientes. No sólo el objeto del consumo, sino también la forma del consumo es producida, en consecuencia por la producción, no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, por lo tanto, a los consumidores.<sup>487</sup>

El filósofo marxista Fredric Jameson trata de ofrecer una interpretación comprensiva que interconecta los diferentes modos históricos de producción capitalista, con sus tecnologías correspondientes y sus desarrollos estéticos dominantes, de tal modo que distingue tres etapas: el capitalismo de mercado, dependiente de la máquina de vapor y el realismo, el capitalismo imperialista o monopolístico, dependiente de la electricidad, los explosivos y la cultura moderna, y el capitalismo multinacional o neoliberalismo, dependiente de la cibernética, la energía atómica y el posmodernismo.<sup>488</sup> Su intención no es tanto relatar las transformaciones significativas contemporáneas, sino evidenciar algunos aspectos inherentes a la lógica del capital para lograr entender los cambios culturales posmodernos y su relación con la sociedad

---

<sup>486</sup>Cf. Frijda, N. H. "The Laws of Emotion" en Jenkins, Jennifer M., Oatley, Keith & Stein, Nancy. *Human Emotions: A Reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998. pp. 271-287.

<sup>487</sup>Marx, Karl. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Barcelona: Grijalbo, 1977. p. 15.

<sup>488</sup>Cf. Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991. pp. 80 y 81.



de consumo, esa “diferencia estructural radical” entre la sociedad de consumo y los momentos previos del capitalismo del que ha surgido. De acuerdo con Jameson, un cambio cardinal, en comparación con la “sociedad de la preguerra” del “alto modernismo”, es la hipertrofia y la estetización del consumismo que se caracteriza, entre otras cosas, por su “obsolescencia planificada, un ritmo cada vez más rápido de cambios en la moda y los estilos; la penetración de la publicidad [...] a lo largo de toda la sociedad en una medida hasta ahora sin paralelo; el reemplazo de la antigua tensión entre el campo y la ciudad, el centro y la provincia, por el suburbio y la estandarización universal; el desarrollo de las grandes redes de supercarreteras y la llegada de la cultura del automóvil.”<sup>489</sup>

Por lo tanto, el consumismo no sólo consiste en un incremento eficiente entre la oferta y la demanda, sino que se trata, por su estetización de la vida cotidiana en general, de un poderoso dispositivo de legitimación que, mistificada y opacamente, opera como ideología del tardocapitalismo. La estética consumista posmoderna se distingue porque invita a la fascinación, más que a la contemplación, porque celebra las apariencias y la superficialidad de las cosas, más que la búsqueda de profundidad o de un significado latente, porque sitúa en primer plano la materialidad y la discontinuidad entre los significantes, disolviendo las posibilidades del significado, y porque vuelve obsoleta la distinción crítica entre “alta cultura” y “cultura popular”.<sup>490</sup> En definitiva, la estética consumista posmoderna, transfigura y adecúa la recepción contemplativa y la interpretación cognitiva de la cultura para su consumo inmediato. Así, para Jameson, el posmodernismo no es más que la superestructura estética y cultural conveniente para el capitalismo tardío y su *ethos* consumista. Con base en la serialización, la repetición y el simulacro, la lógica cultural posmoderna mistifica, extiende y refuerza el consumismo.<sup>491</sup> La proliferación de espectáculos, imágenes, copias y signos, entraña una diferencia radical entre el posmodernismo y las anteriores etapas del capitalismo: el desvanecimiento de la diferenciación entre las diferentes

---

<sup>489</sup>Jameson, Fredric. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo: 1983-1998*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1998. p. 37.

<sup>490</sup>Jameson, Fredric. *Op. cit.*, 1991. pp. 21-34.

<sup>491</sup>Cf. Jameson, Fredric. *Op. cit.*, 1998. p. 38.

culturas –populares, elitistas, recientes o tradicionales–, de tal modo que sus rasgos se mezclan e incorporan “a punto tal que el límite entre el arte elevado y las formas comerciales parece cada vez más difícil de trazar”.<sup>492</sup> Por eso, a decir de Jameson, la lógica del capitalismo financiero acentúa la sociedad de consumo y ésta, a la vez, opera mediante el posmodernismo cultural. La ideología del consumo es el más robusto aparato de legitimación del tardocapitalismo, por ese motivo es capaz de prescindir de teorías que justifiquen su legitimidad y, por ese motivo también, los valores morales modernos de libertad, igualdad y fraternidad se desploman para dar lugar al simulacro, al pastiche, a lo fragmentario y lo aleatorio.<sup>493</sup>

En la sociedad de consumo, las mercancías, lejos de tener meramente un valor de uso y un valor de cambio, vinculados con algún sistema fijo de necesidades humanas, tienen un valor como signo. Por eso, para Jameson, la cultura del consumo tiene un papel crucial en la reproducción del capitalismo contemporáneo: ninguna otra sociedad ha estado tan saturada de signos e imágenes como las sociedades occidentales actuales, en las que la publicidad, el ornato y el despliegue de los objetos juegan con la lógica del signo, transgrediendo los significados tradicionales y creando combinaciones inéditas y sorprendentes que refuerzan el consumo de mercancías redefinidas con eficacia, al asociarlas con el lujo, lo exótico, el coqueteo o el arrebató por la belleza, y dejando de lado su uso funcional, incluso a veces difícil de delimitar. La acumulación y el consumo necesario del fordismo es relevado por el derroche y las necesidades ociosas.

El concepto de “lujo” como elemento de distinción, por lo tanto, también cambia radicalmente con el consumismo. Como se ha podido entrever en el capítulo VI, en otros tiempos es utilizado principalmente para diferenciar rangos y posiciones sociales, mientras que ahora el lujo forma parte de nuestra *expresión individual*, es decir, de la noción de lo que uno cree de sí mismo y de cómo quiere ser percibido por todos los demás. Por otra parte, en el pasado la “seguridad”, entendida como el respaldo para el bienestar presente y futuro, tiene un enorme valor, pero ahora la “seguridad” al igual que el “futuro” tienen mucho menos importancia y han sido desplazados por el valor

---

<sup>492</sup>*Ibidem.* pp. 16 y 17.

<sup>493</sup>*Cf.* Jameson, Fredric. *Op. cit.*, 1991. p. 61.

que se le otorga al “ahora”, por más riesgoso e incierto que pueda ser. De ahí que Bauman trate de exponer las condiciones de las sociedades de consumo por medio de tres aspectos: su noción puntillista del tiempo, la transformación de los individuos en consumidores y objetos de consumo, y el rol del consumo en otros aspectos sociales como la identidad, la información, los sistemas de valores o la política.

El “tiempo puntillista” del consumismo se caracteriza por su esquizofrenia, es decir, por el exceso de rupturas y discontinuidades que impiden pensar al tiempo como una concatenación de hechos y se contraponen a la idea de *progreso*. El consumismo está regido por lo fugaz, lo aleatorio, lo novedoso y lo repentino, por eso, a decir de Bauman, la búsqueda de felicidad no yace en la capacidad de poseer y almacenar bienes, sino de descartarlos y suplirlos, en una manía compulsiva de eliminar un bien por otro distinto que se ofrece como *mejor*, por supuesto, sólo transitoriamente: “el exceso [...] hecha leña al fuego de la incertidumbre que supuestamente debía apagar, el exceso nunca es suficiente. Las vidas de los consumidores están condenadas a ser una sucesión infinita de ensayos y errores. Son vidas de experimentación continua, aunque sin la esperanza de que un *experimentum crucis* pueda guiar esas exploraciones hacia una tierra de certezas más o menos confiables.”<sup>494</sup> Esta actitud no se limita al mercado: las identidades tornadizas, la sobrecarga informativa, la volubilidad valorativa y la política languidecida son sus consecuencias. Entonces, por paradójico que parezca, en las sociedades de consumo *ser feliz* depende de la excitación y la incertidumbre, más que de la medida y la planificación; su sostenimiento depende de su volatilidad, como ocurre con las bolsas de valores. “El valor característico de una sociedad de consumidores, el valor supremo frente al cual todos los demás valores deben justificar su peso, es una vida feliz. Y más, la sociedad de consumidores es quizás la única en la historia humana que promete felicidad en la vida terrenal, felicidad aquí y ahora y en todos los ‘ahoras’ siguientes, es decir, felicidad instantánea y perpetua.”<sup>495</sup>

Lo anterior es fundamental, pues la posibilidad de la política, al menos entendida en el sentido fuerte que le da el republicanismo, corre peligro: no puede haber interés por los asuntos políticos, que tienen en consideración el porvenir colectivo, en una so-

---

<sup>494</sup>Bauman, Zygmunt. *Op. cit.*, 2008. p. 131.

<sup>495</sup>*Ibidem*. p. 67.

ciudad de individuos que sólo miran por sí mismos y no precisamente de manera reflexiva ni a largo plazo. Por lo tanto, como veremos en los siguientes apartados a partir de diferentes perspectivas, el problema de fondo es que en las sociedades de consumo del capitalismo tardío es difícil hablar de individuos como tales, de ciudadanos como tales y, en suma, de democracias como tales. Toda vez que el consumismo desbarata los vínculos colectivos, socava la confianza en los demás, profundiza los sentimientos de miedo e inseguridad y mantiene la insatisfacción constante en los individuos reducidos a consumidores, no promueve el uso público de la razón al servicio de la toma de decisiones, sino, todo lo contrario, la irracionalidad fraguada en decisiones tomadas a la ligera.

Hoy en día “lo inadecuado” no pasa por aquello que “está mal” o que “no debe hacerse”, sino que está relacionado tanto con el hecho de que la satisfacción prolongada es considerada algo trágico, como con la posibilidad de que los esfuerzos sean mayores a cualquier recompensa. Respecto al primer aspecto, que encumbra a la insatisfacción como algo anhelado, Bauman señala que “la gratificación duradera y definitiva debe parecerle a los consumidores una perspectiva poco atractiva”<sup>496</sup> y respecto al segundo aspecto, acerca de la relación esfuerzo-beneficio, Peter Sloterdijk, en conversación con Eva Karchner, recalca que esa es la razón por la que Harry Potter es el ídolo de la sociedad de consumo:

El auténtico héroe del neoliberalismo es Harry Potter. [...] porque las novelas de Potter representan el abecedario del mundo sin límites de realidad. Convencieron a toda una generación para que buscar el mago en ella misma. La palabra inglesa *potter* [...] significa “alfarero”, un artesano que construye cuerpos huecos. Solo los perdedores creen hoy todavía en el trabajo, los demás se dedican a la alfarería mágica y hacen que vuelen sus productos estructurados. [...] Hacer magia es una actividad que oscurece la relación entre causa y efecto. La confusión comienza con un defecto supera la causa de forma desmesurada; dicho económicamente: cuando el beneficio ya no tiene relación alguna con la prestación. Es esa desproporción la que caracteriza el ánimo fundamental de los decenios pasados. Eran innumerables quienes querían apearse de una realidad en

---

<sup>496</sup>*Ibidem*. p. 135.

la que por cuarenta horas de trabajo semanal apenas se consigue un salario mediano, menos que por un par de horas de magia se entra en el círculo de los superricos. [...] Eso arruina el sentido de la adecuación. [...] Difícilmente puede explicar usted hoy a sus hijos que si se comportan de tal y tal modo se seguirá esto o aquello. No se sigue nada cuando todo es posible. Nuestro sentido para las secuencias si-entonces está tan demolido como el de las proporciones.<sup>497</sup>

Pero tal vez el gran peligro de nuestros tiempos es que, mientras que en el “consumo” es posible distinguir entre los objetos y los bienes consumidos y quienes los consumen, en el “consumismo” ocurre una llamativa falta de nitidez. En la “sociedad de consumo”, según advierte Bauman, ninguno de los que participan pueden transformarse en *sujetos* sin primero haberse vuelto *productos*. La condición de su *individualidad* es desear, comprar y consumir, y al mismo tiempo, ser deseados, comprados y consumidos, sin más. La mayor preocupación de los individuos en el tardo-capitalismo, por lo tanto, es llegar a ser consumidores y objetos de consumo exitosos, antes que buenos ciudadanos. Así, la política, o el interés por el bien común, se vuelve irrelevante e importuna porque cualquier rastro del “bien común” queda disipado en una época en la que da lo mismo desperdiciar objetos o personas por igual. Lo único que es común entre nosotros es la soledad. A propósito de semejante situación, oponiéndose a la visión de la *multitud* de Hardt y Negri, Byung-Chul Han asevera que:

Hablar de clase solo tiene sentido dentro de una pluralidad de clases. Y lo cierto es que la multitud es la única clase. Pertenecen a ella *todos* los que participan en el sistema capitalista. El imperio global no es ninguna clase dominante que explote a la multitud, pues hoy cada uno se explota a sí mismo, y se figura que vive en la libertad. El actual sujeto del rendimiento es actor y víctima a la vez. Sin duda Hardt y Negri no conocen esta lógica de la *propia explotación*, mucho más eficiente que la explotación por parte de otro. En el imperio propiamente no gobierna nadie. [...] La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios para la acción común [...] que pudiera

---

<sup>497</sup>Sloterdijk, Peter. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana. Aportaciones a un debate filosófico sobre una nueva fundamentación democrática de los impuestos*. (Tr. Isidoro Reguera.) Madrid: Ediciones Siruela, 2014. pp. 106 y 107.

cuestionar realmente el orden capitalista. El *socio* deja paso al *solo*. Lo que caracteriza la actual constitución social no es la *multitud*, sino más bien la *soledad* (*non multitudo, sed solitudo*). Esa constitución está inmersa en una decadencia general de lo común y lo comunitario. Desaparece la solidaridad. La privatización se impone hasta en el alma.<sup>498</sup>

Se trata, pues, de un “fetichismo de la subjetividad” que, como sucede con el fetichismo de la mercancía, “también está basado en una mentira, y por las mismas razones, [...] (a)mbas variantes tropiezan y caen frente al mismo obstáculo: la obstinación del sujeto humano, que resiste valerosamente los embates constantes de la cosificación”.<sup>499</sup> El “fetichismo de la subjetividad” del que habla Bauman, no es otra cosa que la conversión de la figura política del ciudadano en la figura comercial del consumidor, exitoso o fracasado. En palabras de Byung-Chul Han:

El neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor. La libertad del ciudadano cede ante la pasividad del consumidor. El votante, en cuanto consumidor, no tiene un interés real por la política, por la configuración activa de la comunidad. No está dispuesto ni capacitado para la acción política común. *Solo reacciona de forma pasiva a la política*, refunfuñando y quejándose, igual que el consumidor ante las mercancías y los servicios que le desagradan. Los políticos y los partidos también siguen esta lógica del consumo. Tienen que *proveer*. De este modo, se degradan a proveedores que han de satisfacer a los votantes en cuanto consumidores o clientes.<sup>500</sup>

La sociedad de consumo, por lo tanto, se distingue por estar regulada mediante la aspiración, la imitación y la instantaneidad, a pesar de que estas características puedan chocar entre sí. Por un lado, el consumidor aspira a *definirse* a sí mismo frente al resto de la sociedad a través de los objetos que adquiere una y otra vez, atribuyendo su conducta a una necesidad real cuya única finalidad es alcanzar la pretendida *felicidad*. Sin embargo, como su “individualidad” está prefabricada social y económica-

---

<sup>498</sup>Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. (Tr. Raúl Gabás.) Barcelona: Editorial Herder, 2014. pp. 19 y 20.

<sup>499</sup>Bauman, Zygmunt. *Op. cit.*, 2008. p. 36.

<sup>500</sup>Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. (Tr. Alfredo Bergés.) Barcelona: Editorial Herder, 2014. p. 13.

mente de una forma más o menos homogénea, no hay tal cosa. Por otro lado, el consumidor, debido a cómo piensa que debe o quiere ser percibido por los demás –a quienes, a fin de cuentas, no les interesa–, tiende a limitarse a imitar una representación sin sustentos diseñada por las agencias publicitarias para el consumo de los servicios y los objetos con obsolescencia programada. Por último, la *felicidad* que puede alcanzar mediante el consumo se halla delimitada por el tiempo que dura el sentimiento de excitación y satisfacción. Una vez cubiertos los deseos más próximos, la sensación de plenitud se desvanece, sólo tiene la misma duración que el acto de consumir. Su fugacidad ocasiona sentimientos de carácter negativo, como desdicha, decepción, abatimiento o estrés. El consumismo se caracteriza por ser efímero: nada es duradero y la búsqueda constante de novedades es algo de todos los días, lo que resulta en un círculo vicioso donde el alivio a la angustia provocada por una vida de incertidumbre se logra mediante el dispendio, que es su causa, pues ser un *consumidor exitoso* significa pertenecer a una sociedad que, aunque realmente es riesgosa y está desintegrada, aparenta brindar un poco de la seguridad y la estabilidad anheladas a quienes son competentes para formar parte del juego.

A partir de este panorama, es decir, de esta cultura globalizada que, más que permitir la autoconstrucción autónoma del ser humano, provoca su cosificación serializada y su autodestrucción, algunos autores cuestionan con prudencia cuál es la viabilidad de la política, o qué tipo de política es posible, y otros más rescatan a su modo el pensamiento político republicano.

## **XI.I. Bauman y Arendt: coincidencias entre el sociólogo del sufrimiento y la filósofa del totalitarismo**

“La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *el* hombre, los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana [...] *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*.”

*Hannah Arendt*

Con su obra, Zygmunt Bauman deja ver la desfiguración de las “clases”, de los trabajadores y de la ética laboral, la deuda de la modernización socialista y la necesidad de la actividad política como el único camino para la autonomía. Es un intérprete de cuanto acontece en la cultura occidental reciente y, en general, en la vida humana, y es un testigo de la gradual e incesante erosión de los vínculos sociales, o su transfiguración, por el concurso de las tecnologías, en un mundo que se convierte por completo en un lugar extraño, saturado de artefactos y dispositivos, regido por las conexiones virtuales, pero sin provocar nostalgias. Por la polifonía que la caracteriza, su obra señala dónde estamos y de qué manera. Y es que, finalmente, su voz gira en torno a la cuestión de estar en el mundo con los otros, a la creciente precariedad social, al incesante desarraigo humano, a la *ambivalencia*<sup>501</sup> y, en suma, al sufrimiento. Su obra entera puede interpretarse como una parábola actual del sufrimiento humano y su metamorfosis desde la Modernidad a la “Modernidad líquida”. De algún modo, la parábola del sufrimiento de Bauman parece tratar de subrayar que, a pesar de todos los cambios históricos, algo continúa igual: el sufrimiento, que sólo ha presentado distintas facetas a lo largo del tiempo.

A pesar de que, en principio, la Modernidad se proyecta para erradicar el sufrimiento humano de la faz terrestre, también hace posible, como muestra Bauman con sus libros, algunas de las crueldades más inimaginables y aberrantes jamás conocidas. Es el sufrimiento, favorecido por medio de la mentalidad, la cultura, la ciencia y la organización política de la Modernidad, lo que Bauman describe y visibiliza con sus reflexiones. De acuerdo con Bauman, la *ambivalencia* está asociada con la formación de los Estados-nación, la realización de un ideario básico de la Ilustración y la práctica constituyente de una “imaginación sedentaria”, que permiten la conformación de espacios sociales en los que residir se identifica y establece con relación a *fronteras* precisas, a tal grado que todas las identidades, con sus diferencias,

---

<sup>501</sup>La *ambivalencia* es la piedra de toque del temperamento moderno, cuyo programa entero como una visión civilizatoria y cultural está propulsado mediante una “singularización semántica” de varias nociones, como la idea del sujeto con identidad propia, la consagración de una historia universal o los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, junto con las invenciones de las naciones, la institucionalidad de los Estados soberanos o el progreso, entre otras.



contradicciones y antagonismos, corresponden a una *glebae adscripti*.<sup>502</sup> La demarcación de los grandes espacios establece relaciones *internas* y *externas*, establece vínculos y deslindamientos, en tanto que las conexiones de las ciudades con los campos amplifica el sentido básico de pertenencia con el lugar habitado y próximo. Según Bauman, la construcción del orden social no se orienta hacia la conquista de tierras y del exterior, sino “a la necesidad de llenar puntos en blanco en el *compleat mappa*” que, con su “marcha ensoberbecida”, despide ambivalencia y deforma una “pluralidad de [...] significados siempre inconclusos” por medio de los “sustitutos que le siguen: indeterminación, incoherencia, incongruencia, irracionalidad, ambigüedad, confusión.”<sup>503</sup> A través de la experiencia del sufrimiento humano, Bauman se vuelve un cronista fundamental del paso del siglo XX al XXI, de la Modernidad a la “Modernidad líquida”: su preocupación centrada en la clase obrera, o los trabajadores pobres, como aquellos que encarnan el sufrimiento cambia radicalmente a lo largo de los años, se amplía e incluye el sufrimiento de cada vez más grupos de individuos atrapados por los giros del desarrollo social. Para expresarlo de otro modo, a pesar de las fluctuaciones y los cambios en su perspectiva sociológica, Bauman mantiene constantemente su atención en lo que se denomina como “sufrimiento social”.<sup>504</sup>

El término “sufrimiento social” es básico por subrayar que el sufrimiento es un fenómeno social, que tiene causas y consecuencias sociales. Apunta a que existe una conexión íntima entre la sociedad y el sufrimiento, ya sea individual o colectivo, por estar fuertemente enlazado con las condiciones de vida que moldean las poderosas fuerzas sociales. Dichas fuerzas sociales pueden estar personificadas por malhechores, como los perpetradores del partido nazi, o ser amorfas, como la globalización o el individualismo. El *quid* de la cuestión, entonces, es que el sufrimiento social es infligido por parte de algunos hacia los demás, ya sea intencionada o desconsideradamente, y que su

---

<sup>502</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. “Utopia with no Topos” en *History of the Human Sciences*, vol. 16, núm. 1, 2003. p. 12.

<sup>503</sup>Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005. p. 80.

<sup>504</sup>Es decir, en el sufrimiento redimido de connotaciones religiosas o moralistas, que más bien consta de una descripción de sus raíces sociales y económicas, y también de sus repercusiones culturales.

reflexión es un intento explícito de comprender los modos en que los individuos experimentan activamente el significado social y moral de sus aflicciones físicas, sus privaciones materiales y sus pérdidas. En consecuencia, el análisis del sufrimiento social en la obra de Bauman es una especie de arma de doble filo: por un lado, versa sobre el sufrimiento estructural, sobre aquel que es impuesto a la gente desde arriba, es decir, desde las condiciones estructurales anónimas, abstractas y amorfas, y las fuerzas despiadadas como la individualización, la globalización y lo que Bauman llama la “adiaforización”,<sup>505</sup> que dan forma, limitan o inclusive ponen en peligro la vida. Por el otro lado, versa sobre el sufrimiento relacional, sobre aquel que es impuesto por grupos específicos e identificables de individuos a otros grupos también específicos e identificables, como son los casos de estigmatización, marginación o asesinato. Por esta razón, el análisis de las causas y las consecuencias del sufrimiento en la obra de Bauman es, al mismo tiempo, abstracto y concreto, intangible y manifiesto.

Si el *extrañamiento* de los judíos constituye una clave del desciframiento moderno, por surgir como una identidad constituida en la diáspora y la extranjería, su simple oposición al imaginario estacionario no es suficiente para ubicar la interpretación de su locación en la Modernidad. La migración forzada, el desarraigo definitivo del hogar, adelanta en esta identidad la doble índole del proyecto moderno. La historia de la Modernidad se encumbra, una y otra vez, sobre los montones de escombros que, como rastros de su curso inexorable, en cada acto y proyección va dejando atrás.<sup>506</sup> Sin embargo, al mismo tiempo, la Modernidad atisba una “salida” frente a lo desecho culturalmente y frente al desasosiego pasado: “se puede decir que el progreso es un recuerdo de la desesperanza pretérita y una determinación para escapar de la presente”.<sup>507</sup> En la *tesis de la salida*, o de la *defección* de un estado de tribulaciones, se encuentra paradójicamente una apuesta por la construcción social: la huida pasa por un momento constructivo, como una vía que reitera la posibilidad de constituir la sociedad. Entendida bajo estos parámetros, la *ambivalencia* remite al estado de

---

<sup>505</sup>Hacer que el acto y el propósito de dicho acto se vuelvan moralmente neutros o irrelevantes.

<sup>506</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. (Tr. Bertha Ruíz de la Concha.) Madrid: Editorial Siglo XXI, 2009. p. 31.

<sup>507</sup>*Ibidem*. p. 224.

apertura, al estado de una constante promesa de rebasamiento de la contingencia de la vida social.

La definición que ofrece Bauman en las primeras líneas de la introducción de *Modernidad y ambivalencia*, lleva a concluir que elabora su noción de *ambivalencia* a partir de su significación lingüística, pues el autor alude a la limitación del trabajo nominativo del lenguaje, que no cesa de ir detrás de sus criaturas ambiguas en busca de mayores denominaciones, cada vez más exactas y, por lo tanto, en busca de clasificaciones definidas con mayor precisión. Su relevancia lingüística hace que la definición de *ambivalencia* guarde una íntima relación con la labor de los artefactos conceptuales en la construcción de la sociedad moderna. Por esta razón coincide con que los *foci imaginarii* inalcanzables, como el *sentido de humanidad*, el *cambio político*, la *felicidad*, “la búsqueda de orden”<sup>508</sup> cumplen con su papel sólo cuando introducen “pequeñas mutaciones” que encuentran “un casillero [...], tal como las orquídeas y los antropoides”.<sup>509</sup> Bauman comienza por otorgarle a la *ambivalencia* su lugar de falla operativa de cualquier acto o interacción humana, primordialmente a la hora de dar los nombres: “[l]a *ambivalencia*, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es un desorden [...] un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar”. A la vez, la vincula con su condición de síntoma de sí misma, por referir también a una experiencia peculiar: “el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas”.<sup>510</sup> La *ambivalencia*, pues, es constitutiva de la cultura moderna, un proceso constructivo que se impulsa y, paradójicamente, se destruye a sí mismo.<sup>511</sup> El descontento en el eslabonamiento de cultura y lenguaje es situado, entonces, en la misma línea de la definición de *ambivalencia*, por lo que Bauman elabora una historia de semánticas que permite recorrer las afecciones y sentimientos

---

<sup>508</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005. pp. 19-39.

<sup>509</sup>Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 36.

<sup>510</sup>Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005. p. 19.

<sup>511</sup>*Ibidem*. pp. 21 y 22.

ambivalentes que van cobrando sentido social. El vocabulario moderno correspondiente al “gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones que se dirigieron social y políticamente contra la sociedad estamental” europea, entre 1750 y 1850, ocurre en un periodo de *unicidad de conceptos aglutinadores* de experiencias históricas y significaciones sociales<sup>512</sup> que queda expresado con plenitud en el pináculo de la Revolución francesa; entonces la justicia o la libertad se singularizan, entre otros valores que fijan los sentidos sociales modernos.

La *ambivalencia* aparece, en Bauman, enganchada a *topoi* paradigmáticos, es decir, a contextos sociales extremadamente contradictorios como las condiciones colectivas emergentes tras la devastación de una guerra, una conquista u otra modalidad de resquebrajamiento de un orden social. Sin embargo, en las sociedades modernas la constelación de estas amenazas se contiene en la forma concentrada del poder político. Lo que funciona como un dique de contención ante posibles derrumbes e irrupciones se transforma de forma gradual en la única fuerza de integración y reproducción de un nuevo orden social. Su capacidad de articulación, en contraste con las constelaciones disruptivas anteriores, viene aparejada de su cobertura de redes comunales de control social y su posibilidad de acción organizada a nivel supracomunal, un tipo de acción que incluye, desde luego, la disposición sobre los medios de la violencia legítima. La supremacía del Estado sobre la sociedad es apenas un brevísimo intervalo en “la historia de un área selecta del mundo en modernización” en la que Bauman pasa revista a la “irrupción judía” en las naciones europeas, a los modernismos estéticos y literarios, a los discursos afincados en el crisol cultural o a la sociedad de consumo. En todos estos contextos histórico y sociales, aflora la *ambivalencia* como lo “extraño-familiar”, ese rasgo occidental que, querámoslo o no, siempre ha estado presente aunque nadie se siente responsable de él.

Voy a tratar de esbozar el contenido mutable de la preocupación constante en el análisis de Bauman, a saber, el sufrimiento social, para desembocar en el sufrimiento de lo que llama “Modernidad líquida” y sus desechos humanos, por contrastar con las

---

<sup>512</sup>Cf. Oncina Coves, Faustino. “Introducción. La modernidad velociferina y el conjunto de la secularización” en Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pretextos, 2003. p. 20.

ambiciones de los nuevos republicanismos. De acuerdo con el sociólogo danés Michael Jacobsen, es posible detectar una personificación cambiante del sufrimiento en la obra de este autor, a lo largo de cuatro facetas: una *marxista* en la década de los setenta, una *modernista* en los ochenta, otra *moral* durante los noventa y una más *líquida*, correspondiente al nuevo milenio.<sup>513</sup> Todas estas facetas de su obra hablan sobre el sufrimiento de diferentes maneras y a partir de distintas caras de la humanidad.

La primera faceta está influenciada por el bagaje marxista y las críticas al “socialismo real”. A pesar de las segundas, Bauman no deja de preocuparse por los temas asociados de manera tradicional con los análisis marxistas, como la injusticia, la lucha de clases y la alienación. En este periodo escribe, por lo tanto, sobre la juventud alienada y desilusionada como exponente del sufrimiento en una estancada sociedad polaca posestalinista, sobre la situación de la clase obrera y sobre la situación de miseria del *lumpemproletariado* en las sociedades del capitalismo tardío, por ser todos estos grupos expulsados de la línea de producción los que se resignan a vivir la vida a la sombra de la sociedad “normal”. En su libro *Memorias de la clase: la prehistoria y la sobrevivencia de las clases*, el sociólogo propone una comprensión del capitalismo tardío que interpreta el presente como un desafío a las clases tal como las conocemos y quizás también como un final de esta concepción. Partiendo de los hechos ocurridos en Gran Bretaña entre los setenta y principios de los ochenta, como el “invierno del descontento”, Bauman afirma que la sociedad actual está caracterizada por un creciente desempleo estructural, una inflación rápida, turbulencias constantes en los sistemas de seguridad social, una disminución de los movimientos obreros y la implantación del postindustrialismo.

La tesis de Bauman, por lo tanto, es que el capitalismo ha sufrido dos grandes crisis sistémicas: la primera ocurre con la transformación del feudalismo rural en la explotación de los trabajadores de las fábricas, es decir, ocurre en la *Modernidad sólida*, y la segunda tiene lugar a finales del siglo XX, con la transformación paulatina de la sociedad de productores en una sociedad de consumidores, es decir, tiene lugar en la

---

<sup>513</sup>Cf. Jacobsen, Michael Hviid. *Zygmunt Bauman: Dialectic of Postmodernity*. Copenhagen: Hans Reitzel, 2004.

*Modernidad líquida*. Este libro, pues, puede leerse como una reinterpretación de la teoría de clases marxista, encauzada no sólo al enfrentamiento entre capitalistas y proletarios por el control de la esfera de la producción, sino que también incluye las consecuencias de la marginación en la sociedad capitalista tardía de quienes no pueden conseguir o aferrarse a un puesto de trabajo. No sólo atiende a los trabajadores o al proletariado incorporado en el sistema capitalista, sino a todos aquellos que se enfrentan a éste como una fuerza diametralmente opuesta que produce su condición de sufrimiento, a saber: ciertos grupos étnicos, las mujeres, los jóvenes, los viejos y todos aquellos que son social y políticamente impotentes y carecen de protección, todos aquellos que están expuestos a las amenazas del desempleo y la discriminación perpetua.

La ética laboral, tras experimentar su apogeo durante los albores del capitalismo, tiene como objetivo oponerse a quienes viven, en términos de Bauman, en “guetos involuntarios”: esos que están en paro, que residen en casas abandonadas o de interés social y con suerte se mantienen del Estado de bienestar. Ellos son los estigmatizados, a quienes se culpa por su propia desgracia y han perdido su respetable función social como “ejércitos de mano de obra de reserva”, toda vez que las posibilidades de que puedan incorporarse a la fuerza laboral están extintas. En una sociedad más consumista que productiva, ser incapaz de producir es un mal al que se añade la incapacidad de consumir, a pesar de que son experiencias íntimamente relacionadas que se refuerzan entre sí. Condenarse a contemplar las vidas de los más afortunados, se vuelve una marca de privación para los habitantes de los “guetos involuntarios” quienes, en palabras del autor, se percatan de que “la sabiduría ancestral de los ricos, ‘el dinero no da la felicidad’, siempre ha tenido un anillo hueco”.<sup>514</sup>

El sufrimiento en esta faceta, en suma, es el de los “productores defectuosos”, quienes son superfluos y son abandonados principalmente durante los tiempos de crisis. Aquellos cuya situación perpetua es considerada como *autoinflingida*, pero además es una “privación acumulativa”. Incluso en un Estado de bienestar, son perdedores porque no pueden o no están dispuestos a participar en el juego de la producción y el consumo, y son tildados de ser “esponjas de las prestaciones sociales”: sufren tanto

---

<sup>514</sup>Bauman, Zygmunt. *Memories of Class*. Londres: Routledge, 1982. p. 19.

de la exclusión de la sociedad productora, como de la exclusión de la sociedad de consumo. Hacia el final del libro, Bauman remata con que la “pauperización se convierte en el destino de los grupos que se encuentran en mayor medida, si no completamente, dependiendo de las áreas cada vez más deprimidas de la vida social”.<sup>515</sup> Al comprender tanto un análisis de las víctimas que dependen del poder disciplinario del capitalismo, como un análisis de quienes están excluidos por completo de la participación en la producción y el consumo, dicho texto es una despedida, no a la clase obrera, sino a la identidad entre la clase obrera y el problema de la injusticia y la desigualdad. Como Bauman observa, las víctimas de la injusticia económica empiezan a aparecer, poco a poco, como un caso particular de un fenómeno más ubicuo y persistente de lo “extraño”. Los “extraños” son precisamente en quienes se enfoca la tercera faceta de su obra acerca del sufrimiento, pero antes, en la década de los ochenta, éste queda personificado por los judíos durante la Shoah.

Hacia el final de los ochenta, entonces, Bauman desplaza la encarnación del sufrimiento de la clase obrera y los productores defectuosos hacia los judíos, por representar como nadie las tribulaciones de la Modernidad, que culmina con el *adiaforizado* asesinato masivo del Holocausto. En esta faceta, Bauman redescubre sus propias raíces judías mediante un análisis incisivo y crítico de las tendencias asesinas del totalitarismo moderno y del modo en que la Modernidad, a través de procesos de “adiaforización”, es decir, de vaciar de responsabilidad a las acciones por medio de cadenas de mando y medios tecnológicos, provoca sufrimiento no sólo por el progreso de la civilización, sino, al mismo tiempo, por sus actos incivilizados. La célebre afirmación de Hannah Arendt de que ser judía no era más que parte de los “datos reales” de su vida, refleja el hecho de que ella, como Bauman, sólo abraza conscientemente su identidad étnica a causa de su experiencia del antisemitismo y el totalitarismo: el sufrimiento, pues, la pone en contacto con su identidad.

El auge de las políticas eugenésicas tiene como escenario, particularmente en Alemania, el entorno traumático de los años 1914 y 1921. Como advierte el historiador Georges Bensoussan en una publicación reciente acerca del crecimiento en Europa de “la pasión genocida”, las obras que examinan la Shoah tienen que comprenderse en el

---

<sup>515</sup>*Ibidem.* p. 187.

contexto de una masacre que abate a aquel continente, y que arroja luz sobre un sistema de asimetría absurda que lleva a la pérdida de millones de personas debido a una banalización de la vida que empieza a hacerse presente, en primer lugar, mediante un juicio de carácter médico, pues si innumerables individuos saludables pueden sacrificarse, “¿por qué no podrían sacrificarse quienes padecían enfermedades o estaban menos dotados?”, y en segundo lugar, mediante un juicio reductivo de carácter económico: “la media de gastos *per capita* de manutención de un incapacitado ascendía a unos 1500 marcos [...] si se contempla que la probabilidad de vivir es de 50 años, entonces sería fácil calcular el enorme capital que es sustraído de la fortuna nacional por cada vida improductiva”.<sup>516</sup>

El clima cultural e intelectual que paulatinamente echa abajo el espíritu que une la idea de humanidad con su existencia biológica, la asunción progresiva del mecanismo de eliminación como un medio para regular un problema político, el estímulo fervoroso que cimienta la concepción de una sociedad “sana” y luego “pura”, por medio del ejercicio de la selectividad racial, dan una mínima cuenta del elemento perturbador incubado por una “ciencia racional” que, a fin de cuentas, es instalada como mecanismo de una maquinaria de poder exacerbado hasta el paroxismo en la sociedad de consumo. Estas condiciones son suficientes para asimilar los discursos dentro del espíritu nazi y sus programas de destrucción humana masiva. Para Bauman, la ambigüedad ética del mensaje *vidas sin valor* es el indicio de una creencia que cala tan hondo como para conducir a la instalación y operación de las fábricas de la muerte y los campos.<sup>517</sup> La carga de *ambivalencia* impuesta sobre individuos concretos calificados de “vivos indignos” se vuelve uno de los contenidos del imaginario corrosivo totalitario que crea la instancia competente para sancionar a “los extraños como vidas imposibles” mediante un progresivo sistema de eliminación de judíos, gitanos, comunistas, homosexuales y otros, elegidos como las víctimas del exterminio. Suponer tan sólo que hay vidas imposibles, significa ya un principio de identificación de

---

<sup>516</sup>Bensoussan, Georges. *Europe, une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*. París: Mille et Une Nuits, 2006. p. 88.

<sup>517</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005. p. 69.



factores discriminatorios que individualizan colectiva y personalmente a quienes encarnan esas *vidas invivibles*. Bauman repara en que semejante movimiento permite, en un mismo giro, valorar de modo negativo la *ambivalencia* al funcionar como una marca indeleble e inherente al grupo social clasificado por sus debilidades, y quedar asociada con la idea de su deficiencia como ser humano, como ciudadano y, ahora, como consumidor.

Aunque este es el clima de la época, Giorgio Agamben insiste en que el momento oportuno para la radicalización inédita y extrema del sentimiento antisemita está fechado el 27 de febrero de 1933, cuando Hitler suspende las libertades individuales y da inicio a una política de regulación estricta y al despliegue de atribuciones extraordinarias del poder soberano. Decidir sobre el resguardo absoluto de los ciudadanos supone la institucionalización de una “forma de gobierno” fundada sobre el “estado de excepción”; en éste el ejercicio excepcional del poder consiste en una concentración de los recursos disponibles que dan lugar a la *acción racional* con arreglo a la vida, que pierde su sentido de existencia humana y no sólo se convierte en una razón de Estado, esto es, en un valor sometido a una lógica autorreferencial y *decisionista*, sino también en un tema del derecho al quedar reducida a “nuda vida”, a pura biología sin atributos culturales, dejando establecida una condición artificialmente elaborada para desarticular al ser humano.<sup>518</sup>

Con el Holocausto, “la vida indigna de ser vivida” se inscribe en el marco del derecho y el poder para despejar la contraposición entre *regla* y *excepción* mediante una idea formal: “la verdadera vida de la regla es la excepción.” Si la cuestión teórica política a dirimir en las décadas de los treinta consiste, en buena medida, en esclarecer quién decide sobre todo estado de excepción, lo nefasto de la disquisición queda expresado en un poder que personifica la sentencia schmittiana: “Quien determina un valor [...] fija siempre *eo ipso* un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor, es la supresión del no valor”.<sup>519</sup> Aun cuando existe una diferenciación de fondo

---

<sup>518</sup>Cf. Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores, 2003. pp. 18 y 24.

<sup>519</sup>Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003. pp. 174 y 194. Oponiéndose a la postura de Carl Schmitt, para el filósofo italiano la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de *amigo* y *enemigo*, sino la de *zoé* y

en los usos y atribuciones de la politización de la vida, Agamben reconoce su matriz foucaultiana, en la que la “biopolítica”<sup>520</sup> subsume al poder moderno la escala de la especie humana y la de cada cuerpo, pero su análisis es conducido por un derrotero diferente que, en más de un aspecto, entra en conflicto con el planteamiento del maestro francés.<sup>521</sup> Al contrario de Foucault, él no está interesado en elaborar una genealogía de las prácticas imbricadas con los discursos, sino que desarrolla un plano más abstracto y *deshistorizado*, muy propio de su formación jurídica. Tal diferencia metodológica resulta apreciable en su resultado, pues si para Foucault el ingreso de la vida en el ámbito de las estrategias políticas es una marca de la Modernidad y su nueva tecnología de poder, para Agamben esto únicamente representa una diferencia de grado con etapas anteriores, es decir, una intensidad y extensión mayor de lo biopolítico hasta que llega a recubrir por completo lo social. Todo esto supone por parte de Agamben una perspectiva más continuista y una difusa ampliación del concepto de “biopolítica”: ésta es tan antigua como la excepción soberana. El poder moderno no

---

*bíos*, es decir, la de “nuda vida” y “existencia política”. La politización de la nuda vida es, para Agamben, el rasgo definitorio de la Modernidad y lo que cabalmente ha de ser denominado como “biopolítica”.

<sup>520</sup>Como es sabido, el concepto de “biopolítica” –con el que no se designa una *vida política*, sino una *política de la vida*– se populariza con la obra de Michel Foucault y ha llegado a ocupar un lugar central en la reflexión contemporánea. Aunque, de entrada, los términos “política” y “naturaleza” parecen evocar espacios categoriales discordantes, esta primera impresión se revela atávica. Más aún, la intervención sobre lo que, de hecho, llamamos “natural” ha cobrado tal amplitud que ahora nos sentimos responsables de la naturaleza, que ya no aparece como externa, sino como algo alterable por nuestros actos y nuestras decisiones de lo que sólo participamos. Considerando la misma noción de “sufrimiento social”, cardinal en la obra de Bauman, hace tiempo que ya no naturalizamos la pobreza o el crimen, y los asumimos como cuestiones sociales, cada vez más nos planteamos lo *natural* como *social*. Por lo tanto, la conversión de nuestra dimensión biológica en objeto al alcance de nuestros planes y designios, es un paso decisivo más en esa subjetivación moderna del mundo, en ese poner todo en manos del sujeto. La vida no cualificada, por lo tanto, entendida como zoé, como “nuda vida”, y no como *bíos*, ha devenido el asunto o materia de la gestión política. En la Modernidad, la zoé ingresa en la esfera de la *pólis*. Eso es a lo que cabe denominar “biopolítica”.

<sup>521</sup>Agamben reprocha a Foucault particularmente dos puntos: no haber analizado la conexión entre el biopoder y la forma de poder de la soberanía, y no haberse ocupado detenidamente de los dos focos principales de ejercicio del biopoder moderno, a saber: el *Lager* o campo de concentración y el fenómeno totalitario.

hace sino desvelar “el más inmemorial de los *arcana imperii*”, es decir, el lazo entre nuda vida y poder político.<sup>522</sup>

En otras palabras, según Agamben, desde siempre la política occidental se ha construido incluyendo la “nuda vida” por medio de su exclusión. Como dice en su famosa obra *Homo sacer*: “Hay política porque el hombre es el ser vivo que [...] separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”.<sup>523</sup> La decisión soberana sobre el estado de excepción, en consecuencia, tiene justamente esa función: incluir en el orden jurídico la *nuda vida* por medio de su exclusión; “la nuda vida tiene [...] el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres”.<sup>524</sup> De este modo, el espacio político moderno no es más que la mistificación de lo excluido y lo incluido, lo exterior y lo interior, la *zoé* y el *bíos*, el hecho y el derecho. Este espacio es el espacio *biopolítico* propiamente dicho. Por lo tanto, el poder soberano desde su nacimiento consigue capturar en sus redes lo biológico común a cualquier forma de vida.

Para Agamben, la escisión no deja al *oíkos*, la vida doméstica y natural, fuera de la *pólis*, puesto que, en realidad, ahí es donde se realiza la operación característica del poder jurídico: al mismo tiempo que la vida se pone fuera o se exceptúa de la política, queda subyugada a ella. La excepción, pues, atañe aquí a su etimología, es una ex-

---

<sup>522</sup>Por esta razón, Agamben se ve obligado a revisar la escisión aristotélica entre *oíkos* y *pólis* que funda lo político mismo. Esa escisión, desde su punto de vista, cubre lo que separa la nuda vida de una forma de vida en toda su amplitud, sin quedar reducida a lo biológico, lo que, en términos griegos equivale sin mayor precisión a la división entre *zoé* y *bíos*, entre el mero vivir y el vivir de un modo determinado. En el poder de la soberanía moderna esto no hace sino incrementarse y aclararse. Las declaraciones de derechos estatuidas por las revoluciones modernas recogen ese lazo entre vida y poder, toda vez que en ellas se fundamenta el derecho del hombre en un elemento natural, su nacimiento, por lo cual la nación es depositaria de la soberanía. La igualdad ciudadana, la *isonomía* se basa, entonces, en una *isogonía*, en una igualdad de origen. El nazismo con su emblema de *Blut und Boden* no viene sino a culminar la Modernidad cuando establece como principio de la ciudadanía un elemento natural. En este sentido, el fenómeno totalitario lejos de ser una especie de singularidad fuera de toda comprensión, obedece a los elementos más específicamente modernos, condensándolos en una figura extrema que Agamben convierte en herramienta de análisis de los regímenes considerados aceptables. El nazismo, en última instancia, revela los males de las democracias.

<sup>523</sup>Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003. p. 18.

<sup>524</sup>*Ibidem*. p. 17.

*ceptio*, es *ex-capere*, lo que está excluido queda capturado –*captio* o *capere*–, incluido de forma especial, es situado en un *afuera sometido al poder*, una *excepción sujeta a la regla* de modo encubierto. El concepto de “soberanía” schmittiano muestra bien este mecanismo sutil, pues el “soberano” es “quien decide en el estado de excepción”, ese momento de institución del derecho desde un afuera, pero en el que a la vez se suprime todo afuera. He aquí la macula originaria que hace que las condiciones del estado de excepción nunca dejen de estar presentes, aunque sea de modo latente. He aquí la naturaleza paradójica de la que nunca podrá librarse el derecho: no reconoce la validez de nada que escape a su dominio, pero él mismo es resultado de un acto externo a todo derecho.<sup>525</sup>

La figura del derecho romano arcaico del *homo sacer* u “hombre sagrado” que designa a una persona excluida de la comunidad que, aunque no puede ser objeto en los rituales de sacrificio, se le puede dar muerte impunemente, sirve a Agamben para ilustrar la situación del individuo en el estado de excepción. Del mismo modo que para Schmitt el estado de excepción tiene la virtud cognitiva de revelar la naturaleza de la regla, de lo normal, para Agamben tiene la cualidad de desvelar la esencia de la soberanía, del poder político: esa inclusión en su dominio de lo que parece excluir. La figura jurídica que fundamenta el poder moderno, el *contrato social*, encubre todo esto, pues traza un corte entre la emergencia del poder resultado del pacto, y el estado de naturaleza anterior.<sup>526</sup> El *homo sacer*, con su doble condición, expresa de un modo conspicuo esa *inclusión de la nuda vida en la política por medio de su exclusión*. Lo

---

<sup>525</sup> Las paradojas que recorren el “estado de excepción”, lo vuelven un concepto capital en todo el planteamiento de Agamben. Se trata de un singular estado en el que, si bien la ley queda suspendida, lo que en realidad se suprime es su aplicación mas no su vigencia, o al menos, no la legitimidad que concede a las fuerzas amparadas por la ley, de forma que el empleo de estas fuerzas no nos devuelvan sin más a un estado de naturaleza. Aquí reside toda su contrariedad, pues es un terreno oscuro de contornos difusos en el que hay y no hay derecho, se está y no está en un estado de naturaleza. Es un estado en que las líneas divisorias entre violencia y derecho, hecho y derecho, cultura y naturaleza desaparecen: “la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.”

<sup>526</sup>En Hobbes, sin embargo, puede apreciarse que el estado de naturaleza sigue de algún modo presente en la naturaleza del poder, del *Leviatán* estatal, que detenta el derecho a hacer cualquier cosa para mantener el orden constituido, incluidas las vidas de todos.

biológico y lo político se articulan en nuestro tiempo a través de la tierra de nadie que es el estado de excepción, donde toda vida se hace sagrada pero desechable y toda política se convierte en excepción.<sup>527</sup>

Desde un enfoque sociológico, Bauman desarrolla la misma complicidad entre Modernidad y biopolítica en *Modernidad y Holocausto*. Lo que acerca a las dos posturas es, en última instancia, su señalamiento respecto a la *ambivalencia* que juzga a la vida como el valor más alto para terminar amoldándolo con “la disponibilidad a la muerte”, que es el recurso y el propósito del poder nazi. Mientras que Agamben interpreta la producción del poder moderno en *clave biopolítica*, partiendo de una reducción existencial arcaica, a saber, la irrelevancia de los cuerpos humanos ante la muerte que permite discernir respecto a la inclusión de la ciudadanía y su exclusión como vida orgánica, Bauman señala que una *ambivalencia* de este orden queda expresada en la sentencia hitleriana de un espacio vital sin judíos, es decir, “sin extraños”. Entonces, la cercanía de Bauman con la teoría de Agamben tiene, al menos, dos puntos de contacto: su señalamiento del despliegue de una “racionalidad con arreglo a la vida” que opera como criterio de estandarización y tiene resultados devastadores, y su señalamiento del desleimiento entre poder y cultura, que depende de los vectores “nuda vida” y “vida política” por permitir trazar un “campo de fuerza de lo viviente” y estar erigidos en distinciones socialmente encarnadas, entre quienes merecieron vivir y quienes no.

En muchos sentidos, la interpretación de Bauman del Holocausto está influenciada por la obra maestra *Los orígenes del totalitarismo*, que Arendt publica en 1966. Tanto Bauman como Arendt convergen en lo peligroso que resulta admitir al antisemitismo como el único factor explicativo con el que hay comprometerse para comprender los horrores de la Shoah. Arendt y Bauman también comparten la creencia

---

<sup>527</sup>En el campo de concentración, en el *Lager*, el estado de excepción se convierte en regla, pues abre un espacio “en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que, además hecho y derecho se confunden por completo: por eso todo es verdaderamente posible”. Esta suspensión de la ley despoja a los habitantes de los campos de concentración de cualquier condición política y los reduce a *nuda vida*, inerte y sin mediación ninguna. De acuerdo con Agamben, “el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano”. Como señala Benjamin en la octava de sus tesis de filosofía de la historia, el estado de excepción en el que vivimos se ha convertido en regla.

de que los judíos son las víctimas paradigmáticas del genocidio moderno debido a su *ambivalencia*, debido a las circunstancias sociales y políticas en torno a su naturaleza indeterminada, en lugar de deberse, sin más, a la hostilidad hacia su condición judía “esencial”. De acuerdo con Bauman, una razón importante por la que los judíos son particularmente aptos para la destrucción moderna puede explicarse por el hecho de que evidencian la *imposibilidad del orden*, que es el fenómeno máspreciado de la Modernidad sólida, y esta imposibilidad eventualmente se vuelve letal para millones de ellos.

Arendt está interesada en los factores sociales y políticos que provocan el distanciamiento constante de los judíos del resto de la sociedad, en lugar de estar satisfecha con las explicaciones relativas a la antipatía ahistórica. En *Modernidad y Holocausto*, Bauman también advierte que la “longevidad de los fenómenos históricos siempre tiende a favorecer las explicaciones no históricas”. Bauman, como Arendt, afirma que los judíos, por sus barreras basadas en la tradición frente a la sociedad moderna, representan la “ambivalencia encarnada”, que es la que provoca su eventual sufrimiento. Bauman y Arendt también convergen en la forma como la Modernidad sólida vuelve *superfluos* a los seres humanos: la creencia de Arendt respecto al modo en que el totalitarismo lo hace se repite en la obra de Bauman respecto a la amenaza que suponen los individuos posmodernos, incluso después de que los sistemas de ordenación de la Modernidad sólida son abandonados en buena medida. Sobre el ambiente de los campos de concentración, Arendt afirma: “El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una Tierra superpoblada. El mundo de moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo”.<sup>528</sup> Ella advierte, sin embargo, que la superfluidad humana sobrevive a las condiciones particulares del nazismo y el estalinismo. Cuando las vidas humanas son evaluadas con base en la utilidad, más que en cualquier valor innato e “inalienable”, Arendt sostiene que “soluciones” como el

---

<sup>528</sup>Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. (Tr. Guillermo Solana.) Ciudad de México: Taurus, 2004. pp. 554 y 555.

Holocausto o los gulags de Stalin se convierten en decisiones “racionales”. “Las soluciones totalitarias pueden sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una forma valiosa para el ser humano”.<sup>529</sup> Haciendo eco de esto, Bauman concluye que, en la Modernidad líquida, los judíos ya no son ni el más conveniente ni el más obvio objetivo para este tipo de acciones, sino que otros grupos, más visibles y más cercanos, cumplen mejor con este propósito. Se trata, en la obra de Bauman, de los “desperdicios humanos”, de los mendigos, los solicitantes de asilo o los inmigrantes, esa nueva “mala hierba” de la Modernidad líquida contra la que pueden emplearse aún las soluciones totalitarias, por medio de la *ambivalencia* y la “adiaforización”.

A diferencia de los análisis que se han ocupado de la crítica del fracaso del proyecto moderno, el análisis sociológico sobre el Holocausto en la segunda faceta de la obra de Bauman exige inscribir la categoría de “catástrofe moral” en un marco de reflexión que involucra los dilemas de la vida social actual, toda vez que las pautas explicativas empleadas recaen en la tesis de una indiferencia, que Bauman llama “adiaforización”, instalada como sustrato de la experiencia social, en la lógica de una maquinaria volcada hacia la delimitación de la vida y la muerte que no ha hecho más que perfeccionarse y propagarse.

La “adiaforización” comporta el rasgo de un proceso incubado en las prácticas que marcan y desmarcan la convivencia social, y que sólo ha sido posible en la cima de la vida moderna del siglo XX, cuando el nivel de escisión en las relaciones dentro del ámbito público, regido por el distanciamiento, se convierte en indiferencia absoluta, no por obra y gracia de una lógica instrumental que coloniza todos y cada uno de los espacios sociales, sino porque la esfera que favorece el encuentro del “tú y yo” precisa de un tercer elemento, el institucional, siempre susceptible de someter cualquier vínculo a la manipulación. *Adiaforizar* involucra, por lo tanto, la acción social propia de un estadio productivo que hace que las mediaciones tecnológicas y objetuales de las relaciones sociales dependan de instituciones estatales y privadas. Se trata de un tipo de acción sustituta del “gobierno de nadie” que opera bajo la lógica del panoptismo

---

<sup>529</sup>*Ibidem.* p. 558.

manufacturero. En lo que quiere insistir Bauman, por lo tanto, es en que la articulación entre Modernidad y *ambivalencia* que conduce al surgimiento del dominio de un Estado totalitario, con su impersonalización político-burocrática, termina, como puntualiza Arendt, en una “irresponsabilidad organizada”. Un rasgo que es sustento y marco del poder político instrumental y que sería imposible sin el desarrollo de las tecnologías de vigilancia.<sup>530</sup>

La *ambivalencia*, entonces, podría comprenderse como el ascenso de la marcha inexorable de colonización racional instrumental de los “mundos de la vida”. Lo ambivalente en el paisaje moderno, según Bauman, es parte de la sintomatología de un mal que acompaña a las sociedades occidentales actuales, a saber: que cualquier horizonte se vitaliza, por así decirlo, sólo sobre el criterio de valorar un determinado estilo de vida. Se trata, pues, de una lógica de selectividad que cada sistema comporta, con la que se tiende a interpretar y ordenar el mundo, evacuando los elementos o rastros de ambigüedad. Los ambiguos son esos elementos incómodos, porque desquician y enturbian la vista de un paisaje, la vida de un *ethos* comprendido desde cierta filia estetizante. En el ámbito político, acabar con lo ambiguo significa aislar y acabar con los grupos y personas que presentan rasgos imprecisos e indefinidos socialmente, de modo que implica también sancionar algunos poderes locales y llenar los “huecos de la ley”, legalizando lo que no está sancionado. En el ámbito intelectual, borrar la *ambivalencia*, quiere decir, ante todo, deslegitimar todos los fundamentos que son filosóficamente incontrolables e incontrolados.<sup>531</sup> Esto queda rematado por los mecanismos de producción social que tienen como función principal el establecimiento de distancia-

---

<sup>530</sup>La “adiaforización”, como una de las formas modernas de regulación moral consistente en el intento de expropiar la responsabilidad moral de los individuos mediante las instituciones y las organizaciones, es una alegoría que Bauman extrae del contexto medieval en el que el vocablo califica “lo indiferente al punto de vista de la fe, y para lo cual la iglesia no tenía una posición puesto que no eran asuntos ni pecaminosos ni virtuosos”. Se trata, por lo tanto, de una alegoría secularizada que remite al cada vez más importante número de acciones que aparentan ser indiferentes desde el punto de vista ético. Cf. Bauman, Zygmunt. “Sociological Theory of Postmodernity” en *Intimations of Postmodernity*. Londres: Routledge, 1992. p. 106.

<sup>531</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005. p. 48.



mientos sociales y se complementan con la diseminación de la adiaforización, que regula la producción de la indiferencia moral.

La tercera faceta en la obra de Bauman esta marcada por la antipatía hacia los judíos relacionada precisamente con su *otredad*, ya que este aspecto influye bastante en la perspectiva del mundo posmoderno que tiene este autor y en su preocupación por la forma en que en éste el sufrimiento se desenvuelve. Pese a que muchos consideran que Bauman tiene una marcada perspectiva posmoderna durante esta faceta en la década de los noventa, tales acusaciones están lejos de capturar la complejidad de su preocupación por el sufrimiento ligado a la sociedad de consumo, como ese lado oscuro padecido por todos los que no pueden participar en la cornucopia de la fiesta del consumo. En el mundo posmoderno o moderno líquido, alega Bauman, la noción de “extraño” o “vagabundo”, en contraste con la de “turista”, se ha convertido en un *locus* para el miedo y la ansiedad, del mismo modo como la inquietud por las diferencias raciales sirve para perturbar a la gente durante la Modernidad sólida. Cuestiones como la “mixofobia”, el miedo a la ambivalencia, y la “proteofobia”, el recelo provocado por el otro, el “extranjero”, son vistas por este sociólogo como impredecibles y peligrosas, por ser un *vulgus* móvil.<sup>532</sup> Bauman afirma que “el extranjero” o “el otro” no cae en cualquiera de las categorías establecidas y, por lo tanto, emite señales contradictorias en cuanto a la conducta adecuada, difuminando las fronteras que tienen que ser preservadas herméticamente y menoscabando la naturaleza tranquilizante, monótona, repetitiva y predecible del mundo. Los “extranjeros” y los “otros” se vuelven así una amenaza para el orden social y, en consecuencia, deben ser objeto de una vigilancia constante o ser reclusos con el fin de no contaminar el mundo ordenado y familiar.

Así como Foucault se refiere al modo en el que, durante la década de 1950, la posguerra se traduce en una preocupación generalizada que estriba en ceñir las condiciones de posibilidad para la gestación y el despliegue de la sombra del fascismo, el horror nazi, y la ortodoxia ideológica estalinista –las tres arquitecturas políticas que figuran en el “paquete de superproducción moderna de dominación”–, pero, a pesar de

---

<sup>532</sup>Esta última, la proteofobia, no es en sí miedo a la otredad o la diferencia, sino más bien el temor a aquellos que no pueden ser fácilmente categorizados y que provocan inquietud por situarse en las colindancias inventadas para mantener las cosas separadas.

todo, permite establecer la relación guardada entre tales extremos con una sociedad democrática, a causa de los excedentes de poder de una “herencia negra” afincada en la forma de una “tradicción” moderna,<sup>533</sup> Bauman considera que la tradición cobra forma de “herencia” cuando se define como una “unidad retrospectiva”, en función de la densidad de la vida social presente.<sup>534</sup>

La *imaginiería de la extrañeza* remite paulatinamente al haz de exclusiones desplegadas sobre un eje terrenal, un sitio ocupado y gobernado, con respecto al cual se ensanchan los lugares exclusivamente destinados a los seres repulsivos. Los *sitios del afuera*, como las torres y los barcos durante el Renacimiento, rempazan a las islas y otros asentamientos de “destierro”, agregando a la práctica del cautiverio la exclusividad del espacio para los alienados opuestos al *cogito* cartesiano. Ya en 1961, en su *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault señala que la locura emerge en calidad de ese *otro* de la razón que no queda trazado como una distinción griega clásica entre *logos* y *hybris*, sino como una entidad que parte en dos al pensamiento moderno: la locura no solamente constituye un “opuesto de”, sino también un “fuera de”, una externalidad signada. Bauman, al dar con los rastros de la Modernidad sólida, reitera lo que Foucault denuncia acerca de las embarcaciones de locos, abandonadas a la deriva en medio del mar, toda vez que el sociólogo hace lo propio respecto a quienes están demás en el paisaje social, no porque transgredan el orden interno como tal, sino porque su presencia está fuera de lugar, como un foco de contaminación. Sobre los alienados recae el peso del *fatum* moderno, la urgencia de evacuar toda mancha de descomposición y desarreglo mediante la construcción de “la territorialidad extra-territorial”.<sup>535</sup> Hay en esta postura una extensiva comprensión de la sociedad moderna según la idea reticular y panóptica de Foucault cuya repulsión a la otredad, sin embargo, no se limita al disciplinamiento de los cuerpos dentro de ciertos espacios, como las cárceles, las fábricas o los hospitales, ni a los enclaves funcionales, como la educación o la religión. La cesura baumaniana comprende que el “adentro social”, sobre todo en

---

<sup>533</sup>Cf. Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Ciudad de México: FCE, 2000. p. 247.

<sup>534</sup>*Ibidem*. p. 330.

<sup>535</sup>*Ibidem*. p. 101.

la sociedad de consumo, es impreciso y, por esa razón, más peligroso, al remarcar la *diferencia de la externalidad*, esto es, al reiterar *lo exterior* como fuente de toda clase de perturbaciones, males y amenazas.

Lo foráneo, lo que está “más allá”, es una completa *terra nullius*, cuya externalidad se concibe como el reino de lo indómito y aparece como una “nada social”, que ya en el imaginario occidental del siglo XVIII queda coronada como una “nada” cultivable por la misión civilizatoria y pedagógica ilustrada. A esa “nada” corresponde también la sobredeterminación de “lo bárbaro de lo salvaje” que permite distinguir a los “hombres de la naturaleza” que figuran en la mitología occidental de la época relacionada con la dominación colonial europea. El arribo a este grado de absoluta alineación de los cuerpos extraños no es posible sin la participación de factores históricos que anidan un campo de relaciones y enfrentamientos con los otros, en los que las ideas de “raza” y “cuerpo individuado” forman una urdimbre sobre la que se apilan y tejen “espacios de experiencia” social y sus correspondientes semánticas y representaciones colectivas. Foucault muestra su más nítida expresión cuando precisa cómo la gestación del monstruo absolutista hobbesiano es comprensible si se le considera como una exteriorización de los avatares de la guerra en una sociedad constituida por distintos grupos sociales, todos ellos confundidos con referencia a las distinciones semánticas de la palabra “raza”. Antes de la sociedad moderna diferenciada en clases sociales, la “guerra de razas” articula las polarizaciones en un tiempo y espacio específicos, al grado de culminar en la forma de racismo estatal.<sup>536</sup>

Bauman considera que una parte importante de la *imaginería de la extrañeza*, dependiente de la *ambivalencia* moderna, obedece a su capacidad vomitiva, es decir, a sus actos “émicos” que no sólo restringen los movimientos de “lo de adentro” y “lo de afuera” en las mismas jurisdicciones modernas, como ser un *consumidor exitoso* o un *residuo humano*, sino que rigen los movimientos de exclusión e inclusión desde el confinamiento o los destierros hasta las prohibiciones de cualquier contacto físico o comercial.<sup>537</sup> Según cuenta en su libro *Modernidad líquida*, las estrategias empleadas

---

<sup>536</sup>Cf. Foucault, Michel. *Op. cit.*, 2000. pp. 31 y 55.

<sup>537</sup>Cf. Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Editorial Akal, 2001. pp. 28 y 29. Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2003, p. 19.

comúnmente en la Modernidad sólida para enfrentar y deshacerse de “los otros” son dos: la “antropofágica”, que tiene como objetivo que los extraños se vuelvan similares al resto mediante la erradicación y el borrado de su otredad, y la “antropoémica”, que tiene el propósito de excluir y expulsar a aquellos que son diferentes del ideal deseado, mediante su encarcelamiento o secuestro. La primera estrategia es un mecanismo social para incorporar a los diferentes, aniquilando su otredad. Los “otros” deben desechar sus rasgos propios y convertirse en idénticos. Es una asimilación forzosa, una *discriminación sutil*. La segunda estrategia, en palabras de Bauman, consiste “en ‘vomitar’, expulsando a los otros considerados irremediabilmente extraños y ajenos: prohibiendo el contacto físico, el diálogo, el intercambio social y todas las variedades de *commercium*, comensalidad o *connubium*. Hoy en día, las variantes extremas de la estrategia “émica” son, como siempre, el encarcelamiento, la deportación y el asesinato. Las formas *superiores y refinadas* de esta estrategia son la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición selectiva de ocuparlos. Se trata, pues, de una sociedad partida en dos, donde la “gente” no se mezcla con la “no-gente”. En la Modernidad líquida, de acuerdo con Bauman, han terminado los días de la implantación deliberada de estas dos estrategias, aunque aquellos destinados a vegetar en guetos urbanos o zonas de viviendas en mal estado, todavía las remedan.

Pese a que ya no vivimos aparentemente en tiempos receptivos tanto a las ideas de las utopías totalitarias como a los esfuerzos de fomentar el orden a través de estrategias antropoémicas o antropofágicas, y supuestamente la globalización ha borrado cualquier distinción entre “interior” y “exterior”, todavía dependemos del binomio “nosotros y ellos”. Como afirma Bauman: “Este es el motivo por el que la llegada de un extraño tiene el impacto de un terremoto. [...] El extraño hace pedazos la roca sobre la que descansa la seguridad de la vida cotidiana. Él viene de lejos; no comparte los supuestos locales.”<sup>538</sup> A pesar de que ya no se intenta construir una utopía bien ordenada al estilo nazi, en la que se erradican y aniquilan de una vez por todas las “malas hierbas”, el extranjero sigue siendo una amenaza constante para todo “orden”, para cualquier noción de “pureza”. De hecho, el entorno moderno líquido, más que

---

<sup>538</sup>Bauman, Zygmunt. *Op. cit.*, 2001. p. 19.

disipar, incrementa el miedo al desconocido. “En un mundo en constante movimiento, la ansiedad que, condensada en el miedo a los extraños, satura la totalidad de la vida cotidiana, insufla cada rincón y cada grieta de la condición humana.”<sup>539</sup> En el ambiente moderno líquido, los refugiados, los fugitivos, los extranjeros y los solicitantes de asilo se convierten cada vez más en el chivo expiatorio arquetípico.

El miedo, más que la simpatía, abrume a quienes están condenados al exilio debido a que ya no vivimos, por paradójico que suene, en tiempos dominados por la “trinidad” del territorio, nación y Estado. Tomando como referencia a Arendt, Bauman observa que tan pronto como ya no somos ciudadanos de un país determinado, es casi imposible hacer valer nuestros derechos. En un planeta rebanado en propiedades inmobiliarias de los Estados soberanos, quienes no tienen hogar no tienen derechos, y sufren, no porque no son iguales ante la ley, sino porque no hay ninguna ley que se aplique a ellos, a la que puedan reclamar protección o a la que puedan referirse en sus quejas contra el trato rudo que padecen. Aunque es posible que hayamos aprendido un par de cosas de la experiencia moderna del Holocausto, algo permanece igual en la “proteofobia” y la “mixofobia” de la Modernidad líquida: “La época moderna fue fundada sobre el genocidio y se ha abierto paso a través de más genocidios. De alguna manera, la vergüenza por las masacres de ayer resultó ser una garantía insuficiente para las matanzas de hoy, y las maravillosas facultades de encontrar sentido a la razón progresiva ayudaron a mantenerla débil.”<sup>540</sup> Hoy en día, pues, las víctimas ya no son exclusivamente los judíos, los “otros” arquetípicos, sino cualquiera que rezuma alteridad y extrañeza.

La cuarta y última faceta de su obra, que es la de mayor interés para esta investigación, involucra tanto la idea de la “superfluidad” de los individuos como la de las “malas hierbas” humanas, pues en ambas descansa la noción misma de “Moder-

---

<sup>539</sup>*Ibidem*. p. 21. Bauman afirma que los ataques terroristas del 9/11 destruyen cualquier sentido significativo de “interior” y “exterior” al revelar la futilidad de crear fronteras exitosas, pese a que sigamos estando cada vez más preocupados por mantener al margen a los “de afuera”, y pese a que “ellos” se han visto obligados a la vida de los “vagabundos” a causa de las desigualdades del capitalismo global.

<sup>540</sup>Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. (Tr. Bertha Ruíz de la Concha.) Madrid: Editorial Siglo XXI, 2009. p. 262.

nidad líquida”. De acuerdo con Bauman, cada vez un número más grande de individuos se convierten, literalmente, en seres fungibles, inútiles y desperdiciados, como resultado de la globalización y el debilitamiento de los lazos de solidaridad, entre otras razones. Los pobres, los solicitantes de asilo, quienes abandonan sus estudios universitarios, las madres solteras o los ex convictos, todos ellos están fuera de la Modernidad líquida y su orden ideal de consumidores, ya que son, sobre todo, *consumidores defectuosos*. Por supuesto, pueden compartir las mismas aspiraciones que la sociedad en la que viven, pero son vistos como “arribistas” que carecen de los medios, es decir, del dinero necesario para participar o contribuir de manera significativa. Están atrapados, por lo tanto, en un callejón sin salida: les queda o bien vivir en la exclusión, o bien, si intentan vivir conforme a los estilos de vida aclamados, ser acusados inmediatamente de pecar de arrogancia, de tener falsas pretensiones y reclamar beneficios que no les corresponden. ¿Qué ocurre, a fin de cuentas, con estos seres humanos superfluos e inútiles? En primer lugar, son aislados físicamente en guetos involuntarios, fuera de la vista y de la atención del resto de la sociedad. En segundo lugar, se les responsabiliza de su propia desgracia y, por lo tanto, tienen prohibido quejarse, pedir ayuda o incluso exigir la solidaridad o la preocupación moral de quienes han tenido la suerte de escapar de su desgracia. Por último, se les informa que están solos en su sufrimiento porque se les enseña que su sufrimiento es su sufrimiento, su problema y su culpa. En una sociedad “líquida” cada vez más individualizada, el sufrimiento, obviamente, se convierte en un asunto individual y privado incapaz de “coagular” en la acción colectiva, la preocupación pública o las identidades compartidas. Como Bauman afirma:

Las desdichas individuales de hoy no están sincronizadas; la catástrofe llama a cada puerta selectivamente, en días diferentes, a diferentes horas. Estas visitas no parecen guardar ninguna relación entre sí. Y los desastres no se deben a la maldad de un enemigo a quien sus víctimas puedan nombrar, señalar con el dedo o combatir en conjunto. Están perpetrados por fuerzas misteriosas sin domicilio fijo, que se esconden tras nombres tan curiosos y desconcertantes como ‘mercados financieros’, ‘comercio globalizado’, ‘competitividad’, ‘oferta’ y ‘demanda’. ¿De qué pueden servir los amigos cuando uno pierde su empleo a causa de otro ‘ajuste’, cuando

advierte que su capacitación duramente ganada se ha vuelto obsoleta y que su vecindario, su familia y sus vínculos laborales se han derrumbado?<sup>541</sup>

Nuestros sufrimientos nos dividen y aíslan: nuestras desdichas nos separan, “desgarrando el delicado tejido de la solidaridad humana.” Mientras que Bauman muestra interés por el Holocausto y el antisemitismo por ser amenazas latentes para quienes se consideran “malas hierbas” en el jardín perfectamente ordenado de la Modernidad, el enfoque de su obra más reciente no se apoya en una analogía horticultural, sino escatológica, y hace referencia a los “residuos humanos”. En lugar de depender de diferencias raciales o de la dicotomía clásica entre “foráneos” y “miembros”, la predisposición para que un individuo sea parte del actual orden social dominante, y tenga cierta “utilidad” dentro de él, es algo que se decide por otros criterios aun más utilitaristas. En su opinión, nuestros nuevos “sueños de pureza” están estrechamente vinculados con nuestra pureza como consumidores, en lugar de estarlo con nuestra pureza como productores, nuestra pureza de sangre o la pureza de nuestros lazos con la tierra a la que pertenecemos. Quienes carecen de los medios o el deseo para definirse a sí mismos mediante el consumo, son “consumidores defectuosos: gente incapaz de responder a los alicientes del mercado de consumo [...], personas incapaces de ser ‘individuos libres’ de acuerdo con el sentido de ‘libertad’ definido en función de la libertad del consumidor. Constituyen las nuevas ‘impurezas’ que no se adecúan al nuevo esquema de pureza. Considerados desde la perspectiva actualmente imperante del mercado de consumo, resultan superfluos, objetos verdaderamente ‘fuera de lugar’.”<sup>542</sup> Por supuesto, categorizarlos como “redundantes” y superfluos para las necesidades y motivaciones de la sociedad de consumo, resulta en la criminalización de la misma pobreza y la somatización de quienes carecen de la capacidad o los medios para disfrutar de las distracciones y las oportunidades abiertas al grupo dominante de consumidores. La presencia de los “consumidores defectuosos” es ofensiva para los ciudadanos de la Modernidad líquida, del mismo modo que la presencia tóxica de las “malas hierbas” ofende a los arquitectos de la sociedad

---

<sup>541</sup>Bauman, Zygmunt. *En busca de la política*. (Tr. Mirta Rosenberg.) Ciudad de México: FCE, 2001. p. 63.

<sup>542</sup>Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Editorial Akal, 2001. p. 24.

ordenada de la Modernidad. Esto conduce a invocar “la ley y el orden” o a que “algo tiene que hacerse”:

La inmediata proximidad de grandes y crecientes aglomeraciones de ‘seres humanos residuales’, que probablemente lleguen a ser duraderas o permanentes, exige políticas segregacionistas más estrictas y medidas de seguridad extraordinarias, so pena de que se ponga en peligro la ‘salud de la sociedad’, el ‘funcionamiento normal’ del sistema social. Las notorias tareas de ‘gestión de la tensión’ y ‘mantenimiento de patrones’ que [...] necesita llevar a cabo cada sistema con el fin de sobrevivir, se reduce casi por completo, en la actualidad, a la rigurosa separación de los ‘residuos humanos’ del resto de la sociedad, a su exención del marco legal en el que se realizan las actividades vitales del resto de la sociedad y a su ‘neutralización’. Los ‘residuos humanos’ ya no pueden trasladarse a distantes vertederos ni ubicarse firmemente en zonas prohibidas para la ‘vida normal’. Por consiguiente, tienen que encerrarse en contenedores herméticos.<sup>543</sup>

Los inmigrantes que no benefician a la economía de las sociedades que los acogen, los solicitantes de asilo forzados al rol de vagabundos, las madres solteras que dependen del presupuesto de los ayuntamientos, los *sin techo*, los pordioseros que perturban la conciencia y echan a perder las salidas de compras de los ciudadanos reducidos a meros consumidores, y otros más que son definidos como “marginales”, terminan, por lo tanto, convertidos en un “problema” que hay que resolver, una presencia que debe ocultarse. La deportación, los campos de refugiados o las prisiones se consideran cada vez más como la única “solución” para estos desechos humanos: “si es más barato excluir y encarcelar a los consumidores defectuosos para guardarlos del mal, es preferible hacerlo a devolverles su *status* de consumidores a través de una sesuda política de empleo combinada con dotaciones asistenciales diversificadas. E incluso las formas de exclusión y encarcelamiento deben ‘racionalizarse’, preferible-

---

<sup>543</sup>Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. (Tr. Pablo Hermida Lazcano.) Barcelona: Editorial Paidós, 2005. p. 113.



mente sometiéndose a la severa disciplina de la competencia del mercado: que gane la oferta más barata...”<sup>544</sup>

Una vez más, es posible percatarse de la influencia que Arendt tiene en Bauman, sobre todo cuando se toma en consideración la afirmación premonitoria de esta filósofa, hecha cuarenta años atrás, de que las condiciones que analiza se intensificarán a su estado líquido moderno actual:

El peligro de las fábricas de cadáveres y de los agujeros del olvido es que hoy, con poblaciones y despojados en aumento en todas partes, hay masas de gente que resultan superfluas, si seguimos pensando nuestro mundo en términos utilitarios. Los eventos sociales, políticos, económicos en todas partes confluyen en una conspiración con instrumentos totalitarios diseñados para hacer superfluos a los seres humanos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas [...]. Las soluciones totalitarias pueden perfectamente sobrevivir la caída de regímenes totalitarios en la forma de fuertes tentaciones que surgirán cuando quiera que parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una manera digna del ser humano... El desafío es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana, parecida a cualquier animal cuya única ‘libertad’ consista en ‘preservar esa especie’. Transformar la personalidad humana en una cosa. Después del asesinato de la persona moral y de aniquilar la persona jurídica, la destrucción de los individuos es casi siempre exitosa...la destrucción de la espontaneidad, del poder humano para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no pueda ser explicado como reacciones a un contexto y a unos eventos. Nada queda más que horribles marionetas con rostros humanos, que se comportan como perros en los experimentos de Pavlov, reaccionando con perfecta confiabilidad predecible, aún cuando marchan hacia su propia muerte, y quienes no hacen nada diferente a reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema.<sup>545</sup>

---

<sup>544</sup>Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Editorial Akal, 2001. p. 25.

<sup>545</sup>Arendt, Hannah. *Op. cit.*, 2004. pp. 459.

La Modernidad líquida es un mundo donde la inutilidad humana es definida y, de hecho, defendida en tales términos utilitarios. Sin dudas, parte de lo que vuelve a la obra de Bauman tan única y valiosa es su compromiso solidario con quienes sufren y son marginados. Es uno de los pocos sociólogos que realmente aborda la miseria humana y sus múltiples causas y consecuencias de un modo claro y coherente. Su obra se caracteriza por su compromiso constante con el tema del sufrimiento. Se podría argumentar que ésta constituye un intento de animarnos a todos para reconocer al sufrimiento como nuestra responsabilidad, para ofrecer refugio al otro que sufre, en lugar de sólo darle la espalda o desestimarlos. En este sentido, el hecho de que la sociedad de consumo vuelva *homogéneas* y *superfluas* las vidas de los consumidores “exitosos” y los “defectuosos” por igual es, en última instancia, lo que más inquieta a Arendt y Bauman, ya que desmantela la viabilidad de la política y, por lo tanto, la posibilidad de una vida digna. De acuerdo con Arendt, la vida humana en la Modernidad –principalmente bajo el totalitarismo– queda reducida a la *labor*. Que así sea significa que no es más que mera *vida reproductiva*, despojada de su “dimensión mundana”, es decir, de la creación de un mundo propio por medio del trabajo, y de su “dimensión política”, es decir, de la acción y el discurso mediante los cuales los individuos interactúan para alcanzar su genuina condición de seres humanos como tales. Por eso, acaso ella es quien con más agudeza ha insistido en la contraposición del ámbito político y su componente de artificio, frente a los procesos naturales que determinan el mundo del *oikos*, y su obra *La condición humana* puede tomarse íntegramente como un hondo desarrollo de esta oposición.

Su demarcación frente a lo biológico o lo natural se da desde la interpretación misma de la celebre definición aristotélica del hombre como *zoon politikón*, como un animal que nace ya político, como si pudiese serlo al margen de la *pólis*. Según Arendt, la condición humana es una *potencialidad* que se realiza en la *acción* con los demás: uno no es político como es miembro de una especie, sino que llega a serlo. Los sujetos políticos no son algo natural, algo dado.<sup>546</sup> Si el ámbito doméstico está marcado por el curso de los procesos vitales y está sometido al quehacer cotidiano o la *labor* para

---

<sup>546</sup>Lo que hoy habría que recordar con urgencia, ante tanto intento de acomodar el artificio político a lo ya dado previamente: identidad, comunidad, etnia.

obtener el sustento, que se repite una y otra vez, es preciso superar este ámbito apremiado por la satisfacción de las necesidades biológicas para entrar al de la libertad, que para Arendt debe entenderse como “libertad para la actividad política”. La *pólis* es el espacio de la acción y la palabra, de la *praxis* y el *lógos*, del actuar junto a los demás. Por lo tanto, la sociedad de consumo de nuestro mundo actual, según esta interpretación, no podría estar más lejos de todo esto, ya que ésta simboliza el triunfo del tipo de acción que representa la *labor*, el triunfo del animal *laborans*.

Afirma Arendt en *La condición humana* que, a partir de la Modernidad, se da el surgimiento de un nuevo fenómeno, el de lo social, una nueva esfera que ya no es estrictamente privada, como el *oíkos*, pero que en realidad significa un traslado de sus formas al ámbito público, pues comporta la extensión de la administración de la casa, la *oikonomía*, al nivel de la nación. El surgimiento de la sociedad civil significa la invasión de lo público por la “administración doméstica colectiva”, la “economía nacional”, provocando el desenlace de la vieja separación de las dos esferas, privada y política, con la consiguiente destrucción de ambas. Lo político *estricto sensu* se desvanece al convertirse en administración de las necesidades perentorias de la especie. La vida, con todas sus urgencias y violencia, ya no es aquello que es preciso superar para dar paso a la libertad política, sino aquello en que la política acaba sumergiéndose. Los valores de utilidad y placer, el conformismo, la unicidad propia de la familia se expande fuera de su ámbito original y la nación es concebida como una gran familia, organizada por el Estado-nación.<sup>547</sup> El dilatado proceso moderno de secularización hace de los procesos biológicos de la especie en su conjunto su objeto central: si la *labor* es la actividad correspondiente al ciclo biológico de la mera vida, el destino de todo lo producido por la *labor* es ser consumido, y tras el consumo, empezar de nuevo a producir para volver a consumirlo. “Las cosas menos duraderas son las necesarias para el

---

<sup>547</sup>El cristianismo opone el ideal de la *vita contemplativa* al ideal antiguo de la *vita activa* y juzga como *vanidad de vanidades* la antigua pretensión de la mundanidad de la gloria, a través de la acción. En este sentido, el rechazo por parte del cristianismo de todo lo que comporta la esfera pública encarnada en la *pólis*, lo que tiene de “mundo” y de ámbito compartido, es prolongado a su modo durante la Modernidad. Tertuliano lo expresa diciendo *nec ulla magis res aliena quam publica*: “nada nos es más ajeno que la cosa pública”.

proceso de la vida. Su consumo apenas sobrevive al acto de su producción.”<sup>548</sup> La *labor* es la reproducción inmortal de la propia muerte en vida. Nacer, ser domesticado, conseguir un trabajo que asegure la propia supervivencia, encontrar pareja, tener y sacar adelante la prole, ser eficaz en el lugar asignado dentro del sistema productivo, morir. El animal *laborans* está condenado a repetir este ciclo. Nada se decide, se pierde la “dimensión política”. Nada se crea, se pierde la “dimensión mundana”. A eso se reduce la vida moderna, bajo la tutela de la política reducida a gestión de la supervivencia, a regulación del consumo, incapaz ya de abrir espacios interactivos que permitan a la colectividad decidir sobre su destino y crearse a sí misma.

Si el ser humano mediante la acción es capaz de ser libre, entonces actuar es interferir en la ley de la mortalidad, interrumpir el fatal curso automático de la vida cotidiana. “El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuera por la facultad, inherente a la acción, de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.”<sup>549</sup> Lo que salva al mundo de la desolación es el hecho del nacimiento: en esa capacidad de crear se enraíza la facultad de la acción. Las acciones que son capaces de emprender los nuevos seres humanos permite nuevos comienzos sólo por el hecho de haber nacido. La fe y la esperanza son producto de esta experiencia y posibilidad de la acción. “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.”<sup>550</sup> Si cada nuevo individuo puede hacer lo inesperado, entonces cada uno es distinto a los demás, es único. Este rasgo, definido por Arendt como la *pluralidad de la humanidad*, es la condición básica para la acción, y cuenta con un doble carácter: igualdad y distinción. “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que

---

<sup>548</sup>Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2007. p. 109.

<sup>549</sup>*Ibidem*. p. 265.

<sup>550</sup>*Ibidem*. p. 202.

llegarán después. Si los hombres no fueran distintos [...] no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.”<sup>551</sup>

Por eso, aunque Arendt es la primera en comprender la significación de estos aspectos en el devenir de la cultura moderna, jamás emplea el término “biopolítica”, que seguramente hubiera considerado una contradicción en sí mismo, como de hecho juzga que es contradictoria la expresión “economía política” porque el animal *laborans* es solitario, “está solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo”, siendo esa necesidad solitaria lo que le hace idéntico a los demás: todos tenemos sed y hambre, todos buscamos sustento, todos vamos a morir, todos, por lo tanto, somos lo mismo. Así, la política se torna imposible. Esta mismidad es justo lo que impide una relación genuinamente política, pues la política presupone la heterogeneidad, la diferencia, la desigualdad. Como escribe Arendt en su diario filosófico: “La política descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres [...]. La política trata de los diferentes en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales... desde un caos absoluto de las diferencias.” La igualdad política debe ser, por así decirlo, conquistada, frente a la mismidad biológica, que es dada. La política que subyace a la sociedad de consumo, en tanto que gestión de la mera vida de individuos atomizados, aislados, que sólo aspiran a satisfacer sus necesidades vitales y superficiales, es una *política que niega la política*, y que, por ende, niega lo propiamente humano: la vida en común en la *pólis*. La igualdad de la esfera pública es ineludiblemente una igualdad de desiguales que necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el elemento igualatorio no surge de la “naturaleza humana”, sino que es un elemento externo. La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que procede de la condición humana.

Así, la política surge en el “entre-los-hombres”, es decir, se funda como una relación entre ellos y, por lo tanto, no existe de otro modo. En este sentido, la política se basa necesariamente en el hecho de la pluralidad de los hombres: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”.<sup>552</sup> Las dificultades vinculadas a la

---

<sup>551</sup>*Ibidem*. p. 200.

<sup>552</sup>Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós, 1997. p. 45.

acción resultan de la *pluralidad*, que es la condición *sine qua non* para la existencia de la esfera pública en tanto “espacio de aparición”, es decir, “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita.” Es por esto que todo intento de suprimir la pluralidad es un germen de totalitarismo, un germen de disolución de la esfera pública y, por lo tanto, de aniquilación del propio ser humano. Según Arendt, la antigua *isonomía* en la vida política griega garantiza la igualdad y la libertad de los miembros de la *pólis*, no porque han nacido o han sido creados así, sino porque son cualidades convencionales y artificiales de un mundo creado, producto del esfuerzo humano. Lo que justifica la necesidad de la *pólis* es la propia desigualdad de sus miembros que requiere de una institución artificial que los iguale. En este sentido, la igualdad es un atributo de la *pólis* y no de los individuos, los cuales acceden a ella en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento. Bajo esta concepción, la igualdad existe sólo en la esfera específicamente política, donde los hombres se reúnen como ciudadanos y no como personas privadas. Nadie puede ser libre sino entre sus iguales: ni el tirano ni el déspota son libres. La vida de un hombre libre requiere la presencia de otros iguales, esta es la razón por la que libertad e igualdad están conectadas tan vigorosamente. Para Arendt, la pluralidad está necesariamente vinculada a la libertad en tanto ésta coincide con la experiencia del nacimiento, de un nuevo origen.

Lo político, “un ámbito del mundo en el que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían”<sup>553</sup>, porque permite la propia aparición y realización del ser humano, es contradicho tanto por creer que los productos del hombre son más importantes que el propio hombre, como por creer que la vida, la “nuda vida” en términos de Agamben, es el más elevado de todos los bienes. Ambas creencias son *apolíticas* porque regulan las actividades públicas mediante su utilidad con respecto a fines supuestamente más distinguidos. Sin embargo, no es posible prescindir de una esfera pública, ya que sin un *espacio de aparición* y sin confiar en la acción o el discurso como modos de estar juntos, ni la “dimensión política”, es decir, la identidad de los seres humanos, ni la “dimensión

---

<sup>553</sup>*Ibidem.* p. 50.

mundana”, es decir, la realidad del mundo circundante, pueden establecerse fuera de toda duda. El único carácter del mundo con el que los individuos pueden calibrar su realidad es, por lo tanto, el de ser *común a todos*. Se trata, en Arendt, del “sentido común”, gracias al cual las percepciones de los otros revelan la realidad y las propias percepciones no se sienten sólo como “irritaciones de los nervios” o “sensaciones de resistencia del cuerpo”. Entonces, la declinación del *sentido común* en toda comunidad es signo de su *alineación* del mundo, es decir “la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común”.<sup>554</sup>

Esta alienación es intensa como nunca antes en la sociedad de consumo de la Modernidad líquida: los “consumidores exitosos” no sólo pretenden ser consumidos como los productos o servicios que hacen, sino que pretenden consumir al mundo –que incluye, desde luego, a los “consumidores defectuosos”– al que añaden sus propios productos y servicios. Sin embargo, los consumidores que se reúnen en el mercado no son principalmente ciudadanos ni individuos como tales, no se muestran a sí mismos, ni exhiben sus cualidades y habilidades, sino sus productos y servicios. El impulso fatal que los lleva al mercado es la necesidad de consumir y ser consumidos, no de crear ni crearse. La fuerza que los mantiene unidos es la combinación del poder de cambio que cada participante adquiere aisladamente, no la potencialidad que surge entre ellos cuando se unen mediante la acción o el discurso. Aun cuando el sentido y el valor de la *labor* obedecen a las condiciones sociales, las mejores condiciones sociales para el “desarrollo eficiente” son aquellas bajo las que se pierde la propia identidad.

Las observaciones de Arendt, así como las cuatro facetas del sufrimiento que abarca la obra de Bauman, de seres humanos expuestos a circunstancias inhumanas o condiciones indecentes durante la Modernidad sólida y la líquida por igual, nos orillan a preguntarnos si es posible el alivio y de qué modo. La respuesta de Bauman, inspirada según confiesa en la noción de Lévinas de “el rostro”, es decir, en la responsabilidad incondicional y no correspondida por el Otro, queda esbozada en su *Ética posmoderna*: “el rostro se encuentra si, y sólo si, mi relación con el otro es [...] no simétrica; esto es, no dependiente de la reciprocidad pasada, presente, anticipada o esperada. Y la moralidad es el encuentro con el Otro como un Rostro. La actitud moral engendra una

---

<sup>554</sup>Arendt, Hannah. *Op. cit.*, 2007. p. 230.

relación esencialmente desigual; esta desigualdad, [...] este ‘no pedir reciprocidad’, este desinterés en la mutualidad, [...] en síntesis, este carácter orgánicamente ‘desequilibrado’ y por ende no reversible de la relación ‘yo frente al otro’ es lo que hace de este encuentro un acontecimiento moral.”<sup>555</sup> Esta responsabilidad moral incondicional, si se ponen en acción y se practica en lugar de meramente predicarse, puede conducir a una menor crueldad y a menos sufrimiento.

Sin embargo, hay que tener cuidado de no pensar que esta responsabilidad moral incondicional con el “Otro como Rostro” puede traducirse a recetas férreas o prácticas políticas para “hacer el bien”, por eso Bauman sostiene que no hay recetas, no hay reglas ni métodos científicos para detener los rieles de la inhumanidad y por eso debemos tener cuidado con aquellos que ofrecen “soluciones” patentadas al problema. Sólo contamos, en todo caso, con pautas heurísticas y no algorítmicas: el respeto por la libertad y, sobre todo, la libertad de ser diferente; la tolerancia a la variedad de creencias, ideales y estilos de vida; la solidaridad con el sufrimiento humano y la promoción implacable de la idea de que la responsabilidad moral por el destino de los otros descansa siempre en cada sujeto moral y no puede ser expropiada ni excusada por entregarse.

---

<sup>555</sup>Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. (Tr. Bertha Ruíz de la Concha.) Madrid: Editorial Siglo XXI, 2009. p. 42.



## Capítulo XII. El diagnóstico sombrío de Richard Sennett a propósito del republicanismo neorristotélico

"Nuestra incertidumbre y el sentimiento de inseguridad resultante son existenciales: nacen y renacen a diario como consecuencia de reemplazar la solidaridad humana con la sospecha mutua y la competencia feroz. [...] en nuestro mundo globalizado, [...] formado por unos poderes independientes del control político y políticas incapaces de controlarlos, la brecha que separa la grandiosidad de los quehaceres y la mediocridad de las herramientas utilizadas para controlarlos y usarlos se está haciendo cada vez más grande."

*Zygmunt Bauman*

A pesar de su trayectoria de gran raigambre, el republicanismo sólo vuelve a consolidarse como planteamiento político durante los últimos treinta o cuarenta años. De hecho, aún en la década de los ochenta del siglo pasado es prácticamente imposible encontrar alguna mención de la alternativa republicana en los tratados de filosofía política, que destinan sus páginas a los debates liberales y socialistas desde sus múltiples enfoques. Lo que permite la irrupción tardía del pensamiento republicano es su reinterpretación, aunque borrosa y fragmentaria, y sus distintas reformulaciones que aprovechan en parte el desaliento y agotamiento de las categorías políticas alternativas. Con todo, la incidencia concomitante que sobresale como estímulo para repensar la "república" es justamente la misma que la vuelve una cuestión de primer orden en la Antigua Roma, el Renacimiento y la Modernidad, pues, en la actualidad como en aquellos tiempos, pensar acerca de la "república" significa reflexionar sobre el deterioro de lo político, de la esfera pública y sus asuntos: su pérdida, su corrupción, su enajenación.

No es accidental, por lo tanto, que la recuperación del republicanismo ocurra primero de manera historiográfica, es decir, como una propuesta de vuelta al pasado, a los orígenes, en lugar de hacerlo como un proyecto novedoso. Sin embargo, se trata de una propuesta que no pretende rescatar, en principio, tradiciones o instituciones arcaicas, sino, más bien, de recobrar ciertos valores e ideales en la medida en que lo "político" está íntimamente unido a ellos. Por lo tanto, la fecundidad del republicanismo

puede estar ligada, como dice Pocock, a su lejanía y a su capacidad de crear extrañeza. Aunque, como ya ha quedado claro, el pensamiento político republicano no consiste en una teoría monolítica y unívoca. Por eso, para lograr una mejor dilucidación de sus contenidos, es importante tratar de dibujar algunas líneas de demarcación entre las nuevas perspectivas, variadas e inclusive incompatibles, que acogen algún componente o vector republicano.

En la literatura teórica política es usual que la ciudadanía y el Estado en nuestras sociedades occidentales desarrolladas se entrelacen mediante tres elementos básicos: el imperio de la ley, la democracia representativa y la seguridad social del Estado benefactor. Sin embargo, con la llegada del neoliberalismo se discute extensamente respecto a la viabilidad de la organización social conformada por estos componentes. Frente a la tradición socialdemócrata, que pone el acento en la armonía y el sustento mutuo entre el respeto a la ley, la representación política y la garantía de ciertos bienes primarios, los neoliberales insisten con vehemencia en señalar los conflictos y discrepancias que resultan de su aplicación simultánea. Acompañando a este desafío contra las bases políticas y económicas del Estado de bienestar, surge un ataque no menos violento contra sus bases filosóficas por autores como Nozick, von Hayek, Friedman y otros. A modo de respuesta, se articulan intentos cada vez más comprensivos y refinados de justificación para la existencia de una base mínima de oferta de “bienes básicos” que comprende libertades, servicios o recursos por parte del Estado a cada uno de sus ciudadanos, en la forma de teorías de justicia distributiva, como las de John Rawls o Amartya Sen y sus seguidores.

El neoaristotelismo, una de las perspectivas recientes que rescatan la teoría republicana, es sumamente crítico de la sociedad actual, debido a sus rasgos que acabo de examinar en las páginas anteriores, del liberalismo igualitario, por su perspectiva procedimental de la sociedad y, más importante todavía, por su concepto abstracto y desvinculado de persona,<sup>556</sup> y del neoliberalismo, por encumbrar a los intereses

---

<sup>556</sup>Los defensores del liberalismo igualitario, por el contrario, insisten en el alto grado de complejidad que tiene su noción de “persona” porque cumple con el grado de exigencia que está implícito en el umbral mismo de este concepto bajo la forma de uno de los más altos intereses que Rawls le asigna: el de establecer, revisar y perseguir su propia concepción del bien.

La concepción de “persona” propia del liberalismo igualitario, por lo tanto, está inmersa en la cultura de una democrática constitucional y es una concepción pública y política que se

particulares y el librecambismo capitalista como panaceas universales, a pesar de que en la práctica deshacen todos los lazos afectivos, sociales y culturales. Si bien es un lugar común situar los orígenes de la tradición republicana en Grecia y en la tradición cívica humanista que se desarrolla siglos después en Italia, coincidiendo en parte con la recuperación de la obra política de Aristóteles,<sup>557</sup> la corriente neoaristotélica republicana enfatiza las enseñanzas del Estagirita, que no dejan de presentar problemas por ser el germen del que manan vías de pensamiento de consistencia y orientación distinta. El corazón del republicanismo neoaristotélico, tal como lo perfila Pocock, se cifra en su noción de “bien común” y en algunas categorías asociadas: el gobierno de la ley, el encumbramiento del *bíos politikós*, la importancia de las dimensiones de la *pólis* y el florecimiento de la virtud. Opuestas a estas categorías, por lo tanto, son el gobierno arbitrario, el repliegue excesivo en el interés privado, la expansión de las ciudades y los procesos de corrupción.

La concepción aristotélica del “bien común” queda expresada en dos sentidos: como una fuerza periférica por la que los miembros de la *pólis* someten sus intereses particulares al interés común, cuando estos entran en contradicción, y como una fuerza concéntrica que, desde el gobierno, ejerce una justicia redistributiva de acuerdo con los principios que infunden su constitución. Esto significa que, a diferencia de la fábula de las abejas mandevilliana, los ciudadanos de una *politeia* están dispuestos a cierto grado de sacrificio de su propio bien en favor del bien público, algo que resulta imposible si

---

presenta como no proveniente de ninguna doctrina comprensiva. Por eso, el liberalismo igualitario define a la “persona” como poseedora de dos poderes o capacidades morales, a saber: que es capaz de adoptar, de forma más o menos bien estructurada, una concepción del bien para sus fines propios y que es capaz de poseer y acatar un sentido de la justicia. Adoptar una concepción del bien permite establecer las metas que tiene cada individuo en su vida y las acciones necesarias para llevarlas a cabo, también expresa la lealtad hacia ciertas ideas y asociaciones. Además, las concepciones del bien que se tienen pueden revisarse e ir cambiando a lo largo de la vida. Poseer y acatar un sentido de la justicia es la raíz de la motivación moral que tienen los individuos para cooperar socialmente en términos a los que los demás también pueden suscribirse. Lo razonable es que, como ciudadanos libres e iguales de una sociedad democrática, los individuos que tienen un sentido de la justicia estén dispuestos a asumir las consecuencias y las cargas de la cooperación social.

<sup>557</sup>Es John Pocock quien, en su monumental *El momento maquiavélico*, señala a Aristóteles y el aristotelismo tardomedieval y renacentista como el manantial principal del que fluye el pensamiento republicano.

no están educados en la virtud cívica, es decir, en aceptar la prerrogativa del segundo sobre el primero, y en ejercer el arte de ordenar y acatar de manera disciplinada y prudente.<sup>558</sup> Es predecible, entonces, que el rescate de este modelo aristotélico derive en propuestas republicanas radicales y antiliberales. Si la participación parece un rasgo esencial de lo político, no parece absurdo concluir que lo político logra su máxima expresión en la vida democrática que involucra la máxima extensión de igualdad, libertad y participación ciudadana. Respecto al elemento antiliberal, éste se sintetiza en dos elementos: que la vida privada nunca es el lugar privilegiado para la excelencia y la virtud y que todo repliegue excesivo en los intereses particulares es una amenaza para la subsistencia de la vida pública.

Esta interpretación de la política aristotélica se ve favorecida por el análisis de Hannah Arendt respecto al valor que tiene en el mundo clásico la neta separación entre vida pública y privada, ya que en la esfera pública, vaciada de las ataduras de la necesidad y de las relaciones marcadas por la jerarquía tradicional, es donde acontece exclusivamente el fenómeno de la libertad. Por eso Arendt propone el *bíos politikós* de Aristóteles como alternativa a la concepción moderna del *homo faber*, del animal *laborans*. La Modernidad, con su proceso inquebrantable de transvaloración de las relaciones públicas y privadas, es decir, de la política y la libertad, conduce al individuo moderno a la idea de que “la libertad empieza allí donde acaba la política”, a la idea de que la política es compatible con la libertad si, y sólo si, garantiza que no sea necesario preocuparse por ella. El mundo moderno, a causa de la acción expansiva de la economía, involucra un desplazamiento de la libertad del ámbito de la vida colectiva al de la vida privada. Por eso Arendt señala, a propósito de los cambios en la expresión “política”, que:

La principal diferencia entre el empleo de la expresión en Aristóteles y en el medioevo radica en que el *bíos politikós* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria

---

<sup>558</sup>A decir verdad, el *sacrificio* del interés particular no carece de motivaciones egoístas, pues el bienestar individual depende de hacerlo así, toda vez que para que se desarrolle la “buena vida” es preciso que exista una comunidad política en la que predomine la justicia y el bien común. Más aún, la realización de una vida plena depende, en buena medida, de la participación en los asuntos de la ciudad para evitar la corrupción y la servidumbre, los dos grandes temores del republicanismo.

para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyeran suficiente dignidad para constituir un *bíos*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida [...]. La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la *pólís*, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política, [...] la forma de vida del déspota, puesto que era “meramente” una necesidad, no podía considerarse libre y carecía de relación con el *bíos politikós*.<sup>559</sup>

Varios son los autores contemporáneos que, con su radicalismo y pesimismo, remiten de algún modo a la tradición aristotélica. Las posturas de Frank Michelman, Alfredo Cruz Prados, Alasdair MacIntyre o Michael Sandel son buenos ejemplos. Michelman sitúa, como el resto de ellos, la esencia del pensamiento republicano en la libertad, entendida como participación, deliberación y autogobierno por parte de los ciudadanos. En su libro *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre se queja del déficit moral que caracteriza a las sociedades de consumo en el tardocapitalismo y declara que la nuestra es una época “postvirtuosa” que, no obstante, ansía la moral y está en búsqueda de la virtud. La Ilustración, en opinión de MacIntyre, es la que ha sumido el pensamiento moral al desenraizar al individuo de la comunidad e incumplir su proyecto de otorgarle un significado a la existencia. Mientras que el ciudadano de la *pólís* tiene un *télos*, ya que el bien de su comunidad dota de sentido a su vida, y el hombre medieval persigue una meta situada más allá de este mundo, la existencia del individuo contemporáneo es ociosa, desguarnecida y vacía, en un mundo caótico en el que “la tradición de las virtudes” ha sido sustituida no por otra moral, sino “por la guerra [...] perseguida por otros medios”.<sup>560</sup> El peso que MacIntyre le da a la idea de *tradición*, demuestra el holismo moral de su postura. Mediante las tradiciones, como explicaciones en torno al “bien” de las que se originan otras concepciones genéricas acerca de nuestra condición humana y de nuestra sociedad, es el único modo en que puede manifestarse nuestra identidad. Por lo tanto, para MacIntyre la identidad sólo es asequible por medio de la pertenencia social: “en buena parte de los mundos antiguo y medieval [...], el individuo

---

<sup>559</sup>Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2007. pp. 39 y 40.

<sup>560</sup>Cf. MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Madrid: Editorial Crítica, 2001. pp. 76-82.

se identifica y constituye en sus papeles y, a través de ellos [...] deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay 'yo' fuera de todo eso. [...] Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta.”<sup>561</sup> Somos, entonces, eso que se encuentra en los textos fundantes de la cultura a la que pertenecemos y nos da una historia de la que venimos. La herencia cultural del individuo es tan importante como su genotipo.

Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral.<sup>562</sup>

La insistencia de MacIntyre en las tradiciones se explica por su preeminencia en que son el cimiento de la esfera pública. A través de ellas aprendemos la estructura básica de la moral. Nuestra existencia tiene la forma de un relato, de una estructura dramática, por ser impredecible a corto plazo, que goza, lo reconozcamos o no, de un carácter teleológico. Vivimos nuestra vida a la luz de un futuro que contiene un conjunto de fines y de metas, “el hombre, en su acción y en sus prácticas, así como en sus ficciones, es un animal que cuenta historias que aspiran a la verdad”. Sin embargo, las sociedades occidentales contemporáneas sustituyen las tradiciones de cada pueblo por las aspiraciones estandarizadas del mercado global. De ahí que MacIntyre llegue a la conclusión catastrófica de que hoy ya no es posible un discurso sobre las virtudes, ya que, entre otras cosas, el mundo actual no consiente que gocemos de algo fundamental para tal fin, a saber, de un concepto unitario de persona. Por el contrario, la sociedad de consumo nos cosifica, nos agota, nos vuelve líquidos, flexibles, modulares, esquizo-

---

<sup>561</sup>*Ibidem.* p. 228.

<sup>562</sup>*Ibidem.* p. 290.

frénicos. El Estado liberal, erigido sobre “el rechazo a la coerción”, es incapaz de imponer la virtud, pues va en contra de sus principios obligar a los ciudadanos a ser virtuosos.<sup>563</sup> Para que el lenguaje de la virtud llegara a florecer nuevamente entre nosotros sería necesario contar con ciudadanos motivados y habituados a respetar la ley y a preferir el interés común al privado. Pero se trata de algo inviable, toda vez que lo que conforma las sociedades modernas es el conflicto por los ideales sociales y políticos incompatibles, a pesar de una retórica pluralista cuya única función reside en soterrar la profundidad de nuestras discrepancias.<sup>564</sup> En pocas palabras, la tradición de las virtudes es inconciliable con el orden político que respalda el sistema económico vigente, con su individualismo y con su exaltación del mercado. Para MacIntyre, en definitiva, sólo en caso de que pudiésemos volver a formas locales de comunidad como la *pólis*, entonces quizá podría surgir una moral capaz de aglutinar a los individuos en torno a un proyecto colectivo.<sup>565</sup>

Michael Sandel, en su examen de las tradiciones políticas americanas, sustenta la libertad en el autogobierno y la participación, si bien esta última no tiene que ser directa a la fuerza, pero requiere de un sentimiento de pertenencia a la comunidad política y de cierto conocimiento de los asuntos públicos que instan a que la ciudadanía se involucre en las discusiones sobre el bien común. De acuerdo con Sandel, tal concepción de la libertad es la que domina durante la construcción de Estados Unidos, pero es suplantada gradualmente por una concepción negativa o liberal, que desplaza la cuestión a la capacidad de cada individuo para elegir sus propios fines y valores en un entorno tolerante, regulado de una manera meramente procedimental. Esta transición histórica en la concepción de la libertad está vinculada con la concepción liberal de “persona” a la que Sandel hace varias críticas, pues en ella se apoya la idea

---

<sup>563</sup>No es casual que Rawls sugiera en los primeros renglones de su célebre *Teoría de la justicia* que ésta, como virtud, es algo que compete a las instituciones públicas, no a los individuos.

<sup>564</sup>*Ibidem.* p. 310.

<sup>565</sup>*Ibidem.* p. 322. Por este motivo, en el prólogo a la segunda edición de *Tras la virtud*, Victoria Camps afirma que el diagnóstico de MacIntyre es certero, pero su solución propuesta no. Se trata, en palabras de esta autora, de “un mal tratamiento para una enfermedad bien diagnosticada”, de “una propuesta conservadora y, en definitiva, reaccionaria”. Pareciera que buscar el cobijo del individuo bajo el manto del grupo es, para bien o para mal, un deseo imposible y obsoleto en el mundo actual.

de que el Estado sea, primero, *neutral* respecto a los valores morales y, segundo, *celoso* respecto a los derechos individuales que sólo amparan la elección de los *fines propios*. Es precisamente esta concepción de “persona” la que desvincula a cada individuo de su comunidad y provoca el descontento de la población en algunas democracias liberales, como Estados Unidos.<sup>566</sup>

Como todas las teorías políticas, la teoría liberal [...] es algo más que un conjunto de principios regulativos. Es una consideración acerca de cómo es el mundo y cómo nos movemos en él. En el corazón de su ética se encuentra una visión de la persona que la inspira y al mismo tiempo la destruye. [...] los principios de justicia del liberalismo político [...] son principios que no presuponen ningún fin particular. Lo que sí presuponen es una cierta concepción de la persona, de cómo debemos ser si somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Ésta es la concepción del yo desvinculado, un yo entendido como anterior e independiente de propósitos y fines. [...] Significa que siempre hay una distinción entre los valores que tengo y la persona que soy. Definir cualquier característica como mis fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún sujeto, un «yo», detrás de ellas, a cierta distancia, y la forma de este «yo» debe darse anteriormente a los objetivos o atributos que poseo.<sup>567</sup>

La prioridad del “yo” sobre sus fines, por lo tanto, implica que nunca estamos definidos por nuestros objetivos y características propias, sino que somos capaces de estudiarlos y evaluarlos. Esto es lo que significa ser un ser libre e independiente, capaz de elegir, y es la visión del “yo” que queda expresado en el ideal del Estado como un *marco neutral*. Precisamente es porque “somos esencialmente separados, independientes, que necesitamos un marco neutral, un marco de derechos que se niega a elegir entre los propósitos y fines.”<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup>Cf. Sandel, Michael. *Democracy Discontent. America in search of a public philosophy*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996. p.4.

<sup>567</sup>Sandel, Michael. “La República procedimental y el yo desvinculado” en Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Op. cit.*, 2003. pp. 79-82.

<sup>568</sup>Sandel, Michael. *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Massachusetts: Harvard University Press, 2005. p. 153.



Al concebir a la persona de esta forma, el Estado en los regímenes liberales no debe propiciar ninguna doctrina del bien, puesto que atentaría contra la concepción de cada individuo que es libre de escoger sus propios fines. Los principios liberales en la vida política no versan sobre el *bien* sino sobre lo *correcto*, es decir, son principios que regulan los *procedimientos* políticos sin *promover ninguna idea del bien*, para no transgredir las libertades individuales. Por eso, inclusive el Estado liberal deja a elección personal la participación en las instituciones sociales. Para Sandel, esto es precisamente lo que ha provocado la erosión cultural, debido a que la sociedad es vista meramente como un conglomerado de individuos desvinculados entre sí y apáticos respecto a la política.<sup>569</sup> La erosión de las comunidades y la desunión de los ciudadanos respecto a sus lazos políticos y comunitarios son las causas del fracaso de la democracia liberal. La disolución democrática es la consecuencia de la obstinación liberal por sobreproteger el ámbito privado de los ciudadanos, dejando de lado su carácter cívico y desentendiéndose de la promoción de los valores políticos que son necesarios para su desenvolvimiento en la ámbito público. Sandel insiste en que esto es notable por el descontento que existe en muchos países occidentales en los que la mayoría de la ciudadanía se muestra indiferente ante la participación política, dado que los ciudadanos se percatan de que no tienen ningún poder público real y que éste queda sometido a lo mercantil y supranacional.

Otra consideración significativa es que, al concebirse al individuo como anterior a la personalidad que adquiere por los lazos que establece en su comunidad, el Estado liberal está obligado a no tratar los asuntos políticos desde alguna idea del bien que promueva a la hora de deliberar sobre las cuestiones colectivas. Sandel critica esto porque supone una división tajante –y también inviable– entre los valores políticos que se rigen por lo *correcto* y las convicciones del *bien* provenientes de cualquier religión o filosofía.<sup>570</sup> En el mismo tono, Alfredo Cruz Prados responsabiliza al ideal humano que encierra la corriente liberal de la indolencia política contemporánea y la anulación de los espacios de decisión, pues juzga que el liberalismo alienta las aspiraciones posesivas, el espíritu mercantilista y el interés por la molición, relegando los asuntos

---

<sup>569</sup>Cf. Sandel, Michael. *Op. cit.*, 1996. pp. 87-90.

<sup>570</sup>Cf. Sandel, Michael. *Op. cit.*, 2005. p. 219.

públicos a “manos de expertos”.<sup>571</sup> Acusa, pues, en palabras de Richard Sennett, al “capitalismo de casino” que busca como sea y donde sea incrementar sus beneficios, inclusive a costa de convertir a los trabajadores en “hombres flexibles”, verdaderas marionetas del capitalismo tardío, caracterizado por la movilidad laboral y la búsqueda de lucro inmediato.

Lo que importa destacar, en primer lugar, es que en el modelo republicano neoaristotélico tienden a embridarse la participación política y la virtud cívica, y que eso sólo es factible en un tipo de régimen político: la democracia, en la que logran su máxima expresión los ideales de igualdad, libertad y fraternidad, o lo que es lo mismo, de respeto a las leyes, autogobierno y participación. Puesto que, si bien el ideal del *bíos politikós* es una constante en las diferentes posturas republicanas, no significa que tenga el mismo valor en todas ellas. Y en segundo lugar, es fundamental señalar que estos ideales difícilmente pueden llevarse a cabo en las sociedades de consumo del tardocapitalismo, en las que, en lugar de igualdad, existen abismales y crecientes disparidades, en lugar de libertad, prevalece el control por parte de instituciones, compañías e intereses supranacionales, y en lugar de fraternidad, sus miembros no cuentan con los recursos, la disposición ni el tiempo para interesarse por la política.

Las críticas neoaristotélicas a las sociedades fragmentadas del tardocapitalismo, incapaces de preservar la política mediante el modelo democrático representativo liberal, pueden entenderse mejor con las observaciones de Sennett al respecto. En su libro escrito junto con Jonathan Cobb, *Las lesiones ocultas de clase*, ambos autores defienden el argumento de que lo “que hay que entender es cómo la estructura de clases [...] está organizada de tal manera que las herramientas de la libertad se convierten en fuentes de indignidad.”<sup>572</sup> La percepción de estos autores de que la “clase” a la que correspondemos es *flexible* y, por lo tanto, es un atributo de *cada uno* de nosotros en lugar de algo relacionado con la familia u otro origen, queda manifestado en Estados Unidos mediante un estado de tremenda inseguridad. Sennett y Cobb

---

<sup>571</sup>Cf. Cruz Prados, Alfredo. “Republicanism and liberal democracy: two concepts of participation” en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1. Navarra: Universidad de Navarra, 2003. pp. 83-109.

<sup>572</sup>Sennett, Richard & Jonathan Cobb. *The hidden injuries of class*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 1993. p. 30.

arguyen que la demanda de igualdad de oportunidades para todos y la existencia de oportunidades reales para la movilidad ascendente se han combinado con la existencia de la desigualdad real para *culpabilizar* de las lesiones de clase a quienes las padecen, más que advertirse como limitaciones externas. La clase viene a ser vista y experimentada como una emanación de uno mismo, se convierte en un criterio para el juicio personal.

Varios elementos de esta tesis de Sennett y Cobb vuelven a aparecer en la obra *El declive del hombre público*, pero concebidos como principios culturales de gran importancia. El primero de estos elementos se muestra en la forma en que Sennett describe la diferencia entre el viejo y el nuevo mundo a través de los sentimientos de un inmigrante griego. Antes perteneciente a la clase media, y ahora portero de un edificio, el sujeto siente, de acuerdo con Sennett, que “la cultura de América no permite ningún sentido de respeto recíproco a través de las fronteras de clase: [...] ‘en Grecia cuando veía al portero de mi edificio por la noche, nos deteníamos y charlábamos por un momento, aquí un inquilino me está haciendo un favor por ser cortés.’ Él encuentra en América una ausencia de ritual por la cual uno puede trascender las líneas de clase.”<sup>573</sup> Mediante el *declive*, Sennett generaliza este sentimiento en una ley fundamental de la civilidad en la vida pública, a saber: que la vida pública depende de los rituales de asociación con los otros y su pérdida significa la pérdida de la vida pública. Tales rituales, tan relevantes para los republicanos neoaristotélicos, crean y refuerzan la igualdad ficticia de poderes individuales que se encuentra en el corazón de la acción pública. Además, estas ficciones también están en el corazón de la acción moral, puesto que su base está en el propio distanciamiento, necesario para el compromiso con quienes nos rodean y para la asunción de riesgos.<sup>574</sup>

El segundo elemento del argumento de las *lesiones ocultas* es el retrato que Sennett elabora de los sistemas de valores clandestinos que se forman los jóvenes en un proceso de descubrimiento, a través de la relación con sus maestros y otras personas, de que ellos no van a conseguir una movilidad ascendente. Se trata de una

---

<sup>573</sup>*Ibidem.* p. 47.

<sup>574</sup>Esta falta de distanciamiento, fundamental para poder pensar y actuar políticamente, es, por cierto, una de las mayores preocupaciones de Byung-Chul Han.

contracultura de la dignidad que brota entre los chicos de la clase obrera ordinarios, que no logran asirse a las etiquetas que sus profesores han impuesto sobre ellos, con la que intentan crear “insignias de dignidad” que aquellos que tienen la autoridad no pueden destruir.<sup>575</sup> Este intento por parte de los jóvenes para protegerse de la autoridad es exitoso siempre y cuando su contracultura pueda excluir a aquellos con los que la autoridad es capaz de compararse. De esta manera, los nuevos valores pueden, por ejemplo, dar mucho peso a romper las reglas. En cualquier caso, Sennett argumenta que la dignidad, en estos términos, “cobra peaje” por las normas del mundo exterior y por eso saca de las sombras a estas contraculturas: en lugar de explicarlas como reacciones a la cultura dominante, las presenta como instancias de la cultura dominante, pues en la sociedad de consumo “el desarrollo de la personalidad [...] es el desarrollo de la personalidad del refugiado.”<sup>576</sup> La cultura dominante es interpretada por Sennett no sólo como una afrenta a la dignidad de las clases más bajas, sino como *una amenaza para todos*. Del mismo modo que los estándares de la cultura dominante ofrecen pocas recompensas para aquellos en el extremo inferior de la escala social, Sennett advierte que la cultura dominante también ofrece pocos incentivos para la participación de cualquier individuo en la vida pública. La razón, advierte, es la erosión de los rituales de la vida pública, la ausencia contemporánea de ficciones mediante las cuales nuestro papel como actores públicos pueda distanciarnos de nosotros mismos para la acción pública de los escenarios urbanos y políticos, necesariamente impersonal. Estas ficciones, indispensables a causa de que la vida pública que depende de ellas, han sido incapaces de mantenerse de pie frente a los estándares de la vida moderna que Sennett distingue, a saber: la *autenticidad* y la *intimidad*.

Puesto que la calidad de vida se mide ahora por medio de la autenticidad y la intimidad, ambos estándares hacen que el mundo impersonal de la vida pública, compuesto siempre por extraños, aparezca como algo escaso, por no decir hostil y amenazante. En el mundo impersonal de lo político, insatisfactorio desde la óptica de los estándares modernos, la personalidad moderna es la de un *refugiado*. Para Sennett,

---

<sup>575</sup>Cf. *Ibidem*. pp. 83 y 84.

<sup>576</sup>Sennett, Richard. *The Fall of Public Man; On the Social Psychology of Capitalism*. Nueva York: VintageBooks, 1977. p. 260.

vivimos en una cultura de refugiados que buscan cualquier asilo posible durante su existencia colmada de contactos impersonales, que buscan cualquier lugar cálido con el que se puedan topar en lo que se advierte, por lo general, como un mundo frío. Estos refugiados son lo que integran las contraculturas de la dignidad, que proporcionan satisfacción a partir de los criterios de autenticidad e intimidad al delimitar comunidades de personalidades afines. “La comunidad se convierte en un arma contra la sociedad, cuyo mayor vicio es [...] su impersonalidad.”<sup>577</sup> Lo que estamos atestiguando en estos tiempos es la *retribalización* de la humanidad, pero se trata de una retribalización mercantilizada: el imaginario colectivo de una cultura con base en la autenticidad y la intimidad queda caracterizado por su absorción de motivaciones y sus localismos convertidos en objetos de consumo.<sup>578</sup> Por lo tanto, el tipo de personalidad prominente en una cultura consumista es la *narcisista*, su desorden prominente es el *narcisismo severo*. Su más valorada y, paradójicamente, menos practicada forma de ser es la *intimidad*. Esta ideología de la intimidad define el espíritu humanitario de una sociedad sin dioses: la calidez es nuestro dios.<sup>579</sup>

La pasión moderna por la intimidad es intensamente destructiva. Sennett advierte como nuestra sociedad cae dentro de la formación de tribus combativas que son, de hecho, *personalidades colectivas sumamente estrechas*. En lo que resta de la vida pública, la “sociedad íntima”, como la llama Sennett, carece de orden moral y posee, en cambio, un *circo público* de la personalidad. Esta perspectiva de la vida moderna parece acertada y es, desde luego, profundamente pesimista. Aunque algo de su pesimismo no esté tan bien fundamentado, vale la pena detenernos un poco en la representación que elabora Sennett de esa “sociedad íntima” en la que vivimos.

El ingreso en el ámbito público de los estándares actuales de la personalidad, que no es otra cosa que una búsqueda compuesta sólo por “actos de fantasía” que despoja a quienes viven en público de la convicción de que poseen una personalidad

---

<sup>577</sup>*Ibidem.* p. 339.

<sup>578</sup>*Ibidem.* p. 263.

<sup>579</sup>*Ibidem.* p. 259.

“real”, ocurre a partir del siglo XIX.<sup>580</sup> La forma moderna de esta búsqueda tiene dos fines fantásticos principales: uno es la trivialización de la política y el otro es la creación de comunidades íntimas y destructivas. La nueva cultura de la *autenticidad* cambia drásticamente el carácter del carisma. El carismático moderno es el proveedor secular de la personalidad, pero semejante personaje no representa a alguien de sentimientos profundos, sino de afectada sensibilidad. En su caso, el medio es efectivamente el mensaje: se trata de una figura pública que captura la imaginación de la gente, logrando esta hazaña no a través de *lo que dice*, sino de *cómo lo dice*. La fascinación obtenida no se debe al carácter de la personalidad o a su sensibilidad, porque el modo en que se emplea el lenguaje no permite tal evaluación. Más bien, la fascinación obedece al éxito de esta nueva figura pública en la demostración de que realmente *siente*, de que realmente tiene una *personalidad*. En una sociedad donde la mayoría son inseguros acerca de su propia personalidad, la capacidad por sí sola de “sentir públicamente” es suficiente para gozar de carisma.

Una figura de este tipo puede gustar o desagradar, dependiendo del contenido de los sentimientos transmitidos, pero la función del carisma es independiente de esta cuestión de gusto. El carisma secular moderno atonta y paraliza, de acuerdo con Sennett. Deja al público paralizado frente a esa persona que está en contacto con un poder que a la mayoría le falta: el poder de sentir en un espacio público. El carisma, por lo tanto, adquiere así un carácter conservador. *Fascina, pero no mueve a la acción*. Es, en realidad, una distracción de la acción colectiva significativa. Sennett apunta que los juicios que dependen de estos nuevos personajes públicos son la única forma en que la política puede proceder, una vez que la línea entre la vida pública y la vida privada ha sido borrada,<sup>581</sup> como tanto inquieta a los republicanos neoaristotélicos. Estos juicios, sin embargo, son un mero y maravilloso entretenimiento al incluir personajes buenos y malos, pero carecer prácticamente de cualquier contenido en términos de una posible acción colectiva positiva. Con un enfoque similar al de Félix Ovejero, Sennett advierte que las figuras públicas son minuciosamente analizadas ante cualquier desliz, cualquier indiscreción que pueda indicar una discrepancia entre las personalidades ideales que

---

<sup>580</sup>*Ibidem*. p. 212.

<sup>581</sup>*Ibidem*. p. 248.

representan y su más íntimas formas de ser: lo que dicen acerca de la *acción pública* es *irrelevante*, de importancia secundaria. El público al que le hablan es, en gran medida, un “consumidor pasivo” de los personajes políticos, que no son sino personalidades basadas en el *performance*. Esto es lo que Sennett llama la “tiranía de la intimidad”, el lado pasivo de la misma. La asertividad activa de los valores de la *autenticidad* y la *intimidad* no es menos destructiva que el *consumo pasivo*: ahora cuando la gente busca tener relaciones emocionales completas y abiertas entre sí, sólo tiene éxito al herirse.<sup>582</sup>

Aunque la personalidad moderna busca refugio incesantemente en la intimidad, la forma en que lo hace es destructivo de la intimidad como tal. Una comunidad íntima de individuos inseguros de sus fueros internos sólo puede descansar en la fantasía o la proyección. La comunidad debe compartir una imagen de la personalidad colectiva para mantener esa intimidad tan deseada por sus miembros. Sin embargo, este imaginario colectivo, de acuerdo con Sennett, disuade de la acción compartida, y es así porque la imaginaria colectiva se convierte en el verdadero propósito de la comunidad. La acción política no llega a ser más que una excusa para la formación de la imagen de una personalidad colectiva estrecha, pues el cumplimiento del deseo de intimidad es, en realidad, la necesidad más profunda de los individuos formados por la cultura moderna.

El mayor peligro de este tipo de personalidades colectivas no es simplemente el incremento de la pasividad política, sino que, la “lógica de la personalidad colectiva es la purga.”<sup>583</sup> Una personalidad colectiva sólo puede definirse a sí misma y, por lo tanto, a su carácter, por el acto de la *exclusión*. Los extraños y los forasteros, como también advierte Bauman, encarnan las fuerzas impersonales cuyas demandas pueden destruir a la personalidad colectiva comunitaria y así eliminar a la única fuente de identidad de sus miembros. Tal personalidad colectiva, por ende, no es capaz de llevar a cabo la más básica de las acciones políticas: *no puede comprometerse*. Como se percata Sennett, esto es un ataque directo contra las perspectivas de izquierda en la organización comunitaria y su esperanza puesta en el progreso de la experiencia colectiva directa. Los intentos de crear comunidad en las ciudades son intentos de crear valores

---

<sup>582</sup>*Ibidem*. p. 223.

<sup>583</sup>*Ídem*.

psicológicos en las relaciones sociales, cuya consecuencia es la retirada de la acción política, una retirada emocional por parte de la sociedad y una barricada territorial dentro de la ciudad.<sup>584</sup>

Sennett es particularmente crítico respecto a las comunidades étnicas. La razón por la que la etnicidad es un vehículo tan perfecto para los roles de las comunidades modernas es que ésta consiste en la recuperación, en términos emocionales, de una vida que no puede ser recuperada en términos demográficos, políticos ni religiosos. La “etnicidad burguesa” es la recuperación de los rasgos de la personalidad de una cultura perdida, no de una cultura como tal. No reactiva los armazones étnicos, sino sus núcleos de creencias, es decir, lo que los individuos comparten es su deseo de sentir algo con otros individuos. “La comunidad en estos términos es un forma de ser, más que de creer.”<sup>585</sup> Ya sea que esté basada en un origen étnico o no, Sennett denomina a la forma moderna de la comunidad basada en la personalidad común como una “*gemeinschaft* destructiva”, en la que la fantasía compartida no es una creencia o visión religiosa del mundo que contiene implicaciones morales, sino la fantasía compartida de que los individuos tienen el mismo impulso de vida, la misma estructura motivacional.<sup>586</sup> En este tipo de comunidad, el “extraño”, aquel que cambia, que dispone de alguna creencia diferente o simplemente no siente lo mismo que el resto, traiciona a la personalidad colectiva. La “sociedad íntima” no es una comunidad civilizada porque no es civil, la civilidad es un principio impersonal.

Los planificadores urbanos, por lo tanto, tienen que aprender una “profunda verdad que los escritores conservadores han percibido”, pero puesto al servicio de usos incorrectos, a saber: que la gente puede ser sociable sólo cuando cuenta con algún tipo de protección entre sí, “sin barreras, fronteras, sin la distancia mutua que es la esencia de la impersonalidad, los individuos son destructivos.”<sup>587</sup> La búsqueda constante de identidad basada en la personalidad que padecen los miembros de la “sociedad íntima”

---

<sup>584</sup>Cf. *Ibidem.* pp. 298-301.

<sup>585</sup>*Ibidem.* p. 307.

<sup>586</sup>*Ibidem.* p. 311.

<sup>587</sup>*Ídem.*



es un fracaso ineludible. Una sociedad tan absorta con la personalidad es incapaz de producir o reproducir los signos convencionales de una comunicación significativa. Sólo un acto de fantasía puede transformar “símbolos inestables de impulso e intención” en el fundamento de una comunidad y una comunicación auténticas.

*El declive del hombre público* es un intento impresionante por explicar la cultura moderna con base en esta paradoja de la autenticidad y la intimidad. Sennett explica y evalúa la moda, la arquitectura, el diseño urbano, los patrones de desorden emocional y la política para rastrear el surgimiento de la *intimidad* como un valor del siglo XVIII hasta la actualidad. Sennett analiza la sociedad del capitalismo tardío y advierte que la psicología social de la *autenticidad* es su fuerza complementaria. El capitalismo continúa, según Sennett, principalmente porque la “sociedad íntima” en la que vivimos es tan pasiva en su obsesión por sí misma, tan incapaz de trascender la estrechez de los intereses individuales, que no puede imaginar un sistema económico que no esté apoyado en el particularismo. Dado que los productos estandarizados con precios fijos ocultan el contenido social de las mercancías, los empresarios renuevan el interés de los consumidores en ellas apelando a la inseguridad de la personalidad del consumidor. El capitalismo tardío vende “personalidades”. Una distinción relevante que hace Sennett es que, a pesar de esta complementariedad, la cultura de la intimidad es una fuerza independiente. Es este tipo cultura la que impide que trascendencia el capitalismo, más que lo contrario. *El declive del hombre público* es, pues, para su autor, un intento de escapar del “lenguaje de victimización pura”, común en las evaluaciones de la privatización de la esfera pública. La necesidad de evitar la victimización de la gente, culpando de todos nuestros males, sin más, a los potentados, es un rasgo republicano.

Sennett se mueve sobre una línea muy delgada, pues su evaluación trata de evitar tanto el lenguaje victimista como el pesimismo toquevilliano de culpar a cierta igualdad de condiciones del dilema moderno. Por eso argumenta, al estilo de Weber, que el narcisismo es la ética protestante de esta época: las fuerzas culturales que producen el ostracismo narcisista de algún modo la conservan en nuevos términos.<sup>588</sup> La continuidad entre la ética protestante y el narcisismo contemporáneo obedece a la forma en que ambos centran en lo individual la validación de cada persona, en que

---

<sup>588</sup>*Ibidem.* p. 333.

ambos conducen a una “erosión de la creencia en la experiencia externa al yo.” Sennet piensa que los impulsos narcisistas se vuelven sociales al formularse en términos de una justificación ascética propia. El resultado de estos impulsos autojustificatorios, como el deseo de demostrar las habilidades individuales en el trabajo, es distanciarse de los otros y, más particularmente, retirarse de toda actividad concertada con ellos que no tenga como resultado fijar la atención sobre uno mismo. El narcisismo como rasgo cultural es, en definitiva, la ética protestante despojada de ese núcleo que le había permitido crear una breve vida constructiva. Esta refundición de la ética protestante está fundamentada considerablemente en la racionalización de las esferas de la vida y la transformación de una creencia moral en una “jaula de hierro”.

Así como, a medida que la racionalización de las esferas de la vida se incrementa, cada una se vuelve un cosmos de valores independientes que existen por derecho propio, el desarrollo de nuevos valores como la intimidad y la autenticidad abre oportunidades y orientaciones inéditas para una salvación personal inmanentista que acaban por socavar la comunidad. Así como las normas éticas y su “validez universal” crean una comunidad, al menos en la medida en que cada individuo puede rechazar las acciones de los otros y, sin embargo, aún enfrentarlos y participar con ellos en la vida en común, la “sociedad íntima”, emocional y pasivamente receptiva, diluye esta vida en común por el interés de sus miembros en la autenticidad y la intimidad de las expresiones, antes que gozar de un interés en poder expresarse a sí mismos. El vaciamiento consecuente de significados en la vida pública e impersonal de las sociedades modernas, arrasa con la posibilidad de las comunidades constructivas.

De una manera análoga al pesimismo de Horkheimer y Adorno por el desarrollo de la *racionalidad instrumental*, el pesimismo de Sennett se explica por el desarrollo moderno del *lenguaje de la autenticidad y la intimidad*. Cuando el lenguaje de la autenticidad está más desarrollado, en una sociedad en la que las disciplinas han ganado su independencia como esferas de la vida, sólo los artistas son capaces de expresarse satisfactoriamente en público. Esa capacidad, al igual que la capacidad de ser racional, ha sido perdida por la mayoría de la sociedad, pues así como sólo los artistas son aptos para la expresión auténtica, sólo los científicos y los intelectuales son intencionalmente racionales. La búsqueda de una salvación inmanentista, sin embargo, deja en lo más íntimo de sí mismos sumamente inseguros a todos, pues la valoración

de la autenticidad artística, así como la valoración de la verdad positiva, los somete. Sennett establece así una *paradoja de la autenticidad* que consta de dos fases: una histórica y otra relacionada con el desarrollo personal. En ambas fases, la comunidad moral depende de la capacidad de establecer ficciones que permitan el distanciamiento de uno mismo. En la fase histórica, Sennett recalca que la vida pública depende de ciertos rituales y que la pérdida de estos significa, por lo tanto, la pérdida de la vida pública. Los rituales permiten el distanciamiento propio y el desarrollo excesivo y perverso del lenguaje de la autenticidad significa, por lo tanto, la ausencia de un orden político y moral.

La fase del desarrollo personal se refiere a la capacidad que tienen los infantes para jugar, la cual se pierde en la edad adulta, pues la alegría del juego para el infante radica en la liberación que experimenta de sí mismo. El juego no es espontáneo, sino artificial. Es una excelente demostración de la capacidad humana para idear reglas creíbles que permiten la igualdad entre sus participantes.<sup>589</sup> Para continuar con el juego, para seguir siendo libre de sí, el infante debe desarrollar la capacidad de cambiar las reglas para mantener la igualdad ficticia. Es esta capacidad, según Sennet, la que se pierde a medida que la sociedad hace que el infante centre su atención en sí mismo, en la *expresión auténtica* de sí mismo: las reglas de su expresión no pueden ser atemperadas, están atadas a su identidad. De este modo, el infante llega a tener una participación activa en la conservación de las reglas y su capacidad para el desarrollo de la igualdad ficticia se pierde, con un tono rousseauiano, Sennet advierte que “la cultura en la que el niño entra reprime esta astucia”.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup>*Ibidem.* p. 319.

<sup>590</sup>*Ibidem.* p. 323. Para Sennett, esta fase del desarrollo del juego tiene su contraparte histórica durante el siglo XVIII, en las capitales cosmopolitas de París y Londres, donde impera la idea del mundo como teatro, o *theatrum mundi*, que define la vida pública, mientras que la esfera privada es definida por la idea del orden natural y percibida como un reino donde la expresión moral es adecuada. En ninguno de los dos reinos el carácter de expresión es juzgado por el criterio de la *autenticidad*. La naturaleza de la vida privada es la naturaleza común, el ser genérico, no la naturaleza personal. Por lo tanto, incluso lo privado no es individual. La ficción de la impersonalidad dirige el imaginario colectivo. Una posición desventajosa en la sociedad no es más que un mal papel en una obra de teatro, que no refleja nada de esa persona.

La capacidad de *jugar* un papel social y de creer en los signos convencionales de la vida pública son las bases de la ciudadanía y, por lo tanto, de un orden moral. En tanto que la credibilidad de los signos de la vida pública se confirma, la acción pública moral es posible. Así, el distanciamiento de uno mismo, según Sennett, permite el mantenimiento de los derechos comunes por parte de los ciudadanos al actuar. Con la llegada del siglo XIX, la potencia de la laicidad desecha este orden a causa de la importancia que otorga a los fenómenos inmanentes. Por un lado, el mundo se objetiva, los eventos y los objetos tratan de entenderse en sí mismos, más que como elementos de un orden trascendente. Por otro lado, los individuos deben ser apreciados por sí mismos, más que como expresiones de un ser genérico. Surge así el criterio de la *autenticidad*. La sociedad se convierte en una colección de *personalidades*, en lugar de un conjunto de *convenciones*. El espacio público no puede soportar la prueba de la autenticidad: “las máscaras se convirtieron en caras en el siglo XIX, pero el resultado fue el deterioro de la interacción social.”<sup>591</sup> Cuando la autenticidad se vuelve la prueba significativa, entonces el espacio público carece de significado: el mantenimiento del orden moral es imposible. No hay ciudadanos en este espacio impersonal y vacío.

Así como un componente fundamental del pensamiento republicano es que, para salvaguardar una vida digna, todos y cada uno de los miembros de una sociedad deben anteponer el bien colectivo a los intereses privados, el propósito de la crítica de Sennett es indicar que el distanciamiento propio en el juego, o en la vida pública, es ineludible para el orden moral. Para él, la invasión de la personalidad en el ámbito público es el resultado necesario del avance del secularismo inmanentista. La ética protestante de la que nace este tipo de secularismo, está marcada por su seguridad en la identidad y su particularismo de la gracia. La adopción de esta postura ética permite a la clase media avanzar con más confianza en la formación de las instituciones de la sociedad civil, liberada de las obligaciones paternales de la Iglesia y, sin embargo, gozando de una explicación para las desigualdades. Sennett, por lo tanto, parece tener razón cuando afirma que “el narcisismo es la ética protestante de los tiempos modernos.” Algo así como la psicología social del capitalismo.

---

<sup>591</sup>*Ibidem*. p. 217.

Dicho todo esto, en cuanto a *La cultura del nuevo capitalismo* y *El artesano*, cabe señalar que resulta un poco desconcertante que un mismo autor ofrezca argumentos contradictorios, más si ese autor escribe de un modo tan claro como Richard Sennett. Pues, mientras que en *La cultura del nuevo capitalismo* Sennett argumenta que la mano de obra asalariada de la “vieja” economía industrial es mucho mejor que el trabajo en las economías poscapitalistas, en *El artesano* desecha ambas por ser formas de trabajo insatisfactorias y poco edificantes, abogando en su lugar por un trabajo que replique la experiencia premoderna de fabricación: productos artesanales de una sola pieza, hechos a mano.

En *El artesano*, Sennett describe en detalle las diversas vías para conseguir la maestría en actividades artesanales como la orfebrería, la creación de instrumentos o la fabricación de ladrillos. El libro, colmado de detalles históricos originales, separa los componentes de la artesanía, desde el aprendizaje de las herramientas de trabajo hasta la búsqueda de desafíos y sus obstáculos, y distingue entre *arte* y *oficio*: el primero es un trabajo individual y único, o al menos distintivo, mientras que el segundo es una práctica más anónima, colectiva y continua. Aunque Sennett ve paralelismos entre la artesanía tradicional y prácticas contemporáneas como la programación, el estudio de doctorados o la crianza, la primera respecto a las segundas es menospreciada, ignorada o malentendida por las instituciones sociales, a pesar de que no queda claro cómo llega a esas conclusiones el autor. En este libro, por lo tanto, Sennett pretende comprender la artesanía tanto en un sentido ético como en un sentido práctico.

Esto quiere decir que, para el sociólogo estadounidense, la ética artesanal implica el compromiso de cumplir el deseo humano de hacer las cosas bien y hacer bien un trabajo por ser bueno en sí. En su sentido práctico, la artesanía no sólo implica la adquisición de un conocimiento y una habilidad profundos, sino también un diálogo transformador entre el pensar y el hacer, un diálogo impulsado por buscar y resolver problemas inherentes a los trabajos complejos y variables. El objetivo del libro es mostrar cómo la cultura material afecta tanto al valor que le damos a la artesanía como las posibilidades para practicarla dentro de nuestra vida laboral como fuera de ella: la política también es un arte, la creamos y nos crea. En términos de Arendt, el animal *laborans* es inepto para la política, es un “muerto en vida” cuya nulidad persiste, en un

círculo vicioso, debido a que permite la corrupción, es decir, que los asuntos públicos sean regulados por algunos pocos, sólo atentos a sus intereses particulares.<sup>592</sup>

Tratar de entender la artesanía es importante, entonces, para ver cómo el trabajo nos hace ser lo que somos. También es importante para evaluar el *status quo* de la sociedad de consumo tardocapitalista. La idea de Sennett es que sin un concepto como el de artesanía, resulta difícil ver lo que está mal con la rutinización, la racionalización y la descalificación del trabajo y sus productos. La premisa moral de fondo es que el trabajo debe ser enriquecedor, no sofocante. Su análisis, motivado por esta premisa, trata de ver cómo el desarrollo propio está habilitado y limitado por la división social del trabajo: el concepto de artesanía es una herramienta necesaria no sólo para esta meta, sino también para pensar respecto a cómo organizar el trabajo para que sea bueno para los seres humanos.

*La cultura del nuevo capitalismo* es el más explícito de los dos libros y también está vinculado con la postura republicana nearistotélica, debido a la pérdida del sentido de pertenencia que exige la vida política y que es el asunto que permea todo el texto. En éste, Sennett argumenta que el lugar de trabajo moderno está podrido hasta la médula, que las cosas no son como solían ser. El trabajo moderno está fragmentado,

---

<sup>592</sup>Parte de la experiencia artesanal, como es descrita por Sennett, involucra un tipo especial de “conocimiento situado”, es decir, una mayor conciencia de cómo los materiales responden a nuestros esfuerzos para hacer que ellos cumplan con nuestros diseños. Para participar en los trabajos manuales, por lo tanto, es preciso desarrollar nuestras habilidades, herramientas, métodos y materiales en relación con nuestros fines, particularmente con el fin mismo de hacer bien las cosas. Por lo tanto, el desarrollo de nuestras capacidades como seres humanos depende de la posibilidad de conseguir en nuestro trabajo este tipo de enfoque atento al detalle. Lo que Sennett trata de subrayar, reviviendo el concepto de artesanía, es una preocupación clásica de la sociológica, a saber: cómo nuestros modos de moldear al mundo nos moldean a nosotros mismos.

Si hay de hecho un impulso humano para practicar la artesanía -es decir, un impulso de manipular, experimentar e inventar, un impulso de tratar de hacer las cosas bien-, entonces podemos encontrar la artesanía en lugares inverosímiles. Puede ser que lo artesanal brille a través de las grietas de las instituciones y que, a pesar de los límites formales impuestos en los oficios, los individuos puedan crear pequeños espacios de artesanía, es decir, áreas de actividad en las que puedan inventar, resolver problemas y aprender cosas nuevas, incluso sin que nadie se dé cuenta. Este tipo de actividad, la llamada “artesanía de nicho”, debe ser estudiada si queremos entender cómo los trabajos conforman a la gente. En el otro extremo del espectro se encuentra lo artesanal como tal, en su sentido pleno, que también debe analizarse para aprender más acerca de cómo este tipo de trabajo transforma a quienes lo ejercen.

es inseguro, ocasiona estrés y resulta impredecible. En ausencia de la garantía de un empleo de por vida que permita una trayectoria estable, los trabajadores tienen pocos incentivos para ser leales o sentir confianza hacia sus jefes, sus demás compañeros de trabajo y los empleadores corporativos. El nuevo mundo del trabajo es demasiado móvil para desear hacer algo bien por iniciativa propia.<sup>593</sup> Por lo tanto, lo habitual es carecer de experiencia, pues se goza de poco conocimiento respecto a los distintos lugares de trabajo. De acuerdo con Sennett, el trabajo ahora es un “interruptor de ansiedad” por los contratos a corto plazo que privan a los trabajadores de su autoestima, enfrentados siempre al desempleo temporal que los amenaza. El empleo actual resulta tan alarmante por ser un “empleo en serie”. De este modo, en la economía del capitalismo tardío, incluso los individuos acomodados, con recursos sobrados y en ventaja comparativa, tienen que luchar de modo incesante para encontrar un sentido de lugar o de pertenencia.<sup>594</sup>

Aunque gran parte de los datos en que están apoyados ambos libros proviene de etnografías realizadas por Sennett y su equipo de asistentes en Inglaterra, y las actitudes de los encuestados respecto a sus lugares de trabajo pueden encajar, en general, con los puntos de vista de la población de Europa o incluso Estados Unidos, pero con dificultad pueden representar de manera significativa las nociones transnacionales del trabajo, como la de los inmigrantes y sus perspectivas de trabajo reducidas, a partir de la preocupación por la viabilidad del pensamiento político republicano, es importante reconocer dos cosas expresadas en estos textos: la primera es que su tema central es la necesidad del individuo de tener un lugar establecido en el mundo social en el que se encuentra, para poder trazar un mapa legible que le permita interpretar las señales y las condiciones que lo rodean, y la segunda es que Sennett no encuentra indicios de *solidaridad* en la fluidez de la vida moderna, sino sólo estrés inexorable y anomia. En la sociedad de consumo, donde la identidad es amorfa, políglota y narcisista, sólo persiste la *incertidumbre* en el creciente abismo vertiginoso de la transmigración. En suma, podría afirmarse que la preocupación medular de Sennett es

---

<sup>593</sup>Sennett, Richard. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2006. p. 194.

<sup>594</sup>*Ibidem*. p. 74.

que la estabilidad laboral es fundamental para la formación de una identidad propia y un sentido de pertenencia sin los cuales la vida política resulta inverosímil. Recordemos que el republicanismo enfatiza que sin cierta igualdad económica son inviables la autonomía y la igualdad política, que son las condiciones de una auténtica vida democrática. Dicho de otra manera, sin seguridad social no hay capacidad de ejercer la ciudadanía, y sin el ejercicio de la ciudadanía no es válido hablar de democracia. Sennett está interesado en demostrar que la cultura del nuevo capitalismo en las sociedades occidentales arrasa con todo esto.



## Capítulo XIII. Byung-Chul Han frente a las perspectivas neorrepublicanas liberal e instrumental

“«Respeto» significa, literalmente, ‘mirar hacia atrás’. Es un mirar de nuevo. En el contacto respetuoso con los otros nos guardamos del mirar curioso. El respeto presupone una mirada distanciada, un *pathos de la distancia*. Hoy esa actitud deja paso a una mirada sin distancias, que es típica del *espectáculo* [...], es un alargar la vista a la manera de un mirón, actitud a la que le falta la consideración distanciada, el respeto (*respectare*). [...] El respeto constituye la pieza fundamental para lo público. Donde desaparece el respeto, decae lo público. La decadencia de lo público y la creciente falta de respeto se condicionan recíprocamente. [...] El distanciamiento es constitutivo para el espacio público. Hoy, en cambio, reina una total falta de distancia, en la que la intimidad es expuesta públicamente y lo privado se hace público. Sin distancia tampoco es posible ningún decoro. [...] Es precisamente la técnica del aislamiento y de la separación [...] la que genera veneración y admiración.”

*Byung-Chul Han*

“El patriotismo puede degenerar en un nacionalismo descebrado del «mi país, para bien o para mal», obvio es decirlo, pero si cobra una forma republicana adecuada de civilidad, tiene que representar más bien una actitud del tipo «mi país, por los valores que realiza»: «mi país, por la libertad que nos ofrece».”

*Philip Pettit*

Aunque es cierto que, desde la década de los setenta, algunos historiadores y teóricos políticos creen hallar en el republicanismo una solución a los males de nuestras sociedades liberales, la forma en que cada uno rescata esta corriente de pensamiento político es distinta. Todos reivindican la tradición republicana, a partir de sus orígenes grecorromanos y su ulterior reflexión en el humanismo cívico, hasta los siglos XVII y XVIII, pero su forma de hacerlo no es la misma. Mientras que los republicanos *neoaristotélicos* consideran al republicanismo como una fuerza real, capaz de ofrecer una alternativa política a la “democracia liberal”, y buscan en esta corriente de pensamiento político un “correctivo a nuestra empobrecida vida cívica”<sup>595</sup> al enfatizar la importancia

---

<sup>595</sup>Sandel, Michael. *Op. cit.*, 1996. p. 6.

de la vida en comunidad y el autogobierno, en su afán por rescatar la ética de las virtudes y alentar el espíritu participativo y solidario, los republicanos *liberales* e *instrumentales* ven al republicanismo como una crítica moral a la democracia liberal y, por lo tanto, como un acicate para revitalizar los valores de la ciudadanía participativa o el bien común y reforzar la solidaridad.

Así, el apogeo de la corriente republicana hoy en día obedece a dos modos principales de concebirla: sus defensores *neorristotélicos* y *socialistas* pretenden ofrecerla como una alternativa política al liberalismo, aunque desde perfiles diversos e incluso antagónicos, mientras que sus defensores *liberales* e *instrumentales* pretenden “reparar” con ella algunos de los males de la sociedad liberal, pero no tiene pretensiones de volverla una nueva opción política. Mientras que los autores *neorristotélicos* y *socialistas* declaran mantenerse fieles a la herencia de la tradición clásica y preconizan una ética pública y una cultura crítica que promuevan una sociedad civil más vertebrada, sólida y fuerte, con un tejido social denso, para pasar del corporativismo económico imperante al cooperativismo social, es decir, de una ética de la competencia a una ética de la colaboración, los autores *liberales* e *instrumentales* tratan de formular una reconstrucción selectiva del republicanismo, con el fin de hacer frente al malestar que sacude a las sociedades occidentales y combatir la pérdida de vigor político y de salud cívica que las atenaza, apostando por la creación de una nueva cultura cívica y un nuevo concepto de ciudadanía que aproveche ciertos rasgos de la sociedad de consumo. Estos dos grandes modos de pensar la recuperación del republicanismo están ligados a la forma de entender sus raíces históricas. Sin embargo, aún cuando los republicanos divergen en estos aspectos, hay una suerte de unanimidad en referirse al sacrificio del interés particular en aras del bien común como la virtud por excelencia. En palabras de Gordon Wood, “lo esencial del republicanismo” es justamente este “sacrificio de los intereses individuales al bien superior del conjunto”.<sup>596</sup> En este capítulo me centro en algunos neorrepublicanos liberales e instrumentales, de los que me parecen destacables las aportaciones de Quentin Skinner, Philip Pettit, Victoria Camps, Félix Ovejero o Cass Sustein, quienes en sus diversos trabajos sostienen una recuperación de la

---

<sup>596</sup>Wood, G. *The Creation of American Republic 1776-1787*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 1998. p. 53.

tradición republicana basada en el humanismo cívico renacentista y la defensa de la idea de libertad como *no-dominación*, mediante la que buscan marcar un límite con el liberalismo.

A diferencia del enfoque de Pocock, otros historiadores ponen en duda la raíz griega y aristotélica del republicanismo. Para Quentin Skinner, por ejemplo, el espacio jurídico y político romano es la auténtica fuente de inspiración para el surgimiento del pensamiento cívico republicano durante la Baja Edad Media y el Renacimiento. En su opinión, dos diferencias fundamentales, que repercuten profundamente en el modo en que Occidente concibe la política, pueden advertirse entre el modelo *neorristotélico* y el *neorromano*. La primera tiene que ver con el ideal de participación en la soberanía, las magistraturas y los cargos públicos, que es típico de la tradición aristotélica, mientras que en el republicanismo romano, más que ser un ideal, tiene un carácter meramente instrumental.<sup>597</sup> Por consiguiente, para los filósofos neorromanos, la participación en la vida pública por parte de una “ciudadanía virtuosa” no es un bien en sí mismo, es más bien un instrumento, eso sí, primordial para la preservación de las libertades básicas y los intereses de todos y cada uno de los ciudadanos. Y es primordial porque los *neorromanos* consideran que es ineludible que la ciudadanía esté bien informada y familiarizada con los asuntos públicos y el funcionamiento de las instituciones para que esté atenta a la mengua del bien común, algo que es imposible si la ciudadanía se desentiende por completo de la política y la vida pública.

Sin embargo, no sólo el asunto de la participación distingue la postura de los republicanos neorromanos liberales e instrumentales de las demás, pues otro criterio diferente aún más fundamental, perteneciente a la teoría política más que a la historia de las ideas, es su énfasis en la libertad como *no-dominación*. La propuesta del neorepublicanismo instrumental descansa en su defensa de la noción de libertad

---

<sup>597</sup>Esta diferencia coincide con la interpretación del republicanismo elaborada por John Rawls desde su liberalismo igualitario, según la cual el republicanismo clásico privilegia la propagación de la virtud en la esfera pública, por ser ésta la única garantía de que las instituciones no acaben dominadas por intereses particulares que propicien su deterioro, al evitar una retirada generalizada de los ciudadanos a la esfera privada. Rawls confronta su punto de vista liberal con el “humanismo cívico”, comparable con el *neorristotelismo* democrático, por encumbrar este último la participación política como un fin en sí mismo que, de alguna forma, identifica el *bíos politikós* con la noción de una vida plena.

entendida como *no-dominación* que desarrolla especialmente Philip Pettit y es defendida por autores como Quentin Skinner, Félix Ovejero y Maurizio Viroli. Esta noción de libertad resulta fundamental, ya que pretende ser la base sobre la que descansa esta versión actual del republicanismo y que, en última instancia, permite diferenciarlo del liberalismo.<sup>598</sup>

Los filósofos vinculados a este tipo de neorrepublicanismo asumen tres núcleos normativos principales: una reivindicación de la teoría republicana acerca del valor de la virtud cívica que fortalece a la ciudadanía, una crítica a la noción liberal de la libertad y una defensa de una idea “fuerte” de democracia.<sup>599</sup> La reivindicación del valor de la virtud cívica está encauzada a criticar la neutralidad del Estado defendida por el liberalismo, por la que el Estado se muestra tolerante y acepta las decisiones de cada individuo, sin responsabilizarse de las consecuencias. Estos autores piensan que el hecho de que el Estado liberal, a causa de su neutralidad, pretenda *carecer* de una concepción moral, imposibilita la promoción de la virtudes cívicas, puesto que, de hacerlo, estaría *interfiriendo y prescribiendo* nociones como “justicia social”, “igualdad” o “bien común”. Por eso, estos neorrepublicanos recurren a los clásicos, en especial a Cicerón y Maquiavelo, para poner en evidencia que la libertad individual es imposible sin la virtud. Esto es, por ejemplo, lo que le preocupa a Skinner cuando señala que cualquier república “que se autogobierna sólo puede perdurar [...] si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la que Cicerón denominó *virtus*”, que interpreta como “el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano”, en donde la vida comunitaria requiere que sus miembros gocen de una fuerte disposición a poner la propia vida al servicio público.<sup>600</sup> Lo que enfatiza Cicerón es que el pueblo en su conjunto debe sacrificarse en todo momento por la salvaguarda de la

---

<sup>598</sup>Si bien los neorrepublicanos reconocen la existencia de varios tipos de liberalismo, enfocan sus críticas al de corte “liberal conservador”, es decir, al liberalismo que suele etiquetarse de neoliberalismo, libertarismo o ultraliberalismo, y que corresponde al uso del término “liberal” de la cultura política europea y latinoamericana, diferente al del liberalismo norteamericano, que es más cercano a las ideas socialdemócratas. Cf. Ovejero, Félix. *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002. p. 20.

<sup>599</sup>Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Op. cit.*, 2003. p. 18.

<sup>600</sup>Skinner, Quentin. “Las paradojas de la libertad política” en Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Op. cit.*, 2003. p. 106.

república, pues sólo en ella se puede ser libre, de ahí el fundamento de superponer lo público a lo privado. La recuperación de la virtud cívica, que depende de la persuasión e incluso, en momentos extremos, de la exigencia a los ciudadanos de anteponer los intereses de la comunidad frente a los propios, puede entenderse como un esfuerzo por presentar la reivindicación de las virtudes como la condición de posibilidad para la construcción de una ciudadanía más activa, que se afane contra la corrupción de sus representantes. En la sociedad de consumo, no obstante, el problema radica en que la noción de virtud, que implica abnegación y una interferencia estatal fuerte, sigue pareciendo inviable.

El segundo de estos núcleos normativos trata de impugnar la noción liberal negativa de “libertad”, entendida como la ausencia de interferencia de los demás, y de restablecer la noción de “libertad” de raíz republicana. Las críticas a la libertad negativa cuestionan su empeño por defender a los individuos de la interferencia del Estado, sobre todo porque esto frena el fomento público de las virtudes cívicas y la redistribución de los recursos, ambos considerados por el liberalismo imperante como severas intromisiones. Los cuestionamientos a la mentada *neutralidad* del Estado están, a la vez, asociados con el hecho de que un retraimiento excesivo de los individuos a su vida privada imposibilita el desarrollo de una mínima vida social que les permita mantenerse atentos y activos ante la corruptibilidad de sus representantes, cayendo en el error de que solamente les incumbe defender sus intereses particulares. Una de las vías para recuperar la noción republicana de “libertad” y dotarla de cierta jerarquía frente a la del liberalismo, es considerar que pensadores como Cicerón o Maquiavelo defienden, a su modo, una forma de libertad individual,<sup>601</sup> si bien ambos conciben a la libertad como un asunto de la comunidad, de la *res publica* que no puede ser dividida, ya que precisamente su principal fortaleza radica en la unidad entre lo individual y colectivo. Skinner reconoce que el tipo de libertad que estos autores defienden está enfocada en

---

<sup>601</sup>En efecto, Skinner, Pettit, Viroli y Ovejero piensan que ciertas vertientes de la tradición republicana, como las de Cicerón, Maquiavelo, Harrington o Milton, vinculan los conceptos de “república libre” o “gobierno libre” con el valor que se le da a la libertad individual. Esta vinculación es apreciable, sobre todo, en el republicanismo inglés, cuyo contexto es el crecimiento de las sociedades comerciales. Cicerón y Maquiavelo, sin embargo, a causa de su apego al republicanismo clásico, no diferencian como tal lo individual y lo colectivo, sino que hablan de alcanzar la libertad de Roma y las ciudades italianas respectivamente.

ambos sentidos, como *independencia* de las ciudades italianas de la interferencia externa –es decir, del principado y el papado– y como oportunidad de *elegir* a los gobernantes, sin hacer una división entre intereses públicos y privados.<sup>602</sup> Esta búsqueda republicana de independencia exterior, de *soberanía*, es interpretada por estos autores como un anhelo por alcanzar el *autogobierno*, debido a que éste es una condición necesaria para el desarrollo de toda república y, por lo tanto, de la libertad, aunque no se conciba de forma explícita pensando en los individuos.

Según Skinner, la libertad individual, entendida como la posibilidad de poder actuar de acuerdo con la propia voluntad que es afín a la voluntad general de todos los miembros de la comunidad,<sup>603</sup> no difiere de la libertad negativa porque ambas comparten la noción de un Estado libre en el que prima la seguridad individual y las libertades políticas. Son similares, entonces, en sus metas: tanto los republicanos como los liberales están interesados en defender la libertad individual, con la salvedad de que los primeros conciben la libertad constreñida a la comunidad, ligada a la participación política y a la virtud cívica. Esta imbricación de elementos liberales y republicanos es propia de las versiones neorepublicanas instrumental y liberal que gravitan en torno a la defensa de la libertad individual y no tienen una clara diferenciación o marcada ruptura en su forma de concebir este concepto respecto a sus oponentes.

El último núcleo normativo al que se apegan estos autores es la defensa de una “democracia fuerte o robusta”, pues consideran que las democracias liberales permiten la extensión del individualismo, causante de la pasividad, el letargo y la indolencia de los ciudadanos respecto al bien común, con la consecuente erosión de las instituciones públicas como espacios de participación y robustecimiento de la vida política. Es su opinión, las democracias liberales reducen a los individuos en simples consumidores pasivos de “representantes” que, a fin de cuentas, actúan en función de intereses propios. Para estos neorepublicanos, la *democracia liberal* opera, por lo tanto, desde la apatía política de la ciudadanía, enfocada únicamente en sus asuntos privados. Lo que

---

<sup>602</sup>Cf. Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. (Tr. Juan José Utrilla.) México, D.F.: FCE, 1993. pp. 23 y 183.

<sup>603</sup>Cf. Skinner, Quentin. “The Republican Ideal of Political Liberty” en Bock, Gisela, Skinner, Quentin & Viroli, Mauricio. *Machiavelli and Republicanism*. Nueva York: Cambridge University Press, 1990. p. 301.

si parece cierto de su postura es que, en el marco de las democracias liberales, la participación ciudadana, específicamente la electoral, no es una obligación excepto en los casos de algunos países en los que el voto es obligatorio. Por lo general, no hay leyes que coaccionen a los individuos a deliberar o discutir los asuntos públicos, aunque sí hay mecanismos de participación además del electoral como el referéndum, las consultas públicas o los plebiscitos.

Philip Pettit distingue dos grupos de pensadores liberales: aquellos que están a la izquierda del centro y subrayan la necesidad de hacer efectivo el valor de la libertad como *no-interferencia*, haciendo suyos valores como la igualdad o la eliminación de la pobreza y aceptando la imagen republicana del Estado fiduciario y el pueblo fideicomitente, y aquellos que están a la derecha del centro y piensan que basta con garantizar la *no-interferencia*, entendida como algo formal y jurídico, concibiendo al pueblo como un agregado de individuos atomizados, sin identidad colectiva, y al Estado como un aparato al servicio de los individuos ocupados en perseguir sus propios y atomizados propósitos, que idealmente no debería de existir.<sup>604</sup> Para Pettit, entonces, algunos filósofos liberales han manifestado una tendencia histórica favorable a la democracia, pero la conciben de un modo distinto al republicano en dos aspectos: el sentido del voto y el comportamiento de los políticos.

En cuanto al primer aspecto, el sentido del voto, Pettit considera que el problema del liberalismo consiste en asumir que el voto sólo se da en función de la perspectiva de la preferencia, suponiendo que los electores son meros consumidores y los partidos políticos son proveedores o vendedores.<sup>605</sup> Este escenario se debe a ciertas concepciones que ampara el liberalismo, a saber: la ontología social del *homo economicus*, la doctrina de la mano invisible, la primacía de los derechos civiles y su afinidad con el utilitarismo. Tanto él como Félix Ovejero señalan que la democracia liberal puede ser vista como un mercado de competencia electoral: se asume que votar es bueno porque permite que se expresen las preferencias de la ciudadanía, y por eso es el sistema más

---

<sup>604</sup>Cf. Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 27.

<sup>605</sup>Pettit, Philip. "Liberalismo y republicanism" en Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Op. cit.*, 2003. p. 128.

fiable para producir felicidad y una satisfacción general de preferencias. En la práctica esto es cuestionable. Por un lado, cada vez es más dudoso que los comicios o los procesos electorales como mecanismos de selección de representantes pueden convencer a la mayoría de la gente. Por otro lado, también es dudoso que la ciudadanía esté satisfecha con el trabajo que realizan sus representantes respecto a la respuesta a sus demandas o al cumplimiento de sus promesas de campaña.<sup>606</sup>

Para Pettit, el voto más bien debe concebirse desde una “perspectiva del juicio”. Esto significa que los votantes no son consumidores, sino agentes que controlan la calidad de los procesos democráticos al realizar juicios concienzudos sobre los candidatos a elegir. Según cree, son dos las ventajas que proporciona el *modelo del juicio*: la elaboración de propuestas electorales más efectivas, resultantes del debate ciudadano que tiene como base el bien común, y el incremento de la calidad de la participación debido a la potencialización del interés de la ciudadanía en lo público. No obstante, la “perspectiva del juicio” no cambia el rol de los ciudadanos como seleccionadores de representantes, tal como sucede en la perspectiva de la preferencia, sólo les brinda más insumos para un papel que, finalmente, los confina a ser electores. Cass Sunstein también apuesta por esta perspectiva del juicio y pretende enfrentar su inviabilidad a la hora de que los votantes tienen que controlar la calidad de los escenarios políticos y sociales heterogéneos, por medio de una deliberación ciudadana apoyada en la tecnología para acortar distancias y promover, más que un tipo de democracia directa, una democracia participativa y deliberativa que permita establecer mecanismos en la construcción de la agenda pública.

En cuanto al segundo aspecto, la conducta de los políticos, Pettit señala que, para los liberales, ésta debe operar conforme a las negociaciones con los grupos de

---

<sup>606</sup>Bernard Manin cree que las analogías de *ciudadano-consumidor* y *representante-vendedor* provocan una sobrecarga de superficialidad a la crisis de representación política, perjudicando las posibilidades de su análisis y de soluciones factibles a los cuestionamientos en incremento que recibe. Si bien se ve al ciudadano como un mero elector, esto no significa que su carácter público deba quedar restringido a la elección de representantes. También es viable manifestarse a través de la opinión pública y de la sociedad civil, aunque quede pendiente el problema de cómo maximizar las posibilidades para incidir en la formación de las agendas políticas, impidiendo que éstas sean exclusivas de los partidos políticos o los grupos privilegiados. Cf. Manin Bernard, “On Legitimacy and Political Deliberation” en *Political Theory*, No.15:3, 1987.



presión o con las otras fuerzas partidarias en el parlamento, pero las posiciones originales difícilmente se modifican durante la negociación o el regateo, debido a que están orientadas por la satisfacción máxima de las preferencias de sus representantes o del partido al que pertenecen. Es decir que, en lugar de responder al bienestar general como representantes de la nación, en muchas ocasiones responden a intereses particulares, ya sea propios, del partido o de los grupos de presión. A partir de este enfoque, por lo tanto, la incapacidad de algunos gobiernos democráticos por generar acuerdos a favor del bienestar general entre las diversas fuerzas políticas internas, se ve apocada por la situación más grave de su sumisión frente a fuerzas externas. El juego democrático formal es vulnerado con facilidad en su adaptación e intercambio frente a la preponderancia de actores organizados y que se encuentran por encima del nivel gubernamental, como las grandes corporaciones transnacionales. Lo que no implica un vaciamiento de los ámbitos de decisión como tal, sino una dispersión del poder que vuelve más complejo el proceso político de toma de decisiones. En pocas palabras, la concepción liberal del comportamiento de los políticos implica que estos tengan poco que negociar y mucho que aceptar de lo que ya se ha determinado en otras esferas.

Desde la perspectiva republicana, en cambio, el comportamiento de los políticos debe darse en función del debate y la deliberación de los proyectos y los programas públicos, a favor del bien común. Esto no sólo significa atender a los grupos de presión, sino tener en cuenta, sobre todo, a las minorías excluidas que no cuentan con la posibilidad de hacerse visibles. Pettit considera que, para la tradición republicana, más que la negociación, la deliberación ha sido desde siempre el valor importante, puesto que reconoce que debatir sobre los proyectos y planes públicos puede incrementar la calidad de los mismos y, al mismo tiempo, producir un mayor beneficio para la comunidad. Si bien la deliberación es importante, la propuesta de Pettit se constriñe a los políticos, lo que no impide que, a fin de cuentas, las decisiones se tomen en función de intereses particulares. Otro problema para su factibilidad es que no todos los temas pueden entrar en el debate público, ya que existen decisiones que requieren de acciones inmediatas. Además, no es suficiente contar con un espacio para deliberar, también es preciso contar con posibilidades reales de incidir en la toma de decisiones, buscar condiciones en las que se equilibren las fuerzas y, de este modo, combatir el monopolio de los partidos políticos o la influencia de grupos minoritarios.

La intervención de Pettit descansa y tiene que ver, sobre todo, con la dicotomía establecida por Berlin, que ya he revisado en la primera parte de esta investigación, según la cual existen dos concepciones polarizadas de la libertad política que, aunque no son necesariamente incompatibles, sí son discernibles. La versión *positiva o antigua* se relaciona con el poder “para” realizar determinadas actividades y objetivos, y puede rastrearse tanto en la tradición nearistotélica como, en general, en toda la tradición política de raíz hegeliana y marxista. La versión *negativa o moderna* no se relaciona con la realización propia del individuo, como con su disposición para conducirse según fines establecidos por sí mismo, en el marco de unas leyes comunes, sin estar sujeto a la interferencia de los demás, y puede rastrearse tanto en el liberalismo clásico como en el revisionista, si bien éste aboga de algún modo, en consonancia con el importante papel que le otorga a la justicia distributiva, por la dimensión positiva de la libertad.

A partir de esta distinción positiva y negativa de la libertad, Pettit distingue dos tipos de “libertad negativa”: la de corte liberal, consistente en la *no-interferencia*, según la cual un individuo es libre mientras nadie interfiera efectivamente en sus actos y disposiciones, y la de corte republicano que, según Pettit, equivale a la ausencia de *dominación*, potencial o de hecho, según la cual un individuo es libre mientras nadie interfiera en su vida de modo arbitrario. La distinción entre “interferencia” e “interferencia arbitraria” tiene derivaciones relevantes en el terreno práctico. Mientras que en la concepción liberal, las leyes restringen la libertad y la interferencia se ejerce o no existe, en la tradición republicana cabe hablar de una interferencia sin dominación<sup>607</sup> y también de una dominación sin interferencia.<sup>608</sup> Por esta razón, para el republicanismo, saberse no vulnerable es una parte integrante básica de la libertad. Históricamente, advierte Pettit, la libertad frente a la dominación no es primordial en Grecia, pero sí lo es en el republicanismo de Roma: la concepción romana de la *libertas* es esencialmente proteccionista al estar ligada a la condición ciudadana y, por lo tanto, a un Estado regido por leyes que avala determinados derechos básicos. En esto consiste la peculiaridad de

---

<sup>607</sup>Las leyes no implican forzosamente una restricción de la libertad, en la medida en que no son arbitrarias o injustas.

<sup>608</sup>Cualquier voluntad arbitraria legitimada, aunque sólo tenga un carácter potencial o incluso improbable, es ya un impedimento para la libertad, independientemente de que se ejerza o no.

la *libertas* republicana, pues, frente a la libertad liberal, ésta no puede darse más que dentro del marco de la ley que garantiza justamente la ausencia de “sujeción arbitraria”. El sometimiento a las leyes no es, como puede entenderse desde la tradición liberal, un “mal menor”, sino la condición misma de la libertad romana: no es un mero aval de la libertad, sino el punto mismo de su generación. La *libertas* romana no tiene que ver forzosamente con participar en la deliberación y elaboración de las leyes, o con el *impérium* o la *dignitas* por parte de la mayoría, sino, principalmente, con una serie de mecanismos institucionales concebidos para reducir la arbitrariedad y la dominación por parte de los que tienen alguna forma de autoridad o poder. La *libertas* romana, entonces, queda garantizada mediante la existencia de los magistrados de la plebe, que pueden detener cualquier decisión procesal o legislativa para su escrutinio. En Roma, el término “república” como forma de gobierno acopia tanta ambigüedad como el concepto de “libertad”. *Res publica* es la traslación latina de *politeia*, que ya en Aristóteles quiere decir dos cosas distintas: por un lado, Estado o régimen político en general y, por otro, un sistema mixto de aristocracia y democracia. En Roma, “república” significa “Estado” y “asuntos de interés público” por igual.

A los neorrepublicanismos del tipo liberal e instrumental, en consecuencia, no les atañe tanto la participación directa o indirecta –por lo demás, conveniente siempre para sortear la arbitrariedad– ni el consenso de la mayoría en torno a las decisiones políticas, como la capacidad de la ciudadanía para rechazar y oponerse a cualquier fallo o medida que amenace o mine su libertad. Se trata, pues, de una “democracia disputatoria”, como insiste Pettit, en la que, al estilo romano y maquiavélico, no sólo se dan por sentado los conflictos, sino que se les confiere un carácter próspero y saludable, cuando están bien encauzados.<sup>609</sup> Tampoco están interesados en exigir una comunidad

---

<sup>609</sup>La “democracia disputatoria” propuesta por Philip Pettit consiste en el establecimiento de un gobierno que represente una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida en que este último, individual y colectivamente, goce de la posibilidad permanente de *disputar* las decisiones de aquel. Según Pettit, esta forma de democracia es asequible a través de dos vías. La primera vía es contar con un conjunto de restricciones constitucionales que impidan el ejercicio del poder arbitrario y mermen las actitudes manipulatorias y discrecionales. Esta vía descansa en tres condiciones: el imperio de la ley, la dispersión de poderes y la resistencia legal contramayoritaria. Por lo tanto, no es muy distinta de lo que ofrecen las democracias liberales y pone en evidencia las imbricaciones entre el neorrepublicanismo instrumental y el liberalismo. La segunda vía consiste en la toma de decisiones controlada democráticamente, y se basa en la idea de que

relativamente homogénea que permita asegurar el compromiso y la legitimidad de las instituciones. En otras palabras, elementos asociados al republicanismo neoaristotélico, como el patriotismo, tienen para ellos un carácter puramente instrumental: pueden enmarcar y estimular el compromiso individual con el bien común y la virtud cívica, pero hay que oponerse a cualquier exigencia emanada de ellos que quebrante la libertad y su pluralidad de fines, puesto que si el republicanismo depende de un concepto fuerte de ciudadanía –de derechos y deberes– y éste a su vez se apoya en la noción de libertad como *no-dominación*, el talante republicano no puede consentir objetivos que provoquen la interferencia arbitraria, tanto colectiva como individual.<sup>610</sup>

Por último, de acuerdo con Pettit, otra enorme diferencia entre el republicanismo y el liberalismo está en la potencialidad social y política de las que está dotada la libertad como *no-dominación*, en contraste con la libertad como *no-interferencia*, pues a partir de esta distinción irrumpen dos posiciones completamente disímiles respecto a la legitimidad de la intervención legislativa e institucional en los ámbitos económico y social: mientras que “intervención” y “legislación” no son, para la óptica republicana, irremediabilmente antagónicas con la libertad, por el contrario, pueden ser el fundamento sobre el que ésta yace. Por supuesto, hay que ser cautelosos en este terreno, porque precisamente el “derecho de propiedad”, tan denostado como un bien *burgués*

---

cualquier cosa hecha por el gobierno puede ser objeto de disputa por parte de los afectados. De las dos, ésta es la más importante para el establecimiento de la “democracia disputatoria”, toda vez que plantea controlar la toma de decisiones mediante el ejercicio de la disputa. Lo que se pretende es resarcir el vínculo entre representantes y representados, debido a que se busca que los ciudadanos se sientan identificados y hagan suya la toma de decisiones al distinguir que sus intereses son promovidos y que sus interpretaciones son respetadas. Lo relevante, a decir de Pettit, “no es el origen histórico de las decisiones en alguna forma de consentimiento, sino el que respondan [...] a la posibilidad de disputa”. Lo relevante, pues, es favorecer la autonomía individual que se desarrolla en virtud de lo que cada quien puede llegar a ser, sin ataduras con el pasado. La *autonomía individual* y el *autogobierno* son la base para la conformación del ciudadano democrático republicano: aquel que es capaz de disputar a voluntad la toma de decisiones gubernamentales y que además es capaz de obligar a alterarlas. Uno de los principales problemas de la segunda vía es que no se especifica cómo se logra que los individuos alcancen la autonomía individual, y por ende el autogobierno. Cf. Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999. pp. 242 y 243.

<sup>610</sup>Así queda manifestada una clara tensión, tan antigua como la misma tradición republicana, entre sus ideales, de índole normativo, y los marcos locales o nacionales que parecen ser el abono indispensable para el compromiso efectivo con la virtud cívica y el bien común.

y *liberal*, es un componente de la libertad republicana romana y neorromana que, sin embargo, tratan con más detalle los republicanos socialistas.

Tal como Pettit, Félix Ovejero lanza todas sus flechas contra la democracia representativa liberal y defiende una “democracia republicana igualitaria” bajo el criterio de una “mejor autorrealización de los ciudadanos”. En su opinión, en la visión liberal de la política los individuos entienden sus relaciones desde la restricción, es decir, como conflictos de intereses en los que los diferentes estilos de vida se oponen entre sí, pues no existe la intención de apoyar demandas ecuanímes, sino que cada cual protege sus intereses propios sin tener en cuenta criterios de justicia, debido a que todos asumen su condición de ser libres *frente al* Estado y de tal forma no se puede invocar una conciencia cívica. Se trata de un derrotero presente en el imaginario liberal que pretende entrelazar y domesticar nuestras excesivas pasiones al concretarlas en intereses particulares como garantía exclusiva de un orden social laico, a través de los mecanismos del mercado.<sup>611</sup> Por lo tanto, de acuerdo con este autor, la democracia liberal, sostenida en la perspectiva de la preferencia y la negociación, genera dos dificultades que complican la relación entre liberalismo y democracia. La primera dificultad es que la concepción de los derechos negativos se contrapone a la democracia, pues no se puede garantizar los derechos individuales y, al mismo tiempo, cumplir con la “voluntad general” o las preferencias de la mayoría. “Si la vida pública responde a la necesidad de atender al máximo de intereses, sin importar la justicia de las demandas, la democracia presenta [...] patologías. Si los votos reflejan intereses y la democracia tiene que ver con asegurar los intereses de la mayoría, que es otro modo de minimizar los roces, los derechos estarán en perpetua tensión con la democracia.”<sup>612</sup> Esto es así, debido a que si se someten a deliberación algunos derechos, las minorías pueden ser perjudicadas. Por ejemplo, si se propone debatir sobre un derecho de asistencia en el que se obligue dar más a los que más tienen, se les está perjudicando desde la óptica *individualista* de los derechos que no contempla cuestiones de justicia

---

<sup>611</sup>Cf. Ovejero, Félix. “Del mercado al instinto (o de los intereses a las pasiones)” en *Revista de Economía Institucional*, nº 2. Bogotá: primer semestre de 2003. pp. 76-110.

<sup>612</sup>Ovejero, Félix. *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002. p. 89.

social o moralidad. La segunda dificultad de esta perspectiva es de tipo procedimental, pues confunde la deliberación con la decisión a través del método mayoritario. El problema se ubica aquí no tanto en los derechos en sí, como en la garantía de los mismos a través de los procesos democráticos de deliberación, ya que quienes carecen de un sentido de justicia social pueden deliberar, en búsqueda de su beneficio, a favor de violentar los derechos de una minoría que resulta afectada. Lo que nos lleva a rechazar el principio de la deliberación, a causa de que no sabemos en qué momento formaremos parte de la minoría. La deliberación no puede ser, por lo tanto, considerada como un método de decisión, sino más bien como el procedimiento previo a ésta, que consiste en tomar en cuenta los distintos intereses en disputa.

Según Ronald Dworkin, en la concepción *mayoritaria* de la democracia –es decir, en la democracia entendida como el gobierno acorde a la voluntad del número mayor de personas, expresada en elecciones con sufragio universal o casi universal– prima lo procedimental y se prescinde de las consideraciones tocantes a la moralidad política, por lo que conduce a juzgar una decisión como “democrática” aunque sea totalmente injusta.<sup>613</sup> “La concepción mayoritaria de la democracia es defectuosa, ya que no puede explicar por sí misma qué es lo bueno de la democracia.” De ahí que, cuando un sector de la población está en disconformidad respecto a lo que tendrían que hacer sus miembros, es un grave error pensar que el voto mayoritario es siempre el método más apropiado para tomar una decisión colectiva. “El mero peso de los números por sí solo no aporta ningún valor a una decisión política.”<sup>614</sup> Este método, a lo sumo, puede servir para la selección de los representantes o líderes políticos, pero no como técnica para alcanzar la *verdad* o asegurar la *igualdad* de poder. Lo significativo es reconocer que no es el único procedimiento, ni el mejor para resolver los intereses en disputa, sobre todo cuando existen profundas cuestiones morales. Y esto es precisamente lo que ocurre cuando, de acuerdo con Ovejero, los individuos delegan la gestión de sus intereses en representantes, convertidos en gestores profesionales que despliegan sus ofertas en el mercado político para atraer a los *consumidores/votantes*, y los representados, que no

---

<sup>613</sup>Dworkin, Ronald. *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona: Paidós, 2008. p. 167.

<sup>614</sup>*Ibidem*. pp. 177 y 181.

tienen tiempo ni ganas de controlar la gestión pública, pagan por ese motivo a los representantes.

En consecuencia, la democracia representativa liberal pende de una situación paradójica: el *vendedor/representante* decide qué es lo que vende, pero el *comprador/votante* en realidad no sabe lo que compra. El único que obtiene ventajas de esta situación es el político que persigue simplemente asegurar a toda costa su reelección, y quien pierde es aquel representante que no tiene forma de demostrar sus buenas intenciones ante unos votantes que carecen de los recursos para averiguarlo. Ovejero llega a la conclusión de que, en un escenario así, inclusive la honradez está penalizada con la extinción, en tanto que la ineficiencia y el mal funcionamiento del sistema político están asegurados.<sup>615</sup>

Otra crítica de Ovejero al liberalismo y su visión del comportamiento político como negociación, tiene que ver con el reparo de la democracia como un mero régimen de coexistencia, al asumirlo, sin más, como un marco para conciliar intereses opuestos, lo que significa admitir, automáticamente, que el Estado y sus instituciones deben mantenerse en una posición neutral respecto a las ideas morales específicas. El inconveniente radica en la falta de legitimidad y calidad ética de los intereses en disputa, que no es poca cosa, debido a que “en beneficio de la objetividad, la neutralidad y la laicidad” de las negociaciones, se excluyen cuestiones tan importantes como la justicia o la equidad. Por ejemplo, si el beneficio mayor está en construir una presa no interesa el daño ecológico que pueda ocasionar ni que sea a costa de la desaparición de una comunidad:

Puesto que no hay valores mejores que otros, si todos los intereses valen (moralmente) igual, entonces hay que apostar por el mayor número de intereses [...] no es lo mismo la idea razonable de que todas las opiniones han de poder expresarse libremente [...] que todas valen igual. Si todo vale igual, si todo es comparable a una cuestión de gustos, si no podemos decir qué resulta más defendible [...], entonces la idea misma de valorar [...] pierde todo sentido y con ello la justificación –que inevitablemente tiene

---

<sup>615</sup>Cf. Ovejero, Félix. *¿Idiotas o ciudadanos? El 15-M y la teoría de la democracia*. Madrid: Montesinos, 2013. pp. 47-56.

que ser normativa, o no será justificación– de la democracia y la defensa de la libertad y los derechos.<sup>616</sup>

Ante este tipo de conflictos, Dworkin señala que, para tomar una decisión, la vía no es utilizar el método mayoritario, sino la apelación a una concepción *asociativa* de la democracia como ideal sustantivo y no únicamente procedimental. Bajo esta concepción, no existe cabida para un distanciamiento de la moralidad política, sino todo lo contrario, un acercamiento con “la teoría de la igualdad asociativa para decidir qué es y qué no es una decisión democrática”,<sup>617</sup> por lo que es inevitable recurrir a nociones como “justicia”, “equidad” o “libertad” para reforzarla.

### **XIII.I. La noción de ciudadanía frente a las nuevas tecnologías**

“La televisión, los videojuegos, la publicidad, todos los impactos que los niños reciben a diario, son más eficaces para fomentar el egoísmo, el hedonismo y la cultura del éxito fácil que para dar a conocer ideas y maneras de ser más acordes con los valores de la convivencia y del respeto entre personas.”

*Victoria Camps*

Las posturas neorrepublicanas de Sunstein y Camps no son muy comedidas con las democracias liberales representativas, pero analizan las ventajas que, en general, las nuevas tecnologías pueden conferir a una nueva concepción de la ciudadanía que robustezca la vida democrática. Cass Sunstein arguye que la promoción de las virtudes cívicas debe alejarse de consideraciones morales que pretendan recrear el carácter de los individuos y concentrarse en crear mecanismos que encaucen la energía de los ciudadanos para el debate democrático.<sup>618</sup> De acuerdo con él, muchos pensadores liberales, incluido John Rawls, ven en el diálogo un medio para obtener mejores resultados en los breves políticos y reducir las disparidades injustificadas de poder. Las inconsistencias que el neorrepublicanismo avista en la perspectiva liberal son, en su

---

<sup>616</sup>Ovejero, Félix. *Op. cit.*, 2002. pp. 91-92.

<sup>617</sup>Dworkin, Ronald. *Op. cit.*, 2008. p. 170.

<sup>618</sup>Cf. Sunstein, Cass. “Más allá del resurgimiento republicano” en Ovejero, Félix, Luis Martí, José & Gargarella, Roberto (eds.) *Op. cit.*, 2003. p. 153.



opinión, que la libertad sólo es vista como un mecanismo de protección contra la esfera pública, que el papel del gobierno está restringido a la prevención del uso de la fuerza y el fraude, que las preferencias y los derechos de propiedad se consideran exógenos a la política, que le adjudica poco valor a la igualdad política o económica, que le resta relevancia al papel de la deliberación y la virtud, y que considera que el objetivo exclusivo del Estado es proteger los intereses individuales.<sup>619</sup> Teniendo todo esto en cuenta, desarrolla su crítica y su propuesta acerca de las tecnologías de la telecomunicación. En su obra más conocida, *Republic.com*, aborda las implicaciones de la revolucionaria “era de la información” en la vida democrática, examinando las tensiones entre el doble papel que tiene cada individuo como consumidor y ciudadano, y tratando de probar cómo nuestras libres elecciones, por inocuas y razonables que parezcan, pueden provocar, a gran escala, consecuencias sociales indeseables. El anhelo de Sunstein es que la experiencia compartida en el ciberespacio, con sus virtudes y necesidades, no se pierda en medio del triunfalismo de la “era de la información”. Su mayor preocupación, por lo tanto, es que las tecnologías nos permiten desconectarnos del entorno y vivir dentro de comunidades virtuales estrechas, fomentando de este modo la fragmentación social. De ahí que considere que una democracia saludable requiere algo más que las restricciones al poder del Estado o el respeto de los derechos individuales, también debe reconocer que la información es un bien público y una fuente de cohesión social, toda vez que permite deliberar exitosamente sobre los asuntos políticos, a causa de la constante exposición a puntos de vista divergentes.

Este abogado constitucional de Massachusetts advierte que el eslogan de las élites tecnificadas y las corporaciones transnacionales dicta que los avances en telecomunicaciones y en el diseño de software y hardware pueden remediar el déficit democrático. Advierte que estas empresas insinúan que la brecha digital no sólo no es provocada por ellas mismas, sino que, de hecho, sus productos y servicios son los que pueden subsanarla, y que las debilidades de la democracia, por lo tanto, pueden ser superadas por las comunidades virtuales y las elecciones en línea: la república electrónica puede hacerse realidad. Él se muestra suspicaz frente a este optimismo

---

<sup>619</sup>*Ibidem.* p. 175.

tecnocrático, si bien su libro *Republic.com* está más arraigado en el debate de tipo legal, en lugar de ofrecer una discusión política extensa acerca de las nuevas tecnologías de telecomunicación. En este texto advierte que existe mucho entusiasmo por los usos democráticos putativos que el hardware y el software actuales pueden brindar, sobre todo entre los tecnócratas, en buena medida, porque ellos saben muy poco acerca de la democracia y sus requisitos. Del mismo modo, advierte que son escasos los teóricos políticos que han reflexionado acerca del uso legítimo que las nuevas tecnologías pueden brindar para mejorar la vida democrática, ya que, también, ellos saben muy poco acerca de la tecnología y sus requisitos. Aunque Sunstein podría formar parte del segundo caso, por saber mucho más acerca de teoría política de lo que sabe sobre tecnología, parece evidenciar que conoce lo suficiente sobre esta última para mostrarse escéptico ante las afirmaciones fáciles hechas en su nombre y en nombre de la democracia. Por lo tanto, asume una postura crítica frente al entusiasmo de los “comunitaristas virtuales” y, si bien no es partidario del *ludismo*, entiende las limitaciones implícitas de la tecnología. Más importante aún, parece entender lo que la democracia tendría que exigir a las nuevas tecnologías y cómo la configuración actual de éstas hace que salga perjudicada.

Con su análisis, Sunstein no pretende abarcar demasiado y se centra, más bien, en asuntos que competen a la teoría democrática y no tanto a la tecnología. De esta forma, procura resaltar dos aspectos que evidencian la compleja arquitectura del internet y permiten evaluar su impacto en la democracia. El primero de estos aspectos es la *capacidad* de internet para “filtrarnos”, es decir, para fragmentarnos en pequeñas circunscripciones afines, el segundo es la *incapacidad* de la red para dar cabida a nuestras experiencias perturbadoras e incómodas que, por ser precisamente así, de algún modo nos unifican pese a nuestras diferencias y nos permiten aprender y ampliar nuestros propios horizontes. En cuanto a los requisitos para la democracia, que son la parte medular y sustantiva de este análisis, Sunstein defiende que podemos maximizarlos mediante nuestra exposición a personas distintas a nosotros, con puntos de vista distintos del nuestro, para que seamos capaces de aprender el arte de ser libres, asociado a vivir con discrepancias, tolerando y alcanzando acuerdos vinculantes con los demás, que no necesariamente comparten nuestros valores. Al igual que John Stuart Mill, a quien cita, este autor neorrepublicano cree que la fuente principal del

progreso es estar en contacto constante con individuos que tienen formas de pensar y actuar diferentes a las nuestras. En sus propias palabras: “Las personas deben estar expuestas a materiales que no hubieran elegido con antelación. Fundamentales para la democracia misma son los encuentros no planificados e imprevistos”.<sup>620</sup> A la vez, “muchos o la mayoría de los ciudadanos deben contar con un rango de experiencias comunes” que fundan el marco para los intereses públicos y una base común.<sup>621</sup>

Contraria a estas necesidades democráticas, la tecnología de internet favorece, pues, la “filtración” y la “autoselección”, dejando que nos fragmentemos a nosotros mismos en grupos que comparten un mismo parecer; separándonos de comunidades más amplias y extrañas que, en última instancia, representan el verdadero desafío político de una república multicultural. Sunstein se interesa en particular por el “efecto de cascada” o las *cibercadenas* que permiten que aquello que puede comenzar como un chisme y una mentira se convierta, a medida que incrementa su número de suscriptores, en una suerte de “ciberverdad” que gana el estatus de conocimiento entre sus creyentes que se refuerzan mutuamente. Sin el contrapeso de una beneficiosa exposición a puntos de vista contrarios y disidentes, las “ciberverdades” paradigmáticas pululan rápidamente y se multiplican las fraternidades intolerantes: los grupos de odio y las comunidades estrechas que se unen en torno a prejuicios y perspectivas excluyentes. Desde luego, bien encausado el “efecto de cascada” puede mostrar otra cara, puede promover los intereses comunes, pero sólo si los participantes en este proceso quedan expuestos a otras perspectivas y dedican parte de su tiempo a relacionarse con comunidades diferentes en las que, cuando se alcanza una masa crítica de diferentes “creyentes”, las dudas tienden a tener más importancia que la credulidad. La red podría generar estos escenarios, pero su uso actual sirve de poco para fomentarlos.

El diseño de “punta a punta” que tiene internet, considerado como una de sus virtudes igualitarias, facilita una participación minoritaria en los asuntos públicos y dificulta imponer estándares de autoridad que podrían ser proporcionados, por ejemplo, por los especialistas, los líderes de opinión o los escritores, quienes dependen de una

---

<sup>620</sup>Sunstein, Cass. *Republic.com*. Princeton: Princeton University Press, 2001. p. 8.

<sup>621</sup>*Ibidem*. p. 9.

estructura más jerárquica para su actividad. En suma, el enorme inconveniente, que preocupa tanto a Sunstein, es que el igualitarismo en la red conduce a un solipsismo que él sintetiza bajo el rubro de “the Daily Me” (algo así como “mi Yo de cada Día”), acuñado originalmente por Nicholas Negroponte, con el que los individuos se perciben a sí mismos más como consumidores que como ciudadanos y hacen de la tecnología un medio para satisfacer sus necesidades privadas. A medida que los ciudadanos se limitan a funcionar como consumidores, los consumidores se limitan a ser tratados como artículos por los cuales compiten las diferentes corporaciones, comprando y vendiendo el *Big Data*, es decir, la información acerca de ellos para hacer crecer sus negocios, mientras insisten en que sólo están ayudando a asegurar la soberanía del consumidor. No obstante, como señala Sunstein, “la soberanía del consumidor [no] es una meta apropiada para las políticas de las telecomunicaciones”.<sup>622</sup> Sólo se vende el insidioso mito privatizador de la sociedad de consumo, según el cual no existe ningún conflicto entre la libertad pública y las elecciones privadas. La inquietud de este autor neorrepblicano, me trae a la memoria una advertencia que Rafael Correa hace en alguna entrevista: “Uno de los grandes problemas planetarios es que existan negocios privados dedicados a la comunicación social, dedicados a proveer un bien público fundamental para las sociedades. Eso es una contradicción de base. Debe haber más medios públicos, más medios comunitarios que no tengan ese conflicto.”

La “Declaración de Independencia del Ciberespacio” de 1996, mencionada por Sunstein, captura muy bien esta euforia privatizadora de los “ciberentusiastas” cuando se dirigen a los “Gobiernos del Mundo Industrial”. Para preservar el *reaganismo* en el mundo cibernético, tan frecuente entre los fanáticos de la tecnología que son políticamente ingenuos, los procesos políticos mediante los cuales la tecnología podría convertirse en un bien público fundamental han sido socavados. En las sociedades de consumo es habitual que la regulación pública favorezca la privatización de las ondas electromagnéticas, apelando, no obstante, al interés público, y que las nuevas tecnologías en telecomunicaciones estén controladas integralmente por el mercado. El ancho de banda ha sido puesto a disposición de los grandes monopolios que dominan el mercado, a pesar de que, por ejemplo, el uso de las redes sociales se ofrece

---

<sup>622</sup>*Ibidem*. p. 106.

incesantemente como algo que nos beneficia a todos. Como abogado constitucional que es, Sunstein sabe que “la libertad de expresión no es un absoluto” y por eso ofrece una breve historia del debate estadounidense sobre la libertad de expresión cuya conclusión es que, mientras que el gobierno debe permanecer neutral frente al contenido y los puntos de vista de los distintos discursos, sin reprimirlos, puede, como un orador más, subvencionarlos o fomentarlos. Después de todo, el objeto de la libertad de expresión es el debate político y el incremento de la democracia y, por lo tanto, el Estado puede “promover la exposición a materiales, temas y posiciones que la gente no habría elegido de antemano” y ofrecer una “gama de experiencias comunes”<sup>623</sup> mediante el apoyo de los “dominios de deliberación”, la autorregulación voluntaria, los subsidios económicos y las denominadas “reglas de transmisión y reglas de enlace en los sitios web más populares, así como en los sitios web altamente partidistas para asegurar los puntos de vista contrarios”.<sup>624</sup>

Contrario a otras posturas, Sunstein no cree que la red corrompa inevitablemente la democracia, a pesar de la fragmentación que engendra. Sin embargo, el autor no evalúa otros vicios de las nuevas tecnologías que se anuncian como bondades, como es el caso de su velocidad, que no favorece los procesos deliberativos porque estos necesitan de un pausada y meditada toma de decisiones, o el ostracismo al que empujan disimuladamente. El desafío sería cómo poner “reductores de velocidad” en la autopista electrónica para facilitar el sentido de comunidad, la sabiduría y una toma de decisiones prudente. Otra cosa que Sunstein no toma mucho en consideración, por ser un neorrepblicano liberal, y que sí analiza por ejemplo a detalle Byung-Chul Han, es que la red es un medio privado y, en consecuencia, puede socavar el carácter necesariamente comunitario de su interactividad política. Además de que la tecnología de banda ancha ha permitido privilegiar las imágenes en movimiento sobre los textos y la palabra, y podría argumentarse que “más televisión” no es la mejor manera de remediar el déficit democrático.

Si bien Sunstein identifica un par de las que son, de hecho, un número considerable de características cruciales que obstaculizan el desarrollo de la vida demo-

---

<sup>623</sup>*Ibidem.* p. 167.

<sup>624</sup>*Ibidem.* p. 169.

crática, si logra arañar la superficie de la compleja arquitectura tecnológica y sus implicaciones para el ejercicio democrático. Hace ciento cincuenta años, ante el umbral de una nueva era científica y tecnológica, Henry David Thoreau advierte proféticamente que tenemos que impedir convertirnos en herramientas de nuestras herramientas. Con gran parte de las nuevas tecnologías de la telecomunicación no operando como herramientas para garantizar nuestros fines elegidos de forma autónoma, sino orientándolos, a nuestro pesar, a dondequiera que éstas los guíen, Sunstein se preocupa por lo mismo. Como este autor neorepublicano trata de demostrar, los prejuicios y los rumores son la moneda corriente en internet, debido, en buena medida, a que la “filtración”, por medio de la “autoselección”, asegura que los fanáticos no sean confrontados y se llegue a consensos estrechos y cortos de miras dentro de grupos no perturbados por la disidencia y la oposición. Sin embargo, también son moneda corriente porque, en el fondo, la “era de la información” no posibilita que los usuarios desarrollen criterios de juicio con los que podrían interpretar y evaluar los datos que reciben en bruto dentro del ciberespacio. El escollo cibernético para la correcta deliberación en una “democracia disputatoria” es, por lo tanto, la falta de un balance adecuado de la filtración.

El meollo de la postura de Sunstein es que, así como internet puede alentar a la formación de comunidades insulares, también puede estimular su polo opuesto, el cosmopolitismo, es decir, un mundo en el que la humanidad común tiene prioridad sobre los apegos nacionales. Sunstein cree que, en muchos sentidos, el ciberespacio refleja el ideal cosmopolita. Una parte considerable del ciberespacio no está restringida por las fronteras y esto permite que sea un medio a través del cual pueden interactuar individuos de todas las nacionalidades. Se trata del análogo internacional del fenómeno de la interacción intercultural en una sociedad dada que, en última instancia, puede conducir a adoptar una perspectiva más cosmopolita del mundo y valorar a la humanidad sobre la nacionalidad o la parroquia. La descripción de nuestro mundo como una “aldea global”, reducida hoy en día sobre todo a los circuitos transnacionales de los intercambios comerciales, parece tener otra cara gracias a la red, por dar pie a una intimidad que no precisa de los encuentros cara a cara. Esta conciencia de que hay otros individuos y otras formas de vida más allá de nuestro entorno inmediato, puede ayudar a comprendernos y respetarnos los unos a otros, a pesar de las distancias y las

fronteras estatales. De este modo, internet puede promover el proyecto de una educación cosmopolita que busque inculcar una visión de nosotros mismos, principalmente, como “ciudadanos del mundo”. La naturaleza no nacional de muchas interacciones en el ciberespacio posibilita un creciente sentido de pertenencia común al mundo. La naturaleza misma de la *world wide web*, enfocada en la interconexión y desprovista de respeto por las fronteras políticas o las distancias geográficas, promueve esto.

Por supuesto que el ciberespacio sigue siendo provincial en un aspecto crucial: sólo puede acceder a él un limitado y pequeño segmento de la humanidad. La mayor parte de la población mundial es demasiado pobre como para tener algún dispositivo electrónico y pagar una conexión a internet. Esto significa que las relaciones transnacionales de la red tienden a formarse entre los miembros de la clase media o superior de cada nación. Cualquier conciencia cosmopolita emergente, por lo tanto, sigue siendo inalcanzable para los pobres del mundo, al menos en la medida en que esté favorecida por el ciberespacio. Pero tal vez esto no sea un defecto fatal, debido a que un objetivo principal del cosmopolitismo contemporáneo es promover la justicia distributiva.

Sunstein confía en que el ciberespacio puede colaborar con el proyecto cosmopolita de la creación de una hermandad de la humanidad, por medio de las interconexiones entre todos los pueblos del mundo. En lugar de vernos forzados por la geografía a asociarnos con nuestros vecinos, internet nos libera, en alguna medida, de las restricciones físicas para las amistades y las relaciones personales que mantenemos. A través de estas interacciones transnacionales, la red puede servir para romper con las diferencias entre nosotros y los otros. A través del ciberespacio, los individuos podemos ganar un creciente sentido de pertenencia al mundo y un respeto por la humanidad en cada rincón del mundo.

Acercas de la forma en que internet ha cambiado nuestro comportamiento como ciudadanos y consumidores, Victoria Camps también tiene algo que decir. Esta filósofa y actual senadora barcelonesa, quien suele defender el valor del Estado de bienestar frente a su minimización liberal y está a favor de la democracia participativa y una formación activa de la ciudadanía, muestra en el libro *Democracia sin ciudadanos*, editado por ella, así como en sus textos *Paradojas del individualismo* y *El declive de la ciudadanía*, una preocupación por el déficit en la formación ciudadana que padecen las

sociedades occidentales actuales, que obedece a dos deficiencias: la primera es que nuestro concepto de “ciudadanía” está cada vez más restringido al ámbito jurídico y formal, con la subsecuente falta de compromiso ante ciertos valores éticos y políticos, y la segunda deficiencia, derivada de la primera, es que el “ciudadano no nace sino que se hace”. El trasfondo de estas dos deficiencias, advierte Camps, es “una idea de libertad muy restringida y puramente negativa, la libertad como no intervención del Estado en los asuntos privados de las personas, no la libertad entendida como una autonomía moral, que otorga dignidad al ser humano porque le confiere la capacidad de elegir de qué forma quiere vivir.”<sup>625</sup>

La preocupación constante que muestra Camps por el *ciudadano consumido* de las actuales sociedades “liberal-democráticas”, el cual es difícil de definir y de vincular con sus deberes cívicos o con las condiciones en que debería ejercer la justicia global, queda reflejada en los ocho ensayos que integran *Democracia sin ciudadanos* y que, si bien son muy heterogéneos respecto a sus inquietudes –pues se ocupan, por ejemplo, del papel que debe desempeñar la religión en el ámbito público o de las relaciones entre economía y ciudadanía–, gravitan en torno a una misma idea, a saber: que la “ideología liberal” es la gran responsable de que nuestros sistemas políticos carezcan de ciudadanos participativos, bien informados y activamente comprometidos con la cosa pública, por un lado, a causa de que es una “concepción excesivamente jurídica y formal de ciudadanía”, y por otro lado, a causa de que la economía de libre mercado subordina el interés general a los intereses más espurios –ya sean empresariales o partidistas–, y de que las instituciones representativas impiden la participación de todos en un auténtico proceso deliberativo.<sup>626</sup> A grandes rasgos, el libro se plantea la cuestión del modo posible de revertir lo que parece ser el proceso inexorable de “desafección democrática” en que está sumida la sociedad de consumo, y propone como salida una educación cívica permanente, que Jordi Riva, influido por Arendt, esquematiza como un modelo republicano en el que se educa de manera filosófica a la ciudadanía, haciendo

---

<sup>625</sup>Camps, Victoria. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010. p. 6.

<sup>626</sup>Camps, Victoria (ed.). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. p. 9.



de cada individuo una suerte de “Sócrates moderno”, y que además enseña no limitarse a la pura contemplación, sino tomar “como objetivo los problemas de la humanidad”.<sup>627</sup>

Lejos de la individualidad moderna de la filosofía, según la cual somos “personas morales porque somos capaces de decidir cómo debemos vivir, cómo debemos comportarnos con los demás y organizarnos socialmente, de acuerdo con una ley universal [...] que llevamos inscrita en la razón”, y según la cual hemos “progresado moralmente, porque somos más autónomos”, porque “decidimos qué debemos hacer y qué normas deben guiar nuestra conducta” y “ante cualquier norma legal o religiosa [...] debemos preguntarnos si lo que dicha norma prescribe es o no lo que debemos hacer”,<sup>628</sup> los individuos de hoy en día se caracterizan por ser unos consumidores voraces y egoístas, unos individuos “inertes” que suelen ser manipulados y dominados por los *homines oeconomici*, ajenos a los problemas colectivos, que han erradicado al *ciudadano consumado*, consciente de sus deberes y sus derechos,<sup>629</sup> y han convertido la sociedad actual, muy alejada ya del antiguo ideal democrático, en el “impolítico” reino del “ciudadano sin atributos”, en palabras de la escritora Mercè Rius.<sup>630</sup> Por lo tanto, de acuerdo con Marcel Gauchet, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado la democracia se ha volcado “contra sí misma”, puesto que el equilibrio entre vida democrática y talante liberal, alcanzado luego de la Segunda Guerra Mundial, se ha fracturado. Desde entonces, la “ofensiva liberal” altera el significado originario de “democracia”, que clásicamente designa la “potencia colectiva, la capacidad de autogobierno”, para identificarlo meramente con la “soberanía del individuo”, de sus libertades y sus prerrogativas.<sup>631</sup> Lo que se respira en este conjunto de ensayos, es precisamente esto: que el comportamiento del “ciudadano” de la sociedad de consumo es, en términos generales, manifiestamente anodino en lo que concierne a los asuntos

---

<sup>627</sup>*Ibidem*. p. 148.

<sup>628</sup>Camps, Victoria. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010. pp. 12 y 14.

<sup>629</sup>Cf. Camps, Victoria (ed.). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. pp. 160-172.

<sup>630</sup>*Ibidem*. p. 34.

<sup>631</sup>*Ibidem*. pp. 189-191.

públicos, sin percatarse de que son tan o más importantes que sus propios negocios. El individuo indiferente de hoy en día, que no sabe “ponerse en el lugar del otro”, desecha “los principios, ni los tiene ni le hacen ninguna falta. Ha hecho extensiva al terreno de la moral la máxima liberal del ‘dejar hacer’: todo está permitido y todo vale igual.”<sup>632</sup> Las reflexiones reunidas en *Democracia sin ciudadanos* son laudables y precisas, debido a su intención de reanimar y propagar los bríos cívicos que necesitan con urgencia las “democracias liberales”, aunque algunos pueden pensar que tales reflexiones están revestidas de la nostalgia por un impecable *ciudadano consumado*, por el *homo cives*, y están motivadas por la “recuperación del sentido perdido de la política”,<sup>633</sup> es decir, por la convicción de que la condición humana sólo mejora cuando se repolitiza, por el anhelo de que la superioridad del interés colectivo triunfe sobre la mezquindad de los intereses particulares o por la ensoñación del autogobierno colectivo, sin articular, no obstante, ninguna propuesta políticamente eficaz y, por lo tanto, dando la impresión de que el discurso del “ciudadano virtuoso” se agota en una normatividad que no ofrece soluciones auténticas para corregir la inquietante e insatisfactoria realidad de la sociedad de consumo tardocapitalista, aunque ésta sea juzgada severamente.

En cuanto a las repercusiones de internet en la configuración de la ciudadanía, bajo las premisas republicanas de que “la política es cosa de todos y no sólo de una clase de ciudadanos dedicados profesionalmente a ella” y que “si queremos maximizar nuestra libertad personal, no podemos confiar sólo en los políticos sino ocuparnos de la política nosotros mismos”,<sup>634</sup> Camps analiza sus beneficios en las democracias liberales, al menos en dos aspectos: la libertad de expresión y el derecho a la información. Frente a la democracia que “es cada vez más una ‘democracia dirigida’, por causa del poder económico descontrolado que lo invade todo, por la influencia exagerada de los medios de comunicación, y por una ciudadanía apática y desinte-

---

<sup>632</sup>Camps, Victoria. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010. p. 19.

<sup>633</sup>Camps, Victoria (ed.). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. p. 142.

<sup>634</sup>Camps, Victoria. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010. p. 37.

resada, que deja en manos de los políticos la tarea de gobernar”, y a sabiendas de que “la salud de una democracia no depende sólo de la existencia de unas instituciones sino de la cooperación de una ciudadanía activa”,<sup>635</sup> las nuevas tecnologías pueden favorecer tres ideas republicanas básicas: que el ciudadano no es sólo sujeto de derechos, sino también sujeto de deberes, que la ciudadanía consiste en ejercer la libertad responsablemente y que la responsabilidad es el momento afectivo de la formación de la voluntad moral.<sup>636</sup>

La primera de estas ideas significa que, al contrario del “minimalismo liberal”, que reduce los derechos sociales por mor de su endiosamiento de la libertad negativa, sin percatarse de que estos son los que aseguran los derechos políticos y civiles, la mirada republicana entiende que “a diferencia del derecho a la libertad, que protege al individuo de los poderes y dominaciones políticas y sociales, los derechos sociales y los de última generación precisan de una voluntad colectiva de vivir de acuerdo con ellos. La garantía de las instituciones es insuficiente, si no existe la solidaridad ciudadana.”<sup>637</sup> La segunda idea tiene que ver con la práctica de la virtud, es decir, de esa “cualidad humana adquirida cuya posesión y ejercicio nos permitirá alcanzar aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya ausencia nos impide efectivamente alcanzar dichos bienes”,<sup>638</sup> y por eso considera que “el ciudadano no tiene que limitarse a reivindicar la libertad: tiene que aprender a ejercerla y ejercerla en el espacio público, en su relación con los otros”, a pesar de que “la libertad negativa nos ha acostumbrado a pensar que la libertad es solo la ausencia de interferencias heterónomas en las vidas privadas de las personas.”<sup>639</sup> La última de estas tres ideas parte de que la responsabilidad que sentimos hacia los otros se erige sobre el afecto, el sentimiento común e incluso el amor. “Ese ‘momento afectivo’ es lo que, de un modo u otro, han buscado los comunitaristas y republicanos para superar la ideología liberal. [...] el comunitarismo vendría a

---

<sup>635</sup>*Ibidem.* p. 25.

<sup>636</sup>*Cf. Ibidem.* pp. 28 y 29.

<sup>637</sup>*Ibidem.* p. 32.

<sup>638</sup>MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Madrid: Editorial Crítica, 2001. p. 237.

<sup>639</sup>Camps, Victoria. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010. pp. 33 y 34.

reducir las virtudes cívicas [...] a las virtudes patrióticas o de grupo. [...] El republicanismo, en cambio se fija en dos aspectos que el liberalismo no ha sabido o no ha querido desarrollar. El primero es considerar una libertad no dominadora [...]. El otro aspecto [...] es la necesidad de fomentar las virtudes cívicas, para conseguir la cohesión social que el cultivo de la libertad por sí solo no consigue.”<sup>640</sup>

Camps cree que, si bien las tecnologías coexisten con la sociedad de consumo, o mejor dicho, “son posibles gracias a esa economía de consumo” y, por lo tanto, son “susceptibles de ceder a los intereses del capital y de las grandes corporaciones que las promueven, ignorando totalmente la cuestión de la ciudadanía”, todavía es viable que una *democracia electrónica* favorezca la vida propia y colectiva, pues, por más que ser ciudadano y consumista sean dos rasgos que pueden cohabitar en un mismo individuo, por no ser “aspectos incompatibles”, y por más que el egoísmo sea “un presupuesto de la concepción del hombre moderno”, es posible que esto se corrija, al menos parcialmente. “El ciudadano hoy no vive ni debe vivir para la política [...], pero vive en una democracia y un estado de derecho, y forma parte de sus obligaciones contribuir a preservar y mejorar ambas realidades.”<sup>641</sup> Algo que esta autora tiene claro, sin embargo, es que las nuevas tecnologías, pese a que permiten que nos comuniquemos más fácil y rápidamente o que tengamos acceso a la información con más eficiencia, por sí mismas no son suficientes para que la esfera pública “responda a las características del *demos* como elemento constitutivo de la democracia”. Es necesaria una “capacitación moral de la persona”, y si en la red “hay ejemplos que muestran que la mayor participación [...] puede beneficiar al conocimiento”, no hay que olvidar que “la ciudadanía, como cualquier empresa moral, depende de la voluntad y del carácter de las personas, no de unos medios que, como tales, pueden ser puestos al servicio de fines nobles o no tan nobles.”<sup>642</sup> Se trata, pues, de entender a la democracia como algo cultural, como una forma de vida.

Que el nuevo republicanismo refrende esta concepción fuerte de democracia en esta época de la *política personalizada* significa, respecto a la *libertad de expresión*,

---

<sup>640</sup>*Ibidem.* pp. 38 y 39.

<sup>641</sup>*Ibidem.* pp. 176 y 177.

<sup>642</sup>*Ibidem.* p. 182 y 183.

que ésta no es un derecho absoluto e ilimitado, pese a que, gracias a internet, “el individuo es mucho más libre de hacer lo que quiera, inventar su vida, intimidar a otros, vulnerar el respeto a la vida privada...” y, sobre todo, tomando en consideración que si “la red propicia una mayor libertad de acción, poner límites a esa libertad parece técnicamente inviable”, además de que “cualquier intento de control es interpretado de inmediato como un despropósito moral.”<sup>643</sup> La autonomía moral, recuerda Camps, implica ser racional, pero para cumplir con el deber. “Los deberes del ciudadano derivan en exigencias que [...] limitan de algún modo su libertad.”<sup>644</sup> En cuanto al *derecho a la información*, Camps advierte que se trata de un valor básico para el desarrollo y el progreso de la democracia en un sentido fuerte, puesto que “no se le puede pedir al ciudadano que participe en las tomas de decisiones, si previamente no se le informa correctamente de lo que está en juego en cada una de ellas.”<sup>645</sup> Sin embargo, internet nos obliga a plantearnos dos cuestiones: la llamada “fractura digital”, es decir, la discriminación en la difusión de la información por motivos económicos o cronológicos, y la cuestión de la “credibilidad de la información”, teniendo en cuenta que hoy en día lo novedoso depende de la cantidad y la inmediatez. Ambas cuestiones son fundamentales porque nos enfrentamos a un nuevo poder, derivado de las nuevas tecnologías de la telecomunicación, llamado la “netocracia”, que puede desinformar y secuestrar el verdadero conocimiento. En este sentido, si bien, para los más entusiastas, el nuevo entorno virtual puede servir como un escenario o un instrumento idóneo para recuperar la ciudadanía perdida, es necesario no perder de vista que el ciudadano es “un sujeto de deberes, deberes de participación, cooperación con el interés común, solidaridad, tolerancia. Unos deberes para los que la economía de consumo es más un obstáculo que una ayuda.” Es por esto que teorías “como el comunitarismo o el republicanism, le reprochan a la política liberal su incapacidad para construir ciudadanía.”<sup>646</sup>

---

<sup>643</sup>*Ibidem.* p. 171.

<sup>644</sup>*Ibidem.* p. 178.

<sup>645</sup>*Ibidem.* p. 173.

<sup>646</sup>*Ibidem.* p. 176.

## **XIII.II. Byung-Chul Han: la condena tardomoderna a esclavizarnos y aislarnos a nosotros mismos**

El autor de origen surcoreano Byung-Chul Han, quien deserta de la carrera metalúrgica luego de provocar una explosión en su casa y se muda a Alemania a los veintiséis años para estudiar filosofía, tiene la virtud de ser uno de esos pensadores cuyos libros son potentes e iluminadores precisamente por ser breves. Por lo general, las conclusiones a las que llega en cada uno de sus textos son deslumbrantes por su concisión, su claridad y su inclemencia. Lejos de tratar de hallar soluciones a los problemas de la sociedad de consumo dentro de sí misma, Han examina rigurosamente sus repercusiones en el individuo y en la vida colectiva, desarrollando distintas críticas acerca de los nuevos modos de dominio tecnológico, la pérdida de la intimidad y el distanciamiento, las inusitadas formas de división del trabajo, la tramposa exigencia de transparencia o el desplazamiento del amor, el erotismo y el deseo por el sexo, la pornografía y el exhibicionismo.

De acuerdo con Han, las “democracias liberales occidentales”, al contrario de representar una superación de la *biopolítica* –o del control político de los individuos reducidos a “nuda vida”–, se distinguen por su profundización en lo que él denomina la *psicopolítica* propia de nuestras sociedades de consumo cansadas y transparentes. El individuo actual, más que contar con las condiciones para ser un ciudadano, es un “sujeto de rendimiento”: se cree en libertad, pero está tan encadenado como Prometeo. “El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra. [...] la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. [...] De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito.”<sup>647</sup> Aunque ya no se trata de una sociedad disciplinaria, la sociedad de consumo es una sociedad de rendimiento. Sus habitantes no son “sujetos de obediencia” como tal, sino “sujetos de rendimiento”, es

---

<sup>647</sup>Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. (Tr. Arantzazu Saratzaga Arregi.) Barcelona: Editorial Herder, 2012. p. 6.

decir, “emprendedores de sí mismos”. Por lo tanto, Han piensa que el análisis de Foucault sobre el poder “no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido” de un tipo de sociedad al otro, pues no hace justicia a dicha transformación. La sociedad disciplinaria se caracteriza por ser una *sociedad de la negatividad, del deber y la prohibición*. La sociedad de rendimiento, a la inversa, se desprende paulatinamente de estos rasgos mediante la desregularización, y se caracteriza por *la positividad, el poder y la permisividad*. Con el fin de aumentar la productividad, se suple el paradigma disciplinario por el paradigma del rendimiento, por el esquema positivo del “poder hacer”, ya que la positividad del *poder* es mucho más eficiente y redituable que la negatividad del *deber*. El sujeto de rendimiento, en consecuencia, es más rápido y más productivo que el de obediencia.<sup>648</sup>

Sin embargo, esto no quiere decir que el poder anule al deber. El sujeto de rendimiento está más disciplinado que nunca, pues, libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote, se cree dueño y soberano de sí mismo y, de esta manera, se somete a sí mismo. Libertad y coacción convergen. En palabras del autor: “el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento. [...] El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que [...] se convierte en violencia.”<sup>649</sup> Por lo tanto, así como la sociedad disciplinaria generaba locos y criminales, la sociedad de rendimiento produce depresivos y fracasados. A pesar de ser “hiperactivo e hiperneurótico”, el sujeto de rendimiento está *muerto en vida*, pues su capacidad para discernir choca con su forma de vida, toda vez que “lo poco llamativo y lo volátil se revelan solo ante una atención profunda” y “el acceso a lo lato y lo lento queda sujeto al sosiego contemplativo”.<sup>650</sup> Las formas o los estados de duración, como crear, pensar, criticar o rabiarse, se sustraen de la hiperactividad: “Paul Cézanne, aquel maestro de la atención profunda y contemplativa, dijo alguna vez que podía ver el olor de las cosas. Dicha visualización de los olores requiere una atención profunda. Durante el estado contemplativo, se sale en cierto modo de sí

---

<sup>648</sup>Cf. *Ibidem*. pp. 16 y 17.

<sup>649</sup>*Ibidem*. p. 20.

<sup>650</sup>*Ibidem*. p. 24.

mismo y se sumerge en las cosas. Merleau-Ponty describe la mirada contemplativa de Cézanne sobre el paisaje como un proceso de desprendimiento o desinteriorización.”<sup>651</sup> En contraste, la pura actividad sólo dilata lo que ya existe, de tal suerte que preocuparse por los asuntos de todos en la esfera pública, o crear el mundo en común, lo que es lo mismo, resulta inverosímil. Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción. Por eso Han cita a Nietzsche: “A los activos les falta habitualmente una actividad superior [...] en este respecto son holgazanes. [...] Los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica.”<sup>652</sup>

Para este filósofo, la vida del sujeto de rendimiento está más desnuda que la vida del *homo sacer*, pues mientras que este último es alguien que, a causa de una infracción, ha sido excluido de la sociedad y por eso es posible matarlo sin ser sancionado por ello,<sup>653</sup> los sujetos de rendimiento son todos *homini sacri* que tienen la particularidad de no ser aniquilables, sino “absolutamente inaniquilables”, dada su condición de *muertos vivientes*. “A la vida desnuda, convertida en algo totalmente efímero, se reacciona justo con mecanismos como la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción. [...] La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre. Produce nuevas obligaciones. [...] En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. [...] se es prisionero y celador, víctima y verdugo, a la vez. Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio.”<sup>654</sup>

El sujeto del rendimiento, que pretende ser libre, es en realidad un esclavo, y un *esclavo absoluto* en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria. No tiene frente a sí un amo que lo obligue a trabajar, absolutizando la mera vida y el trabajo, que son las caras de la misma moneda. En su libro *Psicopolítica*, Han advierte que el capitalismo tardío “es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad. Se explota todo aquello que pertenece a prácticas y formas de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación. No es eficiente explotar a alguien

---

<sup>651</sup>*Ibidem*.

<sup>652</sup>*Ibidem*. p. 34.

<sup>653</sup>Como los judíos en un campo de concentración, los presos en Guantánamo, los sin papeles, los asilados que esperan su expulsión, los niños sicarios o los enfermos en estado vegetativo.

<sup>654</sup>*Ibidem*. p. 30.



contra su voluntad. [...] Solo la explotación de la libertad genera el mayor rendimiento.”<sup>655</sup> Por eso Han recuerda que, para Marx, la libertad individual representa una astucia, una trampa del capital, aunque no comparte su confianza en el futuro. Cualquier revolución queda en suspenso, cuando nuestras sociedades de consumo están integradas y colmadas por meros sujetos de rendimiento.

La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación. Así, para reproducirse, el capital explota la libertad del individuo: ‘En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital’. [...] el individuo libre es degradado a órgano sexual del capital. [...] Según Marx, las fuerzas productivas [...], en un determinado nivel de su desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción dominantes [...]. Esto ocurre porque las fuerzas productivas progresan continuamente. Así, la industrialización genera nuevas fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones de propiedad y dominación [...], lo que conduce a crisis sociales que presionan para promover un cambio de las relaciones de producción. [...] Frente a la presunción de Marx, no es posible superar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones productivas mediante una revolución comunista. Es insuperable. El capitalismo, precisamente por esta condición intrínseca de carácter permanente, escapa hacia el futuro. De este modo, el capitalismo industrial muta en neoliberalismo o capitalismo financiero con modos de producción posindustriales, inmateriales, en lugar de trocarse en comunismo.<sup>656</sup>

Para Byung-Chul Han, por lo tanto, a diferencia del optimismo de Marx, parece no vislumbrarse una escapatoria, pues quien “fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. En el régimen de la explotación ajena [...] es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. [...] Sin embargo, esta lógica presupone relaciones de dominación repre-

---

<sup>655</sup>Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. (Tr. Alfredo Bergés.) Barcelona: Editorial Herder, 2014. p. 8.

<sup>656</sup>Ibidem. p. 9.

sivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo.”<sup>657</sup>

A este escenario poco alentador para el ejercicio de una vida política republicana y, de hecho, para la posibilidad de cualquier cambio político radical, hay que añadir lo que Han llama la *Dictadura de la transparencia*, apoyada en los gigantescos avances de la tecnología, por medio del panóptico digital que es más eficiente que el panóptico disciplinario. Si al principio se celebra internet como un medio de libertad ilimitada, Han advierte que la libertad y la comunicación ilimitadas se han convertido en control y vigilancia totales.

A los reclusos del panóptico benthamiano se los aislaba con fines disciplinarios y no se les permitía hablar entre ellos. Los residentes del panóptico digital, por el contrario, se comunican intensamente y se desnudan por su propia voluntad. Participan de forma activa en la construcción del panóptico digital. La sociedad del control digital hace un uso intensivo de la libertad. Es posible solo gracias a que, de forma voluntaria, tienen lugar una iluminación y un desnudamiento propios. El *Big Brother* digital traspasa su trabajo a los reclusos. Así, la entrega de datos no sucede por coacción, sino por una necesidad interna. Ahí reside la eficiencia del panóptico.<sup>658</sup>

A pesar de que se exige “transparencia” en nombre de la libertad de comunicación, ésta es, de hecho, un dispositivo de seguridad neoliberal que vuelve todo hacia el exterior para convertirlo de forma voluntaria en información, en *Big Data*. Dicho de otro modo, aunque esta exigencia apele a nuestra libertad para acceder y difundir la información gubernamental, con el fin de reducir la corrupción y controlar el poder político, rebasa estos rubros y tiene otros fines distintos. Desde el primer párrafo de su libro *La sociedad de la transparencia*, Han advierte: “Ningún otro lema domina hoy tanto el discurso público como la transparencia. Esta se reclama de manera efusiva, sobre todo en relación con la libertad de información. La omnipresente exigencia de transparencia, que aumenta hasta convertirla en un fetiche y totalizarla, se remonta a un cambio

---

<sup>657</sup>*Ibidem.* p. 10.

<sup>658</sup>*Ibidem.* p. 12.

de paradigma que no puede reducirse al ámbito de la política y de la economía. La sociedad de la negatividad hoy cede el paso a una sociedad en la que la negatividad se desmonta cada vez más a favor de la positividad.”<sup>659</sup>

Tal como ocurre con la *sociedad de rendimiento*, en oposición a la *sociedad disciplinaria*, la intención de abandonar cualquier “negatividad” es pulir y aplanar las acciones sociales e incorporarlas dentro de un torrente que beneficie al capital: las acciones se tornan transparentes cuando su uniformidad permite su operatividad, al estar sometidas a procesos de “cálculo, dirección y control”. La transparencia no es otra cosa que una coacción sistémica que pretende apropiarse de todas las acciones sociales generadoras de sentido, sometiéndolas a un control, tan profundo como imperceptible, para volverlas similares y comercializables. A fin de lograrlo, es necesario despojar cualquier acción social de la negatividad de lo otro o lo extraño, rechazando cualquier tipo de alteridad, pues esto perturba y retarda la comunicación de lo igual. Lo secreto, lo extraño o lo otro son obstáculos para una comunicación ilimitada, de ahí su desarticulación a favor de la transparencia. Así, la *sociedad de la transparencia* tiene un carácter totalizador al tratar de igualar y homogeneizar a nuestras sociedades, despojándolas de cualquier contenido cultural que permita reconocer la diferencia. “La coacción de la transparencia nivela al hombre mismo hasta convertirlo en un elemento funcional del sistema. Ahí está la violencia de la transparencia.”<sup>660</sup> La conformidad absoluta es una consecuencia adicional del dispositivo de la transparencia. Las redes y la comunicación totales tienen un efecto allanador y conformista en el que cada uno vigila a los demás, los *stalkea*, y esto previamente a cualquier vigilancia y control por parte de los gobiernos y las empresas. La vigilancia tiene lugar también sin vigilancia.

Por lo tanto, cualquier sociedad negativa, entendida como aquella donde es posible el ejercicio de la autonomía, la intimidad y la privacidad, pretende ser suplantada con el discurso de la transparencia. La transparencia que, en principio, parece fundamental para la rendición de cuentas –tan importante para el republicanismo–, es explotada para arrasar con *lo otro* y, en consecuencia, con la posibilidad de la política,

---

<sup>659</sup>Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. (Tr. Raúl Gabás.) Barcelona: Editorial Herder, 2013. p. 11.

<sup>660</sup>*Ibidem*. p. 14.

que precisa del fomento, el respeto y la inclusión, en distintos grados, de la diferencia y la alteridad.

A la imposición de la transparencia le falta precisamente esta ‘ternura’, que no es sino el respeto a una *alteridad* que no puede eliminarse por completo. Ante el afán de la transparencia que se está apoderando de la sociedad actual, sería necesario ejercitarse en la *actitud de la distancia*. La distancia y la vergüenza no pueden integrarse en el ciclo acelerado del capital, de la información y de la comunicación. [...] También la autonomía del uno presupone la libertad de no entender que tiene el otro. [...] Además, una relación transparente es una *relación muerta*, a la que le falta toda *atracción*, toda *vitalidad*. Solo lo muerto es totalmente transparente. Sería una *nueva Ilustración* reconocer que hay esferas positivas, productivas de la existencia y la coexistencia humana, esferas que la imposición de la transparencia destruye en toda regla. [...] Está demostrado que más información no conduce de manera necesaria a mejores decisiones. [...] Hoy se atrofia la facultad superior de juzgar a causa de la creciente y pululante masa de información. Con frecuencia, *un menos* de saber e información produce un *más*. La *negatividad* de dejar y olvidar tiene no pocas veces un efecto productivo. La sociedad de la transparencia no permite *lagunas* de información ni de *visión*. Pero tanto el pensamiento como la inspiración requieren un vacío. En alemán hay una relación entre laguna y dicha. Y una sociedad que no admitiera ya ninguna negatividad de un vacío sería una sociedad sin dicha. Amor sin laguna de visión es pornografía. Y sin laguna de saber el pensamiento degenera para convertirse en cálculo.<sup>661</sup>

Este autor señala que la *sociedad positiva* del consumismo tardocapitalista, en última instancia, se apoya en tres aspectos clave: la *exposición*, la *evidencia* y la *aceleración*. La primera es una forma de coacción con la que todo queda sometido a su visibilidad, haciendo desaparecer por completo los rasgos culturales. Consiste, pues, en la transformación de las acciones sociales en mercancías, que sólo pueden cobrar valor cuando están a la vista, favoreciendo las dinámicas del capital. “En la sociedad expuesta, cada sujeto es su propio objeto de publicidad. Todo se mide en su valor de exposición.

---

<sup>661</sup>*Ibidem*. pp. 15-17.

La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. El exceso de exposición hace de todo una mercancía [...]. La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición. Solo la escenificación expositiva engendra el valor; se renuncia a toda *peculiaridad de las cosas*. Estas no desaparecen en la oscuridad, sino en el exceso de iluminación”.<sup>662</sup> La *evidencia* consiste en anular cualquier encubrimiento en las relaciones contractuales, sometiendo todo tipo de acción a la *iluminación* y el control. De tal modo que la transparencia ejerce una violencia simbólica pornográfica, al vaciar de sentido todo acto y haciéndolo uniforme para los procesos aligerados de la sociedad de consumo: “Pornográfica es ya la cara convertida en cómplice de la desnudez, cuyo único contenido consiste en su exposición, a saber, en exponer la conciencia desvergonzada del exhibido cuerpo desnudo. Es obsceno el rostro desnudo, sin misterios, hecho transparente, reducido a su puro estar expuesto. [...] El capitalismo agudiza el proceso pornográfico de la sociedad en cuanto lo expone todo como mercancía y lo entrega a la hipervisibilidad. Se aspira a maximizar el valor de exposición.”<sup>663</sup>

La *exposición* y la *evidencia* causan la *aceleración* que necesita la sociedad de consumo y queda manifestada en acciones sin narrativa, vacías de sentido, en procesos aditivos, sin ningún contenido cultural. En contraste, las acciones culturales, que permiten el reconocimiento de la alteridad por contar con su propio ritmo de creación y recreación simbólica, requieren sustraerse de todo tipo de celeridad.

La crisis de la época actual no es [...] sino la dispersión y la disociación temporal. Una discronía temporal hace que el tiempo transcurra sibilante sin dirección y se descomponga en una mera sucesión de presentes temporales, atomizados. Con ello, el tiempo se hace aditivo y queda vacío de toda narratividad. Los átomos *no desprenden aroma*. Una atracción figurativa, una gravedad narrativa tiene que unirlos por primera vez como moléculas aromáticas. Solo configuraciones complejas, narrativas, exhalan aroma. Puesto que por sí misma la aceleración no representa el auténtico problema, su solución no está en la desaceleración. La mera desace-

---

<sup>662</sup>*Ibidem*. p. 29.

<sup>663</sup>*Ibidem*. p. 51.

lización no engendra ningún tacto, ningún ritmo, ningún aroma. No impide la precipitación en el vacío.<sup>664</sup>

La *sociedad de la transparencia* en el consumismo tardocapitalista, por lo tanto, se afana en eliminar cualquier máscara, desritualizando y erradicando el carácter narrativo de la alteridad, y exhibiendo la desnudez uniformada de los demás para su consumo. En este sentido, la información que se genera por medio de la transparencia de la intimidad es codificada por medio del cálculo para su consumo. La información generada crea un cúmulo de datos sobrepuestos, el *Big Data*, que es más una mezcolanza que un mecanismo, pues carece de cualquier marco referencial de explicación, de cualquier significación simbólica. El *Big Data* sólo expone, no explica el mundo. Por tal motivo, la información, como forma de revelación, no puede esclarecer el mundo, sólo lo expone: “La sociedad de la transparencia no solo carece de verdad, sino también de apariencia. [...] Solamente es por completo transparente el vacío. Para desterrar este vacío se pone en circulación una masa de información. La masa de información [...] es una plenitud en la que todavía se deja notar el vacío. Un aumento de información y comunicación no esclarece por sí solo el mundo. [...] La masa de información no engendra ninguna verdad. Cuanta más información se pone en marcha, tanto más intrincado se hace el mundo. La hiperinformación y la hipercomunicación no inyectan ninguna luz en la oscuridad.”<sup>665</sup>

La transparencia, en suma, es todo menos una reivindicación política. No se exige transparencia frente a los procesos políticos de decisión porque simplemente no le interesan a nadie. El imperativo de la transparencia sirve sobre todo para desnudar a los políticos y convertirlos en objeto de escándalo. El ciudadano transformado en mero consumidor, es un espectador político que no pasa de escandalizarse porque sólo tiene tiempo para autoexplotarse y está despiadadamente agotado. La transparencia, pues, no es “la reivindicación de un ciudadano con iniciativa, sino la de un espectador pasivo”.<sup>666</sup> Es propia de una *democracia de espectadores*. El *Big Data* obtenido de la transparencia permite hacer pronósticos sobre el comportamiento masivo. De este

---

<sup>664</sup>Ibídem. p. 65.

<sup>665</sup>Ibídem. pp. 79 y 80.

<sup>666</sup>Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*. (Tr. Alfredo Bergés.) Barcelona: Editorial Herder, 2014. p. 13.

modo, el futuro es predecible y controlable, gracias a que cada individuo participa activa y gozosamente de su transformación en una cosa cuantificable, mensurable y controlable, por medio de los dispositivos electrónicos de devoción que permiten su sometimiento. Según Han, “el *smartphone* es un objeto digital de devoción [...]. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie de móvil. Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El ‘Me gusta’ es el amén digital. El *smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global [...] de lo digital.”<sup>667</sup>

### **XIII.III. El neorrepublicanismo socialista**

Si como Sunstein, Camps y sobre todo Han sugieren, las nuevas tecnologías de la sociedad de consumo no garantizan el incremento del interés de la ciudadanía en los asuntos públicos ni son un aval para la calidad de la información que ésta recibe con tal de desarrollar un juicio responsable, entonces parece válido preguntarse, primero, cuánta politización y qué grado de intensidad participativa es capaz de absorber la sociedad de consumo, antes de empezar a rodar por la pendiente de la ingobernabilidad, y segundo, qué se gana realmente con la participación política masiva de individuos faltos de criterio y tan interesados en sí mismos, es decir, en destacar sobre los demás, cueste lo que cueste y según las pautas del sistema. Sin embargo, hay que insistir en que la noción republicana de la política “presupone que los ciudadanos son sujetos capaces de reflexionar sobre sus preferencias, y por tanto que el proceso democrático no se reduce a establecer un compromiso entre preferencias dadas de antemano, así como tampoco consiste en una comunión en verdades dogmáticas comunes.”<sup>668</sup> Los republicanos socialistas, en pocas palabras, están preocupados por el ocaso del compañerismo en el tardocapitalismo.

---

<sup>667</sup>*Ibidem.* p. 14.

<sup>668</sup>Peña, Javier. “¿Tiene futuro el republicanismo?” en Quesada, Fernando (ed.). *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* Barcelona: Anthropos, 2004. p. 129.

En la primera parte de esta investigación, una revisión no exhaustiva de la tradición republicana me permitió señalar que ésta cuenta, al menos, con siete rasgos generales. Por lo tanto, a pesar de las diversas alternativas que existen al interior del republicanismo contemporáneo y de lo contrapuestas que puedan parecer a simple vista, podría decirse más bien que cada una de ellas se interesa por enfatizar algunos de estos rasgos en específico, por juzgarlos más importantes. Así, mientras que la visión *republicana neoaristotélica* considera como elemental el “bien común” y, por lo tanto, encumbra el *bíos politikós*, es decir, defiende por una parte el florecimiento de la virtud cívica y un holismo fuerte, a causa de la relevancia de los lazos históricos, jurídicos y afectivos de la comunidad, y defiende también el gobierno de la ley, a causa de que se trata de la condición de posibilidad de la libertad, y mientras que las visiones *republicanas liberal e instrumental* pretenden ver en esta tradición una crítica moral a las democracias actuales que puede revitalizar la participación política y la solidaridad, con el fin de preservar los derechos básicos y los intereses de la ciudadanía, tomando como criterio fundamental la noción de libertad como no-dominación, la visión *republicana socialista* enfatiza el principio de la independencia material que posibilita, a la vez, el ejercicio de la libertad y la virtud cívica. En otras palabras, advierte que la igualdad política, necesaria en cualquier democracia, sólo es asequible si existe de antemano cierta equidad en la distribución de la riqueza.

Si la política se concibe como la participación ciudadana materializada en la acción colectiva dentro del espacio público, con la intención de defender y preservar la libertad de todos mediante la consecución del bien común, entonces también involucra un anhelo por alcanzar un orden social más igualitario, sólo ilusorio –y ofensivo– con las brechas socioeconómicas existentes en la sociedad de consumo. De tal manera que, si bien hay similitudes entre el liberalismo y el socialismo, por estar cada uno interesado a su modo por alcanzar cierta ecuanimidad y cierta libertad, esto obedece a que ambos son frutos del pensamiento republicano clásico, es decir, los dos se nutren de los ideales republicanos, pero los interpretan de forma muy distinta y toman senderos muy diferentes en la formulación de sus propuestas.

Entre los principales exponentes de este tipo de republicanismo socialista se encuentran Antoni Domènech, Daniel Raventós, Andrés de Francisco, José Antonio Pérez



Tapias, Javier Peña, entre otros.<sup>669</sup> Todos ellos parten de recuperar el proyecto de democracia fraternal, distinguible en las revoluciones de 1789 y 1848 en Francia. Conciben, en consecuencia, como meta principal del proyecto republicano, alcanzar la universalización de la libertad de todos en la igualdad civil, por lo que sus propuestas, más allá de ser políticas, aspiran a una radical transformación social y cultural. Según esta alternativa neorrepublicana, el socialismo hereda el proyecto revolucionario democrático francés, enfocándose en la universalización de la libertad entendida como la sustitución de la subordinación a un poder despótico por la igualdad de todos como ciudadanos en todos los ámbitos de la vida social: familiar, civil y político.<sup>670</sup> Aunque de manera corriente, el socialismo se asocia con la defensa de la igualdad, según este conjunto de autores, en los filósofos clásicos del socialismo, como Marx y Engels, es posible encontrar cierta afinidad a la idea de extender la libertad para alcanzar la independencia de las personas respecto de la voluntad de terceros. Esta idea, por lo tanto, los lleva a compartir la noción de libertad como *no-dominación*, presentada con vehemencia por Philip Pettit, si bien, desde luego, no están conformes con su idea de “democracia disputatoria”.

La preeminencia de que haya una ausencia de dominación permite plantear a los neorrepublicanos socialistas la necesidad de la universalización de la *libertad republicana*, debido a que a través de ésta es factible alcanzar dos objetivos: primero, luchar contra la pobreza y la precariedad económica, pues aquellos que se hallan en estas condiciones se vuelven individuos dominados o esclavos, segundo, luchar contra

---

<sup>669</sup>Cf. De Francisco, Andrés. *La mirada republicana*. Madrid: Catarata, 2012; Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004; Domènech, Antoni. “El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal” en *Revista El Viejo Topo*. Barcelona, No. 205-206, 2005. pp. 90-96; Domènech, Antoni. “Tres amenazas presentes a la democracia (una visión republicana)”, en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, núm. 10, 2005; Peña, Javier. “Ciudadanía republicana y virtud cívica” en Bertomeu, María Julia, Antoni Domènech & Andrés de Francisco (comps.). *Republicanism y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, pp. 231-256; Pérez Tapias, José Antonio. *Por un socialismo republicano. Análisis y propuestas para una democracia radical*. Granada: EUG, 2015; Raventós, Daniel. *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel, 1999; Raventós, Daniel. *Basic income: The material conditions of Freedom*. Londres: Pluto Press, 2007.

<sup>670</sup>Cf. Peña, Javier. “Socialismo y republicanism, desde la fraternidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. México, UAM-Iztapalapa, No. 25, 2005. pp. 158-166.

la extrema riqueza distribuida en una minoría irrisoria, con el fin de evitar que se vuelvan dominadores o amos de las mayorías. Para esta perspectiva neorrepublicana, entonces, es fundamental que la idea de libertad como *no-dominación* no deshaga los lazos entre la esfera política y la esfera social, entre lo civil y lo político, pues de ello depende que se mantenga un equilibrio social en los conflictos de intereses. Sólo fortaleciendo esta noción es que se puede fundar una “democracia fraternal” en la que se proclame el control político del pueblo para intervenir en las relaciones sociales y regular tanto el derecho de propiedad como el patronazgo, anhelos estos de los revolucionarios de 1848.

Como puede vislumbrarse, los neorrepublicanos socialistas se identifican más con las posiciones de Rousseau o Robespierre, al considerar que el ideal de “República” es aquel donde los ciudadanos se gobiernan a sí mismos o son autónomos y soberanos. En otras palabras, la *res publica* implica que sus miembros son capaces de evitar la dominación, estableciendo un marco social y legal que opera como la condición de posibilidad para que sean dueños de sí mismos. Por tal motivo, estos autores consideran fundamental recuperar el programa de la democracia revolucionaria fraterna, en donde “los pobres no libres –esclavos propiamente dichos, y esclavos ‘a tiempo parcial’ (asalariados)–, sujetos a una ancestral *loi de famille subcivil*, se emanciparían, accediendo de pleno derecho a la vida civil de los plenamente libres e iguales”.<sup>671</sup> Antoni Domènech, por ejemplo, piensa que el futuro del socialismo asociado con el republicanismo tiene que preservar cuatro frentes de la vieja lucha democrática, fraterna y revolucionaria: uno contra el despotismo de un Estado incontrolable por la ciudadanía, otro contra el despotismo de unos patrones incontrolables por los trabajadores, los consumidores y el conjunto de la ciudadanía, otro contra el despotismo doméstico dentro de lo que ahora entendemos como familia, y uno más contra la pérdida de civilidad de la propia sociedad civil, originada por la aparición de una economía tiránica que se nutre de grandes poderes privados, substraídos al orden civil de los libres e iguales, afincados en nuevos privilegios plutocráticos y, por lo mismo, capaces de desafiar a las repúblicas, de socavar la tolerancia y de contender con los poderes

---

<sup>671</sup>Domènech, Antoni. “El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal” en *Revista El Viejo Topo*. Barcelona, No. 205-206, 2005. pp. 95-96.

públicos.<sup>672</sup> El punto de mayor interés del neorepublicanismo socialista, por lo tanto, es demostrar que los individuos no pueden ejercer su libertad si no cuentan con los recursos materiales necesarios para realizar sus objetivos. Por ello, defienden la autarquía o la independencia material como garante del ejercicio de la libertad.

Respecto a la propiedad, estos autores evalúan que permite dos fenómenos que, en última instancia, resquebrajan los cimientos de toda república: el primero es que su excesiva acumulación tiende a propiciar la influencia decisiva de los intereses particulares en las instituciones públicas, y el segundo es que la pobreza de una parte significativa de la ciudadanía perpetúa las relaciones de dominación. Entonces, la acumulación capitalista significa el robustecimiento y la persistencia de los dos grandes adversarios del espíritu republicano: la corrupción y la servidumbre. Resulta legítimo, pues, frente a estos fenómenos para nada deseables, que los republicanos quieran establecer mecanismos de defensa y no es de extrañar que estas cuestiones sean a menudo enfrentadas por ellos. Por esto, en un pasaje sobresaliente de su libro *Por un socialismo republicano*, Pérez Tapias dictamina:

Democracia y corrupción política son incompatibles. La corrupción, tanto más cuanto más se dé en la realidad política de una sociedad, destruye las bases de la democracia: contraviniendo sus reglas básicas, aquéllas además que se fijan en leyes, llega a afectar a su núcleo ético y a la indispensable confianza de la ciudadanía en sus instituciones y en las personas en las que depositó la responsabilidad por la *cosa pública*. Por ello, se puede afirmar que a más corrupción, menos democracia. También, es cierto, puede decirse en sentido inverso: a más democracia, menos corrupción. Es decir, cuanto más consolidado y mejor estructurado esté un sistema democrático, [...] menos corrupción política habrá en la sociedad.<sup>673</sup>

Según este filósofo, existen diez claves para entender la corrupción política. La primera clave es que se trata de un mal sistémico que se presenta como un *(des)orden de dominio y sumisión*, y “no es ya la de unos pocos individuos aislados, sino la que se presenta como red organizada, la que cuenta con involucrados en diferentes institu-

---

<sup>672</sup>*Ídem*.

<sup>673</sup>Pérez Tapias, José Antonio. *Op. cit.*, 2015. pp. 100 y 101.

ciones públicas y en distintos niveles de las administraciones del Estado.” En estas condiciones se incrementa el componente bandolero de las redes ilícitas y el poder político es un “puro poder de dominio que pone lo público al servicio de intereses privados.”<sup>674</sup> La segunda clave es que la corrupción política se encuentra amparada por la impunidad; diciéndolo “con la conocida expresión nietzscheana: la corrupción es humana, sólo que demasiado humana, es decir, a ella se llega desde una lábil condición humana, la cual, en tanto que se deja corromper, entra en procesos de deshumanización. Lo ‘demasiado humano’ se vuelve contra lo humano.”<sup>675</sup> Por esta razón, se impone planear una legislación que no tenga grietas por las que se filtre la impunidad. La tercera clave es que los intereses privados se oponen a los bienes públicos. “Nada, por tanto, de mano invisible que ponga orden en el desorden. Éste se acentúa con tanto ‘meter mano’ en la caja de los fondos públicos o [...] con la patrimonialización a cuenta de particulares de los bienes que son de todos. Esa privatización perversa [...] es lo que va en la entraña de la corrupción.”<sup>676</sup> La cuarta clave es el sometimiento de la política, “a través del comportamiento ilegal e inmoral de los individuos”, a los *poderes salvajes* de la economía, la quinta es la descomposición del cuerpo político en su totalidad, ya que “los componentes de violencia, de arbitrariedad, de injusticia” significan la muerte del Estado “en tanto que estructura política para una democracia constitucional”, y la sexta clave es la contaminación del cuerpo social o la normalización de la corrupción, “que se convierte en socialmente letal: no es posible con ella lo que [...] Avishai Margalit entiende como *sociedad decente*. La corrupción no sólo supone expolio de bienes públicos, [...] sino que comporta una ofensa social que es humillante para el conjunto de la ciudadanía.”<sup>677</sup> Las campañas electorales reducidas a escamoteos particulares están involucradas en la séptima clave, toda vez que “la enfermedad mortal de la corrupción política tiene una de sus causas estructurales en la financiación de los partidos

---

<sup>674</sup>*Ibidem.* p. 102.

<sup>675</sup>*Ibidem.* p. 103.

<sup>676</sup>*Ídem.*

<sup>677</sup>*Ibidem.* p. 104.

políticos.”<sup>678</sup> Esta práctica, admitida con regularidad, significa orientar irremediablemente las políticas públicas en beneficio de unos pocos, consintiendo que a la corrupción institucional se añada la personal y minando con cualquier posibilidad de una participación política en igualdad de condiciones. Con la octava clave, Pérez Tapias subraya algo fundamental, a saber: que por su naturaleza, la corrupción es antipolítica. “Si la corrupción conlleva deshumanización, desde el punto de vista de la mala práctica individual, vista desde el ámbito político al que afecta, [...] es fuente de antipolítica. Esto es, daña tanto a la política que va liquidando las condiciones mismas que en rigor la hacen posible. La despolitización de la sociedad [...] corre a favor de que se baje la guardia con respecto a la corrupción y se descuide la vigilancia necesaria para evitar caer en la antipolítica. No extraña, por tanto, que donde abunda la corrupción se induzca despolitización.”<sup>679</sup> Con la penúltima clave también destaca algo inquietante: que la corrupción, en el capitalismo tardío, es un mal globalizado cuyo síntoma más evidente es la abundancia de Estados debilitados. Las pésimas estrategias de urbanización, los abusos en el mercado inmobiliario, el narcotráfico y el narcopoder, la devastación de ecosistemas por parte de las grandes empresas, la privatización de las fuentes energéticas, las especulaciones del mercado financiero y los paraísos fiscales, el tráfico creciente de la trata de personas, son ejemplos de una corrupción mundial que “es enemiga en guerra abierta contra las pretensiones de democracia en serio [...]. La debilidad de los Estados en el nuevo contexto de globalización, [...] supone un clima propicio para que proliferen comportamientos corruptos al amparo de unas administraciones y unos poderes públicos venidos a menos.”<sup>680</sup> Finalmente, la décima clave para entender la corrupción es que ésta consiste en una práctica irresponsable y criminal, escudada por la impunidad, pues no es más que una traición a la confianza puesta en los políticos. “Una cultura de la responsabilidad política, como la presencia de firmes actitudes en la ciudadanía contra la corrupción, suponen posicionarse claramente contra el cinismo imperante, el que lleva a aceptar la corrupción sin más como hecho

---

<sup>678</sup>*Ibidem.* p. 105.

<sup>679</sup>*Ibidem.* p. 106.

<sup>680</sup>*Ibidem.* p. 107.

consumado o, peor, a darla por 'naturalizada' en el orden social y el sistema económico existentes.”<sup>681</sup>

La inquietud por la excesiva acumulación de riqueza, en consecuencia, no es gratuita o trivial en el republicanismo, en general, y menos aún en el neorepublicanismo socialista, en particular. Sobre sus inconvenientes podemos recordar cómo Maquiavelo defiende el florecimiento y la prosperidad económica, pero, a la vez, advierte que los ciudadanos incluso más ricos que el Estado representan, sin duda, un foco de corrupción y desestabilización. El hecho de que no sea uno, sino varios los individuos que acumulan riqueza, y además compiten entre sí, significa la amenaza de tendencias y dinámicas oligárquicas de poder, ajenas al espíritu republicano. Sobre la excesiva dilatación e intensidad de la pobreza, que es la otra cara del mismo problema, basta recordar la observación de Aristóteles según la cual la pobreza es la causa de la sedición y el crimen. Además, la indigencia no sólo causa inestabilidad en la base de la república, sino que es una potente fuente de servidumbre para quienes la sufren. Resulta obvio, por lo tanto, que hallar los modos para atajar los distintos mecanismos de corrupción y de servidumbre sin incurrir, a su vez, en dispositivos y estrategias de dominación es un desafío fundamental para el republicanismo. Un desafío que se complica desde el instante en que la corrupción y la servidumbre, enemigos acérrimos del republicanismo, están embridados en los procesos de universalización y globalización que agitan el mundo contemporáneo. Lo que está claro para los republicanos socialistas actuales, que también está claro para los filósofos socialistas del siglo XIX, es que o bien manda el capital, o bien manda el pueblo. En otras palabras, que la soberanía popular, de por sí mediocre y descuidada en las condiciones de explotación, desintegración y deshumanización del modo de producción vigente, se reduce a la mera apariencia.

Acaso la única salida posible a la servidumbre y la corrupción es resistirse desde un sinnúmero de frentes. En esta tesitura, Toni Negri plantea con insistencia la necesidad de repensar todas las categorías políticas, entre ellas, la que juega un rol medular en toda la teoría política moderna, a saber: la soberanía. Precisamos de un nuevo diccionario político que nos permita comprender, por un lado, el nuevo tipo de poder político que se está gestando y, por otro lado, claro está, las resistencias al mismo. Negri

---

<sup>681</sup>*Ibidem.* p. 108.

no puede sino rechazar cualquier análisis de clausura y asumir la idea foucaultiana de que lo que define las relaciones de poder, en efecto, es la tensión entre los opuestos, de que no se trata de una relación entre sujeto y objeto, sino de una relación entre sujetos en la que, por lo tanto, hay siempre un margen de libertad. El *dictum* foucaultiano “allí donde hay poder, hay resistencia” es para él un principio fundamental: “El poder no se define por sí mismo, sino porque tiene siempre delante de sí un adversario, un antagonista. Las subjetividades son siempre el anti-poder, el contra-poder, la negación creativa del poder. He ahí donde renace nuevamente la historia del sujeto y donde renace el punto de vista crítico”.<sup>682</sup> Por eso, a los ojos de Negri, frente a una idea tan totalizante como es la del biopoder, nada puede ser más equivocado que el anuncio del cierre de toda posibilidad de emancipación. Es por la propia extensión y ubicuidad del biopoder que la pluralidad de resistencias se despierta y aviva.

Con lo que Negri no está de acuerdo es con que estas resistencias partan de la marginalidad, como la que plantea Agamben con la *nuda vida* como objeto del biopoder. Para el marxista italiano, el problema de Agamben radica en no situar su concepto de *bíos* dentro de una perspectiva histórica, sino concebirlo como una reducción naturalista o antropológica, como el *bíos* convertido en *zoé* que neutraliza el poder crítico del concepto. Por otra parte, la muerte para Agamben tiene tanto peso, que su tematización existencial tiende a clausurar la posibilidad de alternativas. Negri, por el contrario, cree que la verdadera resistencia ocupa un lugar central en toda la nueva constelación del “Imperio”, debido a que la transformación del trabajo social, unida a la globalización del biopoder, perfila un nuevo *sujeto revolucionario*, denominado por Negri con un término tomado de Maquiavelo y Spinoza: la “Multitud”. Ésta ya no puede reducirse a la clase obrera, tampoco se trata de una masa que disuelva las diferencias en su uniformidad y carece también de la unidad que se atribuye a la noción de pueblo.

Tradicionalmente, *el pueblo* ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo tipo, pero el ‘pueblo’ reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es único. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se

---

<sup>682</sup>Negri, Toni. *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós, 1992. p. 38.

compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos. La esencia de la masa es la indiferenciación: todas las diferencias quedan sumergidas y ahogadas en las masas [...]. En la multitud, por el contrario, las diferencias sociales siguen constituyendo diferencias. [...] El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común, conservando sus diferencias internas.<sup>683</sup>

Negri rechaza con firmeza los conceptos que puedan reducir este nuevo sujeto a la unidad. Todo lo contrario, apunta críticamente hacia ese eje esencial de todas las categorías políticas modernas. Cuestiona, pues, todo intento de ese repliegue a lo *Uno*, tan característico de la política occidental, porque cree que es la mejor prevención frente a la violencia real que toda reducción categorial anticipa. Esto es lo que hace que la categoría unificadora de *soberanía*, por ejemplo, entre en contradicción con el concepto mismo de *democracia* por ser una concepción unitaria del poder en la que, en definitiva, es uno el que gobierna, se entienda como élite o como pueblo. Por ello, no cabría afirmar algo como “la soberanía de la multitud”. Incluso habría que evitar la percepción de la multitud como cuerpo. La multitud “no es un cuerpo social”, es multiplicidad, es una “red de singularidades”. Estos dos conceptos, *red* y *lo común*, son claves en este enfoque. Los ejemplos de la producción común del conocimiento, del perfeccionamiento progresivo de programas informáticos de código abierto, de la naturaleza del lenguaje o de la organización reticular del cerebro sirven a Negri para tratar de hacer plausible la idea de la operatividad de este nuevo *sujeto red*, incluida la posibilidad de una toma racional de decisiones. Un sujeto así, una “multiplicidad ilimitada e inconmensurable”, ya no puede ser representable o abordable desde una óptica contractualista ni una óptica filosófica trascendental. Sólo en la *multitud* residiría la potencia que se opone al poder, residiría el auténtico poder constituyente que abre paso a la “democracia absoluta”, imaginada por Spinoza.

---

<sup>683</sup>Hardt, Michel & Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate, 2004. p. 11.



## CONCLUSIONES

”Para Karl Marx, el trabajo conduce a la alienación. El sí-mismo se destruye por el trabajo. Se aliena del mundo y de sí mismo a través del trabajo. Por eso dice que el trabajo es una autodesrealización. En nuestra época, el trabajo se presenta en forma de libertad y autorrealización. Me (auto)exploto, pero creo que me realizo. En ese momento no aparece la sensación de alienación. De esta manera, el primer estadio del síndrome *burnout* (agotamiento) es la euforia. Entusiasmado, me vuelco en el trabajo hasta caer rendido. Me realizo hasta morir. Me optimizo hasta morir. Me exploto a mí mismo hasta quebrarme. Esta autoexplotación es más eficaz que la explotación ajena a la que se refería el marxismo, porque va acompañada de un sentimiento de libertad.“

*Byung-Chul Han*

”Si hay un idiota en el poder, es porque quienes lo eligieron están bien representados.“

*Apporelly*

Es un lugar común que el capitalismo tardío es mucho peor al atestiguado por Hegel, Marx y los demás filósofos del siglo XIX, pero por el modo republicano de concebir la política, la democracia o la ciudadanía es fundamental subrayar la validez de esta afirmación. Debido a una intensificación del fetichismo de la subjetividad, que no sólo convierte a los objetos y servicios en mercancías, sino también a los propios individuos, nos hallamos en la siguiente etapa de la abstracción de la mercantilización o de la mercantilización de la abstracción. La moneda digital *Bitcoin*, el sitio de subastas *eBay* o el servicio de música *Spotify*, por citar unos ejemplos, son básicamente empresas dedicadas a la pura logística. La preocupación de Byung-Chul Han por el *Big Data* puede sintetizarse de la siguiente manera: mientras que en el capitalismo temprano y el capitalismo industrial hay que regular las cosas y a los individuos para tener dominio sobre la información y la cultura, en el capitalismo postindustrial de la sociedad de consumo hay que regular la información y generar cultura para tener dominio sobre las cosas y los individuos cosificados.

Las nuevas empresas tecnológicas transnacionales son, al mismo tiempo, modelos técnicos e institucionales cuyas formas de soberanía no pueden reducirse a las de los Estados o los mercados. Están basadas en interacciones centrípetas de abstracción, racionalización y extracción de valor. Su modo rutinario de operar es permitiendo una interoperabilidad plana, es decir, permitiendo que los sistemas o componentes que las integran intercambien información y la utilicen para generar dividendos, prácticamente sólo a través del uso que sus trabajadores y sus clientes hacen de ellos. Esto que parece tan enigmático, queda claro cuanto tomamos en consideración algunos ejemplos que se han vuelto cosa de todos los días: *Uber*, la compañía de taxis más grande del mundo, no posee ningún vehículo. *Facebook*, la propietaria de contenidos multimedia más popular del mundo, no crea ningún contenido. *Airbnb*, el proveedor de alojamiento más grande del mundo, no posee bienes raíces. *Alibaba*, el minorista más valioso, no cuenta con inventario alguno. Así como para bajar costes y evitar trabas legales, los capitalistas idearon el *outsourcing*, la ruina intencional de los servicios públicos consiente su licitación por parte de proveedores privados que, sin embargo, no se dedican más que a una logística perversa con la cual orientan a los “sujetos de rendimiento”, dispuestos a explotarse a sí mismos y prestar al capital sus pocas posesiones. Si, como dice Marx, “Todo lo sólido se desvanece en el

aire”, y no existe nada concreto ni absoluto, eso no significa que la explotación actual pueda ser volátil. Al contrario, para el funcionamiento del modo de producción capitalista de nuestros días quizá no haya nada mejor que la volatilidad. El capitalismo no precisa de una *esencia eterna* para que goce de efectividad y su eficiencia, sistemáticamente, está definida de manera inherente a su capacidad de abstracción. Aunque radicales, las nuevas formas alienantes con las que opera el capitalismo tardío consisten en un cambio en el estado de las cosas, no tanto material como conceptual, pues la principal fuerza motriz de la llamada “share economy” que acarrea consigo las tecnologías actuales, descansa todavía en la lógica de la acumulación de capital.

Reflexionar sobre lo público parece significar, casi de manera irremediable, pensar sobre la pérdida, la enajenación y la corrupción de lo político y de los asuntos colectivos. La política como una actividad pública deseada está en crisis, pues ha sido arrojada a una posición marginal respecto a los procesos mundiales de comunicación e intercambio económico del capitalismo tardío. La acción política, por lo tanto, se percibe como sometida a imperativos económicos verticales, con la apatía y la permisividad los ciudadanos de las sociedades democráticas como respuesta. El desencanto por la “democracia liberal” en la sociedad de consumo del capitalismo tardío ha causado críticas moderadas por parte del propio liberalismo y críticas más enérgicas desde otras corrientes políticas de pensamiento. Dentro de estas últimas, la corriente neorrepublicana ha ido ganando importancia durante las últimas décadas, en buena medida, como una propuesta de vuelta al pasado, a las raíces, más que como un proyecto innovador. Sin embargo, muchos de sus defensores, en principio, no aspiran a recuperar tradiciones o instituciones arcaicas, sino, más bien, a recobrar ciertos rasgos y valores políticos que preservan su principio vital en la medida en que el momento mismo de *lo político* está intrínsecamente unido a ellos. Por consiguiente, si el principio vital en que estos valores están embebidos se expresa en sus orígenes, es plausible que sea mayor su ímpetu político y analítico cuanto más se agiten las capas de historia por las que han sido recubiertos. La fecundidad de los rasgos y los valores republicanos está ligada así a su lejanía y su capacidad de crear admiración.

Por lo habitual, los orígenes del republicanismo se sitúan en Grecia. En particular, en Aristóteles y en la tradición cívico-humanista que se desarrolla siglos después al norte de Italia, armonizando en parte con la recuperación de las obras políticas del Estagirita.

Es precisamente Pocock quien señala, en su conocida obra *El momento maquiavélico*, a Aristóteles y el aristotelismo renacentista como el manantial principal del pensamiento republicano. Una corriente que reaparece en la Europa moderna y que termina por vaciarse en la revolución americana. El núcleo del republicanismo, tal y como lo perfilan Pocock y muchos otros autores, se cifra en la noción de “bien común” y en algunos criterios que están asociados a ésta: el ensalzamiento del *bios politikos*, el imperio de la ley, la austeridad económica, la integración social y el florecimiento de la virtud. Frente al bien común y sus categorías, se halla la amenaza persistente del repliegue excesivo en el interés privado, la existencia de un gobierno arbitrario, los lujos desenfrenados, la desintegración social y el crecimiento de la corrupción. Así, el talante republicano se expresa en dos sentidos: uno centrípeto por el que los ciudadanos y los gobernantes supeditan su bien particular al interés común, al menos, cuando ambos entran en contradicción, y otro centrífugo que, desde el Estado mismo, redistribuye los bienes entre los particulares de acuerdo con los principios que inspiran su forma constitucional. Esto quiere decir que, a diferencia del egoísmo de la “mano invisible” de Smith o la “fábula de las abejas” de Mandeville, los ciudadanos de una *politeia* bien constituida están dispuestos a cierto sacrificio de su interés particular y privado en favor del bien de todos, y que esta disposición es posible si están educados en la virtud cívica, esto es, en admitir la prerrogativa del bien común sobre el particular y en practicar el arte de mandar y obedecer con prudencia y disciplina. El republicanismo se opone, así, a la concepción liberal de un sujeto meramente interesado en sí mismo, que se define por derechos presociales y que no se reconoce ni está dispuesto a sacrificarse o frenar sus deseos por la colectividad, externa e instrumental, en la que vive. Sin embargo, los pensadores republicanos advierten que, bien entendido, el sacrificio del interés particular no es tal cosa, pues, en primer lugar, el desarrollo de nuestro propio bienestar individual precisa del contexto de una comunidad política donde predomine la justicia y el bien común, y en segundo lugar, la realización de una vida plena y satisfactoria descansa, al menos en parte, en la capacidad de participar en los asuntos públicos. Todo régimen político, a diferencia de los despotismos, presupone hombres libres e iguales, y si la participación parece un rasgo esencial de lo político, no es absurdo concluir que la república alcanza su máxima expresión en el régimen democrático, que supone la máxima extensión de participación ciudadana, de igualdad y libertad.

Las posturas que remiten a un componente republicano son variadas y no siempre compatibles. La revisión de la historia del republicanismo demuestra que no se trata de un término unívoco ni claro. No sólo es posible advertir que las nuevas críticas neorepublicanas a la democracia liberal discrepan entre sí, sino que es posible trazar algunas líneas de demarcación entre las perspectivas teóricas añejas. Sin embargo, todos los pensadores republicanos coinciden, además de los siete rasgos descritos en las conclusiones preliminares, en dos elementos fundamentales: que la vida privada no es el lugar privilegiado para la virtud y la excelencia, y que cualquier repliegue excesivo en los intereses privados se traduce en el deterioro de la vida pública por tender a ser frívolos e injustos. De ahí su aversión al liberalismo por otorgar primacía al bien privado sobre el bien público y mostrar escasa simpatía por el *bios politikos*. Estos elementos republicanos se ven favorecidos por el conocido análisis de Arendt respecto del valor que tiene en el mundo clásico la neta separación entre vida pública y privada: el mundo griego pone la excelencia en la esfera de lo público. Entre otras cosas, porque es sólo en la esfera de lo público, vaciada de las ataduras de la necesidad y de las relaciones sociales marcadas por la dominación o la jerarquía tradicional, donde acontece el fenómeno de la libertad. A la inversa, la vida privada, caracterizada por la desigualdad natural y la necesidad material, aparece para los griegos como una dimensión tan necesaria como inapropiada para la virtud, la excelencia y la libertad. Como Arendt, muchos autores advierten que la Modernidad se presenta como una transvaloración de las relaciones entre la *polis* y el *oikos*, lo público y lo privado y, por tanto, entre la política y la libertad. Un proceso irrefrenable que conduce a que el hombre moderno conciba que la libertad empieza allí donde acaba la política, o incluso que la política sólo es compatible con la libertad a consecuencia de que garantice una vida libre de la política, posturas que se confirman y radicalizan en el totalitarismo y en la sociedad de consumo. Por lo tanto, el mundo moderno y liberal supone un desplazamiento de la noción de la libertad desde el ámbito de la vida pública al de la vida privada, ámbitos que además son roturados por la acción expansiva e irresistible de lo social y lo económico.

Que los republicanos consideren, por un lado, que el ostracismo extremo de los individuos implica el deterioro social y, por otro lado, que la vida privada no es idónea para desarrollar la virtud y la excelencia, suscita una confrontación con la sociedad de consumo y mantiene vigentes a la crítica que elabora Hegel al liberalismo y Marx a la

democracia vulgar durante el siglo XIX. La libertad entendida como *no-dominación* y, por lo tanto, como participación, deliberación y autogobierno por parte de los ciudadanos, es la esencia del republicanismo. Si bien para algunos autores esta participación no es necesariamente directa, obliga en todo caso a que los ciudadanos se involucren en las discusiones sobre el bien común, lo que a su vez requiere un cierto conocimiento de los asuntos públicos, una repartición equitativa de las riquezas y un sentimiento de pertenencia a la comunidad política como unidad. La concepción liberal desplaza la cuestión de la libertad a la capacidad individual para elegir los propios fines y valores en un contexto de tolerancia y predominio de leyes procedimentales. Lo que vale la pena destacar del neorepublicanismo son las variaciones que pueden advertirse entre los distintos defensores de esta tradición política de gran raigambre, aunque ello represente incluso una tarea más confusa que examinar las hebras que urden la historia misma del republicanismo. Son cuatro las grandes perspectivas o familias que, en mi opinión, son distinguibles y abarcan un espectro que va de las versiones más radicales a las versiones más moderadas. Estas cuatro perspectivas incluyen una de corte *neoaristotélico*, una *socialista*, una *instrumental* y otra más que puede llamarse *liberal*.

El modelo republicano *neoaristotélico* o de inspiración ateniense ensalza la participación política, la virtud individual y la ciudadana, que sólo son factibles en un tipo de régimen político con el que los ideales de igualdad, libertad y participación alcanzan su máxima expresión: la democracia griega. Los teóricos neorepublicanos de esta familia, como Sandel o MacIntyre, entienden que ninguna república puede mantenerse por mucho tiempo si sus ciudadanos no desarrollan sus virtudes cívicas, sobre todo si no tienen la capacidad de sacrificar sus intereses para el bien común, y se inspiran en el énfasis de la comunidad y el autogobierno en su afán por rescatar la ética de las virtudes y alentar el espíritu participativo y solidario.

En lo tocante a las virtudes, los listados suelen ser diferentes, de acuerdo con el pensador del que se trate, e incluyen actitudes o cualidades del carácter. En general, prevalecen virtudes como el patriotismo, el coraje, la abnegación o la disciplina. Una consecuencia de estas virtudes es una cierta radicalización del disenso político. Un patriota que está convencido de estar persiguiendo ese sumo bien que es el bien común, tiende a ver inevitablemente a sus adversarios políticos como individuos ineptos para percibir la verdad, como enemigos de la patria o como ambas cosas. Las posiciones

divergentes al bien común no son consideradas como meras posiciones adversas, sino como posiciones fariseas y perniciosas. Virtudes como la solidaridad, el respeto por las leyes, la tolerancia o la disponibilidad para el diálogo parecen no alejarse mucho del liberalismo.

El enfoque político republicano *socialista*, defendido por autores como Antoni Domènech o José Antonio Pérez Tapias, pretende ser una alternativa a la agresiva derecha neoliberal que alienta una reconstrucción de una izquierda que no puede consistir ya en una mera puesta al día de las políticas socialdemócratas por ser éstas demasiado tibias y además tiene la gran dificultad estructural de responder en su diseño a un contexto que ha quedado atrás, bajo el cual la economía puede ser regulada en el marco de un Estado nacional. Desde esta familia neorepublicana, entonces, hay que repensar y reformular el proyecto socialista, considerando la necesidad de un reformismo radical que penetre a las instituciones, la economía y las estructuras sociales para posibilitar auténticas formas de vida emancipada. De esta manera, la conjugación fructífera de condiciones sociales idóneas posibilita la existencia de individuos libres e iguales y, por ende, de una ciudadanía capaz de participar y rehabilitar un concepto laico de soberanía, sin mitificaciones. El componente republicano que, desde esta perspectiva, ha de otorgarle calidad a la democracia para lograr su radicalización, es también el que la fortalece por medio del compromiso cívico de la ciudadanía que la sostiene, ya que ésta es capaz de regular lo económico a partir de una perspectiva social, gracias a que se sitúa más allá del capitalismo y no se encuentra sometida a él. Como advierte Pérez Tapia: “La conciencia republicana, que para la tradición socialista no es ajena, sino que va en su médula [...], es la que además se vivifica con la memoria, esa memoria histórica y radicalmente democrática que viene de atrás y nos lanza hacia el futuro desde un presente esperanzado.”<sup>684</sup>

En definitiva, si el republicanismo gira en torno al concepto de ciudadanía, con los deberes y derechos que entraña, y éste a su vez descansa en el imperativo que surge al entender la libertad como *no-dominación*, totalmente confrontada a la servidumbre, es inverosímil que el republicanismo encaje en los objetivos que vulneran o amenazan este ideal de autogobierno, tanto colectivo como individual. En realidad, se manifiesta

---

<sup>684</sup>Pérez Tapia, José Antonio. *Por un socialismo republicano*. Granada: Universidad de Granada, 2015. p. 20.

aquí una clara tensión entre este ideal, normativo y de aspiraciones universales, con las prácticas de mercado reinantes en las sociedades de consumo del capitalismo tardío. La gran diferencia entre republicanismo y liberalismo está en la potencialidad social y política de la que parece estar dotada la libertad como *no-dominación*, a diferencia de la libertad como *no-interferencia*, puesto que a partir de éstas emergen dos posiciones diametralmente distintas respecto a la legitimidad de una mayor o menor intervención legislativa e institucional en el terreno de lo económico y lo social.

Aunque los ideales de participación política y del *bios politikos* son una constante en los filósofos neorrepublicanos, no aparecen con el mismo valor ni el mismo vigor en todos ellos. Precisamente algunos historiadores de las ideas que coinciden con Pocock en ciertos elementos, ponen en duda la raíz griega y aristotélica del republicanismo. Skinner, por ejemplo, considera que la emergencia del pensamiento cívico republicano en la Baja Edad Media y el Renacimiento se remonta más bien al espacio jurídico y político romano que a los ideales de Atenas. Junto a Pettit y Viroli, Skinner forma parte de la llamada “escuela de Princeton”, pues todos ellos comparten posturas similares y están vinculados a esta célebre universidad. Según su esquema el elemento distintivo entre el modelo romano y el ateniense es que el ideal de participación en las magistraturas y los cargos públicos tiene un carácter más bien *instrumental* en el republicanismo de Roma. Por lo tanto, la participación en la vida pública por parte de los ciudadanos virtuosos no es un bien en sí mismo, sino más bien un instrumento, eso sí, fundamental para el sostenimiento de los intereses y las libertades básicas de la ciudadanía en su conjunto. El argumento principal es que para que los ciudadanos estén alertas del deterioro de los intereses comunes, es necesario que se familiaricen e informen sobre los asuntos públicos y el funcionamiento de las instituciones, algo que resulta inverosímil si los ciudadanos se desentienden por completo de la vida pública.

Por último, algunos filósofos neorrepublicanos, como Cass Sustein o Victoria Camps, sólo advierten a esta corriente como una crítica moral a la democracia liberal y, por ende, como un incentivo para revitalizar los valores de la ciudadanía participativa o el bien común, y reforzar la solidaridad. Desde su perspectiva *liberal*, proponen regular las desigualdades sociales y económicas al interior del capitalismo, a través de las propias prácticas de consumo de los individuos o a través de nuevas formas de entender al ciudadano, pues creen que, con la descomposición de la política y el descreimiento



en las instituciones públicas, otros modos de participación pueden ganar fuerza y muchas de las inquietudes propias de los ciudadanos pueden ser resueltas más en el consumo privado de los bienes y de los medios masivos, que en las reglas abstractas de la democracia o en la participación colectiva en espacios públicos. Por decirlo de otro modo, defienden que la globalización implica una interacción de actividades económicas y culturales dispersas, de bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, que rebasa la mera apertura de las fronteras geográficas de cada sociedad para incorporar los productos materiales y simbólicos de las otras, y por lo tanto la ciudadanía debe de reinventarse a partir de estos elementos.

La pugna –a veces más intensa, a veces más suave– entre las nuevas propuestas republicanas y la ideología liberal que permea la sociedad de consumo, en última instancia, puede limitarse a tres cuestiones primordiales: la primera, de carácter crítico, es si el legado republicano no está mitificado por sus defensores, la segunda, de carácter práctico, es si el neorepublicanismo es una alternativa eficaz a la llamada democracia liberal, y la tercera, de carácter formal, es si los choques del presente significan, en efecto, un enfrentamiento entre el ideal cívico republicano y el estilo de vida liberal. Considero que la última de estas cuestiones, luego de la lectura de esta investigación, puede responderse afirmativamente. En efecto, el estilo de vida liberal promovido por el capitalismo tardío, en su forma de sociedad de consumo, choca con los rasgos y los valores de la tradición cívica republicana. Ya que, por un lado, la obsolescencia programada en la que descansa el modo de producción actual involucra el desprecio por la austeridad y la distribución equitativa de la riqueza defendidas por el republicanismo, imprescindibles para que los individuos gocen de una vida digna y significativa, y por otro lado, involucra la transformación del ciudadano manifiesto, abierto y colectivo en mero consumidor y objeto de consumo, cuando no hace del individuo, la mayoría de las veces, un *excluido* o *infrahumano*. Aunque la democracia y el mercado son creaciones que resuelven problemas colectivos, el segundo es un sistema de asignación de recursos escasos en el que los individuos sólo atienden a su particular beneficio y nadie se preocupa por nadie, mientras que la democracia es un sistema de autogobierno colectivo, es decir, de toma de decisiones sobre la vida en común, que tiene como punto de partida, en algún grado, la voluntad de los ciudadanos

que, en principio, son quienes establecen las leyes a las que se someten de manera voluntaria y no hay otra fuente de legitimidad más que su voluntad soberana.

Sin embargo, la democracia liberal, de manera ideal, da el mismo trato a la vida democrática que al mercado consumista. Es decir, asume que, a pesar de sus marcadas diferencias, los dos sistemas operan con los mismos comportamientos y las mismas reglas, con el egoísmo como basa motivacional y la competencia como su mecanismo de funcionamiento: los partidos políticos, como empresarios, hacen sus ofertas y compiten por los votos de unos ciudadanos que, como pasivos consumidores, se limitan a optar por aquellas propuestas que se ajustan a sus demandas. La democracia liberal, pues, se manifiesta como un “mercado de votos” en el que se busca obtener el máximo de clientes. Mientras que el republicanismo concibe la política y su ejercicio, a través de la democracia, como una prolongación natural del ser humano, como su escenario de realización, de puesta en práctica de sus mejores capacidades, la democracia liberal moderna sólo se entiende instrumentalmente: es un sistema que simula cierto grado de igualdad política y oportunidad de participación para justificar las decisiones que afectan a toda la colectividad sin interferir en la “libertad” de los “ciudadanos”, esto es, sin exigir su disposición participativa ni entrometerse en su vida privada. Permite la dominación sin interferencia, uno de los mayores temores de Philip Pettit.<sup>685</sup>

El mercado constituye el escenario social por excelencia de cristalización de la mirada liberal: el *homo oeconomicus*, en competencia con el resto e indiferente ante el

---

<sup>685</sup>El peculiar diseño de la democracia moderna responde a la concepción liberal de la naturaleza humana –aunque los liberales nieguen que apelan a ella porque incluso es peligroso– y de la libertad: la primera es egoísta y asocial, la segunda se entiende como *no-interferencia*, como “ausencia de intromisiones”, de prohibiciones. De estas dos convicciones se sigue, no sin cierta naturalidad, una visión desconfiada de la sociedad: el ser humano es más libre cuantos menos vínculos sociales mantiene, cuantas menos intromisiones tiene que padecer. La sociedad está conformada por individuos carentes de toda disposición pública que mantienen relaciones basadas en el beneficio. Y aquí es cuando se complica esta idea de democracia porque, en primer lugar, dada nuestra naturaleza egoísta, cualquier acción pública, destinada a resolver los problemas colectivos, es vista como una costosa tarea que nadie está interesado en asumir, lo que vuelve a las instituciones y las leyes un mal necesario. Pero, en segundo lugar, la ley, más que ser la condición de posibilidad de la libertad, como creen los republicanos, siempre supone prohibición y, por lo tanto, una amenaza para todos los individuos. Para la concepción liberal, los individuos son más libres cuando no se ven interferidos por los demás, máxime cuando las instituciones públicas no reclaman su participación y no se entrometen en su vida.

bien común, se mueve sólo por su beneficio y su libertad sin estar atado a más compromisos que los que libremente elija. Así como el vendedor no está interesado realmente en atender las necesidades de sus clientes, el político no está interesado realmente en atender las necesidades de la ciudadanía. Así como el comprador sólo busca satisfacer sus demandas y acude allí donde puede conseguir el mejor producto al mejor precio, el votante sólo busca satisfacer sus intereses y otorga su voto a quien le reditúe más ventajas. Así como la publicidad engaña y controla a los consumidores, la propaganda manipula y esclaviza a los ciudadanos.

Con todo, el mercado no puede prescindir de las intervenciones públicas y, con frecuencia, la “mano invisible” precisa de la presencia institucional porque es incapaz de suministrar bienes básicos para el funcionamiento de las sociedades. Sucede primero con los bienes públicos, bienes en los que la oferta a uno es la oferta a todos y resulta imposible excluir a nadie de su consumo, por lo que no hay modo de cobrar a los individuos que los consumen y, por tanto, nadie está interesado en su producción. Pero el mercado tampoco proporciona bienes importantes, como la educación o la sanidad que –en una “sociedad” *cansada, decepcionada* y desintegrada, compuesta por individuos *líquidos o flexibles*– no se demandan de forma espontánea, porque para ser reclamados precisan de cierta información y de mucha empatía. Finalmente, el mercado es compatible con distribuciones de la renta profundamente desiguales y con necesidades básicas no satisfechas. Es evidente que el mercado capitalista no atiende todas las demandas, sino sólo aquellas que están respaldadas por dinero. Aunque los países capitalistas presuman de no generar las largas filas que se dan en los países socialistas, no es precisamente porque exista abundancia, sino porque operan bajo un criterio de distribución en el que sólo consumen los que tienen dinero o están dispuestos a endeudarse hasta la muerte. Nunca hay colas en las puertas de los hospitales privados. Además de contribuir a hacer invisibles las demandas sociales, la distribución desigual de la sociedad de consumo disminuye las redes de confianza entre los individuos e impide el pleno funcionamiento del mercado, pues los ricos, a diferencia de los pobres, no se gastan todo lo que obtienen. Así, la viabilidad de la democracia se ve erosionada por la sociedad de consumo. La teoría republicana advierte que la “democracia liberal” del capitalismo tardío complica la posibilidad del compromiso ciudadano porque éste no favorece en absoluto el funcionamiento de la democracia.

En primer lugar, porque transgrede las condiciones cívicas que la hacen posible, alentando comportamientos que erosionan los vínculos especiales que unen a la ciudadanía. Genera entre los ciudadanos, por decirlo así, relaciones esquizofrénicas: por una parte, insinúa que todos participan de los mismos derechos y libertades, y que están sometidos a las mismas leyes, por otra parte, opera bajo un principio elitista según el cual las decisiones las toman muy pocos individuos, llevados por sus intereses de clase que son ajenos a lo que marcan las leyes. Arrasa así con las relaciones elementales de lealtad, de respeto mutuo y, en general, de compromiso y aceptación de la ley que, paradójicamente, incluso son necesarias para la propia existencia del mercado.<sup>686</sup> La sociedad de consumo, pues, necesita de la confianza, pero no es generadora de ella. Por un lado, no sólo no la puede producir, sino que si lo intenta, si pone precio a la confianza o al respeto, entonces, como señala Kant, la confianza desaparece. Por otro lado, los comportamientos que incita no son los más óptimos para impartir confianza. Más que una sociedad *hiperindividualista*, la consumista es una sociedad *hiperalienada*.<sup>687</sup> Aunque la división y la especialización del trabajo desconecta a los trabajadores de lo que hacen todo el día, de su propia vida y de su comunidad, en pro de la eficiencia, ahora ocurre el inusual fenómeno de que estos se sienten realizados, eufóricos y sobresalientes. Aunque el trabajo es inseguro y arbitrario, pues el trabajador sólo es otro factor en las fuerzas de producción y puede ser despedido en cualquier momento –por ejemplo, cuando suben los costos o la tecnología permite ahorrar al

---

<sup>686</sup>Sin un mínimo grado de confianza o de cierto sentido de justicia, los intercambios son imposibles, los contratos no se respetan, los derechos de propiedad son una ficción y las estafas y la violencia son la regla.

<sup>687</sup>El *individualismo* de las sociedades occidentales contemporáneas dista mucho de ser el propuesto por la filosofía política y moral de la Modernidad: “La ética hace tiempo que se desarrolla en torno a [...] derechos individuales [...]. No hay ética [...] sin la autonomía, sin la conciencia del sujeto moral de su capacidad para crear o aceptar libremente sus normas de conducta. [...] no puede ser malo en absoluto pedirle al individuo que lo sea de veras, que no deserte de su libertad ni renuncie al don [...] de hacer de su vida un proyecto creativo. [...] Pero ese es el lenguaje de los filósofos. En el lenguaje de todos los días hablamos de individualismo en términos muy distintos. [...] Son individualistas los miembros de las sociedades liberales avanzadas, porque se muestran insolidarios, insensibles hacia las desigualdades, sin interés alguno por los asuntos públicos. Su egoísmo, su escasa ciudadanía, su descuido del medio ambiente, su voluntaria ignorancia de la justicia social se ponen de manifiesto ante cualquier propósito que exija preocupación comunitaria. [...] Individualismo significa atomización, encierro en lo privado y desafección hacia lo público. Con lo cual, la democracia se ve amenazada en sus mismos cimientos.” Camps, Victoria. *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica, 1993. pp. 13 y 14.

capitalista-, cree que su mero voto periódico es suficiente para que se le respete en la toma de decisiones colectivas. Aunque el capitalismo es muy inestable por sus crisis endémicas de abundancia, sobre todo en una sociedad caracterizada por la obsolescencia programada, el desempleo y la precariedad imperan y son las pruebas irrefutables de la falta de una distribución justa de los bienes. Finalmente, la ideología de la sociedad de consumo nos enseña a creer que aquellos que no trabajan no valen, a que el tiempo de ocio demasiado prolongado es deleznable, o a que consumir –más que poseer– más cosas nos hace felices. El consumismo nos adiestra, pues, a estar siempre ansiosos y competitivos comercialmente, pero conformistas y desinteresados políticamente.

En segundo lugar, la sociedad de consumo se opone a la vida democrática porque dificulta el reconocimiento de la voluntad general y, sobre todo, vuelve improbables las condiciones de autonomía en la formación de los juicios. Ser capaz de discrepar depende de condiciones de carácter –de virtud, si se quiere– y el cultivo de éste se complica mucho en escenarios inciertos como los favorecidos por el consumismo. La independencia de criterio no es fácil cuando no hay independencia económica. Por eso los republicanos defienden la libertad como *no-dominación*, la dependencia debilita las críticas y los elogios, los cubre en una niebla de ilegitimidad. Cuando los republicanos vinculan la propiedad con el voto, entre otras cosas, apuntan en esta dirección: la seguridad económica favorece la autonomía de juicio. De otro modo, la autonomía desaparece o se adultera. Los mecanismos que vetan ideas y opiniones contrarias a las prácticas políticas fundamentales y que conducen a corregir las valoraciones para ajustarlas, hacen que los individuos que no se atreven a manifestar su opinión por razones materiales, acaben hallando razones a favor de lo contrario, con tal de no reconocer su flaqueza. Es esta una de las más poderosas razones para asegurar, desde una convicción republicana, ciertas condiciones mínimas de bienestar y, por lo tanto, para justificar las intervenciones frente al libre mercado. En las condiciones de la sociedad de consumo, con ingresos inciertos y variables, desplazamientos usuales en trabajos eventuales o impredecibles, relaciones circunstanciales y puramente instrumentales, es difícil que existan ciudadanos que cultiven virtudes y disposiciones como el coraje, el compromiso cívico, la confianza, la responsabilidad o la voluntad de actuar incluso a pesar de desatender el beneficio inmediato.

La “democracia liberal” tiene una plétora de consumidores, garantizada por los pagos a crédito, pero carece de ciudadanía.

En tercer lugar, el consumismo imposibilita la igualdad política. La democracia es inseparable de alguna idea de igualdad de poder o, al menos, como señala Rawls, de igualdad de oportunidad de poder. En las formas más participativas y directas esta relación es más probable. En las democracias modernas, en las que se elige un cuerpo de representantes a través de un sistema de competencia electoral, la igualdad no resulta tan clara. Los representantes tienen la capacidad de proponer leyes y tomar decisiones que les están negadas a los simples ciudadanos. No se da esa igualdad de influencia entre todos los ciudadanos equiparable a la que transmite el principio de “un hombre, un voto”. A esto hay que añadir que las desigualdades de poder político derivan de las desigualdades económicas que son el combustible del funcionamiento del libre mercado. El problema para la democracia liberal es que las desigualdades de riqueza se utilizan para comprar poder de influencia política, esto es, para adquirir un poder político que no deriva del consentimiento ciudadano. Los grandes costos de las campañas limitan el acceso a la competencia política a quienes tienen recursos. La distribución de la propiedad de los medios de producción abre un enorme campo de desigualdad en las decisiones colectivas, sobre todo en la organización de la producción y el trabajo por la posibilidad que tienen los propietarios de influir en los resultados políticos a través de promesas y amenazas. Por último, la riqueza permite el control de los “medios de comunicación” y, así, de la base informativa para que la gente tome decisiones colectivas y sea capaz de reconocer los problemas que conforman el debate político. El gran problema, el verdadero atentado a la democracia, es que la posibilidad de influir en la vida pública le está concedida únicamente a los ricos.

Hasta aquí respondo a la cuestión de carácter formal y, en buena medida, a la de carácter crítico. Sin embargo, para responder mejor a las cuestiones de carácter crítico y práctico, considero que es necesario desglosarlas en las siguientes cinco preguntas:

1. ¿Existen distinciones relevantes entre el republicanismo y el liberalismo igualitario o, como defienden Alan Patten<sup>688</sup> o Andrés de Francisco por ejemplo, no es así?

Quienes niegan que no existen diferencias significativas, apelan a que son dos posiciones semejantes, sólo diferenciadas por hacer referencia a figuras y tradiciones distintas, que no obstante son muy próximas en los resultados de llegada. Por mi parte, pienso que, como se puede deducir, hay divergencias considerables en el aspecto económico y en sus concepciones de libertad, Estado y ciudadanía. Por ejemplo, la industrialización que llega a América Latina durante el siglo XX es apoyada por el liberalismo, pero no necesariamente por el republicanismo. Y lo mismo se puede decir del apoyo o repudio de estas corrientes a las dictaduras latinoamericanas que proliferan a lo largo del siglo XIX y XX.

También hay que considerar las cuestiones de énfasis, a saber: las libertades individuales frente a voluntad colectiva, el peso del factor social en la constitución de los sujetos, el rol de la instancia política. Sobre todo, hay que resaltar sus concepciones de libertad, que en el caso del republicanismo queda plasmada por Skinner, Pettit y otros como *no-dominación*, frente a la *no-interferencia*. Sin embargo, creo que al concepto de *autonomía*, a la *libertad positiva* en términos de Berlin o *libertad de los antiguos* en términos de Constant, que capta esa síntesis entre lo que Skinner denomina concepción neorromana con la concepción griega, Amartya Sen se acerca más que ningún liberal a la posición republicana, debido al lugar que juega Aristóteles en su pensamiento. Esta concepción de libertad es fundamental, pues, como señala Victoria Camps: “La autonomía [...] sólo puede ser entendida como el imperativo de que todos los individuos lleguen a serlo [...]”. Para lo cual es preciso otro imperativo: que el individuo no renuncie a su condición de ciudadano con todo lo que ello implique. [...] Hace falta una

---

<sup>688</sup>Cf. Patten, Alan. “La crítica republicana al liberalismo” en Ovejero, Félix & Roberto Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, 2003. pp. 235-262.

moral pública, obligaciones compartidas a favor de la justicia. [...] se trata de [...] que el individuo, sin dejar de serlo, sea también ciudadano.”<sup>689</sup>

2. ¿El pensamiento político republicano aún es capaz de formular un nuevo tipo de ciudadanía local y global?

Esta es una pregunta constante y esencial en la historia del republicanismo, pues al principio, esta tradición política, con la excepción de Maquiavelo, se inclina por considerar que sólo en la pequeña comunidad, con la *polis* como modelo, es posible una relación de alternancia entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, el republicanismo se adapta al nacimiento del moderno Estado-nación y aún hoy es capaz de formular perspectivas de lo que tendríamos que entender por “política” o “ciudadanía” en un contexto mundializado. Enfatiza la necesidad de que la comunidad mantenga los resortes que la capacitan para actuar sobre sí misma, mantiene la primacía de lo político sobre cualquier otra instancia, como la económica, para que los individuos dispongan su destino, define la ciudadanía políticamente y no por medio de sistemas dados de modo natural. En este sentido, pienso que la respuesta a esta cuestión es afirmativa, la tradición republicana sigue representando una fuente rica de inspiración para la construcción de nuevos entes políticos, aunque algunos resulten más cuestionables que otros, capaces de operar en un contexto de rebasamiento del Estado-nación. Los planteamientos neorrepublicanos de Viroli y de Pettit, por ejemplo, intentan combinar el régimen representativo con la democracia directa, como es el caso del referéndum o incluso la revocatoria de mandato.

3. ¿Cómo es posible crear y preservar mancomunidades democráticas y cooperativas en sociedades “individualistas” como las nuestras, que más bien ocasionan desintegración social? ¿Es viable el republicanismo en las sociedades de consumo del capitalismo tardío?

---

<sup>689</sup>Camps, Victoria. *Op. cit.*, 1993. p. 59.



De entrada, habría que reconocer que el capitalismo tardío, al poner el acento en el recorte de las libertades, el orden y la seguridad, por encima de todo, no es compatible con los nuevos republicanismos, interesados en combinar la democracia representativa con la directa. Dos fenómenos tienden socavar el fundamento de cualquier república: el primero es la excesiva acumulación de riqueza que propicia una influencia decisiva en las instituciones públicas en pos de los intereses particulares, el segundo es la pobreza de una parte significativa de la ciudadanía que abre una fuente de relaciones caóticas de dominación. Ante estos escenarios indeseables, los republicanos quieren establecer mecanismos de defensa y no es de extrañar, por lo tanto, que estas cuestiones hayan sido afrontadas a menudo por ellos. De la excesiva riqueza, puede recordarse el modo en que Maquiavelo, a la vez que defiende la prosperidad económica, advierte el peligro de la posibilidad de ciudadanos más ricos incluso que el Estado y que representan, sin duda, un foco de desestabilización y corrupción. Sobre la excesiva extensión e intensidad de la pobreza, Aristóteles opina que ésta es la causa de la sedición y el crimen. La indigencia no es sólo causa de inestabilidad para la república, sino una potente fuente de servidumbre para quienes la padecen. En consecuencia, es todo un desafío para el republicanismo no incurrir en lo que repudia, es decir, hallar las maneras para atajar estos y otros mecanismos de corrupción y de servidumbre sin caer, a su vez, en dispositivos y estrategias de dominación.

Por otro lado, es importante recordar que el republicanismo jamás ha sido determinista. No piensa que el ser humano está abocado o desbocado, sea cual sea la instancia social, a ciertas conductas. Es verdad que nunca hasta ahora se ha dado un sistema como es el capitalista, con una capacidad gigantesca de moldeamiento de los sujetos, pero aun así, el propio sistema no funciona si los sujetos no disponen de algún margen de actuación. Esta es una contradicción interna. Por una parte requiere de un individuo con un aparato psíquico, todo él adaptado al modo de producción, pero, por otra parte, no puede sino contar con sujetos con cierta capacidad de decisión, por lo que la respuesta crítica siempre es posible. Inclusive la sociedad más

clausurada, que oculta rasgos totalitarios bajo su apariencia democrática y liberal y que está compuesta por hombres calificables de unidimensionales debido a su “encefalograma plano”, ha contado con movimientos de resistencia, explosiones sociales y organizaciones políticas que postulan alternativas.

4. ¿Un nuevo republicanismo puede ofrecer otra clase de políticas identitarias? ¿Qué tipo de estrategias que se ocupen del patrimonio histórico y de estos nuevos escenarios son factibles?

Desde luego puede ofrecerlas. Si en el republicanismo prima lo político sobre cualquier otra instancia, esto lo distancia de entrada de cualquier aceptación de un sujeto prepolítico ya dado, con un orden de preferencias y una identidad definidos de una vez y para siempre. En esto el pensamiento político republicano se alza frente a cualquier *identitarianismo* que entiende lo político como mera instancia *expresiva* de un ser anterior. En contraste, para el republicanismo la patria es una forma de vida política, una *politeía*, no la nación como entidad cuasinatural ni cualquier otra pertenencia. Frente a los patrimonios históricos, el republicanismo eleva la posibilidad de elegir qué tradiciones proseguir y con cuáles romper. Ante la perspectiva actual de sociedades cada vez más heterogéneas, compuestas por poblaciones de diferentes culturas, etnias y procedencias, la única instancia de integración es la político-jurídica, no la de un *ethos* que define a cada colectividad o grupo, pues este carece de capacidad universalizadora. Por lo tanto, el neorrepublicanismo procura conservar un patrimonio de derechos que sean universales y defiende una comunidad imaginada con la que los ciudadanos pueden identificarse. Esta comunidad no puede ser otra que la auténtica democracia.

5. ¿Acaso las “democracias” actuales no funcionan sólo como un accesorio político del influjo capitalista global, al prolongar la lucha por reformas políticas más equitativas dentro de un marco que es hegemónico?

El capitalismo, en efecto, se muestra profundamente hostil a la democracia, de ahí que vaya recortando derechos a los ciudadanos. El poder del pueblo

jamás será compatible con el poder de las elites. No cabe duda que hoy los sistemas políticos son vicarios del sistema económico, que los subordina por completo o los vacía de contenido cuando se le muestran reacios. El capitalismo sigue mostrándose como un sistema coriáceo capaz de resistirlo todo. Pero si asumimos una perspectiva histórica, somos capaces de advertir que la situación, según los momentos, varía sustancialmente, que hay épocas y lugares en que llega a ser cuestionado radicalmente, si bien la evolución posterior a las revoluciones con las que nace la Modernidad no haya sido satisfactoria. También es posible advertir que en muchos países se consigue durante un determinado período, casi de medio siglo, embridar a este modo de producción que permite la construcción de un Estado de bienestar que pone cotas a un imperio descarnado de pulsión productiva deshumanizadora. No ha sido definitivo, como bien sabemos, y desde finales de los ochenta todos sus logros han sido derrumbados por el neoliberalismo hegemónico. Sin embargo, no hay fin de la historia, y están surgiendo nuevas voces, movimientos sociales y países que intentan ofrecer como pueden otra línea de acción en el tablero internacional, componiendo líneas de fuga cuyo futuro abierto está por decidirse.

## Bibliografía

- Ackroyd, Peter. *The Life of Thomas More*. Nueva York: Anchor Books Edition, 1999.
- Acree Jr., William G. & González Espitia, Juan Carlos (eds.), *Building Nineteenth-Century Latin America: Re-Rooted Cultures, Identities, and Nations*. Tennessee: Vanderbilt University Press, 2009.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Aguilar, José Antonio & Rafael Rojas. *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, D.F.: FCE-CIDE, 2002.
- Alscioni, Claudio Mario. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2013.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica: Volumes I & II*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. EE.UU.: Christian Classics. 1981.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes del totalitarismo*. (Tr. Guillermo Solana.) Ciudad de México: Taurus, 2004.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Arias Krause, Juan Ignacio. “La crítica al Derecho natural moderno en la filosofía de Hegel” en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*. Madrid: n° 18, julio 2013.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Tr. J. Pallí Bonet.) Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Política*. (Tr. Manuela García Valdés.) Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- Balot, Ryan K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Singapur: Blackwell, 2009.
- Baron, Hans. *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- Barry, Brian. *Political Argument*. Londres: Routledge, 2007.

- Bauman, Zygmunt. *En busca de la política*. (Tr. Mirta Rosenberg.) Ciudad de México: FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ética posmoderna*. (Tr. Bertha Ruíz de la Concha.) Madrid: Editorial Siglo XXI, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Editorial Akal, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Memories of Class*. Londres: Routledge, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Editorial Anthropos-CEIICH-UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: FCE, 2003, p. 19.
- \_\_\_\_\_. "Sociological Theory of Postmodernity" en *Intimations of Postmodernity*. Londres: Routledge, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Utopia with no Topos" en *History of the Human Sciences*, vol. 16, núm. 1, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Vida de consumo*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. (Tr. Pablo Hermida Lazcano.) Barcelona: Editorial Paidós, 2005.
- Bauer, A. J. *Somos lo que compramos, Historia de la cultura material en América Latina*. Ciudad de México: Taurus, 2001.
- Bensoussan, Georges. *Europe, une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*. París: Mille et Une Nuits, 2006.
- Berenson, Edward, Duclert, Vincent & Prochasson, Christophe. *The French Republic: History, values, debates*. EE.UU.: Cornell University Press, 2011.
- Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza, 1994.
- Bloch, Marc. *Feudal Society, Volume 1: The Growth of Ties of Dependence*. Chicago: University Of Chicago Press, 1964.
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE, 2006.
- Bobbio, Norberto, Matteucci Nicola & Pasquino Gianfranco. *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI, Tomo II, 2002. p. 1393.
- Camps, Victoria (ed.). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

- \_\_\_\_\_. *El declive de la ciudadanía: la construcción de una ética pública*. Madrid: PPC, 2010.
- Carvajal Cordón, Julián. *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Chaunu, Pierre. *La civilización europea de las luces*. París: Arthud, 1970.
- Chust, Manuel & Frasquet, Ivana. “Orígenes federales del republicanismo en México, 1810–1824” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 24, No. 2, University of California Press (Summer 2008).
- Cicero. *De Officiis*. (Tr. W. Miller.) Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Republic and the Laws*. Reino Unido: Oxford University Press, 1998.
- Conill, Jesús & David A. Crocker (eds.). *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Editorial Comares, 2003.
- Costa, Victoria. “Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue” en *Politics, Philosophy & Economics Review*. 8 (4), 2010.
- Cruz Prados, Alfredo. “Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de participación” en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1. Navarra: Universidad de Navarra, 2003. pp. 83-109.
- Dahrendorf, Ralf. *El nuevo liberalismo*. Madrid: Técno, 1982.
- De Francisco, Andrés. *La mirada republicana*. Madrid: Catarata, 2012.
- De Hipona, Agustín. *De civitate Dei contra paganos*. (Tr. Santos Santamarta del Río.) Barcelona: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- De Ruggiero, Guido. *Historia del liberalismo*. Madrid: Pegaso, 1964.
- De Santillán, Diego A. (ed.), *Obras completas de Bakunin*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1977.
- Díez del Corral, Luis. *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Instituto de estudios políticos de Madrid, 1985.
- Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004.
- \_\_\_\_\_. “El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal” en *Revista El Viejo Topo*. Barcelona, No. 205-206, 2005.

- \_\_\_\_\_. “Tres amenazas presentes a la democracia (una visión republicana)”, en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 4, núm. 10, 2005
- Duncan, Christopher. “Civic virtue and self-interest” en *The American Political Science Review*. 89 (1).
- Dworkin, Ronald. *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Dyson, R. W. (Ed.). *Aquinas: political writings*. Londres: Cambridge University Press, 2002.
- Echeverría, Javier (ed.). *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Francisco, Andrés de. *La mirada republicana*. Madrid: Catarata, 2012.
- Frijda, N. H. “The Laws of Emotion” en Jenkins, Jennifer M., Oatley, Keith & Stein, Nancy. *Human Emotions: A Reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Ciudad de México: FCE, 2000.
- García de los Arcos, María Fernanda. *Estructuras feudales y formación capitalista en la Europa occidental*. México: UAM, 1985.
- Gaus, Gerald y Kukathas, Chandran (eds.). *Handbook of Political Theory*. Londres: Sage, 2004.
- Gelderen, Martin van & Quentin Skinner (ed.). *Republicanism: A Shared European Heritage. Volume I & II*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002.
- Gil Villegas, Francisco. *Cosmopolitismo y nacionalismo en la obra de Meineke y el historicismo tardío*. México: El colegio de México, 1996.
- Granada, Miguel Ángel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Gutmann A. & Thompson D. *Democracy and disagreement*. Massachusetts: Belknap Press, 1998.
- Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. (Tr. Raúl Gabás.) Barcelona: Editorial Herder, 2014.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad del cansancio*. (Tr. Arantzazu Saratxaga Arregi.) Barcelona: Editorial Herder, 2012

- \_\_\_\_\_. *La sociedad de la transparencia*. (Tr. Raúl Gabás.) Barcelona: Editorial Herder, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Psicopolítica*. (Tr. Alfredo Bergés.) Barcelona: Editorial Herder, 2014.
- Hardin, Russell. "Liberalism: Political and Economic" en *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*. Reino Unido: Oxford University Press, 1999.
- Hardt, Michel & Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate, 2004.
- Harrington, James. *La República de Océana*. (Tr. Enrique Díez-Canedo.) México, D.F.: FCE, 1996.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. (Tr. H. B. Nisbet.) Reino Unido: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Juventud*. (Tr. José María Ripalda.) México: FCE, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del Espíritu*. (Tr. Antonio Gómez Ramos.) Madrid: UAM-Abada Editores, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía del Derecho*. (Tr. Angélica Mendoza de Montero.) Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción general*. España: Alianza Editorial, 1992.
- Held, David. *Models of Democracy*. Londres: Polity Press, 1996.
- Hill, Christopher. *La revolución inglesa: 1640*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Hirschmann, Nancy J. *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*. Estados Unidos: Princeton University Press, 2008.
- Hobbes, Thomas. *De cive*. España: Alianza Editorial, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto.) México: FCE, 2008.
- Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. Londres: Routledge, 2002.
- Houlgate, Stephen & Baur, Michael (eds.). *A Companion to Hegel*. Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2001.
- Jacobsen, Michael Hviid. *Zygmunt Bauman: Dialectic of Postmodernity*. Copenhague: Hans Reitzel, 2004.



- Jameson, Fredric. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo: 1983-1998*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1998
- \_\_\_\_\_. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Kahan, Alan S. *Aristocratic Liberalism*. Nueva York: Oxford University Press, 1992.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. (Tr. Dulce María Granja Castro.) México: FCE, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (Tr. Manuel García Morente.) Madrid: Editorial Encuentro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Metafísica de las Costumbres*. (Tr. Adela Cortina Orts.) Madrid: Tecnos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (Tr. Roberto R. Aramayo.) Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Paz Perpetua*. (Tr. Joaquín Abellán.) Madrid: Tecnos, 1998.
- Krayer, Jill (ed.). *Introducción al humanismo renacentista*. (Tr. Carlos Clavería.) Madrid: Cambridge University Press, 2003.
- Laski, Harold Joseph. *El liberalismo Europeo*. México: FCE, 1975.
- Lawes, Kim. *Paternalism and Politics The Revival of Paternalism in Early Nineteenth-Century Britain*. Reino Unido: Palgrave Macmillan Press, 2000.
- Leopold, David. *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. (Tr. Jaime Blasco Castiñeyra.) Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. (Tr. Cristina Piña.) Argentina: Editorial Losada, 2004. 2º ed.
- López Cámara, Francisco. *¿Qué es el liberalismo?* México: Universidad Veracruzana, 1962.
- Losurdo, Domenico. *Contrahistoria del liberalismo*. (Tr. Marcia Gasca). España: El viejo topo, 2005.
- Lucano, Marco Anneo. *Farsalia. Edición bilingüe*. (Tr. Antonio Holgado Redondo.) Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

- Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- Manin Bernard, “On Legitimacy and Political Deliberation” en *Political Theory*, No.15:3, 1987.
- Manning, David John. *Liberalism*. Reino Unido: Littlehampton Books, 1976.
- Marrani, David. *Dynamics in the French Constitution. Decoding French republican ideas*. Nueva York: Routledge, 2013.
- Marx, Karl. *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*. (Tr. Annette Jolin & Joseph O’Malley.) Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Barcelona: Grijalbo, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos de economía y filosofía*. (Tr. Francisco Rubio Liórente.) Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_ & Friedrich Engels. *La ideología alemana*. (Tr. Wenceslao Roces.) Barcelona: Editorial Grijalbo, 1970.
- McLellan, David. *Karl Marx. A Biography*. Londres: MacMillan, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londres: Macmillan, 1969.
- McPhee, Peter. *A Companion to the French Revolution*. Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2013.
- McWilliam, Rohan. *Popular politics in nineteenth-century England*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Mehring, Franz. *Karl Marx. The Story of His Life*. (Tr. Edward Fitzgerald.) Nueva York: The University of Michigan Press, 1962.
- Merquior, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo*. (Tr. Stella Mastrangelo.) México: FCE, 1997.
- Mill, John Stuart. *El gobierno representativo*. (Tr. Siro García del Mazo.) Sevilla: Biblioteca científico-literaria, 1878.
- \_\_\_\_\_. *La esclavitud femenina*. (Tr. Emilia Pardo Bazan.) Madrid: Artemisa, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la libertad*. Madrid: Editorial EDAF, 2007.
- Minc, Alain. *Los profetas de la felicidad. Una historia personal del pensamiento económico*. Argentina: Paidós, 2005.

- Mols, R. S. J. *La población Europea (1500-1700)*. Barcelona: Cipolla, 1972.
- Montesquieu, Charles de. *Cartas Persas*. (Tr. María Rocío Muñoz.) México, D.F.: CNCA, 1992.
- \_\_\_\_\_. *El espíritu de la Leyes*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Morrás, María. *Manifiestos del humanismo: Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti*. Barcelona: Península, 2000.
- Moyar, Dean (ed.). *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2010
- Musti, Domenico. *Demokratía. Orígenes de una idea*. (Tr. Pepa Linares.) Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Negri, Toni. *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Oldfield, Adrian. *Citizenship and Community, Civil Republicanism and the Modern State*. Londres: Routledge, 1990.
- Oncina Coves, Faustino. “Introducción. La modernidad velociferina y el conjunto de la secularización” en Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Ortiz Leroux, Sergio. “República y republicanismo: una aproximación a sus itinerarios de vuelo” en *Revista Argumentos*. México: UAM-Xochimilco, Año 20, Núm. 53, enero-abril 2007.
- Osiander, Andreas. *Before the State: Systemic Political Change in the West from the Greeks to the French Revolution*. Gran Bretaña: Oxford University Press, 2007.
- Ovejero, Félix. “Del mercado al instinto (o de los intereses a las pasiones)” en *Revista de Economía Institucional*, nº 2. Bogotá: primer semestre de 2003. pp. 76-110.
- \_\_\_\_\_. *¿Idiotas o ciudadanos? El 15-M y la teoría de la democracia*. Madrid: Montesinos, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republica-nismo*. Madrid: Katz Editores, 2008
- \_\_\_\_\_. *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002. p. 89.

- Ovejero, Félix & Roberto Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Peña, Javier. “Ciudadanía republicana y virtud cívica” en Bertomeu, María Julia, Antoni Domènech & Andrés de Francisco (comps.). *Republicanism y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005
- \_\_\_\_\_. “Socialismo y republicanism, desde la fraternidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. México, UAM-Iztapalapa, No. 25, 2005
- \_\_\_\_\_. “¿Tiene futuro el republicanism?” en Quesada, Fernando (ed.). *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* Barcelona: Anthropos, 2004.
- Pérez Tapias, José Antonio. *Por un socialismo republicano. Análisis y propuestas para una democracia radical*. Granada: EUG, 2015.
- Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. EE.UU.: Princeton University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *The Political Works of James Harrington*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2010.
- Prokgovnik, Raia. *Spinoza and Republicanism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Radford, Robert. *Cicero: A Study in The Origins of Republican Philosophy*. EE.UU.: Rodopi, 2002.
- Rahe, Paul. *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*. EE.UU.: University of North Carolina Press, 1992.
- Raventós, Daniel. *Basic income: The material conditions of Freedom*. Londres: Pluto Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel, 1999.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Roselaar, Saskia T. *Public Land in the Roman Republic. A Social and Economic History of Ager Publicus in Italy, 396–89 bC*. Gran Bretaña: Oxford Univesity Press, 2010.

- Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. (Tr. Fernando de los Ríos.) Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid: Tecnos, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Proyecto de Constitución para Córcega*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Rubín, Abraham. "Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29 Núm. 1 (2012).
- Rudé, Georges. *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*. Madrid: Alianza editorial, 1975.
- Ruiz Ruiz, Ramón. *La tradición republicana: renacimiento y ocaso del republicanismo clásico*. Madrid: Editorial Dykinson, 2006.
- Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. EE.UU.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Liberalism and Its Critics*. Nueva York: New York University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en *Political Theory*, vol. 12, nº 1, febrero de 1984.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia: Los problemas clásicos*. (Tr. Santiago Sánchez González.) México: Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del Hombre*. (Tr. Jaime Feijóo y Jorge Seca.) Barcelona: Editorial Anthropos, 1999.
- Sennett, Richard. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The Fall of Public Man; On the Social Psychology of Capitalism*. Nueva York: VintageBooks, 1977.
- Sennett, Richard & Jonathan Cobb. *The hidden injuries of class*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 1993.
- Sewell Jr., William H. *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?* Londres: Duke University Press, 1994.

- Shklar, Judith. *Redeeming American Political Thought*. EE.UU.: Chicago University Press, 1998.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I y II. El Renacimiento*. (Tr. Juan José Utrilla.) México, D.F.: FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Liberty Before Liberalism*. Londres: Cambridge University Press, 1998.
- Skinner, Quentin. “The Republican Ideal of Political Liberty” en Bock, Gisela, Skinner, Quentin & Viroli, Mauricio. *Machiavelli and Republicanism*. Nueva York: Cambridge University Press, 1990.
- Sloterdijk, Peter. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana. Aportaciones a un debate filosófico sobre una nueva fundamentación democrática de los impuestos*. (Tr. Isidoro Reguera.) Madrid: Ediciones Siruela, 2014.
- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Tr. Atilano Domínguez.) Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político y Tratado Político*. (Tr. Enrique Tierno Galván.) Madrid: Tecnos, 1996.
- Stedman Jones, Gareth & Claeys, Gregory. *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- Sunstein, Cass. *Republic.com*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. (Tr. Francisco Rodríguez Adrados.) Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002.
- Urbina Tortella, Sebastián. “Marx y los Anales Francoalemanes” en *Cuadernos de la Facultad de Derecho*. Islas Baleares: Universitat de las Illes Balears, 1983: Vol. 5.
- Velasco Gómez, Ambrosio. *Republicanism y multiculturalismo*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política, 3*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Villaverde Rico, María José. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos, 2008.

- Viroli, Maurizio. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. (Tr. Sandra Chaparro Martínez.) Madrid: Akal, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism*. EE.UU.: Hill & Wang, 1999.
- Wood, G. *The Creation of American Republic 1776-1787*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 1998.
- Worden, Blair. *The Rump Parliament*. Londres: Cambridge University Press, 1974.
- Yturbe, Corina. *Charles de Montesquieu*. México: UNAM, 1987.