Filosofía política y el valor de la democracia

Reflexiones sobre el ejercicio del poder

Luis Miguel Martínez Anzures

GOBIERNO DEL ESTADO DE MÉXICO

iapem

EDOMÉX
DECISIONES FIRMES, RESULTADOS FUERTES.

Filosofía política y el valor de la democracia

Reflexiones sobre el ejercicio del poder

Luis Miguel Martínez Anzures

iapem

Instituto de Administración Pública del Estado de México

Toluca, México, 2022

Filosofía política y el valor de la democracia
Reflexiones sobre el ejercicio del poder

Primera Edición

ISBN:

Instituto de Administración Pública del Estado de México
Av. Hidalgo Pte. Núm. 503
Col. La Merced, C.P. 50080
Toluca de Lerdo, Estado de México

http://iapem.edomex.gob.mx/ Iapem @iapem

Toluca de Lerdo, Estado de México, México
Impreso en México, 2022

Dedicatoria

En memoria de mis hermanos

Alejandro de Jesús, José Manuel y Jaime Ricardo,

arrebato de tristeza, que corran por mis venas

y no poderles abrazar.

CONTENIDO

Prólogo 9
Ricardo Villanueva Lomelí

I. Acercamiento a la filosofía política 13
I.1 Un contrato social 15
I.2 Un análisis filosófico-político 20
I.3 El problema del conocimiento 25
I.4 Vuelta a la economía política 34
I.4.1 La política y la filosofía 36
I.5 Sobre la política pragmática 44
I.6 Moralidad y felicidad 48

II. Disquisiciones sobre el ejercicio del poder 75
II.1 Filosofía política en Maquiavelo y sus críticos 77
II.2 Los dilemas ético-políticos del Príncipe 91
II.2.1 ¿El liderazgo, el poder y la política tienen alguna relación con la responsabilidad? 97
II.2.2 La situación política de Italia 99

III. Reflexión sobre filosofía política en Democracia 105
III.1 Bajo el crisol de la vida en el Estado moderno 107
III.2 Filosofía política y su crítica 134
III.2.1 La sociedad anónima en el marco de la globalización 135

Guía conceptual 155

Bibliografía 171

Prólogo

"Una guía contemporánea de lectura sobre lo político y el estado", de esta manera defino la obra que gratamente se publica, la cual constituye un intento por reflexionar acerca de algunos aspectos del pensamiento político clásico y contemporáneo desde la óptica de la filosofía práctica.

Al respecto, debemos considerar que un Estado bien organizado y conformado por partes diferentes puede afrontar los cambios de modo más eficiente. A partir de la lectura y su análisis, surgen las preguntas acerca de la posibilidad de una república perpetua que, si bien no son resueltas por completo, siempre apuntan a la política y las leyes como herramientas fundamentales para tal cometido. Entonces, aunque la sombra de la fortuna sobre lo humano sugiera una limitación epistemológica, la afirmación de la virtud y del *arte dello Stato* es la aceptación de la política como el territorio en el que el hombre, a pesar de sus esenciales limitaciones, puede proyectarse y afirmarse sobre la naturaleza.

De esta manera, al mismo tiempo que el humanismo católico defendía la razón, las virtudes y la utopía, se tiene la contraparte en la razón de Estado, *la virtà* y el pensamiento situado; en donde la virtud política se desliga de los mandatos éticos preconcebidos y pasa a ser mesurada en forma relativa, es decir, en relación con la contingencia y el momento específico en el que cada acción se lleva a cabo.

Por lo anterior, la filosofía política contemporánea abandonó la reflexión sistemática sobre el Estado, sin que haya una teoría capaz de captar las enormes complejidades y contradicciones, ni dar cuenta de las nuevas tensiones que atraviesan los entramados sociales, dentro de los cuales las fuerzas "progresistas" y "conservadoras" aparecen en todo el espectro de las posibilidades.

Frente al avance de las formas nacionales, supraestatales o antipolíticas, una atenta reflexión sobre el rol del Estado en la actualidad y de la virtud como instancia en la que se expresa la libertad humana, puede ser en extremo útil para

comprender la dinámica de nuestros tiempos, sobre todo porque lo político no puede estar ausente.

En este punto, considero pertinente abordar, una vez más, qué es el Estado. Designa lo que es estable y que es concebido como un "nuevo sistema" que debe de ser "introducido"; pero que, por otra parte, es algo que se encuentra ya presente. El Estado es el término a favor de la secularidad, contra la Iglesia y el cristianismo.

En esa confrontación, en la lucha por el poder, uno es el que lo conquista, se puede decir, "tiene" el poder; mientras otros lo "carecerían". Esta situación inaugura una relación entre gobernantes y gobernados que adquiere la forma de una relación de poder, que constituye la verdadera naturaleza oscura de la política, la real, la de personas imperfectas en un mundo imperfecto, al que fuimos arrojados para descubrir cuestiones únicas y maravillosas, pero también para descarnarnos con la envidia, el desenfreno, la idiotez, las pasiones y la perversión.

En este sentido, el realismo pone al hombre como protagonista de la historia, pero también como su antagonista.

En el proceso histórico y, en específico, en el proceso histórico del pensamiento, Estado y soberanía se han ido separando y matizando en la práctica política, en la vida cotidiana, en el acceso a la ciudadanía mediante el ejercicio de derechos políticos. Si pretendemos que los elementos del Estado son pueblo, territorio y gobierno, es preciso aludir a la soberanía. Es decir, tanto el pueblo como el gobierno deben ser soberanos para mantener la soberanía territorial.

Ahora bien, si atendemos a la delimitación de la idea de Estado como la equiparación a una sociedad, que un Estado es una sociedad, definida territorialmente y creadora de un poder soberano definidor del orden y ejecutor de los mandatos que emite con el claro fin de beneficiar al todo. En ese mismo orden de ideas, el Estado tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejerce legítimamente. El Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales.

La filosofía política a la que hace referencia el Dr. Martínez Anzures no puede evadirse de la representación de la política como vía de extinción del conflicto, sino que reafirma la política como conflicto.

Estas incompatibilidades entre ética política y ética clásica se imponen a cualquiera que tome decisiones políticas, pero los dilemas éticos del ejercicio no acaban en el plano del ser. Pese a ello, se debe lograr que su conducta en términos de la ética clásica sea vista por los gobernados como realización del bien.

Ellos, los gobernados, están determinados por dos condiciones: su naturaleza humana privada-egoísta, simple e inmediatista, y que juzguen por los resultados descartando los medios.

Por eso, politizar la ética política significa entenderla como discutible para mirar lo político de frente, y poder decir que quien se mete con el poder y la violencia como medios, no puede asegurar que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal. En este sentido, la secularización de la política resulta aún un proceso inacabado. La democracia moderna ha significado la disolución de todas las certezas: ahí está la recurrente apelación a "la realidad" como verdad externa a la percepción de los actores y a "la verdad" de ciertos valores considerados clave para la propia democracia.

Podemos decir que lo anterior ocurre en el nivel de la lucha política porque éste requiere discursos sólidos y consistentes a fin de poder cumplir su cometido, que es movilizar voluntades. En este caso, "lo político", donde la autoridad y el poder constituyen una esencia específica más allá de las consideraciones sobre la moral en una sociedad; además, permite analizar los alcances de la "acción política", en la que el uso de la violencia y el mantenimiento del orden político se manifiestan como influencias determinantes y constantes en cualquier estructura social y momento histórico.

En retrospectiva, la historia como escenario de acontecimientos donde se expresa la naturaleza humana, puede reconciliar un tipo de comprensión de la política con las formas sobre cómo administrar el poder, mantenerlo y atreverse a su conquista por encima de todo tipo de consideraciones morales. En consecuencia, la dinámica del poder y la autoridad no son solamente objetos

de estudio particulares, sino que al mismo tiempo representan áreas de acción donde la historia recomienda a los hombres dividir su conducta.

Por lo cual, el liderazgo capaz de generar valor político exige intervenir en la realidad donde se opta por determinados caminos. Desde este punto de vista, la política puede ser una ciencia especial solamente cuando sus fundamentos se asienten en la identidad de la naturaleza humana convertida en una acción política.

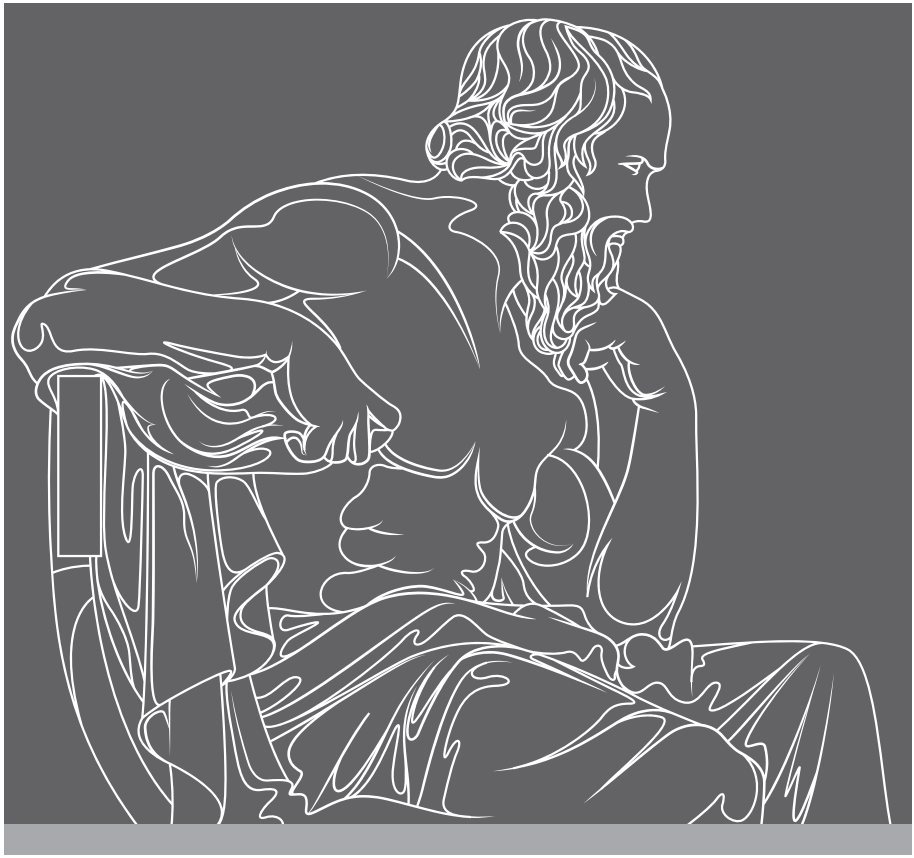
Ese liderazgo ejerce la política solamente en la medida en que ésta llega a convertirse en una técnica. El terreno histórico debe ser asumido con el suficiente ingenio racional donde no hay lugar para los sentimientos ni los deseos. Este es el carácter de la objetividad política como valor para el liderazgo. El Estado es una especie de construcción artificial creada por los seres humanos con el objetivo de evitar su extinción y facilitar la convivencia social.

La combinación entre responsabilidad y la mejor forma de gobierno también exige revisar las teorías sobre la soberanía del pueblo. No debemos preguntar solamente quién debe gobernar, sino cómo debe estar constituido un Estado para que sea posible deshacerse de los malos gobernantes sin violencia, sin derramamiento de sangre y con amplios márgenes de responsabilidad social e individual. La democracia no es sólo una alternativa contra toda tiranía del poder arbitrario, sino un método para evitar que un líder elegido por el voto del pueblo sea investido con poderes absolutos.

La democracia contemporánea debe apelar a reformas y legitimidad popular, sin esconder sus intenciones cuando se trata de opciones de poder. Ser responsable significa dejar de lado el cálculo de los operadores políticos, los intereses estrechos y la distribución indiscriminada de cuotas de poder.

Quisiera terminar refiriendo que esta obra es un retorno a una vuelta de tuerca que parecemos olvidar. Su principal importancia estriba en su reminiscencia a los conceptos e ideas clásicos que soslayamos pero que están presentes, y que nos ayudan a tener un marco de referencia para comprender nuestra realidad. Por su actualidad, aunque aborda temas clásicos, le auguro muchas próximas ediciones.

Ricardo Villanueva Lomelí
Rector General de la Universidad de Guadalajara



I. Acercamiento a la filosofía política

I.1 Un contrato social

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia, aun cuando los hijos no permanecen unidos al padre sino el tiempo en que necesitan de él para conservarse. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si continúan unidos luego, ya no lo es naturalmente, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene sino por convención.

El derecho del más fuerte. "El más fuerte" no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. La fuerza es una potencia física; ¡no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! "Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad". A partir de ese momento no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser. Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación.

"Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes." Tal es el problema fundamental, al cual da solución el contrato social. Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Bien entendidas, todas las cláusulas se reducen a una: a saber: "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad".

Dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene, "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo."

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de república o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; Soberano, cuando es activo; Poder, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado.

Del soberano se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco de la gente con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al soberano para con él mismo y, por tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir.

A fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quien 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, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar del impulso físico es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente bajo aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de la naturaleza de un animal estúpido y limitado e hizo un ser inteligente y un hombre.

El cuerpo político tiene los mismos móviles; se distinguen en él, del mismo modo, la fuerza y la voluntad: ésta, con el nombre de poder legislativo; la otra, con el de poder ejecutivo. No se hace, o no debe hacerse, nada sin el concurso de ambos. Hemos visto cómo el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer sino a él.

La fuerza pública requiere un agente propio que se una y la ponga en acción según las direcciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano, que haga de algún modo en la persona pública lo que hace en el hombre, la unión del alma con el cuerpo. He aquí cuál es en el Estado la razón del gobierno, equivocadamente confundida con el soberano, del cual no es sino el ministro. ¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo in-

termediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman presidentes, magistrados o reyes, es decir, gobernantes, y el cuerpo entero lleva el nombre de Príncipe. Así, los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a los jefes, no es nada más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder, del cual les ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y volver a tomar cuando le plazca. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria al fin de la asociación. Se llamó, pues, gobierno, o suprema administración, al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y Príncipe, magistrado o presidente, al hombre o cuerpo encargado de la administración.

Éste recibe del soberano las órdenes que da al pueblo; y para que el Estado se halle en equilibrio es preciso que, una vez todo compensado, haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno, tomando en sí mismo, y el producto y el poder de los ciudadanos, que son soberanos, de una parte, y súbditos, de otra.

El gobierno es, en pequeño, lo que el cuerpo político que lo encierra en grande. Es una persona moral dotada de ciertas facultades, activa como el soberano, pasiva como el Estado, y que se puede descomponer en otras relaciones semejantes; de donde nace, por consiguiente, una nueva proporción, y de ésta, otra, según el orden de los tribunales, hasta que se llegue a un término medio indivisible; es decir, a un sólo jefe o magistrado supremo, que se puede representar, en medio de esta progresión, como la unidad entre la serie de las fracciones y la de los números. Sin confundirnos en esta multitud de términos, considerados con el gobierno como un nuevo cuerpo en el Estado del pueblo y del soberano, y como intermediario uno y otro.

De otro lado, proporcionando el engrandecimiento del Estado a los depositarios de la autoridad pública más tentaciones y medios para abusar de su poder, debe tener el gobierno más fuerza para contener al pueblo.

Existe una diferencia esencial entre estos dos cuerpos: que el Estado existe por sí mismo, y el gobierno no existe sino por el soberano. Así, la voluntad dominante del Príncipe no es, o no debe ser, sino la voluntad general, es decir, la ley: su fuerza, la fuerza pública concentrada en él.

Sin embargo, para que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real, que lo distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan obrar en armonía y responder al fin para que fueron instituidos, necesita un yo particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia, que tiendan a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, sin poder de deliberar, de resolver: derechos, títulos, privilegios, que corresponden a un Príncipe exclusivamente y que hacen la condición del magistrado más honrosa a medida que es más penosa. Las dificultades radican en la manera de ordenar dentro del todo, este todo subalterno que no altere la Constitución general al afirmar la suya; que distinga siempre su fuerza particular, destinada a la conservación del Estado, y que, en una palabra, esté siempre pronta a sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno.

El soberano puede, en primer lugar, entregar las funciones del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte de él, de modo que haya más ciudadanos magistrados que ciudadanos simplemente particulares. Se da a esta forma de gobierno el nombre de democracia. Puede también limitarse el gobierno a un pequeño número, de modo que sean más los ciudadanos que los presidentes, y esta forma lleva el nombre de aristocracia.

Puede, en fin, estar concentrado el gobierno en manos de un magistrado único, del cual reciben su poder todos los demás. Esta tercera forma es la más común, y se llama monarquía, o gobierno real.

Esparta tuvo constantemente dos reyes por su Constitución; y se vivió en el Imperio romano hasta ocho emperadores a la vez, sin que se pudiese decir que el Imperio estuviese dividido. Así, existe un punto en que cada forma de gobierno se confunde con la siguiente, y se ve que, bajo tres denominaciones, el gobierno es realmente susceptible de tantas formas diversas como ciudadanos tiene el Estado. Hay más: pudiendo este mismo gobierno subdividirse, en

ciertos aspectos, en otras partes, una administrada de un modo y otra de otro, cabe el que estas tres formas combinadas den por resultado una multitud de formas mixtas, en tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un sólo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general.

I.2 Un análisis filosófico-político

Tiene sin duda algo de paradójico el querer sorprender en el pensamiento de Heidegger una dimensión ética. Porque desde 1946 y la carta acerca del humanismo se sabe que Heidegger quiso con insistencia situar su empresa aparte de las preocupaciones éticas. Al cuestionamiento de J. Beaufret sobre la relación de una ontología con una ética posible, responde Heidegger primero, como acostumbra, debatiendo la cuestión misma, y en dos niveles:

El nivel terminológico: de igual modo que la palabra "ontología" es inadecuada para designar lo que inaugurará su *Sein und Zeit* en 1927, la palabra "ética" pertenece al vocabulario de la filosofía escolarizada, incluso escolástica, y en todo caso no aparece "sino en el momento en que el pensamiento original va declinando" y antes de esta época (la escuela de Platón) los pensadores no conocían la "ética" como tampoco la "lógica" ni la "física". Luego si la "cuestión del ser" no puede plantearse de modo satisfactorio en el campo de la metafísica tradicional, y si con el platonismo se inaugura la metafísica, el pensamiento que trata de hacer el ser su asunto y su tema, no podría aceptar una terminología contemporánea del advenimiento de la metafísica, es decir, del "hundimiento del pensamiento". En Heidegger no se trataría, hablando en pureza, de "ética" ni de "ontología": en este sentido, la interrogante de Beaufret quedaría "sin fundamento". Sin embargo, aunque terminológicamente inadecuada, conserva "un sentido y un peso esencial, precisa el punto Heidegger.

En la carta a Baggessen de abril de 1795, Fichte define así la relación de su filosofía con la revolución francesa:

> Mi sistema es el primer sistema de la libertad, de igual manera que esta nación libera a la humanidad de las cadenas materiales,

> mi sistema la liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores, y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo. La doctrina de la ciencia nació durante los años en que la nación francesa, a fuerza de energía, hacía triunfar la libertad política; nació a consecuencia de una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios anclados en mí, y esta conquista de la libertad ha contribuido al nacimiento de la doctrina de la ciencia.

La doctrina de la ciencia habría nacido de una reflexión sobre la historia concreta de la revolución francesa. Si se añade que esta revolución no es para la filosofía más que una presentación de otra revolución, comparablemente más importante, se comprenderá que la primera filosofía de Fichte, como culminación de la revolución copérnica, quiera ser fundamentación filosófica de la revolución francesa. Se comprende asimismo que en este sentido es verdaderamente en la *gundlage* de 1794 donde tendremos que buscar esta fundamentación del pensamiento de la historia siempre subyacente en la crítica de Rehberg en los Beitrage.

"Nos servimos de la historia, entre otras cosas, para admirar la sabiduría de la providencia en la ejecución de su vasto plan", pero esto no es cierto. Queremos simplemente admirar la propia sagacidad. Se nos ocurre por casualidad una idea: así es como haría si fuese la providencia. Se podría mostrar con mucha más verosimilitud, en el curso que han seguido hasta ahora los destinos de la humanidad, el plan de ser malo y enemigo de los hombres, que lo hubiera dispuesto todo para la mayor corrupción y la mayor miseria moral posible.

Fichte no convierte al estado de naturaleza en un estado bueno, sino en un estado neutro, y ello por una razón decisiva: sólo un estado de naturaleza neutro (entendamos: un punto de partida de la historia donde la pura libertad del hombre no halla frente a sí más que un diverso neutro) es en efecto compatible con la afirmación radical del carácter de absoluto de la libertad humana como motor del proceso histórico.

Fichte llega a negar todo valor formador de la guerra, "la guerra no lleva al heroísmo más que a las almas que ya tienen ese sentimiento, y excita en los corazones sin nobleza el amor al saqueo y a oprimir al débil".

Fichte por la ética como dominio de la intención y a la historia como el de la evolución real, pero en cierto sentido, en 1793, entre ética y derecho positivo el derecho natural estaba confundido para Fichte con la moral. Esto es lo que indica claramente la distinción que opera Fichte entre el campo de los contratos que el del mundo fenomenológico, de lo que él llama sociedad "en el segundo sentido del término", es decir, la "sociedad hecho" que constituye el dominio de los derechos alienables. Esta distinción es la que permite en 1793 rebajar al Estado a la categoría: como resultado de un contrato perfectamente usual, el Estado forma parte del mundo fenomenal de los derechos alienables; ahora bien, sólo lo que se sitúa en el nivel del mundo intangible puede considerarse un fin en sí.

En 1784 Kant confundía todavía moral y política, "Reino de los fines" y Constitución Republicana, y es que esta confusión, era la que le impedía hallar una solución al problema político.

Aquí también lega Fichte a una consecuencia diametralmente opuesta a la letra de la filosofía Kantiana, y negando que el Estado sea fin en sí, que el mismo pacto no pueda ser revocado, resulta de nuevo más discípulo de Rousseau que de Kant.

La simple descripción de la Filosofía de la historia de Fichte en 1793, me parece bastante para comprender cómo es esencialmente en ese nivel su filosofía donde se legitiman su adhesión a la Revolución francesa y su crítica del Estado monárquico, porque es verdaderamente la filosofía de la historia la que, aplicando a la sociedad la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, conduce a devaluar al Estado en beneficio del individuo, único poseedor del valor ético. En estas condiciones, es ella la que le ordena imperativamente que actuará contra cualquier forma de opresión política.

Pero es también en este punto preciso donde el éxito de los Beitrage, la justificación de la Revolución frente al pensamiento reaccionario, es al mis-

mo tiempo su fracaso y donde se ve claramente la aporía fundamental del pensamiento fichteano en 1793: como lograría esta filosofía puramente negativa de los límites del Estado y el anarquismo individualista que se transparenta en cada página de su tratado contra el Estado que son los Beitrage toma a su cargo el resultado de este proceso una vez justificando el mismo proceso revolucionario.

No es la intención de examinar aquí las teorías políticas y jurídicas (sobre todo en lo tocante a la concepción de contrato y a la definición de pueblo) de los Beitrage, sino simplemente subrayar, tan sólo en el nivel de la filosofía de la historia, la considerable dificultad que plantean las posiciones puramente éticas e individualistas que entonces postula Fichte.

La crítica de Rousseau que aparece en las conferencias sobre el destino del sabio, es cuando el pensamiento fichteano de la historia tiene su cabal coherencia. Es, asimismo, a partir de esta crítica cuando se ilumina el paso de los Beitrage, donde el estado de naturaleza del hombre ya no habrá de buscarse en un derecho natural prepolítico sino en la realización futura del derecho racional. Es pues al analizar esta crítica de Rousseau como podremos medir plenamente hasta dónde es la persistencia de una referencia al pasado, al espíritu de la filosofía de la historia que esboza Fichte en 1793, y llega así a una representación finalmente coherente de esta filosofía del porvenir que Fichte fundara definitivamente en la Grundlage de 1794.

Las conferencias sobre el destino del sabio, introducen la lección consagrada a Rousseau: "Para el descubrimiento de la verdad, la lucha de los errores que se le oponen no es tan importante. Pero citar las opiniones opuestas es sumamente beneficioso para la Presentación inteligible y clara de la verdad que se ha hallado." La aportación de quien en 1793 había podido desempeñar para Fichte un papel tan esencial, se reduce así, singularmente: el estudio de Rousseau no servirá en suma más que para esclarecer negativamente la exposición de la verdad, a modo de ilustración de los errores que deben evitarse. La diferencia con 1793 es tan grande que se ha podido resumir así la crítica:

"Rousseau separa el hecho del derecho mediante una afirmación infranqueable; el segundo discurso nos muestra el hecho y todos los desórdenes que condené, mientras que el Contrato social nos muestra el derecho, la sociedad tal y como hubiera debido ser". Sin duda tiene razón para Fichte al encarar las condiciones de posibilidad de buenas instrucciones sociales, pero las ve como un sueño y muestra a los hombres un ideal sin indicar los medios de alcanzarlo. Por el contrario, Fichte ve en la historia la lenta y difícil penetración del derecho en el hecho y el papel del filósofo es favorecer esta labor.

¿Cómo pudo la "imagen" de Rousseau empañarse tanto y convertirse en la de un soñador romántico que "tenía energía, pero más bien la del sufrimiento que la de la actividad"?

Sin duda no podía Fichte desdeñar el hecho de que la crítica rousseauniana "de las ciencias y las artes" no iba precisamente en el sentido de la Rousseau *klãrung*. Pero ¿por qué lo que no era obstáculo en 1793 lo es ya para Fichte en 1794? Si es lícito pensar que lo que separa aquí esencialmente a Fichte de Rousseau es en verdad la filosofía de la historia, ¿qué sucedió entre 1793 y 1794 para justificar tal cambio de actitud en Fichte?

Recordemos brevemente los puntos esenciales de esta célebre crítica: apunta ante todo al pensamiento Rousseauísta del estado de naturaleza que, según Fichte, determina el aspecto de una historia esencialmente declinante: Para él, el retorno es un progreso; para él, este estado de naturaleza abandonado, es el objetivo último al cual debe llegar finalmente la humanidad. En esto Fichte caricaturiza sin duda a Rousseau; pero es para afirmar mejor, por contraste, su convicción de que la naturaleza es en el fondo mala (es decir inerte o perezosa) y que sólo la historia, como terreno de ejercicio de la acción libre, es el lugar del sentido y del valor. Por eso se dedica a refutar la idea de que el progreso, suscitando en el hombre necesidades artificiales, "desnaturaliza". Es más, si bien es cierto que la naturaleza es mala por sí misma, el progreso como factor de "desnaturalización" no puede ser sino positivo:

El hombre es, por naturaleza, perezoso e inerte a la manera de la naturaleza misma de donde procede... No es la necesidad causa del vicio, sino incitación

a la actividad y la virtud: es la pereza la causa de todos los vicios gozar tanto como sea posible, actuar lo menos posible, ésa es la tarea de la naturaleza corrompida, y Fichte añade: No habrá salvación para el hombre mientras no combata con éxito esa indolencia natural y mientras no halle en la actividad, y sólo en ella, su alegría y todo su placer.

Se confirma, pues, aquí la hipótesis de que lo que separa esencialmente a Fichte de Rousseau depende de la concepción de la historia: si en Rousseau, al menos así lo interpreta Fichte, "lo que debemos llegar a ser es presentado como algo que hemos sido ya y lo que debemos alcanzar es representado como algo ya perdido.

I.3 El problema del conocimiento

Si bien la filosofía surgió de la sed humana del saber, los filósofos centraron igualmente su atención en el conocimiento en sí. Empezaron a percibir que ya no bastaba con decir que las cosas eran de una determinada manera ni con explicar por qué lo creían así: también había que examinar cómo lo sabían. En la cúspide de la civilización griega, con la fundación de Atenas, los filósofos comenzaron a preguntarse qué significa decir que sabemos algo y qué es el conocimiento en la realidad. Así nació la rama de la filosofía llamada epistemología, que se ocupa de todos los aspectos del conocimiento: cómo lo adquirimos, cómo podemos estar seguros de lo que sabemos y si existe algo que no se puede conocer.

Es hallar verdades mediante la razón. Insatisfechos con las explicaciones convencionales o religiosas, los primeros filósofos de la antigua Grecia, usaron el razonamiento para intentar comprender el mundo. Dieron forma a nuevas ideas sobre la creación y sobre la estructura del universo y propusieron argumentos razonados para respaldar sus teorías.

De aquí surgió la noción de que, para saber algo, no hay que creer que es verdad, sino usar la razón; por lo tanto, según esto, la razón es la fuente de todo nuestro conocimiento verdadero. Pero no todos los filósofos de la antigua Grecia juzgaron posible responder a las grandes preguntas sólo a base de pensar. Jenófanes, por ejemplo, coincidía en la importancia del pensamiento

racional, pero afirmaba que precisa del apoyo de pruebas externas para no caer en la mera especulación.

No sabemos nada. Poco a poco, el énfasis de la discusión filosófica se desplazó de las preguntas sobre la naturaleza del universo a la cuestión de cómo lo conocemos: no sólo cómo podemos estar seguros de lo que sabemos, sino cómo llegamos a saber cosas, de donde procede nuestro conocimiento.

Por la misma época en que Atenas se convirtió en el centro cultural de la Grecia antigua, en el siglo V a.C., fue creciendo el interés de los filósofos por los asuntos humanos, como la política, la moral y el asunto del conocimiento.

Uno de esos pensadores fue Sócrates, quien cuestionó las ideas y creencias convencionales, empleando su capacidad de razonar para determinar lo que sabemos realmente y lo que no. Su método consistía en discutir con otras personas sobre las cosas que éstas creían saber, con el fin de suprimir toda idea preconcebida. Para ello partía del supuesto de que él mismo no sabía nada. Después ponía en tela de juicio todas las ideas y presunciones de aquel con quien hablara y le señalaba las contradicciones y deficiencias de sus argumentos para descubrir las limitaciones de su conocimiento. No obstante, lo que Sócrates demostró de manera categórica fue el poder de la razón para exponer las debilidades del conocimiento, y cómo pensar racionalmente puede proporcionar un entendimiento más profundo de las cosas.

El conocimiento. Sócrates no sólo propuso desafiar las creencias aceptadas de su época; al paso, intentó encontrar verdades de las que podemos tener conocimiento. En especial le interesaron los temas de la moral política y hacía preguntas como ¿Qué es la justicia? O ¿Qué es la valentía? Aunque la mayoría de la gente creía conocer las respuestas, él les demostraba que no era así: muchos con los que debatió supieron dar ejemplos de actos justos o valerosos, pero fueron incapaces de identificar qué tenían en común todos ellos. Con esta clase de discusión, Sócrates no buscaba una simple definición de lo que entendemos por "justicia" o "valentía", sino la esencia de lo que son en realidad. Dicha esencia, creía, es algo que sólo podemos conocer mediante el razonamiento.

Por su parte según Platón, en este mundo nada existe en su forma ideal y perfecta; todo lo que experimentamos con los sentimientos, por lo tanto, podría ser falso, o que algún Dios o poder malicioso nos hiciera creer cosas que en realidad no son verdad. Por lo que Descartes demuestra que si hay una cosa segura: que, para ser engañado, él debe existir, y existir como cosa que piensa. Así, aunque no se pueda fiar de sus sentidos. Puede estar seguro de que existe como algo capaz de pensar o razonar.

George Berkeley, fue quien dijo que obtenemos el conocimiento a partir de nuestra experiencia de las cosas, pero lo único que podemos llegar a experimentar son las ideas de esas cosas en nuestra mente, según Berkeley, nada material existe.

Hume completó su tratado de la naturaleza humana antes de cumplir los treinta años, época en que llevaba una vida frugal. Cuando lo publicó en 1739-1740, obtuvo una tibia acogida, pese a que se iba a convertir en una obra de enorme importancia. Emocionado, publicó otros ensayos y simplificó su anterior obra en publicaciones mejor recibidas, como investigación sobre el entendimiento humano.

Hume era un empirista convencido de que sólo se puede obtener un conocimiento significativo de la realidad mediante los sentidos, si bien dichas percepciones son individuales, no universales. Afirmó que las pasiones humanas, y no la razón, gobiernan el comportamiento, y que los principios morales no se basan en la voluntad de Dios, sino en su utilidad para la gente. De niño, Hume asistía a la iglesia, pero siendo adulto se ganó antipatías al sostener que el conocimiento no lo proporciona Dios, sino que es resultado de la experiencia, en términos generales, los errores en la religión son peligrosos, en filosofía, sólo ridículos.

"La razón es esclava de las pasiones, sin que jamás pueda aspirar a ninguna otra función que a servirlas y obedecerlas".

El razonamiento se considera tan importante, que Platón pensó que todo nuestro conocimiento procede de la razón. Otros filósofos no estuvieron de acuerdo y sintieron que nuestra experiencia del mundo también es importante para determinar la verdad y adquirir conocimiento.

El conocimiento Aristotélico de que la experiencia es la fuente principal de nuestro conocimiento influyó en el desarrollo de la ciencia, sobre todo a finales de la Edad Media, cuando se realizaron hallazgos científicos mediante la observación y la experimentación. Mientras que racionalistas como René Descartes se inspiraban en el razonamiento abstracto de las matemáticas, otros atribuyeron a la experiencia el aumento del conocimiento de las ciencias naturales. Esta corriente, llamada empirismo, se popularizó entre los filósofos ingleses como John Locke. Igual que Aristóteles, él creía que nacemos sin conocimiento y que nuestro saber llega con la información que nuestros sentidos recopilan.

Un siglo más tarde el filósofo Locke adoptó el enfoque escéptico, donde pensaba que adquiríamos nuestros conocimientos por medio de los sentidos, pero comprendió asimismo que estos no son perfectos y nos pueden ofrecer información falsa. Además, se dio cuenta de que el razonamiento lógico tampoco es muy de fiar, y concluyó que nada se puede saber con absoluta certeza.

Hume afirmó también que debemos adecuar nuestras creencias a la evidencia, creer cuando haya buenos indicios que apoyen lo que creemos y dudar cuando no lo haya.

Según Kant, la filosofía implica el uso de la sola razón, independiente de la experiencia. Para él, las experiencias proceden de las instituciones y del entendimiento: sin los conceptos no entenderíamos qué significan nuestras intuiciones. Podemos ver dos partes de un edificio, pero nuestra mente recurre a los conceptos para construir el edificio entero mentalmente y en su caso la moralidad no es la doctrina de cómo podemos ser felices, sino de cómo ser merecedores de la felicidad. Kant afirmaba que la mente humana sólo experimentaba e imaginaba dentro de los límites determinados. Según su concepción, hay dos mundos: el de los fenómenos (lo que podemos percibir) y el de los noúmenos (lo que está fuera de nuestra mente).

Pero Charles Sanders, filósofo estadounidense, cuestionó a finales del siglo XIX la importancia de este tipo de verdad. Pensó que ni todo el debate filosófico del mundo podía alcanzar una conclusión respecto a qué es verdad.

El conocimiento consiste en una serie de esas explicaciones válidas, más que en cosas que sabemos seguro que son hechos. Las ideas de este filósofo sobre la verdad sentaron las bases para una escuela filosófica llamada pragmatismo. Éste afirma que el propósito de la filosofía no es ofrecer una imagen verdadera del universo, sino ayudarnos a vivir en un nivel práctico.

El pragmatismo se convirtió en un movimiento importante, en particular en los Estados Unidos, donde los filósofos se alejaron de los problemas abstractos de la filosofía europea para adoptar un enfoque más práctico.

Peirce sostiene que las explicaciones que aceptamos como verdades son sustituibles si aparece otra mejor. Este concepto lo retomó otro filósofo estadunidense, William James, quien creía que una cosa es verdadera mientras nos resulte de utilidad.

Dewey defendió el aprendizaje práctico por encima de la memorización y la repetición, pues aquel nos anima a hallar explicaciones útiles y no limitarnos a aceptar conocimiento de segunda mano.

Uno de los más reputados filósofos que han reflexionado sobre el sentido de la existencia humana es el danés Soren Kierkegaard, en el siglo XIX. Creía que, si muchas de las explicaciones filosóficas al respecto se contradicen con nuestra experiencia individual, es porque tenemos la capacidad de elegir entre diferentes opciones que determinen nuestras vidas. Según él, tenemos la libertad de tomar decisiones morales sobre cómo dirigir nuestras vidas, y esto es lo que les otorga significado. Sin embargo, tal libertad de elección no nos trae necesariamente la felicidad. Al contrario: al comprender que somos totalmente libres de hacer lo que sea, "la cabeza nos da vueltas" y sentimientos de miedo y ansiedad. Kierkegaard lo llamó vértigo de la libertad, y procede de la conciencia de la propia existencia y responsabilidad personal. Hay que decidir entonces si desesperarse y optar por no hacer nada o bien vivir, auténticamente optando por algo que dé sentido a nuestra vida.

"La metafísica es la rama de la filosofía que se centra en la naturaleza de la existencia, se pregunta por el mundo que nos rodea, a lo que tratan de responder las ciencias naturales. Pero también estudia el motivo de nuestra existencia, que puede influir en cómo vivimos nuestra vida".

Descartes dudó de la fiabilidad de los sentidos humanos, así como de las opiniones de expertos. Estableció un sistema, perfilado en su discurso del método, donde todo se ponía metódicamente en duda hasta que quedara plenamente demostrado. Expresó su primera certeza en latín, *cogito ergo sum* "pienso, luego existo".

Sócrates desarrolló un método, conocido como dialéctica, para hallar la verdad debatiendo las ideas con personas de distintos pareceres. Buena parte de su sistema consistía en mostrar las contradicciones inherentes a lo que esas personas pensaban. Pero fue Aristóteles quien concibió el sistema para presentar un argumento bajo una forma lógica: el silogismo.

Aristóteles volvió a Atenas en 335 a.C. y estableció su propia escuela, el Liceo, a las afueras de la ciudad. Se proveyó de una nutrida biblioteca de pergaminos y fundó uno de los primeros zoológicos con la donación de animales exóticos. Además, cuando Aristóteles tenía 17 años se fue a estudiar a la academia de Platón, en Atenas, Pasó dos décadas con él, al que llamaba "la mente de la escuela". Desarrolló teorías que discrepaban de las de su maestro, cuya teoría de las formas rechazó, insistiendo en que las cosas presentaban en sí mismas cualidades universales.

Aristóteles consideraba que el uso de la razón era la más elevada de las ocupaciones y que la lógica era la herramienta con que las personas obtenemos saber. Su innovador sistema lógico introdujo el silogismo, una conclusión obtenida a partir de dos premisas.

Después de trabajar como cantero, Sócrates sirvió en el ejército ateniense contra Esparta durante la guerra del Peloponeso. Luchó en tres campañas, incluido el sitio de Potidea, donde salvó la vida a Alcibíades, general ateniense. De vuelta a su hogar, se convirtió en filósofo de tiempo completo, paseándose entre la gente y utilizando la ciudad entera como aula; hablaba con cualquiera que deseara hacerlo, y su método para enseñar y explotar temas se popularizó como "método socrático". Empezaba por adoptar una postura de absoluta ignorancia antes de buscar y aclarar cuestiones que evidenciaban lagunas de conocimiento o falta de lógica en un argumento. Así ayudaba al discípulo a alcanzar la comprensión. Sócrates centró su filosofía en la humanidad.

Sostenía que la sabiduría definitiva procede del conocimiento de las personas de sí mismas. Él se veía como un ciudadano del mundo, no sólo de Atenas. Creía que la mejor forma de gobierno no era la democracia ni la dictadura, sino el gobierno de quienes poseen mayores capacidades, opinión que irritaba a algunos atenienses.

En la edad media, fue la religión, más que la filosofía, la que estableció las ideas sobre moralidad. Los textos sagrados del judaísmo, el cristianismo y el islam, considerados la palabra de Dios, contenían leyes que especificaban qué estaba bien y que mal. En Europa, el poder de la iglesia fue menguando durante el renacimiento, y surgieron naciones con líderes laicos que preferían las leyes creadas por el hombre a las dictadas por Dios. Los gobernantes solían contar con consejeros, como el italiano Nicolás Maquiavelo, quien escribió un célebre manual para hombres de gobierno llamado El Príncipe, en el cual señalaba que la moralidad personal convencional no debería influir en las decisiones políticas. Pero un gobernante debe estar dispuesto a actuar inmoralmente por el bien del Estado.

Aun así, algunos filósofos no aceptaron la idea de la moralidad basada en los resultados. Entre ellos destaca Immanuel Kant, quien creía que las cosas son correctas o incorrectas sin que pueda haber excepciones: la moralidad es una cuestión de deber, así que no habría que juzgarla por las consecuencias, ya sean perjudiciales o beneficiosas.

La filosofía política se desarrolló para estudiar no sólo cómo hay que organizar las sociedades y qué leyes determinan su estructura, sino cómo son gobernadas, o sea, quién hace las leyes y cómo se ejecutan.

Por otro lado, Platón fue uno de los filósofos que describió a la sociedad ideal: las personas se agrupan y forman sociedades con las *polis* con el fin de vivir una buena vida, de acuerdo con el concepto de virtud. Según él, el propósito del Estado es proporcionarles los medios para ello, ya que los ciudadanos comunes no tienen conocimiento de la forma ideal de virtud, a la que sólo se puede acceder por medio del razonamiento filosófico, no se puede esperar que vivan virtuosamente por sí solos. El hecho de que para Aristóteles, la democracia fuera corrupta puede ser desconcertante. Pero se

refería a la Atenas clásica, donde sólo una clase de hombres podía participar en los procesos políticos. La idea de democracia representativa, descrita por Abraham Lincoln como Gobierno del Pueblo, por el Pueblo y para el Pueblo, está más cerca de la politeía Aristotélica.

Es célebre la descripción de Aristóteles del hombre como "animal político" con lo que quería decir que veía natural que queramos vivir en sociedades como las de las *polis*, las ciudades–estado griegas.

Thomas Hobbes optó por comparar la vida en una sociedad civilizada con la vida en lo que describió como un estado de naturaleza. Asumió un punto de vista poco halagüeño de la naturaleza, sobre todo de la humana, y dijo que, si se la dejara a su modo, la gente actuaría sólo en su propio interés.

Las sociedades civilizadas se constituyen cuando existe un arreglo recíproco o entre los ciudadanos y alguna forma de autoridad soberana, que crea y hace cumplir las leyes para proteger a las personas y permitirles seguir con sus vidas. Según Hobbes, para evitar que la sociedad vuelva a caer en un estado de naturaleza anárquico, se necesita un líder fuerte, un monarca o soberano protector al que el pueblo otorgue su autoridad.

Las sociedades civilizadas no son creadas para limitar los derechos, sino para garantizarlos, y el contrato social es el medio por el que el pueblo puede designar a un gobierno para que actuara en su nombre como juez imparcial en cualquier conflicto. La autoridad, según Locke debería ser ejercida tanto por un líder fuerte como por un gobierno elegido por el pueblo para representarlo.

Economía y Política. Adam Smith creía que los gobiernos no deben interferir en el comercio, idea que compartían otros pensadores escoceses, como el filósofo David Hume. Un autor francés anterior, Pierre de Boisguilbert, habló de *laisse faire la nature* (dejar a la naturaleza seguir su curso) refiriéndose a los negocios. La expresión *laissez-faire* se usa en economía para pugnar por la no intervención gubernamental. En opinión de Smith, el gobierno tiene la importante función de impartir justicia y proporcionar defensa y derechos, que a las entidades privadas les resultaría difícil ofrecer, como las obras de infraestructura.

El filósofo inglés Thomas Hobbes ya había asegurado antes que, sin una autoridad fuerte, la vida humana sería "desagradable, brutal y corta". Thomas Malthus, economista británico, estudió el mercado y predijo que el resultado directo del aumento de la riqueza sería una hambruna masiva.

Tras Smith, Karl Marx predijo que el mercado llevaría a la revolución. Sin embargo, Smith creía que la sociedad era totalmente funcional y que el sistema económico funcionaba bien, como una máquina. Por su parte, Friedrich Hayek demostró que los precios responden al conocimiento y a los deseos de los consumidores, que alteran las cantidades que se piden y ofrecen en el mercado. Hayek señalaba que era imposible que un planificador central pudiera recoger tanta información dispersa; en este sentido suele admitirse que el comunismo cayó en Europa del Este porque la planificación central no ofrecía los bienes que la población deseaba.

Hace miles de años que sabemos que el monopolio sobre un producto o sector mantiene el nivel de los precios por encima del que sería si varias empresas participasen en el mercado. Aristóteles (384-322 a.C.) ya advirtió del problema a propósito de una anécdota de la vida del filósofo griego Tales de Mileto.

Stuart Mill vio que la falta de competencia no se limita a subir los precios en el mercado de bienes. Los efectos monopolísticos también pueden afectar al mercado laboral. Señaló el caso de los orfebres, que disfrutaban de unos salarios mucho más elevados que los de otros trabajadores con aptitudes parecidas, una virtud rara y difícilmente probable. Mill advirtió además que el caso de los orfebres no era el único: una gran parte de la clase obrera no podía acceder a profesiones cualificadas, porque éstas exigían años de estudio y formación. El costo de mantener a alguien durante este largo proceso estaba fuera del alcance de la mayoría de las familias.

Un desafío para las ideas ortodoxas acerca del papel del Estado en la economía. La ciencia económica común considera que el Estado debe corregir a los fallos del mercado, aportando bienes públicos como los alimentos y el alumbrado en su distribución, de los que suele ocuparse la empresa privada; garantizando que instituciones como los tribunales funcionen adecuadamente para obligar

a respetar los contratos y proteger los derechos de propiedad, pero más allá de eso su papel debería ser mínimo.

I.4 Vuelta a la economía política

Un economista escocés del siglo XVII, Adam Smith, decía que, si bien el libre mercado debía tomarse pensando en el bien de toda la comunidad, era mejor que la tomaran individuos que actuaran en beneficio propio. Aunque la idea pueda parecer ilógica, Smith aducía que lo que determina cómo se reparen los productos es la forma en que se venden y se compran los productos y servicios. En un mercado, cuando las cosas se compran y venden, los comerciantes y los clientes no piensan en lo que es mejor para la comunidad en su conjunto, sino sólo en lo que es bueno para ellos. Los clientes salen a comprar lo que necesitan o quieren, para satisfacer sus propios intereses. Los proveedores venden sus productos, no por razones cívicas, sino porque quieren ganar dinero. Sólo venden si hay clientes que quieran sus productos, así que, producen cosas para las que hay mercado y dejan de producir aquello para lo que no hay demanda.

Es el mercado, a través de las transacciones individuales, el que ajusta los productos a las necesidades y deseos de los clientes. Smith lo describía como una "mano invisible" que nos guía hacia el reparto más eficaz de los recursos, y hacia una distribución justa de los productos y servicios. Cada individuo, ya sea como cliente o como proveedor, toma decisiones perfectamente racionales acerca de lo que compra o vende, en su propio interés, pero éstas colectivamente son buenas para toda la comunidad. En un mercado perfecto, oferta y demanda acaban equilibrándose y garantizan la mejor distribución posible de los productos. Además, en un mercado perfecto, tanto el comprador como el vendedor salen ganando con el trato.

No todos los economistas están de acuerdo con Smith, muchos han señalado que hay situaciones en las que el mercado no funciona de forma eficaz y beneficia sólo a unos pocos. Para impedir que eso pase, los gobiernos deben regular los mercados de alguna manera. Otros, como Karl Marx, decían que el mercado es injusto y propenso a los altibajos por la fluctuación de oferta y demanda, y que son los gobiernos, y no los mercados, los que deben decidir sobre el reparto de los recursos.

Con la globalización de la industria y el comercio, solemos comparar la riqueza de los distintos países, y su nivel de vida, usando estadísticas como el PIB *per cápita*. Pero lo que no dicen esas cifras es cómo se distribuye esa riqueza dentro del país. En muchos de los países más pobres, existe una enorme brecha entre los más ricos y los más pobres. Incluso en los países desarrollados suele darse un reparto desigual de la riqueza. En un mercado libre la desigualdad es prácticamente inevitable. Algunos economistas lo ven como un fallo del sistema y afirman que ello produce una sociedad desigual. Otros dicen que no es necesariamente algo malo ya que recompensa a aquellos que trabajan mucho y les anima a ser más productivos y a sugerir ideas nuevas, como ocurre con muchas ideas económicas.

El libre mercado no sólo crea desigualdad, sino que la aumenta. Las empresas prósperas usan los beneficios para ser aún más productivas y, por lo tanto, más competitivas. Los ricos pueden invertir su dinero en negocios y hacerse más ricos, pero quienes no disponen de recursos se quedan cada vez más rezagados. En muchos países ricos eso se considera un problema social, por lo que muchos gobiernos han introducido los impuestos progresivos: exige un porcentaje mayor a quienes tienen una renta superior y ayudan a quienes tienen menos ingresos con prestaciones sociales y un salario mínimo de subsistencia.

Los economistas señalan que los países con una diferencia menor entre los ingresos de ricos y pobres, y menos desigualdad no sólo tienen menos problemas sociales, sino que además disfrutan de una economía más próspera y estable. Pero en países como Estados Unidos o el Reino Unido los gobiernos creen que la economía va mejor si los ingresos los fija el mercado. En el mundo desarrollado la brecha entre ricos y pobres es mayor que en cualquier otra parte, y sigue creciendo. Los directivos de las grandes compañías pueden ganar mucho más que sus trabajadores y los banqueros ganan una verdadera fortuna mientras que sus encargados de la limpieza viven en condiciones de relativa pobreza. Esta desigualdad se justifica con la teoría del "goteo", los banqueros y empresarios deben ser más recompensados porque crean la riqueza que nos beneficia a todos (mercado).

Quienes apoyan el libre mercado afirman que las políticas más socialistas limitan la libertad de las personas en pro de la igualdad. Aducen que, en vez de intentar que todo el mundo tenga los mismos ingresos, debería ofrecer movilidad social, para que fuera más fácil ascender en la escala social y ganar lo que cada uno merece. Para ello, todos deberían tener las mismas oportunidades y tener acceso a la educación y trabajo. Seguiría habiendo un reparto desigual de la riqueza, pero la sociedad sería justa.

I.4.1 La política y la filosofía

Los pensadores militares, como Sun Tzu (El arte de la guerra), no tenían tiempo para la filosofía moral que subyacía a la teoría política confuciana, y su planteamiento de los asuntos de gobierno fue mucho más práctico: proponían un sistema autoritario y hasta despiadado para asegurar la defensa del Estado.

Probablemente el confucionismo fuera útil para gobernar en tiempos de paz, pero muchos creían que no era lo bastante sólido en el periodo de los Reinos Combatientes que siguió, ni para las luchas por un imperio chino unificado. Durante dicha época, las ideas de Confucio fueron reemplazadas por un sistema de gobierno pragmático y autoritario denominado "legalismo", que se prolongó mientras el emperador consolidaba su autoridad sobre el nuevo imperio. Sin embargo, hacia el siglo 11 a.C., la paz regresó a China, que adoptó el confucionismo como filosofía oficial del Estado bajo la dinastía Han. El Arte de la Guerra se ocupa de las cuestiones prácticas de la protección y el mantenimiento de la prosperidad del Estado. Mientras los pensadores anteriores se habían centrado en la estructura de la sociedad civil, este tratado se enfoca sobre la política internacional y sólo menciona la administración pública por lo que respecta al quehacer de planificar y emprender guerras y de mantener económicamente los servicios militares y de inteligencia.

Confucio y Mo Di creían que el bienestar del Estado se apoyaba en la capacidad y la fiabilidad de la clase administrativa, pero diferían en la forma de elegir a los administradores. Según Mo Di, Confucio se adhería demasiado a las convenciones de las familias nobles, que no necesariamente eran fuente de la virtud y la capacidad esenciales en un funcionariado eficaz. Mo Di

consideraba que las cualidades y la calificación necesarias para desempeñar altos cargos eran producto de la aptitud y el estudio y no del origen familiar.

Se cree que Mo Di nació hacia la época en que murió Confucio, en Tengzhou, provincia de Shandong, en una familia de artesanos o quizá de esclavos. Era ebanista e ingeniero y trabajó en las cortes de familias nobles; llegó al funcionariado civil y fundó una escuela para funcionarios y asesores. Sus ideas filosóficas y políticas le hicieron ganar adeptos y obtener el título de Mo Tzu (o Mo Zi, "maestro Moj). Los moístas, como se conocía a sus partidarios, vivían según los principios de sencillez y pacifismo durante el periodo de los Reinos Combatientes, hasta que la dinastía quien estableció su régimen legalista. Después de su muerte, sus enseñanzas se recogieron en el Mo Di. El moísmo desapareció en 221 a.C., con la unificación de China, pero se redescubrió a inicios del siglo XX.

Por otra parte, la antigua Grecia no fue un estado-nación unificado como lo entenderíamos ahora, sino un puñado de estados regionales independientes cuyo centro eran ciudades. Cada ciudad-estado, o *polis*, tenía su propia organización constitucional; en algunas, como Macedonia, el gobernante era un monarca, en tanto que otras, entre la más notable era Atenas, su mentalidad analítica pudo estudiar las bondades de la ciudad-estado.

Así como podría haber definido a un lobo como un animal de manada, Aristóteles dice que "el hombre es un animal político por naturaleza". Esto no quiere decir que tenga una tendencia natural hacia las actividades de la política en el sentido moderno de la palabra, sino que su naturaleza le impulsa a vivir socialmente en una polis. En otro orden de ideas, Chanakia (conocido también como Kautilia y Visnú Gupta), que escribió un tratado sobre el arte de gobernar titulado Arthashastra, que significa ciencia de las ganancias materiales o el arte del gobierno. Chanakia supo combinar la sabiduría tradicional con sus propias ideas y destacó por su análisis desapasionado y, en ocasiones, temerario del negocio de la política.

Si bien parte del Arthashastra trataba de las cualidades morales que son deseables en el líder de un Estado, el acento se ponía sobre lo último del gobierno. Pensaba que esta es la responsabilidad de un soberano que quiere

asegurar el bienestar y la seguridad de su pueblo al administrar orden y justicia y llevarlo a la victoria sobre estados rivales. Esta capacidad de cumplir con sus deberes para con su país y su gente depende de diversos factores: las cualidades personales del gobernante, la capacidad de sus asesores, sus territorios y ciudades, su riqueza, su ejército y sus aliados.

Ya en el cargo, el soberano sabio no se fía únicamente de su sabiduría, sino que solicita el consejo de asesores y ministros en los que confía. Según Chanakia, esas personas son tan importantes como el propio soberano para el gobierno del Estado. Escribe en el Arthashastra: "Gobernar sólo es posible con ayuda: una sola rueda no mueve nada". Esta es una advertencia para que el soberano no sea autocrático, sino que tome decisiones de Estado después de consultar con todos sus ministros.

Por su parte, Han Fei Tzu tomaba la idea confucionista de predicar con el ejemplo y también la creencia de Mo Di en la bondad innata de la naturaleza humana; en cambio, adoptó el punto de vista más cínico de que la gente actuaba para evitar castigos y lograr ganancias personales. Según los legalistas, la única manera en que podía controlarse esto era un sistema que pusiera el acento sobre el bienestar del Estado por encima de los derechos individuales, con leyes estrictas que castigasen las conductas indeseables.

De la administración de estas leyes se ocupaban los ministros del gobierno, quienes, a su vez, estaban bajo leyes que los responsabilizaban, recibiendo del gobernante castigos o favores. De este modo se mantenía la jerarquía con el gobernante a la cabeza, y se controlaban la corrupción y las intrigas. Para garantizar la seguridad del Estado en épocas de guerra, era de vital importancia que el gobernante pudiera fiarse de sus ministros y que todos actuasen en el interés del Estado y no en el propio.

Libertad de la tiranía. La cláusula 39 de la Constitución Inglesa, en particular, era la que tenía implicaciones más profundas: "Ningún hombre libre será apresado, encarcelado, privado de sus derechos o bienes, declarado proscrito o desterrado o privado de su posición de ninguna manera, ni emplearemos la fuerza contra él ni enviaremos a otros a que lo hagan, salvo si es juzgado legalmente por sus pares o por la ley de la tierra". Esta demanda

de los barones implicaba el *hábeas corpus*, que exige que un detenido sea llevado ante un tribunal, protegiéndolo así del abuso arbitrario del poder. Por primera vez se garantizaba explícitamente la libertad de una persona con respecto a un gobernante tiránico. Se tuvo que aceptar los términos y poner su sello a lo que más tarde se conoció como Carta magna ("Gran Estatuto").

Hacia un Parlamento. En el siglo XVII, la limitación del rey inglés por la ley de la tierra llegó a un punto crítico durante la guerra civil, y la Carta magna simbolizó la causa de los parlamentaristas encabezados por Oliver Cromwell. Si bien en ese momento tan sólo se aplicaba a una minoría de ciudadanos privilegiados, la Carta asentó la idea de que las leyes debían proteger la libertad de las personas de la autoridad despótica, y además sirvió de inspiración para los derechos que se incluyeron en las constituciones modernas, especialmente las de las antiguas colonias británicas, así como muchas declaraciones de derechos humanos.

El Parlamento de Londres tiene su origen en la insistencia de los barones, en 1215, en que el rey no podía imponer impuestos adicionales sin consentimiento del consejo real.

La relación entre Estado e Iglesia preocupó a los filósofos y a los teólogos, especialmente a San Agustín, quien sentó las bases de la polémica al integrar el análisis político de La República de Platón en la doctrina cristiana. No obstante, en el siglo XII, cuando en Europa se pudieron leer traducciones de los clásicos griegos por medio del contacto con eruditos musulmanes, algunos pensadores europeos se interesaron en otros filósofos, especialmente en Aristóteles y su traductor islámico.

Un método razonado. El más importante pensador cristiano surgido durante el medievo tardío fue, indudablemente, el humanista italiano Tomás de Aquino, de la orden religiosa dominica acabada de crear. Esta orden valora la distinción entre lo teológico y lo político. Al desear que lo racional y lo dogmático (la filosofía y la teología) se integrasen, Aquino abordó el problema del poder secular frente a la autoridad divina y el conflicto entre Iglesia y Estado, que aumentaba en muchos países. También aplicó este

método al examen de asuntos éticos, como cuándo sería justificable declarar una guerra.

La justicia como virtud primordial. En tanto, en su filosofía moral, Tomás de Aquino examina con detalle temas políticos e insiste en que el razonamiento es tan importante en política como en la discusión teológica. Su punto de partida fueron las obras de San Agustín, quien había integrado con éxito en sus creencias cristianas la idea griega clásica de que el fin del Estado es promover una vida buena y virtuosa. San Agustín decía que esto coincide con la ley divina, la cual, si es aceptada por un hombre, evitará la injusticia. Para Aquino, en las obras de Platón y Aristóteles estaba enraizada la virtud política primordial que sostiene la totalidad de su filosofía política, y la idea de que la justicia es el elemento clave.

Aquino identificó tres necesidades básicas bien diferenciadas para una guerra justa: intención legítima, autoridad del soberano y causa justa. Estos principios siguen siendo los criterios fundamentales en la teoría de la guerra justa hasta hoy. Para los cristianos, la "intención legítima" tiene un sólo significado: la restitución de la paz, pero es en las otras dos condiciones donde se aprecia un criterio más secular. La "autoridad del soberano" significa que sólo una autoridad como el Estado o su jefe puede iniciar la guerra, mientras que la "causa justa" limita su poder a emprender una guerra sólo para el beneficio del pueblo y no para obtener gloria o ganar. Para cumplir con estos tres criterios debe existir un hombre de Estado.

La razón, dice Aquino, es una capacidad concedida por Dios que nos permite crear por nosotros mismos la ley natural que, en realidad, es la manera en que la ley eterna se aplica a los seres humanos según nuestra naturaleza de animal social, asimismo afirmaba no debe confundirse la ley natural, que se ocupa de la moralidad y la virtud, con las leyes humanas que rigen nuestros asuntos cotidianos y que creamos para que nuestras comunidades sociales funcionen bien. Como sus creadores, estas leyes humanas son falibles por su misma naturaleza, de modo que pueden llevarnos a la injusticia, y su autoridad sólo se puede juzgar por comparación con la ley natural.

Mientras Aquino atribuye la ley natural a nuestra capacidad de pensamiento racional, las leyes humanas se explican por otro aspecto de nuestra naturaleza: el deseo de formar comunidades sociales. Esta idea es casi idéntica a la que propone Aristóteles en su Política que el hombre es un "animal político" por naturaleza. El deseo de formar comunidades sociales es lo que nos define como humanos y nos diferencia de otros animales. Como Aristóteles, Aquino reconoce que es natural en nosotros formar unidades familiares, que al mismo tiempo se unen para formar aldeas y terminan en sociedades políticas, como la ciudad-estado o el estado-nación.

En su tratado Defensor (Defensor de la paz), escrito a favor del emperador electo Luis de Baviera, enfrentado al poder del Papa Juan XXII, afirma de manera contundente que la función de la Iglesia no es gobernar. Rechaza la reivindicación realizada por sucesivos Papas de ostentar unos "plenos poderes" encomendados por Dios, ya que creía que era destructiva para el Estado.

Con argumentos de La Política de Aristóteles, Marsilio afirma que un gobierno eficaz se origina en el pueblo, que tiene entre sus derechos el de escoger a un líder y participar en el proceso legislativo. La legislación, administrada por el pueblo y no impuesta por la ley divina, es la que mejor gestiona los asuntos humanos, lo que ni siquiera la Biblia consiente. El mismo Cristo, señala Marsilio, negó al clero el poder de coaccionar a los pueblos del mundo y enfatizó su rol de enseñantes. Por lo tanto, la Iglesia debería seguir el ejemplo de Jesús y sus discípulos y devolver el poder político al Estado. Un Estado secular podrá gestionar mejor las áreas especializadas del gobierno, como son la ley y el orden, y los asuntos económicos y militares, por medio de un gobernante elegido por la mayoría del pueblo.

Maquiavelo aparece en el siglo XV-XVI una época política turbulenta a comienzos de lo que iba a conocerse como Renacimiento. Este periodo fue un punto de inflexión en la historia de Europa, cuando se sustituyó el concepto medieval cristiano de una vida regida bajo la guía divina por la idea de que los hombres tenían la capacidad de manejar sus propios destinos. Mientras el humanismo del Renacimiento erosionaba el poder de la Iglesia, algunas prósperas ciudades-estado italianas, como Florencia, se convirtieron en

repúblicas, pero muchas veces fueron amenazadas e incluso dominadas por familias ricas y poderosas como los Medici, en busca de mayores cotas de influencia. Maquiavelo actúo como diplomático al servicio de la República.

El núcleo de su filosofía política se encuentra en la idea renacentista de pensar en la sociedad en términos humanos, totalmente separada de los ideales religiosos impuestos por la Iglesia. Para conseguir esto, Maquiavelo lleva a cabo un análisis de la naturaleza humana a partir de la observación del comportamiento de las personas a lo largo de la historia, lo que le lleva a la conclusión de que, debido a esa misma naturaleza, la mayoría de la gente es egoísta, corta de miras, inconstante y fácil de engañar. Se trata de una visión realista, aunque cínica, y muy distinta de la de los pensadores anteriores. Si bien parecen un obstáculo para crear una sociedad eficiente y estable, Maquiavelo afirma que, con el liderazgo adecuado, algunos de estos fallos humanos pueden resultar útiles a la hora de crear una sociedad de éxito. Los dos elementos clave para transformar la naturaleza humana original e indeseable en social y benevolente son la organización social y lo que Maquiavelo llama liderato prudente, o sea, el que es útil para el éxito del Estado.

El célebre tratado de Maquiavelo, El Príncipe se escribió al estilo de las guías prácticas para líderes conocidas como "espejos de Príncipes", muy comunes en la edad media durante mucho tiempo, los pensadores políticos cavilaron sobre el equilibrio de poder entre el gobierno, las comunidades y los individuos. En los siglos XVI y XVII prevalecía la idea de un Estado centralizado que investía de poder a un soberano. Pero las opiniones radicales del filósofo político calvinista Johannes Althusius sobre el papel del Estado, la soberanía y la política allanaron el camino al concepto moderno de federalismo. Althusius redefinió la política: de "actividad que sólo le concernía al Estado pasó a introducirse en muchos aspectos de la vida social y desplegarse en asociaciones políticas que están por debajo del Estado".

Althusius defendía que las comunidades humanas desde las privadas como las familias o los gremios hasta las públicas como las ciudades son entidades autónomas que cobran vida gracias a una forma de contrato social. Como Aristóteles, Althusius creía que las personas son sociables y que viven en

paz y son felices al compartir bienes y servicios y respetar mutuamente sus derechos. Cada asociación de personas comienza cuando se comparten necesidades, servicios o un conjunto de valores y se contribuye al bienestar del grupo.

El filósofo Althusius consideraba ilógica y represiva la soberanía absoluta defendida por Bodin y Hobbes: el poder y la autoridad deben moverse hacia arriba por, y no hacia abajo, a partir de un soberano. Mientras que están subordinadas al Estado una por una, colectivamente son superiores a él. El gobierno está en la cima de la jerarquía de asociaciones y su tarea es administrar la mancomunidad formada por los diversos grupos interactuantes. También es parte de un contrato social, y reconoce y comparte los objetivos, los valores, los bienes y servicios de su gente, además de coordinar su diálogo mutuo y sus vínculos.

Según Althusius, la soberanía pertenece al pueblo y no al monarca. Los gobiernos elegidos no representan a individuos ni a una voluntad común única, sino a una pluralidad de voluntades de todas las comunidades que existen dentro de la comunidad mayor que es la nación.

Este enfoque sobre las asociaciones simbióticas es lo que diferencia su idea del federalismo de la de los gobiernos federales que conocemos hoy. El federalismo moderno se basa en el individualismo, y no en grupos sociales. No obstante, los dos conceptos conciben el Estado como una asociación política y no como una entidad única independiente de las unidades que la constituyen.

Otros filósofos. En su obra más famosa, Leviatán, Hobbes describe a los seres humanos como entes racionales que procuran alcanzar el máximo poder y se mueven por egoísmo, ya que actuar de otro modo amenazaría la supervivencia. Sin un poder común que los vuelva respetuosos, los hombres viven en el llamado estado de guerra.

Thomas Hobbes, afirmaba que era comparable a una guerra civil, y sólo se evitaría si los hombres entregaran sus armas a un tercero, por medio de un contrato social que asegurase que todos los demás harían lo mismo. El motivo

por el cual los entes racionales entregarían su libertad a un gobernante absoluto es que la vida en estado de naturaleza es tan "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" que la libertad pasa a ser una preocupación secundaria, un lujo inalcanzable.

A falta de una autoridad común que resuelva las disputas y proteja a los débiles, cada persona decide lo que necesita -o lo que tiene que hacer- para sobrevivir. En el estado de naturaleza, los hombres son libres e independientes de forma natural y no están obligados hacia los demás.

Tiempo después, algunos pensadores, como John Locke y Jean-Jacques Rousseau, retomaron el concepto en sus propias obras sobre el contrato social y las formas de gobierno ideales. Según Hobbes, las personas pueden elegir entre dos alternativas: vivir sin gobierno (estado de naturaleza) o con él. Un contrato social que concediera autoridad indivisible a un soberano era un mal necesario para evitar el destino cruel que acechaba al hombre sin una autoridad poderosa capaz de someter los impulsos destructores humanos. Creía que "durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los contenga, están en un estado llamado guerra, y esa guerra es de todos contra todos". No obstante, a diferencia de otros eruditos anteriores que defendían el derecho divino de los reyes a gobernar, para Hobbes, la relación entre los gobernados y el gobernante es meramente contractual. El contrato se realiza principalmente entre las personas de una sociedad determinada, y el soberano es ajeno a todo ello, es un tercero.

I.5 Sobre la política pragmática

Sus opiniones sobre el contrato social legitimaron algunos cambios en el gobierno. Cuando Oliver Cromwell destronó a Carlos I de Inglaterra, en 1649, el contrato social, según Hobbes, quedó intacto, ya que sólo se reem-plazó un gobernante por otro. Y es que Hobbes era antidemocrático y pro-absolutista, pero también pragmático. Si bien no se posicionó exactamente acerca de qué modalidad de gobierno es la mejor, estaba claro que prefería la monarquía de Carlos I como forma de gobierno buena y estable. Al mismo tiempo, también contemplaba la soberanía parlamentaria como un gobierno adecuado, siempre y cuando el número de integrantes de la asamblea legislativa fuese impar, para evitar empates políticos.

La lógica de la versión de Hobbes sobre el contrato social fue cuestionada por muchos humanistas. John Locke preguntó con sarcasmo por qué creería alguien que "los hombres son tan tontos que se molestan en evitar las travesuras que les puedan hacer las mofetas o los zorros, pero les gusta, sin preocuparles la seguridad, que los devoren los leones". Para Locke, el gobierno autoritario es igual de peligroso que los disturbios civiles: "prefería el estado de naturaleza a la subordinación". Hobbes, por su parte, creía que sólo los gobiernos con poderes indivisibles e ilimitados podían prevenir, por otra parte, la inevitable desintegración de la sociedad derivada de una guerra civil. Para Hobbes, cualquiera que apoyara las libertades y los derechos personales no había comprendido que las ideas básicas de seguridad sobre la condición humana.

La tradición de pragmatismo en las relaciones internacionales, que enfatiza el estudio del poder, se origina en la premisa hobbesiana de que el estado del hombre es "un estado de guerra". Empero, la anarquía que Hobbes ve en el estado de naturaleza también se ve como cierta en el sistema internacional, cuyos principales actores son las naciones. Hoy en día, ese sistema sigue siendo pragmático o realista, pese a haber acabado la guerra fría. La diferencia más importante respecto a la teoría hobbesiana es que, internacionalmente, no es posible fiarse del Leviatán del Estado para acabar con el poder y el egoísmo destructivos. Los estados no pueden fiarse unos de otros, y por esa razón están condenados a la carrera armamentística y a la guerra.

Por otra parte, los escritos de Locke sobre filosofía política se centraron en los derechos y las leyes. Definió el poder político como "el derecho de hacer leyes con penas de muerte". Sostuvo que uno de los motivos principales por los que la gente abandonaría de forma voluntaria el estado de naturaleza sin ley sería que, en tal situación, no existirían jueces independientes. Es preferible conceder al gobierno el monopolio de la violencia y de la capacidad de sentenciar para garantizar el justo imperio de la ley. Es más, para Locke, un gobierno legítimo favorece la separación de los poderes legislativo y ejecutivo. El primero es superior al segundo y tiene la potestad suprema de fijar las reglas generales en los asuntos del gobierno, mientras que el poder ejecutivo solamente es responsable de hacer cumplir la ley en casos concretos. Afirma Locke que las leyes deben diseñarse -y aplicarse- teniendo en cuenta

el estado y la naturaleza iniciales del hombre. Como la mayoría de teóricos del contrato social, considera que todos los individuos son iguales, libres e independientes. Según Locke, en el estado de naturaleza, la gente coexiste, por lo general en armonía, pero sin poder político ni juez legítimo que resuelvan las disputas con neutralidad. "Hombres que viven juntos conforme a la razón, sin un superior común en la Tierra con autoridad para juzgar, eso es el estado de naturaleza", afirmó que en el corazón del pensamiento político reside la cuestión de la legitimidad.

Siguiendo el ejemplo de Hobbes, trató de deducir el papel legítimo del gobierno a partir de la comprensión del estado de naturaleza. Locke y Hobbes coinciden en que un gobierno legítimo se fundamenta en un contrato social entre los integrantes de una sociedad. El problema con el estado de naturaleza es que no hay jueces ni policía que hagan cumplir la ley. La gente desea entrar en una sociedad civil para que ese papel lo desempeñe el gobierno. Esta es, por lo tanto, una misión legítima del gobierno. Otro aspecto importante de dicha legitimidad es el mandato por consenso del pueblo, que para Locke no es necesariamente la democracia: una mayoría del pueblo podía muy bien decidir que gobernase un monarca, la aristocracia o una asamblea.

La filosofía política de John Locke se conoce como "liberalismo": la creencia en los principios de libertad e igualdad. Las revoluciones en Francia y Norteamérica a finales del siglo XVIII se fundamentaban en ideas liberales. En realidad, Thomas Jefferson, uno de los arquitectos de la Constitución de EE UU, reverenciaba a Locke y utilizó muchas de sus frases en los documentos de fundación. El acento sobre la protección de "la vida, la libertad o la propiedad" que se comprueba en la Declaración de Derechos estadounidense nos remite a la filosofía de John Locke.

Para Montesquieu importaba menos quién llevase las riendas: para él lo crucial era la existencia de una Constitución que protegiera contra el despotismo. Afirmaba que esto podía conseguirse con la separación de los poderes gubernamentales. Rousseau no lo creía así. Si, como él decía, las instituciones políticas conforman la sociedad, en teoría la capacidad de la acción política de mejorarla no tiene límites. Esta aseveración definió a Rousseau como pensador claramente moderno. Antes de él, nadie había pensado siste-

máticamente en la sociedad como algo diferenciado de sus instituciones políticas, como entidad susceptible de estudio y transformación. Él fue el primero, incluso entre los filósofos de la Ilustración, que pensó en términos de las relaciones sociales entre la gente.

La pérdida de la libertad decía Rousseau al tratar el tema en el contrato social (1762): "El hombre nace libre, pero siempre está encadenado", escribió. Mientras que sus escritos anteriores habían sido muy pesimistas con respecto a la sociedad convencional. El contrato social ofrece una visión más positiva de la política. Como Hobbes y Grocio antes que él, Rousseau fue testigo del nacimiento del poder soberano de la sociedad como resultado del contrato social. Hobbes afirmaba que la vida sin un soberano obligaba a la humanidad a retroceder al vil estado de naturaleza.

Sin sociedad, los seres humanos serían criaturas tranquilas y felices, satisfechas con su estado de naturaleza. Sólo los guiarían dos principios: primero, un normal afecto por sí mismos, con el consiguiente deseo de autoconservación y, segundo, la misericordia hacia sus congéneres. Ambos principios juntos aseguraban la reproducción de la humanidad, generación tras generación, en forma muy similar a la de otros animales. Pero este estado de felicidad quedó brutalmente anulado por la creación de una sociedad civil y, en especial, por la aparición de la propiedad privada. Esto último conllevó una desigualdad instantánea que no había existido antes: los que poseían propiedad y los que no.

En "El contrato social", Rousseau bosqueja muchas de las demandas que en siglos posteriores iban a ser las exigencias de la izquierda política: la convicción de que la libertad y la igualdad eran aliadas, y no enemigas; la fe en la capacidad de la ley y el Estado de mejorar la sociedad; y la creencia en el pueblo como entidad soberana, de la que el Estado obtiene legitimidad. A pesar de la vehemencia de sus ataques contra la propiedad privada, Rousseau no era socialista. Pensaba que la abolición total de la propiedad privada atentaría contra la libertad y la igualdad, y que su atribución moderada era capaz de aumentar la libertad. Más adelante hablaría a favor de una república agrarista de pequeños cultivadores. De todas maneras, para su época, estas fueron ideas drásticamente radicales. Al otorgar soberanía a toda la gente, y

al identificar soberanía con igualdad, desafió toda una tradición del pensamiento político occidental.

Paine argumentó que la soberanía no debía residir en el monarca, sino en el pueblo, que tiene el derecho absoluto de hacer o deshacer las leyes y los gobiernos según convenga. El sistema existente no tenía mecanismos que permitieran al pueblo cambiar el gobierno. Por lo tanto, según Paine, había que eludir el sistema y elegir una nueva asamblea de carácter nacional, como la de Francia. Paine intentó popularizar una afirmación de Rousseau según la cual en una nación la "voluntad general" del pueblo debe ser soberana y que, con elecciones justas y transparentes a esa Asamblea, se eliminarían los intereses y las prácticas corruptas. Por sufragio universal masculino se elegirían los delegados de la Asamblea, y estos deberían redactar una nueva Constitución para Gran Bretaña.

En cuanto al auge del nacionalismo, las ideas de Herder inspiraron el nacionalismo romántico que barrió Europa durante el siglo XIX, cuando diversos países -desde los griegos hasta los belgas- afirmaban su nacionalidad y su autodeterminación. Pero, en muchos casos, esto implicaba la idea de superioridad nacional o racial, que culminó con la persecución de los judíos por los alemanes y las "limpiezas étnicas". No se puede culpar a Herder del holocausto, pero sí afirmó que los judíos son "extranjeros en esta parte del mundo (Alemania)". Su idea de un centro de gravedad nacional también omite la diversidad de opiniones y culturas que hay dentro de cada nación y favorece la creación de un estereotipo nacional. Su énfasis sobre la cultura nacional ignora otras influencias -como la economía, la política y los contactos sociales con otras personas-, lo que hace sus opiniones menos creíbles en el mundo globalizado de hoy.

I.6 Moralidad y felicidad

En "Investigación sobre el conocimiento humano" (1748), David Hume afirmaba que una manera de distinguir el bien del mal es por su utilidad. Una cualidad sólo es buena si se le da buen uso. Pero, para el sensato Bentham, esto era demasiado ambiguo. ¿Qué pasa si se considera que la utilidad es la única cualidad moral? ¿Y qué si se decide si una acción es buena no sólo, o al

menos no totalmente, por su utilidad, sino si es bueno su efecto, es decir, si hace más feliz a la gente?

Vista así, toda la moral es la raíz sobre la que se crea felicidad y se evita la desdicha. Cualquier otra descripción es innecesaria o, peor aún, un ocultamiento intencionado de la verdad. Sostiene Bentham que con frecuencia las religiones son culpables de este tipo de confusión, pero también lo son los idealistas políticos que reivindican los derechos del pueblo, pero no dicen que en realidad todo se reduce a hacerlo feliz, "quiten un caramelo al que tiene dos y se lo den al que no tiene ninguno".

Bentham aplicó su idea al campo de la economía al apoyar la opinión del escocés Adam Smith de que los mercados funcionan mejor sin restricciones gubernamentales. Desde ese momento, muchos han empleado esta advertencia a los legisladores para justificar su reclamación de un gobierno "no intervencionista", con menos burocracia y más desregulación. Incluso se ha utilizado como argumento a favor de que un gobierno conservador no introduzca nuevas leyes, en especial aquellas que intentan cambiar la conducta de la gente. Pero las ideas de Bentham tienen implicaciones mucho más radicales. Según él, los gobiernos no pueden dejar de actuar.

¿Cómo se puede convencer a los gobernantes de que distribuyan la riqueza, cuando parece que este hecho los haría menos felices? La respuesta de Bentham es: con más democracia. Si los gobernantes no logran que aumente la felicidad para la mayoría de la población, no se les vota en las elecciones siguientes. En una democracia, a los políticos les interesa aumentar la felicidad de la ciudadanía a fin de asegurarse la reelección. Dios es placer o ausencia de dolor, el mal es dolor o ausencia de placer (Jeremy Bentham).

William Blackstone, quien afirmaba que no había nada malo en las leyes inglesas, y luego se dedicó a elaborar una teoría completa sobre moral y política. Esta fue la base de la ética utilitaria que ya había llegado a dominar la vida política británica en la época de su muerte, acaecida en 1832.

Por otra parte, hay quienes ven en la Declaración de Derechos la concreción del pensamiento ilustrado sobre los derechos naturales, que comenzó con

John Locke y culminó en el inspirado llamamiento de Thomas Paine por los derechos del hombre. Si bien Paine subrayó la importancia de la democracia (el derecho universal a votar) como uno de sus principios, las intenciones de Madison fueron mucho más pragmáticas, enraizaban la tradición de la política de Inglaterra, donde el Parlamento intentaba evitar que el soberano se extralimite en sus atribuciones en lugar de esforzarse por proteger las libertades básicas.

Defenderse de la mayoría tal y como reconoció en una carta enviada a Thomas Jefferson, el único motivo por el que Madison presentó la Declaración de Derechos fue satisfacer las exigencias de otros. Él pensaba que el sólo hecho de tener una Constitución y, por ende, un gobierno apropiado debía bastar para garantizar la protección de los derechos fundamentales. Es más, dijo que el añadido de una declaración de derechos daba a entender que la constitución era defectuosa y que no protegía esos derechos por sí sola. También existía el riesgo de que al definir unos derechos concretos podían quedar desprotegidos otros no especificados. Además, Madison admitió que la historia de las declaraciones de derechos en los Estados Unidos no había sido óptima.

Sin embargo, existían otras causas por las que esa declaración resultaba conveniente. Al igual que a la mayoría de los padres fundadores, a Madison también le inquietaba el poder de la mayoría. Jefferson escribió: "La democracia no es más que el gobierno de una multitud, donde el cincuenta y uno por ciento de la gente puede quitarle sus derechos al cuarenta y nueve por ciento". Una declaración de derechos ayudaría a proteger a la minoría frente a la masa del pueblo. "En nuestros gobiernos", escribió Madison, "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 instrumento de la mayoría". En resumen, el verdadero motivo de la Declaración de Derechos fue proteger a los propietarios de los instintos democráticos de la mayoría.

Madison tenía otro motivo para escribir la Declaración de Derechos. Sabía que los delegados de algunos estados no le apoyarían. Después de todo, la guerra de la Independencia se había librado para acabar con la tiranía de un

poder centralizado, de modo que estos delegados no se fiaban de un nuevo gobierno central y únicamente ratificarían la Constitución si se les ofrecía alguna garantía de protección. Así que los derechos no eran leyes naturales, sino la protección de los estados (y de los terratenientes) respecto al gobierno federal, y es aquí donde aparece la Segunda Enmienda. Madison aseguró que no se privaría a los estados ni a los ciudadanos de la capacidad de defenderse formando una milicia opuesta a un gobierno nacional abusivo, tal como se habían creado contra la Corona británica. Una situación así preveía una comunidad unida para resistir un ejército opresor. Lo que dice la Segunda Enmienda en su versión definitiva es: "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". Así pues, la enmienda habla de una milicia y de "las personas" (la comunidad) que protegen a un estado, pero no de las personas como individuos.

Madison no hablaba de personas que llevasen armas para defenderse de delitos comunes. Sin embargo, así es como se ha interpretado la Segunda Enmienda, y actualmente muchos estadounidenses afirman que el derecho a llevar armas figura en la Constitución, y tildan de inconstitucional cualquier iniciativa para controlarlas. Los intentos de invertir esta interpretación en los tribunales han fracasado inevitablemente ante la insistencia de que la Constitución apoya el derecho a llevar armas en defensa tanto propia como del Estado. Muchos van todavía más allá y, al margen de las intenciones de Madison, argumentan que la posesión de un arma es una de las libertades fundamentales. Sin embargo, quizá Madison y sus colegas fundadores estuvieran más de acuerdo con la visión del gobierno que tenía David Hume que con la de Locke; Hume era demasiado pragmático para creer en una época de libertad natural antes de que la civilización restringiera los derechos.

En su "Curso de filosofía positiva" (1830-1842), el filósofo francés Auguste Comte llevó a cabo una defensa de la familia que no estaba basada tan sólo en los sentimientos. La filosofía "positivista" de Comte sostiene la idea de que, para llegar a comprender realmente la sociedad, los únicos datos válidos provienen de los sentidos y del análisis lógico de esos datos. La sociedad, asegura, actúa según las leyes, al igual que el mundo físico de las ciencias naturales.

Unidad social. La familia. Resulta crucial tener en cuenta las leyes en general y no obsesionarse con opiniones individuales idiosincráticas. "El espíritu científico no nos deja contemplar la sociedad como formada por individuos: la verdadera unidad social es la familia".

En septiembre de 1848, Alexis de Tocqueville pronunció un apasionado discurso en la Asamblea Constituyente de Francia, creada después del destronamiento del rey Luis Felipe. Afirmó que los ideales de la Revolución Francesa de 1789 preveían un futuro democrático para Francia y el rechazo al socialismo. Tocqueville atacaba al socialismo por tres motivos fundamentales. Primero: explota las "pasiones materiales de los hombres", es decir, que su objetivo es la generación de riqueza y, por consiguiente, ignora los nobles ideales de generosidad y virtud, que fueron las semillas de la revolución. Segundo: socava el principio de la propiedad privada, según él, esencial para la libertad; si bien los estados socialistas no expropian la propiedad, sí la debilitan. Y por último, su crítica más acerba era que el socialismo desprecia al individuo. En opinión de Tocqueville, bajo el socialismo, el Estado dominante ahoga las iniciativas individuales; dirige la sociedad como conjunto, pero, paulatinamente, se va convirtiendo cada vez más en "el amo de cada hombre". Mientras la democracia acentúa la autonomía personal, el socialismo la anula. Socialismo y democracia nunca podrán ir juntos: son totalmente opuestos. Tener un sistema socialista sería como volver a la monarquía prerrevolucionaria. Para él, un Estado socialista dominador era incompatible con la libertad y la competencia. Tocqueville defendía la idea de una sociedad democrática en la que floreciera la empresa privada y los pobres y los vulnerables estuvieran protegidos por el ideal cristiano de caridad. Su modelo eran los Estados Unidos, que, según él, había alcanzado la forma más avanzada de la democracia. La comparación que estableció entre "democracia como libertad" y "socialismo como confinamiento" se convirtió en un lugar común en los debates durante los siglos XIX y XX.

La tiranía de la mayoría. Stuart Mill alertó de la complacencia inherente a esta opinión, arguyó que un gobierno elegido aglutina y destila las ideas de la mayoría, la cual podría terminar queriendo oprimir a la minoría. Esta "tiranía de la mayoría" entrañaba el riesgo de que la interferencia de los gobiernos, aun siendo elegidos, resultara perjudicial. Tan grave como la tiranía de la

mayoría política lo era el riesgo de tiranía social por parte de la opinión pública mayoritaria, que tiende a uniformar creencias y comportamientos. Estas formas de tiranía eran más peligrosas, según Mill, porque a menudo las opiniones de la gente son irreflexivas y se sustentan en poco más que el propio interés y las preferencias personales. De ese modo, en esencia, el saber heredado no refleja otra cosa que el interés de los grupos sociales dominantes. En aquella época, Gran Bretaña estaba todavía transitando el camino hacia una democracia moderna, y Mill señaló que la gente todavía no se daba cuenta, de la desconfianza respecto al gobierno era ya una reliquia de la época en que se veía el Estado como opresor de los individuos, y no todos comprendían aún que una mayoría democrática puede operar también de manera tiránica. En esta confusión, las intervenciones gubernamentales eran a la vez innecesariamente exigidas e injustificablemente repudiadas. También iba en aumento la tiranía de la opinión pública, y Mill alertó sobre la tendencia general a que la sociedad aumentase su control sobre el individuo.

Este principio de libertad individual lo aplica también al pensamiento, a la expresión de opiniones y a las acciones. Además, Mill argumentó que si se socava dicho principio, toda la sociedad se resiente. Por ejemplo, sin libertad de pensamiento se restringirían tanto el conocimiento como la innovación. En la lluvia de ideas, cada idea se valida constantemente por confrontación con otras ideas. Esto funciona como un alambique: las ideas falsas o incompletas se evaporan al ser rechazadas, mientras que las verdaderas permanecen en la mezcla y se refuerzan.

Se validan mejor las ideas si se escuchan las opiniones de los que piensan diferente. De no haber disidentes, sería necesario incluso imaginar sus opiniones. Sin la discusión y las diferencias, las personas no podrían ni siquiera apreciar los fundamentos de las ideas verdaderas, que se convertirían así en dogmas muertos que repetiríamos como loros y sin llegar a comprenderlos realmente. Al convertirse en lemas estériles, los principios correctos tanto morales como de conducta dejan de movernos hacia las acciones auténticas.

Mill aplicó su principio de libertad para defender la libertad de acción individual. No obstante, reconoció que ésta sería necesariamente más limitada que la de pensamiento, porque es más probable que se cause daño con

una acción que con un pensamiento. Al igual que la libertad de las ideas, la individualidad -la libertad de vivir una vida poco convencional- promueve la innovación social: "El valor de los diferentes estilos de vida debe ser probado de manera práctica". Aunque la gente considere útil guiar sus vidas por las tradiciones, tendrían que hacerlo de forma creativa y apropiada a sus circunstancias y preferencias personales. Mill creía que, cuando se siguen las costumbres miméticamente -o se sostienen opiniones irreflexivas- los estilos de vida son estériles y las facultades morales de las personas se debilitan. El principio del perjuicio de Mill le llevó a formular un principio útil y simple sobre cuáles son los límites adecuados entre el Estado y el individuo, y lo expresó en un momento en que la relación entre el gobierno y el pueblo estaba cambiando aceleradamente.

Mill frente a la felicidad, pero puede que el principio del perjuicio no siempre resulte como imaginan los liberales. Mill refinó y amplió la teoría de Bentham al distinguir entre placeres "más elevados" y "más bajos", lo que significa que sería mejor ser un Sócrates desdichado que un cerdo feliz, pues sólo un Sócrates tendría la posibilidad de experimentar placeres más elevados.

Se percibe cierto conflicto entre el utilitarismo y el punto de vista de sobre la libertad, porque la defensa de la libertad individual parece un principio aparte que podría chocar contra el principio de la felicidad, que debe ser más importante, según los utilitaristas.

La filosofía política de Mill -utilitarismo y defensa de la libertad- influyó profundamente en el nacimiento de democracias liberales en todo el mundo. Suyo es quizá el argumento más célebre y más citado a favor de una pragmática del liberalismo ligada al principio del bienestar colectivo, en vez de a principios inalienables abstractos.

En las democracias liberales modernas, especialmente en el Reino Unido y los Estados Unidos, han tenido lugar numerosos debates -como el de la moral sexual, las drogas, el tabaquismo e incluso el papel del libre mercado en la economía- alrededor de las opiniones que ya fueron avanzadas por Mill casi dos siglos atrás. Sin embargo, incluso en dichos países, muchas de las restricciones a la libertad individual impuestas por la sociedad no están sólo

justificadas por el criterio mínimo de la libertad negativa. La prohibición de las drogas recreativas, por ejemplo, sigue un principio paternalista; asimismo, incluso en los países de libre mercado, el gobierno regula el comercio e intenta que los resultados económicos sean más equitativos. Todas estas medidas parecerían ir más allá de lo que Mill consideraba condiciones para el intervencionismo, pero, mientras siga viva la polémica sobre hasta dónde debe llegar el control social, quienes reivindican posturas más liberales seguirán a menudo invocando los argumentos de John Stuart Mill.

De otra parte, Pierre-Joseph Proudhon pronunció su célebre frase de que la "propiedad es un robo" en un tiempo en que muchos franceses se sentían frustrados por los resultados de las revoluciones de las décadas anteriores. Cuando publicó ¿Qué es la propiedad? habían pasado diez años desde la revolución de 1830 que acabó con los Borbones.

Se desarrolló también el concepto de "alienación del trabajo", es decir, la separación de los seres humanos de su verdadera naturaleza y su potencial de realización. Marx sostuvo que en los mercados de trabajo capitalistas hay varios tipos de alienación que son inevitables.

Por su parte, Marx creía firmemente que el trabajo puede ser una de las actividades más satisfactorias para el ser humano. El trabajador dedica su fuerza e ingenio a transformar en productos los objetos de la naturaleza: los bienes creados representan, por tanto, su esfuerzo y su creatividad. En el capitalismo, la existencia de la propiedad privada provoca que se establezca una separación social entre capitalistas -dueños de los medios de producción, como las fábricas y las máquinas- y trabajadores, que únicamente poseen sus manos para trabajar. Así, el trabajo es una mercancía que se compra y se vende, y los capitalistas contratan a los trabajadores para producir los géneros que luego venden para obtener ganancias. Marx afirmaba que este proceso niega al trabajo su calidad de satisfactorio y lo convierte en alienación e insatisfacción.

La influencia de la obra de Marx ha sido vasta. Su trabajo inspiró y abrió nuevas escuelas de pensamiento en economía, teoría política, historia, estudios culturales, antropología y filosofía, entre otros. El gran atractivo de

sus ideas proviene de su amplia interpretación del mundo y del mensaje transformador y liberador que anuncia. La predicción que hizo junto con Engels en el Manifiesto comunista de 1848 -que el fin del capitalismo sería consecuencia de la revolución comunista- influyó profundamente en varios políticos del siglo XX. En Europa y Asia surgieron sistemas comunistas, y sus teorías calaron en muchos gobiernos y movimientos revolucionarios.

Una de las principales dificultades a la hora de estudiar el legado de Karl Marx es lograr discernir lo que él quiso decir de lo que se hizo en su nombre, especialmente porque en muchos lugares y en diferentes épocas se ha hecho uso de la ideología comunista a fin de justificar tanto el totalitarismo como la opresión. A finales del siglo XX, el comunismo había caído en Europa del Este, y los países más ricos eran decididamente capitalistas. Por ello, aunque algunos aspectos del análisis de Marx sobre la sociedad capitalista siguen siendo ciertos, muchos críticos piensan que la historia ha refutado muchas de sus teorías, en especial su predicción del fin del capitalismo. Recientemente, las tesis planteadas por Marx han vuelto al proscenio al achacarse las crisis económicas globales de principios del siglo XXI a las profundas contradicciones que presenta el sistema capitalista. En 1843 decidió trasladarse a París, donde conoció a Friedrich Engels, con quien escribiría el Manifiesto comunista en 1848. Después de las revoluciones que tuvieron lugar aquel año, Marx fue expulsado de Prusia, de Bélgica y también de París. Finalmente recaló en Londres, donde pudo estudiar Economía e Historia, hecho que le llevaría a escribir su obra más célebre, El Capital. Su difícil situación económica le obligó a vivir en la pobreza, en el barrio bajo del Soho, y con el apoyo económico de Engels. Con pocos recursos, y mala salud, él y su esposa vieron morir a varios de sus hijos. El mismo Marx falleció antes de la publicación de los dos tomos finales de El capital.

Sus intrincados textos, de amplias perspectivas, y sus viscerales críticas a la moral provocarían controversia incluso si no se los hubiera relacionado tan injustificadamente con el fascismo. Para el filósofo francés Paul Ricoeur, Nietzsche fue, al igual que Marx y Freud, un líder de lo que él llama la "escuela de la sospecha", por su empeño en desenmascarar la "verdad", tanto de las ideas recibidas como de las creencias consoladoras. Su filosofía fue el nihilismo, es decir, creía que era imposible encontrar el sentido de la existencia.

Nietzsche se opuso con vehemencia al pensamiento sistemático de la filosofía tradicional. Sin embargo, en sus disertaciones, aportó varias pistas sobre su pensamiento político que, en contra de la creencia popular, poco tiene que ver con el ideario nazi. No era antisemita, y creía que el antisemitismo con el nacionalismo que siempre le acompañó es la manera en que los fracasados culpan a otros de sus reveses. Rompió con su gran amigo Richard Wagner debido, en parte, a las tendencias racistas y nacionalistas del músico. Esto no evitó que, hacia el final de la vida de Nietzsche, cuando quedó incapacitado por la enfermedad, sus obras fueran maliciosamente modificadas por su hermana Elizabeth, quien se hizo cargo de su publicación, y que quiso presentar los escritos bajo una luz más favorable ante los círculos nacionalistas y antisemitas en los que ella se movía.

La célebre expresión acuñada por Nietzsche "voluntad de poder" (*der Wille zu Macht*) aparece por primera vez en un pequeño libro que él consideraba su obra maestra: Así habló Zaratustra. En este denso texto literario, el protagonista, Zaratustra -germanización de Zoroastro, fundador de la antigua religión persa- contempla un mundo caído e intenta enseñar a la gente una nueva forma de pensar y de vivir. No es el clásico libro de filosofía o política: su estilo es más bien el de un poema épico, y sus consideraciones centrales rara vez se enuncian directamente, sino de forma figurada. Pero los temas principales están claros.

Para Nietzsche, la voluntad de poder no es el mero deseo de dominar y controlar. No describe un ansia de ejercer el poder sobre otros: más bien su intención es la de señalar el interminable esfuerzo por alcanzar las metas y los más altos logros de la vida sean cuales fueren esas metas en la práctica que, en su opinión, motivan el comportamiento humano. Cuando desarrolló este concepto, estaba muy influido por la obra del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. La cruda descripción que hacía de la realidad, completamente desprovista de valores importantes, recuperaba en el planteamiento de Nietzsche algo de luz gracias a esa "voluntad de vivir", ese desesperado esfuerzo de toda forma de vida en el universo por superar la inevitabilidad de la muerte. Nietzsche había introducido una nota positiva: no es una lucha contra, sino una lucha por.

Agrega que la voluntad del poder es aún más fuerte que la misma voluntad de vivir. Hasta los seres humanos más privilegiados se embarcan en acciones que pueden costarles la vida. Existen valores más altos que la mera supervivencia, y lo que puede hacer que una vida sea buena es la voluntad de alcanzarlos.

Crítica de la conformidad. La voluntad de poder fue la respuesta al pensamiento utilitarista que comenzaba a dominar la filosofía. Los sacerdotes son los enemigos más viles, en ellos el odio alcanza alturas monstruosas, increíbles; es el odio más espiritual y ponzoñoso.

Nietzsche se opuso a dicha idea y defendió que tanto el utilitarismo como la filosofía social que engendraba eran la expresión degradada del pensamiento de la burguesía inglesa: "feliz y totalmente ignorante".

"Así habló Zaratustra" ataca ese estilo de pensamiento social. En él, Nietzsche describe al Último Hombre, una criatura lastimosa que está conforme, que contempla el mundo pasivamente "y parpadea". El "Último Hombre" es un vaticinio del fin de la historia misma, cuando todos los esfuerzos hayan cesado. Pero si no estamos llamados sólo a estar conformes con el mundo, si debemos esforzarnos en llegar a metas más altas, sigue vigente la pregunta de cuáles son esas metas. Nietzsche tenía claro cuáles no debían ser. Zaratustra, el primero en encontrar un sistema moral, ahora debe ser el que lo destruya. La moral que tenemos está degradada y el Dios que adoramos es poco más que la expresión de nuestra propia insuficiencia. "Dios ha muerto", escribió Nietzsche. Así, nosotros, como personas atrapadas por esta moral, tenemos que superarla. "El hombre es algo a ser superado". ¿Cómo lo habéis superado vosotros?, pregunta Zaratustra.

En sus obras posteriores "Más allá del bien y del mal" y "La genealogía de la moral", Nietzsche abunda en su afirmación de que es necesario romper con esta convencional. Cada uno de estos libros explica una historia y emite una crítica de la moral occidental, en la que "el bien" se empareja necesariamente con su opuesto, "el mal". En su opinión, el origen de nuestro actual sistema moral era esta forma de pensamiento, basado en poco más que las preferencias de pasados órdenes aristocráticos. Comenzando en la Antigua Grecia, la moral "del amo" fue el primer sistema de pensamiento moral que dividió

el mundo entre el "bien" y el "mal", entre lo que "afirma la vida" y lo que "niega la vida". Las virtudes aristocráticas de salud, fuerza y riqueza entraban en la categoría del bien; en contraste, las virtudes "esclavas" de enfermedad, debilidad y pobreza eran el mal.

Sin embargo, como respuesta a la moral de los amos, los esclavos crearon su propio sistema moral. Éste tomó la antítesis de la moral de los amos y la presentó como buena en sí misma: los valores se invirtieron; por ejemplo, si la moral del amo enaltecía la fuerza, el esclavo alababa la debilidad. Esto hizo que los esclavos conocieran su verdadera posición en la vida sin sentirse abrumados por el propio desprecio y el resentimiento. Negando la desigualdad natural de la gente en favor de una igualdad ideal y espuria entre esclavos y amos, la moral de los esclavos daba a estos la posibilidad de creer que eran iguales a sus amos, cuando, en la cruda realidad, no lo eran. Nietzsche relacionó esta moral de los esclavos con el cristianismo y el judaísmo, de los que dijo que ofrecían soluciones ilusorias a los problemas de la vida. En lugar de las deidades muertas de una religión organizada, Así habló Zaratustra ofrece la figura del "superhombre" (*Übermensch*). La humanidad es el puente entre los animales y el superhombre que va a llegar. Este, sin embargo, no es un ser acabado y mucho menos la evolución literal y biológica de la humanidad: es el hombre que se ha dominado a él mismo y es capaz de buscar sus propias verdades, que permanece "fiel a la Tierra" y rechaza a los que le ofrecen "verdades de otro mundo" de la clase que sean.

Pensamiento antipolítico como consecuencia de su gran individualismo, muchos pensaron que Nietzsche era antipolítico. Si bien empleó un tono político, su completo rechazo de la moral apunta a un nihilismo que poco tiene que ver con la comprensión de cómo actúa la esfera pública. Escribió únicamente acerca del individuo, nunca sobre organismos, ni organizaciones. En este sentido, estuvo "más allá de la derecha o la izquierda", como dijo Georges Bataille. Sin embargo, llegó a ejercer una profunda influencia sobre pensadores políticos de ambas tendencias. En su Nietzsche y la filosofía (1962), Gilles Deleuze subrayó la preocupación de aquel por la voluntad de poder. Deleuze afirmó que esta voluntad era el impulso de diferenciar todas las cosas y el centro de un rechazo "empírico" de todas las afirmaciones trascendentales o místicas sobre el mundo. En su opinión, Nietzsche se

convirtió en el filósofo de la diferencia (o de lo múltiple) y, a la vez, de la resistencia a las restricciones. La moral convencional solamente conduce a "pasiones tristes" que "menosprecian la vida".

Actualmente, Nietzsche ocupa un puesto de honor entre los pensadores posestructuralistas empeñados en revisar los sistemas de dominación, incluso aquellos que se creían liberadores, como el marxismo. Así, Bernstein propuso abandonar el supuesto de que los trabajadores llegarían a la revolución. En vez de eso, los socialistas debían estudiar qué pensaban los obreros sobre el mundo y avanzar a partir de ese punto. Esta fue la primera defensa teóricamente sólida de un socialismo "reformista", o "gradualista". El SPD (Partido Socialdemócrata Alemán) nunca adoptó las ideas de Bernstein en vida de él, y los marxistas ortodoxos reaccionaron con furia a sus planteamientos. Hubo que esperar al Congreso de Bad Godesberg (1959) para que el SPD renunciara formalmente al marxismo.

En 1905 se creó un comité real a fin de afrontar el problema, pero el informe de 1909 tan sólo contenía propuestas. Como integrante del comité, la investigadora social Beatrice Webb emitió un informe a título personal mucho más radical en el que pedía un Estado benefactor que protegiera del desempleo y la enfermedad. Ella y Sidney Webb, su esposo y colaborador, no creían que los pobres fueran culpables de su pobreza. Sostenían que una planificación benevolente podía resolver los problemas sociales y administrar la sociedad en beneficio de todos. Una sociedad planificada oponiéndose a todos los que apoyaban la superioridad de los mercados no regulados y preferían que continuasen la caridad y la exigencia. Se necesita con urgencia limpiar la base de la sociedad.

Los Webb propusieron una nueva organización social. Sin embargo, como muchos de sus coetáneos, eran partidarios de la eugenesia y opinaban que cierta benefactora planificación también podría mejorar la "estirpe" humana. Para Webb, los deseos de los pobres y sus intentos de mejorar sus propias condiciones no significaban tanto como su ideal de construir una sociedad racional en la que la mayoría aceptaría el sabio gobierno de los planificadores. Un nuevo enfoque al estudio de la sociedad: la disciplina llamada "sociología". En opinión de Max Weber, la sociedad (sociología) sólo se puede entender por

sus partes constituyentes, siendo las más básicas las personas. Estas actúan colectivamente de maneras complejas, pero que el sociólogo comprende. Poseen la capacidad de actuar según su propia visión del mundo, la cual puede revelarse a través de comprensiones colectivas, como, por ejemplo, la religión y los sistemas políticos como el capitalismo. En su obra "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", su primera obra, Weber arguyó que lo que allanaba el camino a la acumulación de capital y la creación de una sociedad de mercado era el nuevo "espíritu" del protestantismo individualista. En Economía y Sociedad redunda en esta idea, distingue entre tipos de creencias religiosas y analiza las formas en que las personas actúan socialmente utilizando una amplia diversidad de estructuras religiosas.

Weber considera que, una vez en su sitio, quizá las estructuras colectivas de la sociedad no actúen como habilitantes, es decir, para expandir la libertad humana, sino más bien como limitadoras. Por esta razón, establece un símil entre las personas y los piñones de una maquinaria. Las estructuras que crean los pueblos, también son engranes con sus acciones y sus resultados: se dijo a los protestantes que debían trabajar, pero también evitar el consumismo, y fueron sus ahorros los que dieron lugar al capitalismo.

De otras partes, la marxista Rosa Luxemburgo concibió la idea de la huelga general de forma revolucionaria, acentuando su naturaleza orgánica. Identificó las dos huelgas generales, la política y la económica, como las herramientas más importantes en la lucha por el poder de los trabajadores. Sus convicciones fueron la respuesta tanto a las huelgas obreras generalizadas como a la masacre del Domingo Sangriento que tuvo lugar en San Petersburgo, y que desembocó en la Revolución Rusa de 1905. Karl Marx y Friedrich Engels habían imaginado una huelga general del proletariado liderada por una vanguardia profesional externa o "por encima" de la clase obrera, mientras que los teóricos anarquistas sostenían que la revolución se encendía gracias a acciones extraordinarias de destrucción y propaganda. Luxemburgo no creía que ninguna de ellas fuera la manera correcta de comprender o facilitar la huelga general. En cambio, pensaba que había muchas dinámicas diferentes que se unían en una revolución social.

En su obra "Dialéctica de la espontaneidad y la organización", explicó que la organización política aparecería de forma espontánea desde dentro, una vez que los obreros hubieran aprendido gracias a su participación en huelgas por mejores salarios y, más adelante, con fines políticos. La revolución se explicaría por sí sola a las masas. Creía que los líderes sólo debían ser la personificación consciente de los sentimientos y las ambiciones de las masas, y que las huelgas generales traerían una nueva forma de socialismo. Los acontecimientos de 1905 le habían demostrado que no se puede decretar una huelga general por decisión ejecutiva, y tampoco pueden fomentarla de forma creíble las bases sociales de los partidos, sino que es un fenómeno espontáneo, fruto de la concientización del proletariado, el resultado ineludible de la realidad social y, en especial, de las penurias de los obreros, forzados a realizar trabajos agotadores y mal remunerados en las nuevas industrias de Europa central y Rusia.

Luxemburgo consideraba que la presión del descontento proletario contra el poder militar y el control financiero del Estado explotaría en huelgas con y sin éxito, que culminarían en una huelga general espontánea. Los obreros alcanzarían sus objetivos y se transformaría el liderato del partido mientras avanzaba la revolución anticapitalista. También los obreros avanzarían intelectualmente, lo que garantizaba un mayor progreso. Lenin objetó que esta "espontaneidad revolucionaria" mermaba los beneficios de una revolución liderada por comandantes ilustrados y asumió el papel de líder a su partido bolchevique. Luxemburgo previó que esto conduciría a la dictadura y, en última instancia, al "embrutecimiento de la vida pública". Los horrores del Terror Rojo de Lenin y la estela de crímenes de Stalin confirmaron sus temores.

A lo largo de su carrera, Leon Trotski intentó promover lo que él consideraba el verdadero marxismo. Trabajó junto a Lenin con objeto de poner en práctica las teorías de Marx mientras ambos lideraban la Revolución de 1917. Según esas teorías, a la revolución debía seguirle una "dictadura del proletariado" en la que los obreros tomarían las riendas de los medios de producción. Pero, después de morir Lenin, en 1924, la burocracia absolutista de Stalin se encargó de ahogar cualquier esperanza de tal movimiento de masas con la imposición de su dictadura unipersonal. Trotski quiso salvaguardar los

avances que creía que había logrado la revolución por medio de una estrategia de "revolución permanente" con el continuado apoyo de una clase obrera internacional. Marx había advertido que el socialismo no tenía esperanzas de triunfar en un único país, aislado del proletariado global, y argumentó que la revolución debía continuar "hasta que se haya despojado de sus puestos de mando a todas las clases con más o menos propiedades no sólo en un país sino en todos los países importantes del mundo". Lenin insistía en que la revolución socialista de Rusia únicamente podría triunfar si recibía el apoyo de los movimientos obreros de uno o más países económicamente avanzados. Desde entonces, los seguidores de Trotski dijeron que este fracaso en conseguir el apoyo internacional fue el motivo de que la Unión Soviética cayera en manos de Stalin y el ejército.

Apenas cuatro años antes del fallecimiento de Lenin, tanto la democracia interna del partido como el sistema democrático soviético -la piedra angular del bolchevismo- estaban desmantelados en todos los partidos comunistas del mundo. En la misma Unión Soviética, la doctrina de Stalin del "socialismo en un sólo país" acabó con la aspiración a una revolución internacional de los trabajadores. Se denigró a los disidentes, tachándolos de trotskistas, y fueron expulsados del partido. Cuando esta facción, conocida como "oposición de izquierda", fracasó contra Stalin, Trotski tuvo que abandonar el Partido Comunista y, más tarde, fue desterrado. En 1937, Stalin ya había encarcelado o matado a todos los llamados trotskistas de la oposición de izquierda, y Trotski vivía en México, ocultándose de los asesinos. Muchos izquierdistas reaccionaron a los excesos de Stalin moviéndose a la derecha, rechazando el marxismo revolucionario y abrazando lo que Trotski tildó de posicionamientos "morales" que enfatizaban valores universales. Se insinuó que el bolchevismo -el sistema centralista de Lenin y Trotski- había consentido los crímenes de Stalin.

En "Su moral y la nuestra", Trotski describe esta insinuación como un espasmo reaccionario del conflicto de clases disfrazado de moralidad. Una de las principales críticas al bolchevismo era que la creencia de Lenin en que "el fin justifica los medios" había conducido directamente a la "amoralidad" de la traición, la brutalidad y el genocidio. Para estos críticos, la moral protege de estas atrocidades. Sin embargo, Trotski consideraba que, con intención

o sin ella, esta era una mera defensa del capitalismo, ya que el capitalismo no podía existir "sólo por la fuerza", sino que "necesita el crecimiento de la moral". Para Trotski, la moral como un conjunto de valores eternos que no provienen de la evidencia material o de los sentidos no existe. Por tanto, todo comportamiento que no esté motivado por las condiciones sociales existentes o por los conflictos de clase es ilegítimo y falso. Los conceptos morales abstractos que no se basen en la evidencia empírica son meros instrumentos de las instituciones dirigentes para suprimir la lucha de clases. La clase dirigente impone a la sociedad obligaciones "morales" que ellos mismos no observan y que sirven para perpetuarles en el poder.

Como ejemplo, Trotski habla de la moral de la guerra: "Los gobiernos más "humanos", que en tiempos de paz "odian" la guerra, durante esta, proclaman que el más alto deber de sus ejércitos es exterminar el mayor número de personas posible". También la insistencia sobre las normas de comportamiento fijadas por la religión y la filosofía sirven para engañar a las clases. En su opinión, el primer deber de un revolucionario era sacar a la luz este engaño. Trotski deseaba demostrar que las tendencias centralizadoras propuestas por el bolchevismo no eran esos "medios" cuyo "fin" fue el estalinismo. Pese a que la centralización era necesaria para derrotar a los enemigos del bolchevismo, su fin siempre fue una dictadura del proletariado descentralizada y capaz de gobernar mediante el sistema de los soviets. Para Trotski, el estalinismo era una "monstruosa reacción burocrática" contra los avances de la Revolución de 1917. El estalinismo restablecía lo peor de todo aquello a lo que se creían con derecho los absolutistas, "regenerando el fetichismo del poder" más allá incluso de lo que jamás soñaron los zares: se había instaurado una "nueva aristocracia".

Trotski vio los crímenes llevados a cabo por Stalin como la consecuencia de la lucha de clases más brutal de todas: la de "la nueva aristocracia contra las masas que la llevaron al poder". Era mordaz con los autodenominados marxistas que enlazaban bolchevismo con estalinismo, y destacó la inmoralidad de ambos. Según Trotski, tanto él como sus seguidores se habían opuesto a Stalin desde el principio, mientras que sus críticos únicamente habían asumido dicha posición tras salir a la luz las atrocidades de Stalin.

Los críticos del marxismo suelen decir que la idea de que "el fin justifica los medios" sólo justifica actos criminales y de barbarie, así como el engaño de las masas a las que supuestamente se dice beneficiar. Trotski insistía en que esto era un malentendido, y decía que "el fin justifica los medios" sólo significa que hay maneras permisibles de hacer lo correcto. Por ejemplo: si es lícito comer pescado, entonces también lo es matarlo y cocinarlo. La justificación moral de una acción debe asociarse a su "fin" en este sentido se justifica matar a un perro rabioso que tratarlo. Para Trotski, el fin se justifica si "hace aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza y termina con el poder del hombre sobre el hombre". Es decir, que el fin puede ser en sí mismo un medio hacia este último. Pero, ¿quería decir Trotski que la liberación de las clases obreras era un fin por el cual era lícito cualquier tipo de destrucción? sólo aceptaba esta pregunta con relación a la lucha de clases, y cualquier otro motivo era una abstracción sin sentido. Así, el único bien importante es el que une al proletariado revolucionario, fortaleciéndolo como clase para continuar la lucha.

Algunos marxistas consideraron el pensamiento de Trotski peligroso, contrarrevolucionario y falso. Por ejemplo, Harry Haywood, un estadounidense marxista-leninista que estuvo en la Unión Soviética durante las décadas de 1920 y 1930, afirmó que "Trotski estaba condenado a la derrota porque sus ideas eran incorrectas y no se ajustaban a las condiciones objetivas ni a las necesidades e intereses del pueblo soviético". Durante la guerra civil rusa (1917-1922), Trotski había centralizado las estructuras de mando en lo que se denominó Comunismo de guerra, lo cual desilusionó profundamente a algunos de sus antiguos seguidores, porque se cerró a la reflexión crítica, estaba convencido de la absoluta verdad de su propio análisis y no aceptaba condiciones. Además, dichas estructuras necesariamente limitan el ejercicio del poder a un pequeño grupo de líderes, ya que exigiría mucho tiempo y esfuerzo de los obreros el crear un sistema de participación masiva. En la década de 1940, el marxista estadounidense Paul Mattick escribió que la Revolución Rusa había sido igual de totalitaria que el estalinismo y que el legado del bolchevismo, el leninismo y el trotskismo era "una mera ideología para justificar el auge de sistemas capitalistas modificados (capitalismo de estado), controlados por un Estado autoritario".

Por otra parte, Carl Schmitt fue un teórico de la política y abogado alemán cuya labor durante el primer tercio del siglo XX lo consagró como uno de los principales críticos del liberalismo y la democracia parlamentaria. Para él, la "excepción" (*Ernstfall*), o acontecimientos inesperados, era la característica por antonomasia de la vida política. Por eso discrepaba de la idea liberal de que el mejor garante de la libertad individual es la ley. Así como las leyes proporcionan una estructura dentro de la cual gestionar situaciones "normales", según Schmitt, éstas no valen para lidiar con circunstancias "excepcionales", como golpes de Estado, revoluciones o guerras. Consideraba que la teoría legal estaba demasiado apartada de la práctica jurídica y de las cambiantes normas sociales y, por consiguiente, no estaba capacitada para enfrentarse a los giros inesperados de la historia, muchos de los cuales amenazaban la existencia misma del Estado. Un presidente es más capaz de defender la Constitución de un país que un tribunal, y por eso tiene que estar por encima de las leyes. En situaciones excepcionales, el gobernante debe ser el legislador.

Un constante conflicto. Las críticas de Schmitt a los liberales estaban directamente ligadas a su concepto singular de "lo político" como posibilidad constante de conflicto, tanto entre amigos como entre enemigos. Previó que dicho conflicto se daría a escala internacional -con los países enemigos-, pero también se producirían a escala interna -con las personas enemigas-. Schmitt discrepaba de la visión de Hobbes de la naturaleza como estado de "todos contra todos" y de su opinión de que sin leyes la coexistencia es imposible. Por otra parte, sostenía que los liberales han hecho un flaco favor a la humanidad, y en especial al estado-nación, al promover la posibilidad de un mundo en perpetua paz. Para él, la Primera Guerra Mundial fue consecuencia del fracaso del liberalismo en reconocer la posibilidad de las enemistades, y culpó a los liberales de no entender la verdadera naturaleza de la política y de no ser sinceros con respecto a la verdadera naturaleza de lo político. En el supuesto de paz y amistad perpetuas, dijo, es menos probable que los estados estén preparados para lo excepcional, y así se arriesga la vida de los ciudadanos.

Afirmaba que siempre existe la posibilidad de enemistad junto con la de alianza y neutralidad. El individuo es potencialmente peligroso, y esto supone

un riesgo político constante, ya que la posibilidad de la guerra está siempre presente. Schmitt consideraba que esta posibilidad constante debe ser la guía definitiva del soberano, que siempre ha de estar preparado para la guerra. La esfera política es, necesariamente, un mundo de antagonismos, y no hay territorio independiente en el que interactúan los ciudadanos, como pasa en la sociedad civil o en el comercio. En condiciones normales, las leyes pueden funcionar bien a través de los tribunales y la burocracia asociada, pero en política suelen aparecer condiciones excepcionales e incluso caóticas, y aquí los tribunales no disponen de medios para emitir juicios acertados y rápidos. Debe haber alguien que pueda suspender las leyes en circunstancias excepcionales. Según Schmitt, esto le corresponde al soberano o Príncipe, que posee la autoridad definitiva para decidir cuándo los tiempos son "normales" y cuándo son "excepcionales", y así dictaminar cuándo se deben aplicar ciertas leyes y cuándo no.

Al poner la vida por encima de la libertad, Schmitt sostenía que la legitimidad del soberano no reside en su aplicación de las leyes, sino en su capacidad de proteger el Estado y a sus ciudadanos. Creía que el poder real de un soberano se muestra en circunstancias excepcionales, cuando hay que decidir sobre motivos nuevos. Sólo entonces, el soberano se convierte en un verdadero legislador, por oposición a un protector de las leyes, y así es capaz de movilizar a la población contra un enemigo concreto. Concluía que el poder del soberano, en su modalidad completa, exige el ejercicio de la violencia incluso cuando las leyes no la legitiman de otro modo.

Su defensa de la política de Hitler y de su ascenso al poder evidenció las limitaciones de la teoría de Schmitt, que justificó la "Noche de los cuchillos largos" -cuando Hitler mandó asesinar a unos 85 opositores políticos- como "la forma más alta de administración de justicia". A los ojos de Schmitt, Hitler había actuado como un genuino soberano: intervenía él mismo en circunstancias excepcionales que ponían en riesgo la existencia del Estado alemán. La violencia contra el ala izquierda del partido nazi, así como contra los judíos, se justificaba por ser una supuesta amenaza para el Estado.

El apoyo personal de Schmitt al régimen nazi indica que, en su opinión, era más importante la supervivencia del Estado que las vidas de sus ciudadanos.

Sin embargo, la importancia de la preservación del Estado a toda costa no toma en cuenta el hecho de que, de igual modo que las personas y las sociedades, el Estado también cambia: no es una entidad monolítica fija y perfecta para siempre. Se podría -y muchos dirían que se debería- cuestionar en cualquier momento el Estado.

Excepciones contemporáneas a la incapacidad de Schmitt de comprender el efecto radical de su teoría, es decir, que el genocidio no es aceptable bajo ninguna circunstancia, le acarreó el rechazo del mundo académico e intelectual. Pero, a finales del siglo XX, diversos autores que consideraban importante su contribución a la filosofía legal y política pesar de sus carencias, reavivaron el interés por su obra. La noción de Schmitt sobre "lo político", la "distinción entre amigo y enemigo" y lo "excepcional" fue utilizada por estos escritores para comprender mejor las condiciones en que actúan los estados modernos y en que los líderes políticos toman sus decisiones.

El filósofo estadounidense Leo Strauss se interesó por los planteamientos de Schmitt y su crítica al liberalismo, y profundizó en ella argumentando que tendía a un relativismo y un nihilismo extremos al ignorar totalmente la realidad "sobre el terreno": no se centra sobre lo que es, sino sobre lo que debería ser. Strauss distinguía entre dos formas de nihiismo: el "brutal" expresado por los regímenes nazi y marxista, que podrá destruir todas las tradiciones, la historia y las normas morales anteriores; y el nihilismo "suave" de las democracias liberales de Occidente, que establece un igualitarismo sin juicios de valor y sin objetivos. Para Strauss, los dos son igual de peligrosos ya que destruyen la posibilidad de la excelencia humana.

El filósofo italiano Giorgio Agamben sostiene que el estado de excepción de Schmitt no es una circunstancia en la que las leyes quedan suspendidas -recluidas en algún sitio hasta que puedan restablecerse-, sino una situación totalmente carente de leyes en la que el soberano se arroga la autoridad definitiva sobre las vidas de los ciudadanos. En cuanto a los campos de concentración nazis creados durante la Segunda Guerra Mundial, Agamben afirma que los presos de esos campos eran despojados de todo rasgo de humanidad y convertidos en "nudas vidas": estaban vivos, pero habían sido privados de todo estatuto jurídico, humano y legal. Para él, los llamados estados

de excepción son especialmente peligrosos pues sus efectos se combinan de maneras impredecibles: la supuesta suspensión "temporal" de las leyes nunca es realmente "temporal", porque tiene consecuencias imposibles de revertir una vez se restauren las leyes.

El concepto de la excepción en Schmitt volvió a la palestra después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando diversos pensadores políticos conservadores y de la izquierda lo utilizaron, respectivamente, para justificar o para denunciar las nuevas medidas antiterroristas derivadas de la Ley Patriota de Bush en USA. Los conservadores apelaron a la idea de la excepcionalidad para justificar violaciones de las libertades personales: una vigilancia más intensiva y tiempos más largos de detención sin juicio. Los humanistas de izquierda, en cambio, protestaron contra esas mismas prácticas, señalando los peligros de suspender la protección contra las violaciones de los derechos humanos. La existencia de campos de prisioneros como el de Guantánamo demuestra el peligro de declarar extra-ley un caso y asignarle medidas excepcionales.

EI exponer los desequilibrios entre el norte industrializado y el sur rural de Italia, el teórico marxista Antonio Gramsci develó que la batalla para enfrentarse a la dominación de las clases dirigentes era tanto cultural como revolucionaria. Gramsci desarrolló el concepto de "hegemonía cultural" para referirse al control ideológico y cultural sobre las clases obreras, que va más allá de la coerción y origina sistemas de pensamiento que refuerzan, por medio del consenso, la posición de los poderosos. En "La formación de los intelectuales" señala que ningún gobierno, sin importar lo poderoso que sea, mantiene su poder únicamente por la fuerza: también necesita de la legitimación y el consenso populares. Al considerar que las funciones del Estado son un medio para educar y adoctrinar a las masas en el servilismo, Gramsci alteró radicalmente el pensamiento de Marx.

En otro tema, eI prolongado compromiso de John Rawls con la justicia, la equidad y la igualdad surgió de su experiencia personal, al haber crecido en Baltimore, ciudad en la que se padecía la segregación racial, y haber pasado por el Ejército. Le urgía encontrar una estructura general de principios morales dentro de la cual fuera posible emitir juicios morales individuales. Para él,

los principios morales generales tan sólo se justificaban y consensuaban por la aplicación de los procedimientos comúnmente aceptados para tomar decisiones. Esos procedimientos son la clave del proceso democrático: Rawls pensaba que lo que otorga verdadero valor a la democracia, más que la acción de votar, es el proceso de debate y deliberación antes de una elección.

Rawls trató de demostrar que los principios de la justicia no se pueden basar únicamente en la estructura moral de una persona, sino también en la manera en que el sentido de la moral de la persona se expresa y se preserva en instituciones sociales como el sistema educativo, el sanitario, el de recaudación de impuestos y el electoral. A Rawls le inquietaba mucho el proceso por el cual las desigualdades económicas se trasladan a los diferentes niveles de influencia política, con el resultado de que la estructura de las instituciones sociales y políticas está sesgada en favor de las personas y las empresas ricas. Durante la guerra de Vietnam, que consideraba injusta, Rawls escribió que la desobediencia civil es la acción de una minoría justa que apela a la conciencia de la mayoría.

Se opuso a los procedimientos usados por el gobierno de los Estados Unidos para llamar al servicio militar obligatorio, que permitían a los estudiantes ricos eludir la leva mientras se reclutaba a los pobres si suspendían una sola asignatura. Le obsesionaba que las instituciones discriminatorias, como las fuerzas armadas, se contagiasen de las desigualdades económicas, en especial porque esas instituciones eran las mismas que se jactaban de actuar en nombre de la justicia.

Los principios de la justicia para que exista, tienen que considerársela equitativa según determinados principios de igualdad. En su teoría de la justicia como equidad, Rawls formula dos principios fundamentales. El primero afirma que todas las personas tienen el mismo derecho a las libertades básicas. El segundo sostiene que "hay que solucionar las desigualdades sociales y económicas de manera que sea posible tener una esperanza razonable de que las soluciones favorecen a todos y están ligadas a cargos y despachos abiertos para todos". El primer principio, el de la libertad, toma prioridad sobre el segundo, el de la diferencia. Rawls los justifica al afirmar que a medida que las condiciones económicas mejoran gracias al avance de la civilización, crece la importancia

de los asuntos relacionados con la libertad. Hay pocos ejemplos, si los hay, en que una persona o un grupo obtienen ventajas al aceptar menos libertad a cambio de mayores medios materiales.

Rawls denomina "ventajas amenazadoras" a ciertos privilegios sociales y económicos, como "el poder político de facto, la riqueza o los talentos naturales", que permiten a ciertas personas obtener más que lo justo, como el acosador escolar que se queda con el dinero para el almuerzo de otros alumnos solamente porque es mayor que ellos. La desigualdad -así como las ventajas que se basan en ella- no puede ser el fundamento de ningún principio o teoría de la justicia.

Rawls concluye que "hay que corregir la arbitrariedad del mundo al ajustar las circunstancias de la situación contractual inicial". Al hablar de "situación contractual" se refiere a un contrato social entre las personas, tanto de unas con otras como con todas las instituciones del Estado, incluida la familia. Pero este contrato social comprende acuerdos entre los individuos sobre una base desigual. Como el Estado tiene la misma responsabilidad hacia todos sus ciudadanos, tan sólo puede garantizarse la justicia si se corrige de raíz la desigualdad.

Para Rawls la clave de esta corrección son las instituciones sociales, que deberían asegurar que todas las personas tengan igual acceso a ellas y crear un mecanismo de redistribución que mejore la situación de todos. Rawls considera que el liberalismo y las democracias liberales son los sistemas políticos mejor posicionados para asegurar que esta redistribución sea equitativa. Creía que los sistemas comunistas se centran demasiado en la igualdad absoluta sin saber con certeza si lleva a todos el mayor bien. Defendía que es más probable que un sistema capitalista con instituciones sociales fuertes asegure un sistema de justicia equitativo donde el capitalismo, si se le dejara sólo, causaría resultados no equitativos, las instituciones sociales que tienen un fuerte sentido de la justicia podrían corregirlos.

En la sociedad multicultural, Rawls considera que las instituciones justas desempeñan otro papel como unificadoras de la sociedad. Una de las lecciones más importantes de la postmodernidad es que es posible vivir juntos bajo

reglas comunes sin compartir necesariamente un único código moral, siempre y cuando todas las personas compartan un compromiso moral hacia la estructura de la sociedad. Si están de acuerdo en que la estructura de la sociedad es equitativa, estarán satisfechas a pesar de vivir entre personas que quizá tengan códigos morales diferentes. Para Rawls, esto es la base de las sociedades plurales y multiculturales, y las instituciones sociales son imprescindibles para garantizar la equidad en tan complejos sistemas sociales.

Afirma Rawls que es necesario decidir desde el comienzo los principios que sustentan la redistribución detrás de lo que llama "un velo de ignorancia". Imagina una situación hipotética en la que se decide la estructura de una sociedad ideal, pero a pesar de estas críticas, la teoría de la justicia sigue siendo una de las obras contemporáneas de teoría política más influyentes de la Harvard University Press. Las teorías de Rawls han encendido una serie de debates sobre la restructuración del moderno sistema de bienestar, tanto en los Estados Unidos como en todo el mundo. Muchos de sus antiguos discípulos siguen con esos debates. Como reconocimiento a su contribución a la teoría social y política, el presidente Clinton concedió a Rawls la Medalla Nacional de Humanidades, y afirmó que su obra ha ayudado a reavivar la fe en la democracia.

La pregunta que sigue fascinando a los filósofos y a los políticos es: ¿dónde se concentra el poder en la sociedad? Son muchos y diferentes los tipos de personas e instituciones sociales que participan en el progreso y la organización, y con el tiempo se ha establecido en el mundo una apretada red de relaciones de poder. Pero, ¿significa esto que el poder está esparcido por toda la sociedad o que, en cambio, está concentrado en las manos de unos pocos privilegiados que constituyen una élite?

A su vez, esto significa que es casi imposible disentir y realizar cambios importantes, ya que las estructuras institucionales dominantes -desde la prensa hasta los bancos- se centran en conservar la posición de esa minoría en beneficio mutuo. Esas élites sociales no sólo obtienen ventajas de su dinero y su posición, sino que también están en la cima de una sociedad estructurada para favorecerles más todavía.

En opinión de Chomsky, cualquier intento de reforma tendría uno de estos dos resultados: un golpe militar, que volvería a poner el poder en manos privadas, o (más probablemente) la sequía del capital inversor, con graves consecuencias para la economía en general. Este último resultado se asegura de que todos los integrantes de la sociedad, por modestos que sean, tengan la responsabilidad de sostener la posición privilegiada de los muy ricos. Todo el mundo tiene que asegurarse de que los ricos sean felices a fin de garantizar la salud de la economía.

Mantener los beneficios de dicha concentración del poder es estructural, y no la conspiración de unas pocas personas. Los intereses económicos de las grandes empresas, el gobierno y los inversores hacen que las decisiones públicas sean tomadas por grupos tan interdependientes que los cambios radicales resultan imposibles. Por el contrario, la red de instituciones que se apoyan mutuamente trabaja para mantener un sistema económico estable, lo que, según ellos, redunda en el beneficio común. Sin embargo, Chomsky advierte de que muchos de los "beneficios" de este sistema son "buenos para las instituciones, pero no para las personas, lo que significa que son buenos para la economía en el sentido técnico". También piensa que los países más ricos del mundo forman élites que amenazan la seguridad y los recursos de los menos ricos y desarrollados.

La situación de los derechos individuales en una época de estados fuertes y grandes instituciones públicas ha demostrado ser campo fértil para la teoría política. En este sentido se destacó el filósofo Robert Nozick, cuya obra fue, en parte, una respuesta a las ideas de John Locke y John Rawls.

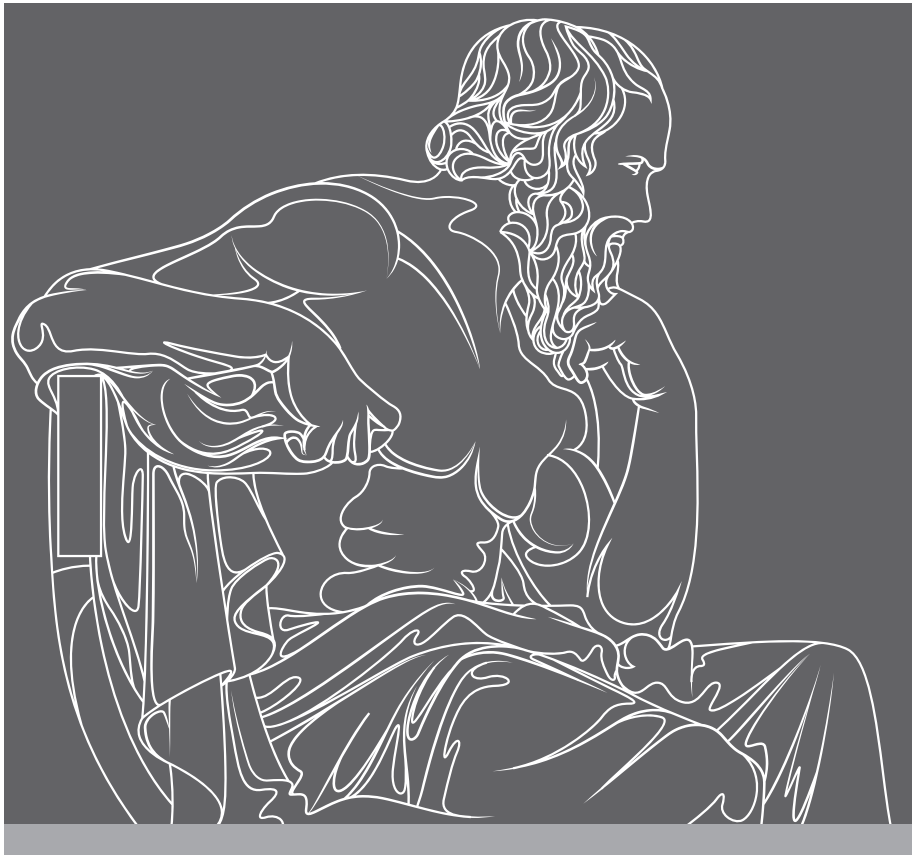
En el segundo de sus dos tratados sobre el gobierno civil (1689), John Locke puso los cimientos de la teoría del Estado moderno al proponer que el pueblo tuviera derechos individuales, pero insistiendo en que se necesitaba alguna forma de Estado para hacerlos respetar. Aquí nació el concepto del contrato social, descrito por Jean-Jacques Rousseau, por el que las personas ceden parte de su libertad a cambio de protección por parte del Estado.

El importante el trabajo de Rawls "Teoría de la justicia", publicado en 1971, abundó en esta idea al proponer una variante del contrato social que, según

él, coincidía con las ideas de libertad e igualdad que exploraba la obra de Locke plantea una estructura que permita a las personas estar colectivamente de acuerdo con una idea de la justicia basada en la equidad y la igualdad y no en el propio interés, lo cual es la base de la democracia social. Nozick tomó de Locke y de Kant a la hora de afirmar que la forma de cooperación de Rawls entrañaba ciertos peligros. Actualizó la idea del libertarismo, que sostiene que hay que limitar en lo posible el alcance del Estado.

Nozick defendía que toda forma de Estado que no fuera la mínima era incompatible con los derechos individuales y, por tanto, injustificable. Cuando el Estado interviene en cualquier actividad que no sea la más básica -"protección contra la fuerza, el robo, el incumplimiento de contrato, el fraude, etc."- infringe los derechos que Rawls intentaba preservar.

La más clara descripción que aportó Nozick de esta opinión se encuentra en su libro "Anarquía, Estado y Utopía", que propone un Estado mínimo y ofrece una serie de respuestas directas a las afirmaciones de Rawls. El libro surgió a raíz de un curso que Nozick impartió en Harvard junto con Michael Walzer, en forma de debate entre ambos. Más tarde, Walzer fue uno de los más importantes críticos de estas ideas. Posiblemente, la conclusión más célebre de Anarquía, Estado y Utopía es la idea de que los impuestos, tal y como los utiliza el Estado moderno para redistribuir los ingresos y dotar a las instituciones públicas, son moralmente insostenibles. En opinión de Nozick, estos equivalen a trabajos forzados, en que parte del trabajo de unas personas beneficia obligatoriamente a otras. Incluso llegó a imaginar dicha situación como una forma de esclavitud en la que cada miembro de la sociedad tiene en propiedad parte del trabajo de cada individuo.



II. Disquisiciones sobre el ejercicio del poder

II.1 Filosofía política en Maquiavelo y sus críticos

Este capítulo constituye una reflexión acerca de algunos aspectos del pensamiento de Maquiavelo, particularmente en lo que hace a sus posiciones respecto de la célebre virtud (como aspecto primordial de la *ragion di Stato*), comprendida desde la óptica categorial de la filosofía práctica.

¿De qué modo? Por un lado, con apoyo en las opiniones vertidas por el florentino acerca de la Iglesia católica se pondrá énfasis en el virtuosismo, y lo que la virtud maquiavélica implicó, según Wolin, el reconocimiento de que los Príncipes deben "desempeñarse en una atmósfera de tensiones donde los valores morales aceptados limitan su comportamiento en circunstancias normales, mientras que, cuando las circunstancias lo imponen, entra en juego una ética específicamente política, acompañada por el nuevo conocimiento". "La prudencia (*phrónesis*) es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre". Así, para Aristóteles el mecanismo de la sabiduría práctica se ponía en juego a través de la deliberación, que es definida como la manera de hallar una correcta elección frente a las diferentes posibilidades que toda experiencia de lo contingente presenta. Por ello, la sabiduría práctica no sólo abarca lo universal, sino también lo individual, en el sentido de que debe ocuparse de todas las actividades de la vida humana. La virtud y la justicia no son ciegas para Maquiavelo. Al contrario, están fuertemente ligadas.

La idea de una "teoría realista del Estado" que presenta Hirschman se encuentra justificada en la propia letra del florentino: "mi intención es escribir algo útil para quien lea, y entonces me ha parecido más conveniente seguir la verdad real de la cosa y no su representación imaginaria. Esto es lo que hace que el pensador apoye en gran medida su teoría del Estado en la virtud del gobernante. Al respecto, hay un elemento que marca el modo en el que

Maquiavelo representa a la virtud, y que responde al mencionado problema del innatismo: mientras que el florentino supone que la mayor parte de la humanidad es "naturalmente mala", el virtuoso es aquel que posee maneras diversas -sobresalientes- de actuar. El virtuoso es un ser "antinatural" que merece la gloria (y entonces también es "sobrenatural").

La virtud representa la posibilidad humana de ser efectiva en lograr sus cometidos, más allá (o a través de) las condiciones externas. Ello hace de Maquiavelo un pensador eminentemente político y a su pensamiento lo pone claramente situado.

Así se explica que algunas veces deba utilizar la astucia y otras la fuerza, y que no sea considerada eficaz si no está acompañada del criterio de oportunidad y los medios para alcanzar el fin.

En pocas palabras, a cada situación le corresponde una expresión -una respuesta- del gobierno, si es que quiere realizar sus metas. Y allí radica una forma de la virtud que responde a un nuevo ideal, reemplazando al libre albedrío católico por una libertad política y sin contenidos preestablecidos. Por ello, en torno a esta forma de libertad que representa la virtud, los hombres y sus acciones constituyen el objeto de la ciencia política.

Así, el pendular y célebre capítulo XXV de El Príncipe comienza buscando respuestas "para que nuestro libre arbitrio no quede anulado" y no se viva exclusivamente esperando la buena fortuna, la cual ocupa un lugar muy importante en la obra del florentino. Según Pocock, esta profusa representación (en Maquiavelo en particular, pero también, en general, en el Renacimiento) se debe en parte al encogimiento de la fuerza de la idea de la providencia divina frente a la emergencia de la moderna concepción de historia. La importancia de la fortuna radica en que es un elemento completamente en acto, es decir, una categoría que se expresa a través del cambio y el movimiento, marcando los límites de la potencia humana, los confines de la política. Un pensamiento, como el de Maquiavelo, que hace fuerte foco en la fortuna, concibe al mundo humano como una constante fluctuación, una eterna contingencia a la que sólo se enfrentan los virtuosos.

Un Estado bien organizado y conformado por partes diferentes puede afrontar los cambios de modo más eficiente. A partir de ello, surgen las preguntas acerca de la posibilidad de una república perpetua (es decir, una que pueda adaptarse a cualquier acontecimiento fortuito) que, si bien no son resueltas por completo en los Discursos, siempre apuntan a la política y las leyes como herramientas fundamentales para tal cometido. Entonces, aunque la sombra de la fortuna sobre lo humano sugiera una limitación epistemológica, la afirmación de la virtud y del arte *dello Stato* es la aceptación de la política como el territorio en el que el hombre, a pesar de sus esenciales limitaciones, puede proyectarse y afirmarse sobre la naturaleza.

Entonces, al mismo tiempo que el humanismo católico (que en su rama más política fue personificada por Tomás Moro) defendía la razón, las virtudes y la utopía -ese no-lugar-, Maquiavelo instalaba la razón de Estado, la virtud y el pensamiento situado.

Si bien Maquiavelo no fue el creador absoluto de la expresión *ragion di Stato*, su pensamiento se encuentra en sintonía con el advenimiento del proceso modernizador, la escalada de la burguesía y el triunfo de los Estados, y fue claramente el responsable de su rápida celebridad. La razón de Estado aparece en todos los tratados políticos italianos del siglo XVI y se expandió por el resto de Europa.

El gran hallazgo del florentino fue vincular directamente la razón de Estado con la *virtà*, tanto de los gobernantes como de las naciones. Así, la virtud política se desligaba de los mandatos éticos preconcebidos y pasaba a ser mesurada en forma relativa, es decir, en relación con la contingencia y el momento específico en el que cada acción era llevada a cabo. De esa forma, Maquiavelo daba por tierra con ciertas formas ontológicas y con la moral universal del monoteísmo. Al mismo tiempo, el pensamiento de Maquiavelo, al ser situado, inauguró el paso de la razón republicana (como concepto abstracto) a la razón de Estado como modo concreto de la acción. En ese sentido, y siguiendo en parte la interpretación straussiana, se puede pensar que la alusión a Aristóteles (y la ausencia de menciones a Platón y Sócrates) en el Castruccio refleja la apuesta de Maquiavelo por una ciencia política mentada en situación (vinculada con la deliberación aristotélica, es decir,

nunca abstracta ni basada en una verdad trascendente) y no en principios inamovibles que rigen las acciones humanas desde un plano diferente y superior.

La filosofía política contemporánea abandonó algo de la reflexión sistemática sobre el Estado, sin que haya aparecido todavía una teoría capaz de captar las enormes complejidades y contradicciones que este actor aún soporta, ni dar cuenta de las nuevas tensiones que atraviesan los entramados sociales, dentro de los cuales las fuerzas "progresistas" y "conservadoras" aparecen en todo el espectro de las posibilidades. Frente al avance de las formas subnacionales, nacionales, supraestatales o antipolíticas, una atenta reflexión sobre el rol del Estado en la actualidad y de la virtud como instancia en la que se expresa la libertad humana puede ser en extremo útil para comprender la dinámica de nuestros tiempos. Y el pensamiento de Maquiavelo, situado, estatista y práctico, pero sobre todo político, no puede estar ausente en meditaciones al respecto.

Es necesario no perder de vista el problema del lenguaje desarrollado en la obra de Maquiavelo, ya que está lleno de anuncios a problemas políticos específicos, incluso coyunturales, como lo deja ver en el conjunto de Escritos Políticos menores, donde estamos frente a una redacción apresurada, breve y que termina por ser una serie de reacciones sobre acontecimientos políticos cotidianos diversos. Asimismo, en la célebre carta a su amigo Francesco Vettori, Maquiavelo anuncia que ha terminado la redacción de un opúsculo que lleva por título De Principatibus, además le revela a su amigo el núcleo analítico de su obra más conocida. Maquiavelo comenta que ha terminado un opúsculo donde: "me detengo a cavilar, preguntándome qué cosa es un principado, de cuáles géneros son, cómo se adquieren, cómo se mantienen, y por qué se pierden".

Estado: poco importa de dónde vino la palabra -ésta designa lo que es estable o los círculos del Príncipe, su *maisonnée* (Burckhardt)- concebido como un "nuevo sistema" que debe de ser "introducido". Pero que, por otra parte, es algo que se encuentra ya presente.

Qué es el Estado: los franceses no comprendían el "Estado" o éstos no hubiesen jamás permitido a la Iglesia volverse tan poderosa. Entonces, primeramente: la Iglesia contra el Estado. Esto significa dos cosas: el incremento de la secularidad contra el cristianismo y el levantamiento de la nación contra las injerencias internacionales (el gran pecado de la Iglesia es que permitió a los extranjeros ir a Italia. La Italia dividida entre Milán, Nápoles, Venecia, Florencia y los Estados pontificios). Esto dice, por otra parte: el levantamiento del "hombre nuevo" -los *condottieri* que saben bien cómo fundar un Estado y otorgar a las cosas su "grandeza"-. Dicho hombre será el fundador de algo novedoso, y como consecuencia, aparece el concepto de fundación; y éste liberará a su país y, entonces, aparece el concepto de libertad**.**

El Estado es destruido únicamente cuando el país es dividido, es decir, cuando hay muchos gobiernos dentro del mismo país, cuando el mismo pueblo vive bajo diferentes tipos de reglas, o cuando un extranjero entra en el país. El concepto de extranjero es bastante nuevo. Este significa que todos los cristianos no son idénticos, que un nuevo principio de distinción entre los hombres es introducido, un principio que no es religioso, sino secular: ¿dónde ha nacido usted, qué lengua habla, qué recuerdos históricos tiene?

El Estado: el Estado es el término a favor de la secularidad, contra la Iglesia y el cristianismo. De los numerosos extranjeros, la Iglesia es el más peligroso, no solamente porque ésta hace constantemente referencia a extranjeros a fin de mantener su poder temporal, sino porque en tanto que poder temporal, y solamente como tal, atraviesa las fronteras. Si la Iglesia no se preocupara de religión, entonces esto no sería problema.

Carl Schmitt afirmaba que "todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es 'malo', y lo consideran como un ser no sólo problemático sino 'peligroso' y 'dinámico'. El agudo observador de Florencia dejó claro en los *Discorsi* que los hombres "nacen, viven y mueren sujetos a las mismas leyes naturales"; han sido, son y serán egoístas y ambiciosos. Es esta naturaleza inclinada a la maldad propia de los seres humanos sobre la cual Maquiavelo levantará su discurso sobre el orden político, y cuyos ejes principales son el poder y la fuerza o las leyes y las armas. El concepto de naturaleza humana que despliega el teórico florentino no implica ningún orden

universal en la tesitura platónica del que pueda derivarse un modelo de vida buena, tampoco remite a un paradigma de ser humano objetivo y universal al que deban subordinarse todos los individuos, sino, como explica Serrano Gómez, "sólo a la capacidad humana de actuar por motivos que trascienden el presente". El despliegue integral de la teoría política de Maquiavelo: amor y temor, temor y amor, son dos apetitos humanos performativos del escenario político, aquellos de entre los cuales se fundará la comunidad política.

Si como dice Schmitt, en la cita anterior, el núcleo de la naturaleza humana lo constituyen la animalidad, el instinto y el afecto, en este escrito se propone pensarlos como términos transfigurados en el mundo político secularizado del cual Maquiavelo es testigo con Maquiavelo "el conflicto deviene una categoría filosófica en estado práctico, ligada a una ontología de la contingencia y a la *mutatio* frente a una metafísica del orden, el *telos*, la forma.

Es una estrategia dependiente de otros factores que moran en la política como actividad: la ocasión y la decisión. En definitiva, no es posible siempre contemporizar, como tampoco nunca intervenir políticamente; la idea del cálculo implicaría acercarse lo más posible a la mesura política, y luego saber cómo actuar según las circunstancias; son decisiones únicas e irremplazables, pues es la apuesta y despliegue individual de la *virtà*, y también, por cierto, representan un eslabón experiencial que se suma al inagotable conocimiento de la política.

El Príncipe de Maquiavelo habla de un *guadagnare tempo* ("ganar tiempo") en alusión a la prudencia, y del tiempo como ocasión tomando a los romanos conquistadores de provincias como ejemplo de lo que todo Príncipe sabio debe hacer:

> La afinidad entre *occasio* y *caducitas*, término médico y jurídico, en alusión al deterioro de los cuerpos vivos como de las instituciones:

La relación entre caso y ocasión se enraíza, en principio, en la contingencia del presente: lo ya acaecido, aunque sea contingente, aunque podría haber ocurrido o no y, si ocurrió, podría haber ocurrido de una forma u otra, puede

conocerse una vez ya acontecido, puesto que lo acontecido, en principio, no puede cambiar, razón por la cual la prudencia aparece como previsión.

Al romper con la tradición platónica, Maquiavelo sitúa el énfasis en el conflicto; la política ya no tiene la finalidad de adecuar la organización social a un orden universal, objetivo, inmutable y eterno, antes bien, el orden civil se torna un algoritmo que carece de una solución natural. La finalidad de la política en Maquiavelo (quizá también en Hobbes) "es crear, en circunstancias permanentemente variables, un orden capaz de ofrecer seguridad a sus miembros. Lo que nos llevaría a preguntarnos si para el teórico florentino "la especificidad de la política consiste en hacer del poder el arte de la coyuntura, y no tanto una técnica sofisticada del poder en la que los medios se imponen, invariable e inconmensurablemente, a los fines de la política".

En el capítulo XVIII de El Príncipe, Maquiavelo alude a la alegoría del centauro Quirón, mitad hombre, mitad bestia, para expresar "la necesidad para el Príncipe de saber usar ambas, porque una sin otra no es duradera" los que sólo imitan al león, no comprenden bien sus intereses". El teórico italiano evoca la destreza de la astucia, el arte de escapar a las trampas tendidas por los adversarios.

El Príncipe es una especie de matemático que sabe que está dentro y fuera de un tablero con piezas más importantes que otras, pero la pieza que representa la "Potencia" lo puede seducir hasta llevarlo a la ruina.

En el capítulo IV de los Discursos, y en el capítulo IX de El Príncipe, Maquiavelo revela que "en todas las ciudades hay dos tendencias que tienen su origen, una en no querer el pueblo que le opriman los poderosos, y otra en desear éstos dominar al pueblo". La traducción que hace Claude Lefort es conocida por expresar los dos humores de la ciudad: "en toda ciudad hay dos humores, el del pueblo y el de los grandes: el pueblo no quiere ser mandado, oprimido, por los grandes; los grandes quieren mandar, oprimir, al pueblo".

En la lucha por el poder, uno es el que lo conquista, se puede decir, "tiene" el poder; mientras otros "carecerían" de éste; lo que se inaugura es, en todo caso, una relación entre gobernantes y gobernados que adquiere la forma

de una relación de poder. ¿Se podría hablar de la politización de la *virtà* del Pueblo? Dice Pocock que "la *virtà* es el vehículo a través del cual se opera la innovación y por cuya intermediación se liberan aquellas secuencias de contingencia que escapan a nuestra capacidad de predecir o controlar y que hacen de nosotros rehenes de la fortuna la política.

El cumplir el adagio de Tito Livio: "La fortuna favorece a los audaces". Maquiavelo refiere a Hierón, que de particular llegó a ser Príncipe de Siracusa: "y no debió a la fortuna más que la ocasión"; organizó la nueva milicia, pactó nuevas alianzas, tuvo buenos amigos y fieles soldados: "fácil le fue edificar sobre tales cimientos; de modo que lo adquirido con gran trabajo, sin esfuerzo alguno pudo conservarlo".

La ética política de quien desea conquistar al Estado es mundana, y sabe que Io irracional siempre son demonios acechando la política; el Príncipe debe saber controlar el giroscopio para avizorar los vientos desconocidos y, si puede, no alejarse del bien, pero saber entrar en el mal si es necesario.

Con la antítesis manejable de Schmitt, un enemigo real para Italia: los Príncipes extranjeros, el otro existencial. Pero ¿es posible en Maquiavelo vincular en el mismo análisis los problemas de política interior a los de política exterior? ¿Las relaciones del Príncipe con sus súbditos tienen la misma naturaleza que las que se establecen entre Estados? Aunque el propósito de este capítulo no es estudiar las afinidades y, por supuesto, las múltiples diferencias entre Maquiavelo y Schmitt, es casi una obligación mencionar aquella curiosa alusión *schmittiana avant la lettre* que Maquiavelo evoca en El Príncipe: "merece también aprecio un Príncipe cuando es verdadero amigo o verdadero enemigo, es decir, cuando sin reparo alguno se muestra favorable o contrario a alguien. Líneas con las que Schmitt encontraría, sin duda, intensa identificación.

La idea de fortuna en el terreno de lo político. Ésta expresa, efectivamente, algo exterior a la voluntad; indica un "principio de variabilidad de las cosas, absolutamente inaccesible e inescrutable".

Y es que en este drama Maquiavelo escudriña la verdadera naturaleza oscura de la política, la real, la de personas imperfectas en un mundo igual de imperfecto, en el que parece que los Dioses nos arrojaron para descubrir cuestiones únicas y maravillosas, pero también para descarnarnos con el *flagrum* romano de la envidia, el desenfreno, la idiotez, las pasiones y la perversión. En este sentido, el realismo de Maquiavelo pone al hombre como protagonista de la historia, pero también como su antagonista. Sólo el virtuoso en fuerza, inteligencia y acción política podrá librar la tempestad; tendrá que vérselas con el riesgo y la suerte, con la necesidad de inventar oportunidades a su favor, cuidando de no colocarse en los extremos del poder, ya sea en la impotencia, ya sea en el del exceso, pues el Príncipe, ciertamente, debe evitar a toda costa tener al pueblo en contra suya.

El Príncipe: "Los Estados y soberanías que han tenido y tienen autoridad sobre los hombres, fueron y son, o repúblicas o principados". Comprometiendo lo dicho por Maquiavelo y traído al campo más bien jurídico, en donde se atrapa la idea de Estado en un entorno cerrado por la posibilidad de lo legal y lo ilegal, forzando una visión de legitimidad o ilegitimidad, Estado se entiende como la organización política y jurídica en la que un pueblo vive en un territorio bajo un gobierno.

Estado y soberanía se confunden en un primer momento, como se nota en la cita de Maquiavelo. Se confunden y en ocasiones se conjugan al grado de convertir la frase "el Estado soy yo" en una imagen que delinea perfectamente la idea de Estado, pero que nada dice, no explica ni permite entender qué más encierra la idea de Estado.

En el proceso histórico y, en específico, en el proceso histórico del pensamiento, Estado y soberanía se han ido separando y matizando en la práctica política, en la vida cotidiana, en el acceso a la ciudadanía mediante el ejercicio de derechos políticos. Si pretendemos que los elementos del Estado son pueblo, territorio y gobierno, es preciso hacer aparecer la soberanía. Es decir, tanto el pueblo como el gobierno deben ser soberanos para mantener la soberanía territorial. Si alguno de la pareja no lo es, hay un Estado total.

Ahora bien, si atendemos a la delimitación de la idea de Estado como la equiparación a una sociedad, que un Estado es una sociedad, definida territorialmente y creadora de un poder soberano definidor del orden y ejecutor de los mandatos que emite, con el claro fin de beneficiar al todo.

Por supuesto, tampoco debemos pensar al Estado como una cosa puramente abstracta, sin un sustento material, sin pueblo y sin capacidad normativa, es decir, sin una autoridad que le permita la imposición de un orden tendiente a la restricción de la libertad individual (no su supresión, sino su limitación, tomando como frontera las "otras libertades") para beneficiar a la totalidad. Igualmente se supone un territorio, pues éste es necesario para pensar al Estado. El territorio brinda la presencia de un pueblo y el ejercicio de un gobierno delimita el espacio donde es posible el ejercicio de los derechos y las obligaciones. Sin la existencia de un territorio claramente delimitado es imposible el Estado.

Así, pues, la pertenencia a un territorio políticamente delimitado es base material de un Estado: esa "cosa" llamada Estado moderno, se convirtió a cada uno de sus "elementos" individuales en ciudadanos. De súbditos a ciudadanos el tránsito significa un acercamiento al gobierno y, por ende, a la posibilidad de ser parte esencial del Estado.

La palabra soberanía tiene tras de sí ciertas oscuridades e inseguridades promovidas por el curso de la historia, desde adjudicar al Príncipe la situación de soberano, por considerarlo la autoridad superior, Jean Bodin en Los seis libros de La República dice: "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república". Como señala nuestra Constitución, es en el seno de nuestra nación, con nuestro y sabiduría e ignorancia, que decidimos cuál es nuestra forma de gobierno.

En cuanto a la dimensión externa aparece la imposición de la libertad del Estado-Nación con respecto a todas las demás, en términos de igualdad, apelando a la capacidad de autodeterminación de todos los pueblos.

El mismo Weber establece como una de las características fundamentales del Estado el ejercicio legítimo de la violencia: "Estado es aquella comunidad

humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente de 'derecho' a la violencia".

Es el Estado quien tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel (incluso mortal, aunque es evitar la acción mortal uno de los ejes de dicho monopolio, pues la legitimidad se establece en el entendido de que el Estado defiende al cuerpo de la sociedad a tal grado que lo hace de ella misma). Y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejerce legítimamente.

En otra dimensión de la idea de Estado, Carl Schmitt establece: "El concepto del Estado supone el de lo político. El Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales".

Pueblo es el concierto de personas que comparten rasgos culturales que les definen como nación, en el sentido de unidad político-cultural. El concepto de nación antes de 1884 se refería para designar al conjunto de habitantes de un territorio. Ese mismo año se acerca al término a una connotación más contemporánea, ligándolo a su dimensión política y acercándolo a la concepción de Estado al definir nación ya no sólo como agregado de habitantes arraigados a un territorio, pues se deja ver la constitución de un gobierno. Así, pues, nación y Estado se confunden. El encadenamiento de acontecimientos históricos que se notan con las revoluciones de Estados Unidos y Francia agrega una característica que permite distinguir entre los dos, pues la nación se define en términos de ciudadanía vinculada a la cualidad de la soberanía, y el Estado es la manifestación política de una nación constituida por ciudadanos libres, soberanos, conviviendo en un territorio que les refiere historia e identidad.

El problema del divorcio entre nación y Estado se nota en la presencia de la etnia como nación sin Estado que la envuelva de manera protectora. El Estado es un cuerpo protector. Se nos deja ver algo quizá oculto: la cuestión

política y cultural, cuando se mezclan para producir Estado, hacen de nación y Estado que da fortaleza al cuerpo social. La concatenación perfecta es aquella donde aparecen estados coincidentes entre los límites del Estado y los de nación.

El Estado con pretensiones de unidad política auténtica y verdadera se da cuando se establece sobre las bases de la libertad.

En este momento no es ocioso recuperar a Hegel y su visión sobre el Estado: éste es ético o no es Estado. El Estado y la libertad están en intimidad:

> El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y que se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia inmediata del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y producto de su actividad.

Por otro lado, el Estado, en cuanta realidad de la voluntad sustancial, realidad que tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado.

El Estado hegeliano es un Estado abierto y en constante devenir; el Estado debe alcanzar su fase ética. Sin embargo, esta definición de Estado es tan abstracta que imposibilita observar cómo se opera la soberanía al interior de los cuerpos individuales de los ciudadanos. El cuerpo del Estado no sólo está compuesto por estos, sino que los fabrica según una serie de operaciones.

La política pura o política del poder supone el alejamiento de los ideales. Desde la visión de Nicolás Maquiavelo se nota un alejamiento de los valores, pues es ahí donde aparece la separación entre ética y política, la diferenciación

entre filosofía política y ciencia política, clara delimitación entre el punto axiológico o deontológico de la política (el deber ser) y la forma "pura", "real" de la política (como es). Maquiavelo escribe y describe una política específica, lo cual no permite identificar la separación entre el político y la política. El describe al político, su forma de actuar, sus estrategias. Pero el político sabe que las ideas son armas.

La política pura es tan irreal como la política ideal. Siempre se entremezclan. Como observa Foucault en el curso Defender a la sociedad, la distinción debe hacerse entre política beligerante y política legalista, según lo entiende Sartori. La clásica inversión de Foucault de la observación de Clausewitz, "la política es la continuación de la guerra por otros medios tiene cierto pragmatismo político en la medida en que la lucha por mantener las relaciones de poder en un *statu quo* inalterable, invariablemente moviliza el escenario político.

Retomando al Príncipe, pudo ser leído como interpelación directa a un soberano para darle herramienta sobre cómo defender y dominar a sus súbditos o como arma político-histórica para oponerse al soberano ilegítimo o legítima por las armas y la victoria, como explica Foucault respecto a la lucha política en Inglaterra.

"La filosofía no puede evadirse de la representación de la política como vía de extinción del conflicto (y del mal), pero al mismo tiempo la política como conflicto" (Hegel). Maquiavelo, realista, pragmático, estratégico, centro de intensidades políticas es, a decir de Roberto Esposito:

"Maquiavélico" se ha convertido en un epíteto referente a lo maquinal descarnado, a las estrategias inmorales cuyo objetivo sólo es alcanzar poder; maquiavélica es la función del poder para producir hombres infames y así desactivar cualquier posibilidad de vínculo con los hombres ordinarios y hacer frente horizontal para movilizar la verticalidad de las relaciones de poder. Lo maquiavélico es un malentendido, como entiende Eliot: "A escritores como Lord Morley les acomoda presentar a Maquiavelo como un cirujano embozado lleno de inhumanidad, indiferente a la exhortación moral y a quien sólo le importa el examen clínico. Esto es cierto y falso, por lo menos ambiguo, por lo menos ilustrativo de la capacidad de campo de intensidades producido por El Príncipe.

Foucault descubre cómo "la burguesía" maquinó maquiavélicamente la separación entre hombre ordinario y hombre infame:

Es preciso señalar que la burguesía, obligada a dar marcha atrás estas formas de asociación del proletariado, hizo todo lo que pudo para arrancar fuerza nueva, de una fracción del pueblo, considerada violenta, peligrosa, irrespetuosa con la legalidad, presta en consecuencia para la sedición. Entre todos los medios utilizados, existieron algunos muy importantes (como la moral en la escuela primaria, este movimiento que hacía pasar toda una ética en la alfabetización, la ley debajo de la letra); y otros pequeños, minúsculos y horribles maquiavelismos (mientras que los sindicatos no alcanzaron la personalidad jurídica, el poder se ingeniaba para boicotearlos por medio de gentes que un buen día se marchaban con la caja; era imposible para los sindicatos denunciarlos, de ahí la reacción de odio contra los ladrones, el deseo de ser protegidos por la ley, etc.).

Uno no puede gobernar a la gente por siempre contra su voluntad, y hay algunos pueblos extranjeros a los que uno no puede gobernar de ninguna manera, pero si uno tiene que gobernar a un pueblo extraño e inferior -un pueblo inferior en el arte de gobernar- entonces uno debe usar todos los medios para tenerlos contentos y para persuadirlos de que el gobierno de uno va en su interés.

Si asumimos con Eliot la libertad como centro de la reflexión de Maquiavelo, cuando nos dice que:

> Su primer pensamiento siempre está por la paz y la prosperidad y la felicidad de los gobernados; pero sabe muy bien que esta felicidad no reside meramente en la paz y en la riqueza. Esta depende de, y a su vez apoya a, la virtud de los ciudadanos. La virtud cívica no puede existir sin una medida de libertad, y a Maquiavelo lo ocupa constantemente en relación con que la libertad es obtenible. Se logra leer cómo era la necesidad de incorporar a los gobernados en el ejercicio del gobierno. Un asunto de policía, tal como lo observa Foucault, en el que la virtud es la domesticación de los sujetos para ser libres. Si para ser libres en la democracia es

> preciso estar domesticados, es decir, apegar el comportamiento al derecho, a la ley, entonces es preciso ejercer la soberanía instalada en la condición de ciudadano.

II.2 Los dilemas ético-políticos del Príncipe

Estas incompatibilidades entre ética política y ética clásica se le imponen al Príncipe y a cualquiera que tome decisiones políticas, pero los dilemas éticos del ejercicio de la virtud no acaban aquí, en lo que sería el plano del ser, tal como lo denomina Lefort. El Príncipe debe, además, lograr que su conducta mala en términos de la ética clásica sea vista por los gobernados como realización del bien, según lo entiende esa ética. Este plano del parecer -como lo denomina también Lefort- es decisivo porque la política es una relación de legitimidad gobernantes-gobernados construida en lo simbólico. Por eso la última palabra es de los gobernados, que imponen de algún modo su criterio de percepción al Príncipe.

Los gobernados están determinados por dos condiciones: su naturaleza humana privada y egoísta, simple, inmediatista e hipócrita, que hace que se engañen a sí mismos y se dejen engañar con facilidad, y que juzguen por los resultados descartando los medios. La segunda condicionante es su posición en el campo político: se encuentran en la *piazza* no en el *palazzo*, y "en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres, y estos pocos no se atreven a enfrentar a la opinión de muchos".

El Príncipe cuenta con varios elementos a favor para lograr su cometido: conoce la lógica de la política, y por tanto la naturaleza humana, su posición en la *piazza* que obliga a juzgar por los ojos y no por las manos, su criterio ("el fin justifica los medios", dominado por el éxito) y que la política se constituye como una lucha en un mundo vacío de sentido.

Debe satisfacer la simpleza y la hipocresía de los gobernados, pero para ello éstos le permitirán ser "un gran simulador y disimulador". Lo paradójico de la posición del Príncipe es que está obligado a operar en el ser con la ética política, único modo de construir comunidades autónomas y libres, y

en el parecer con la ética clásica, único modo de asegurarse la confianza de los gobernados. Puede decirse entonces que difunde a la vez ambas éticas, perpetuando así su condición bilingüe y de *traduttore traditore*. Produce política gracias a su virtud, que consiste a su vez en impedir indirectamente la difusión de la misma, en tanto debe producir simultáneamente sujetos moldeados según la impolítica ética clásica.

Lefort destaca esta distinción entre el plano del ser y el del parecer en el obrar del Príncipe para afirmar que a Maquiavelo le interesa el plano del parecer, no el del ser. Según Lefort, a Maquiavelo no le interesa mostrar que las virtudes clásicas son contradictorias con las virtudes políticas, pues esto ya lo había hecho Cicerón

Si el obrar del Príncipe cultiva la ética política en el ser y la ética clásica en el parecer, entonces la dramaticidad de la política no consiste sólo en elegir una ética y descartar la otra, como sostiene Berlin y también Weber, sino en un sentido en elegir ambas. Berlin y Weber tienen razón en tanto la elección profunda del político es por la ética política contra la ética clásica, ya que la necesidad de que lo hecho en el ser aparezca en el parecer revestido de ética clásica se puede justificar con el criterio de que la percepción de los gobernados fuerza al político a entrar en el mal haciendo de *traduttore traditore* para evitar un mal mayor.

En Hobbes, el otro autor a menudo situado como origen de la ciencia política moderna, también se observa una tensión, similar a la que puede encontrarse en El Príncipe, entre indeterminación y rasgos a priori. Si por un lado el autor del Leviatán afirma el carácter creativo de la política (no es la verdad sino el poder el que hace la ley y no hay justicia más allá de la ley positiva; ruptura con la felicidad como fin de la política; hombre y mundo no teleológicos; hombre como sujeto de deseos) y su relación ineliminable con la violencia, todo ello constituye un momento soluble -aunque nunca de modo definitivo e irreversible- gracias a que existen unos principios de conducta naturales al hombre que proveen asideros para construir un orden que permita la libre búsqueda de los fines individuales de manera incruenta.

Esa construcción no está guiada por la filosofía práctica, por la frónesis, explícitamente rechazada por Hobbes para la política, sino por un saber exacto, en tanto el mundo es mecánico. Esto es lo que acabaría decantando también a Hobbes hacia el concepto administrativo de política, pues ésta no llevaría adelante una creación contingente radical sino la construcción de un orden artificial sin alternativas (incruentas), en tanto gestiona unas fuerzas mecánicas que irremediablemente mueven al hombre en tanto han sido puestas en él por Dios. Además, y contra la interpretación racionalista y modernista de Hobbes, ese orden recibe una legitimidad religiosa al descansar en última instancia en la obligación de los individuos de conservar su vida, propiedad de Dios, no de ellos.

Lo muerto en El Príncipe es la autonomía de la política porque al no *historizar* la política naturaliza sus pilares (naturaleza humana, reparto de la virtud, recursos políticos, posiciones de los actores, campo político). La salida de esta forma de comprensión requiere radicalizar la historicidad de esos pilares, para pensarlos como resultado de formas contingentes de cristalización de las luchas en y por el campo político. No hay pilares *a priori*: lo político es la lucha por su construcción. Esto habilita la apertura hacia lo político, entendido como la lógica de producción que hace posible la conformación histórica, contingente de la política. Si los actores políticos son configuraciones de sentido cristalizado, sus marcos perceptivos-cognitivos son objeto de lucha. Se plantea entonces la posibilidad, impensable en El Príncipe, de una politización de la ética política. De una ampliación de la reflexividad de la práctica política a todos los actores involucrados que, en términos de lo político, no se reducen a los que habitan el sistema político o la política.

Politizar la ética política significaría entenderla como discutible para mirar lo político de frente, y poder decir con Weber que "quien se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino con frecuencia todo lo contrario. Quien no vea esto es, en realidad, un niño desde el punto de vista político" (Weber Max, El político y el científico).

Cabe pensar que la secularización de la política resulta aún un proceso inacabado en Occidente. La democracia moderna ha significado más formal que cognitivamente la disolución de todas las certezas: ahí está la recurrente apelación a "la realidad" como verdad externa a la percepción de los actores y a "la verdad" de ciertos valores considerados clave para la propia democracia.

Se podría decir que tal cosa ocurre en el nivel de la lucha política porque requiere discursos sólidos y consistentes a fin de poder cumplir su cometido, que es movilizar voluntades. Pero en verdad cabría pensar el problema al revés: los marcos representacionales de la tradición occidental nos han constituido como sujetos que consideramos sólidos y consistente aquello que puede presentarse como un dato objetivo de la realidad, externo a nuestra voluntad.

Aristóteles, Platón, Maquiavelo o Hobbes estarían todavía vigentes como si se tratara de sucumbir frente a la autoridad incuestionable de los grandes pensadores, cayendo en un dogmatismo sutil que viaja a través de la historia porque se cree que los autores clásicos nunca pierden actualidad y frescura. Estos problemas son aparentes porque la investigación en la ciencia política necesita alimentarse de las visiones críticas (la reflexión epistemológica sobre el origen y consecuencias de grandes aportes teóricos), y de los referentes conceptuales que inevitablemente deben remitirse a las contribuciones realizadas por los predecesores más renombrados.

Lo político, donde la autoridad y el poder constituyen una esencia más allá de las consideraciones sobre la moral en una sociedad es el segundo elemento que permite analizar los alcances de la "acción política", en la que el uso de la violencia y el mantenimiento del orden político se manifiestan como influencias determinantes y constantes en cualquier estructura social y momento histórico.

La historia, como escenario de acontecimientos donde se expresa la naturaleza humana, reconciliaría un tipo de comprensión de la política con las formas sobre cómo administrar el poder, mantenerlo y atreverse a su conquista por encima de todo tipo de consideraciones morales sobre lo bueno. En consecuencia, la dinámica del poder y la autoridad no serían solamente

objetos de estudio particulares, sino que al mismo tiempo representarían áreas de acción donde la historia recomienda a los hombres dividir su conducta en dos partes.

Primera, una actitud para vivir según los datos de la realidad circundante donde lo que "debe hacerse" (ideales en torno a lo bueno y lo mejor) conduciría a la ruina o, mejor dicho, a la inefectividad política, mientras que el tratar de "no ser bueno" abriría las perspectivas para liderar y administrar el poder según las circunstancias y la naturaleza humana con mayores probabilidades de obtener victoria en la práctica. Segunda, una actitud que genera conocimiento desde la experiencia real; por lo tanto, el líder y la acción política se alimentan del día a día antes que de otro tipo de conocimientos teóricos; sin embargo, la realidad práctica requiere conocer la historia como un escenario lleno de contradicciones para comprender de qué manera otros líderes y autoridades reforzaron la necesidad de gobernar o actuar al margen de ideales convencionales, normalmente provenientes de ideologías religiosas como el cristianismo.

Ya en 1919 Weber retomó plenamente a Maquiavelo para sentenciar que "quien no puede ver esto es un niño, políticamente hablando". Estamos acostumbrados a echar la culpa de todos los males sociales a los políticos, sus partidos y al estilo de liderazgo que anida en el centro de la cultura política de nuestros países, ya sea en América Latina o en otros lugares del mundo. Sin embargo, al mismo tiempo ansiamos que un conjunto de nuevos líderes sean capaces de solucionar cualquier problema y apaciguar una extraña sed de felicidad y consuelo para ahorrarnos mayores sacrificios (Weber Max, El político y el científico).

Maquiavelo con El Príncipe enseñó que todo tipo de liderazgo favorece a la política y a las demandas de dirección que existen en las sociedades porque un líder representa la síntesis más expresiva para el manejo del poder, para el ejercicio del mandato, la transmisión de la obediencia y el incentivo de condiciones democráticas cuando el liderazgo es receptivo a la llegada del pluralismo y al despliegue de múltiples libertades.

Maquiavelo conlleva un divorcio inevitable, pero con la condición de invitar a los moralistas a retirarse del camino en el momento en que los líderes tengan que actuar en medio de situaciones conflictivas o tomar decisiones que involucran el uso de la violencia. Además, el liderazgo siempre estará dispuesto a hacer más promesas de las que sabría o querría cumplir porque sus seguidores así lo exigen y, en muchos casos, lo que éstos realmente quieren ver son ofertas supremas con la habilidad para estimular esperanzas, aun cuando el líder sepa muy bien la imposibilidad de lograr muchos compromisos.

Maquiavelo jamás se preguntó por el valor moral de un acto, ni lo explicó según los métodos de las ciencias naturales como la mecánica o la física. Lo que más le interesaba era su valor político.

El liderazgo capaz de generar valor político exige intervenir en la realidad donde el líder toma determinados caminos, les guste o no a los moralistas. Desde este punto de vista, la política podría llegar a convertirse en una ciencia especial, solamente cuando sus fundamentos se asienten en la identidad de la naturaleza humana convertida en una acción política. Es por esto que Maquiavelo introduce variables adicionales como el azar, la virtud y la fortuna.

El liderazgo ejerce la política, solamente en la medida en que ésta llega a convertirse en una técnica. El terreno histórico debe ser asumido con el suficiente ingenio racional donde no hay lugar para los sentimientos ni los deseos. Este es el carácter de la objetividad política como valor para el liderazgo. Si el Estado es una especie de construcción artificial creada por los seres humanos con el objetivo de evitar su extinción y facilitar la convivencia social, Maquiavelo pone el énfasis en la necesidad de dirigir o domesticar dicha construcción por medio de líderes que se preocupen por el funcionamiento real y humano de la vida política.

El Estado en Hobbes es un artefacto inventado por medio de un convenio entre todos los hombres, el cual tiene las atribuciones de definir arbitrariamente los contenidos y significados sobre lo bueno y lo malo.

El pueblo instituye al monarca y éste termina representando al pueblo para regirlo por completo. Si bien el pueblo es productor de la soberanía legítima e inicial que da origen al Estado, inmediatamente transfiere su poder en beneficio de un líder o monarca. Desde Hobbes y Maquiavelo podemos comprender que el poder es una función social delegada por la sociedad en personas concretas o en un número variable de ellas, pero siempre inferior al gran cuerpo que es la colectividad. Sin embargo, se tiende a olvidar este aspecto y se acentúa, en cambio, el carácter de la desigualdad entre los poseedores del poder y aquellos que están sometidos a él. Pues la teoría de Hobbes es una gran conjetura sobre el mundo político. Hobbes también es un filósofo materialista que postulaba la materia como cuerpos en movimiento; la libertad era entendida como el desplazamiento de un cuerpo sin roces y límites, dando lugar al estado de naturaleza. Asimismo, su visión del Estado como una máquina se liga con concepciones mecanicistas: el orden político sería un artificio mecánico necesario para el manejo del poder, el cual se transforma en una función primordial que los hombres han aceptado al establecer un contrato que deje atrás el estado de naturaleza.

II.2.1 ¿El liderazgo, el poder y la política tienen alguna relación con la responsabilidad?

La combinación entre responsabilidad y la mejor forma de gobierno también exige revisar las teorías sobre la soberanía del pueblo. Desde Platón hasta nuestros días, el problema fundamental era y continúa siendo el siguiente: ¿quién debe gobernar un Estado? En la actualidad, no deberíamos preguntar solamente quién debe gobernar, sino cómo debe estar constituido un Estado para que sea posible deshacerse de los malos gobernantes sin violencia, sin derramamiento de sangre y con amplios márgenes de responsabilidad social e individual.

La democracia no es sólo una alternativa contra toda tiranía del poder arbitrario, sino un método para evitar que un líder elegido por el voto del mismo pueblo sea investido con poderes tiránicos.

La contradicción de la democracia contemporánea es apelar a reformas y legitimidad popular, pero escondiendo nuestras verdaderas intenciones

cuando se trata de opciones de poder. Ser responsable significa dejar de lado el cálculo maquiavélico de los operadores políticos, los intereses estrechos y la distribución indiscriminada de cuotas de poder.

La violencia estatal y el abuso del poder visualizado por Maquiavelo y Hobbes muestran una contraposición que debe ser asumida por la práctica política: la ética de los principios, en la que el moralista se pregunta: ¿qué principios debo observar? Y la ética de los resultados, en la que los operadores políticos se cuestionan: ¿qué consecuencias se derivan de la acción durante el ejercicio del juego político?

Maquiavelo era un hombre de acción política más que de reflexión. Los 14 años (1498-1512) que sirvió al gobierno de la República de Florencia seguramente se habrían prolongado mucho más, tal vez hasta el mismo término de sus días, si no hubiera sido por su mala fortuna y por los trastornos típicos de los Estados italianos del siglo XVI.

Como es bien sabido, sus grandes obras políticas no sólo se escribieron una vez que había perdido su empleo como secretario de la República, sino que la más conocida, El Príncipe, se escribió con el propósito específico de hacer méritos para ser readmitido en el servicio público, es decir, muy probablemente ese libro no existiría si Maquiavelo no hubiera caído en desgracia.

Nicolás Maquiavelo pertenecía a una antigua familia toscana asentada en Montespertoli, en la zona del Oltrarno, muy cerca de Florencia. Era una familia medianamente acomodada, que gozaba de cierto bienestar económico, debido sobre todo a que percibía algunas rentas provenientes del sector agrícola. También disfrutaba de cierto nivel educativo y cultural, así como del reconocimiento en su comunidad, al grado de que 12 miembros de la familia habían ya ocupado el cargo de gonfaloniero de la ciudad, nombre que se le daba en Florencia a quien fungía como alcalde, y habían sido priores, nombre que recibían los miembros de la Señoría, el inicio al concejo del gobierno municipal (García J.).

Pero a pesar de que el latín era la lengua preferida del humanismo, desde mediados del siglo XV, el griego comenzó a difundirse y convertirse en

una lengua alternativa y complementaria del humanismo. En Florencia, la Academia platónica que fundó Marsilio Ficino patrocinada por los Medici contribuyó de manera notable en la difusión de los autores griegos. Como puede verse, en Florencia el auge del estudio de los autores grecolatinos fue particularmente vigoroso, así como vigorosa fue la respuesta y el repudio de la Iglesia católica.

El ímpetu y vigor de la vida pública también se enfrenta con la privacidad reclamada por las grandes familias nobles, una privacidad que no se eliminaba a sus habitaciones y sus jardines o su mobiliario, sino que muy frecuentemente se expandía hacia el espacio público, apropiándose de una calle, una plaza o un barrio de la ciudad. Entre 1250 y 1282 el gobierno municipal recién constituido acumuló fuerza para establecer límites estrictos a la apropiación privada del espacio público. Ante ello, el gobierno de la ciudad organizó una redistribución del territorio urbano, estableciendo autoridades o representantes elegidos por cada una de sus secciones, contrarrestando así la personalización o privatización del espacio público. Además, prohibió que las familias nobles construyeran torres cerca de los muros de la ciudad o de sus puentes, imponiéndoles asimismo la altura que podían alcanzar. Desde entonces, ninguna torre privada pudo rivalizar o desafiar la majestuosidad de la del Palacio de la Señoría, el *Palazzo Vecchio*, como después fue llamado.

II.2.2 La situación política de Italia

Italia no era, en ese entonces, un país unificado políticamente, sino que estaba dividida en pequeñas unidades políticas, cuyos soberanos rivalizaban entre sí en diversos campos: en el militar, en el económico, en el comercial y en el del mecenazgo artístico y filosófico.

En lo que atañe a las invasiones a Italia, debido tanto a las debilidades momentáneas de los alemanes como al hecho de que los franceses estaban muy ocupados en sus permanentes conflictos armados con Inglaterra. Sin embargo, esa pausa terminó con dos acontecimientos traumáticos para los italianos: primero, la invasión por el rey francés Carlos VIII (1470-1498) en 1494-1495, que él justificaba aduciendo derechos a la corona de Nápoles, y que además consideraba como un primer paso para la realización de una

gran cruzada contra los turcos. El segundo acontecimiento, quizá peor que el anterior, fue el saqueo de Roma por la soldadesca española y alemana, el llamado *sacco di Roma* (6 de mayo de 1527), bajo las órdenes del emperador Carlos V (1500-1558), quien siempre rechazó toda responsabilidad de lo acontecido. El saqueo duró ocho días, costó la vida de alrededor de treinta mil personas y muchas iglesias y palacios resultaron destruidos, de tal manera que significó el fin de una etapa de enorme productividad artística: el Alto Renacimiento.

Políticamente, la primera mitad del siglo XV se caracterizó por la consolidación paulatina de las cinco potencias italianas: a) Florencia, que dominaba una gran parte de la Toscana y que había acumulado grandes riquezas a partir de sus bancos, de la producción de paños y del comercio ultramarino; b) la República de Venecia, que comerciaba intensamente con el Oriente, cuyos productos lujosos introduce en Europa y que es llamada, al parecer desde el siglo XVI, "la Reina del Adriático", y c) el Ducado de Milán, que controlaba muchos de los estratégicos pasos a través de los Alpes y cuyo ejército era quizá el más poderoso de la península, gracias a sus enormes ingresos anuales, mayores que los de toda Inglaterra.

Estas grandes potencias trataban constantemente de atraer a su zona de influencia a los gobernantes de las ciudades menores, o bien se deshacían de ellos. Pese al marcado desprestigio de los Papas en ese entonces "con frecuencia indignos y libertinos", apunta Sabine.

En general, la tendencia que podemos observar en la época es la de la disminución paulatina de los Estados autónomos, particularmente de los más pequeños. Por el contrario, en el mapa político europeo, las monarquías fueron ganando influencia, peso y poder, acorralando a los más pequeños y reduciéndolos a jugar el papel de una especie de "Estados clientelares".

En general, los Estados renacentistas se empeñaron en maximizar sus recursos económicos y financieros; los ejércitos crecieron y se consolidaron como organizaciones permanentes con soldados mejor preparados, las labores administrativas del aparato público se extendieron y sus actividades se documentaron cada vez mejor, y la cultura de la época le proporcionó a la

vida cortesana, sea principesca o republicana, una excepcional aura de lujo, pompa y prestigio, por lo que los gobernantes aparecían como generosos mecenas que echaban mano del arte como instrumento de propaganda (J. Law. Perferst).

Maquiavelo expuso sus innovadoras ideas acerca de la relación entre la táctica, la estrategia, la política y la milicia en un interesantísimo tratado, que lleva por nombre *Libro dell'arte della guerra* (publicado en 1521) y que fue considerado por su autor como su obra más importante.

Otros señores, como los *Sforza* en Milán, aunque eran llamados "duques", no pertenecían a una familia noble (recibieron el título de manos de la ciudad de Milán, caso inusitado), sino que provenían de una familia de mercenarios que llegó al poder por turbios caminos, cosa que nadie olvidaba ni pretendía olvidar. Sabine no duda incluso en calificar duramente a la época como "de bastardos y aventureros". Por esto mismo, dicho autor ve en Maquiavelo, de manera muy marcada, al teórico político del "hombre sin amo", que actúa sin más incentivos que los de su propio egoísmo y personal ambición.

El Renacimiento fue muy diferente a la Edad Media en cuanto a su postura frente a la moral, la religión o la violencia, o que haya recurrido con mayor prontitud a la guerra o a la fuerza bruta para obtener o conservar el poder. De hecho, como atinadamente señala Law, ningún Príncipe renacentista llegó a cometer una atrocidad comparable a la llamada "afrenta de Anagni", cuando el papa Bonifacio VIII (1235-1303, Papa desde 1294) fue golpeado y vejado salvajemente por los agentes de la corona francesa en el pueblo de tal nombre, a resultas de lo cual murió a las pocas semanas, o al atentado contra el Papa León III (c. 750-816) en el 799, cuando sus opositores trataron de arrancarle los ojos y la lengua, dejándolo en deplorables condiciones (Sánchez de la B.).

Nicolás Maquiavelo, florentino, nació el 3 de mayo de 1469, como hijo de Bernardo Maquiavelo y de Bartolomea de' Nelli. Recibió una buena formación guiada por los *studia humanitatis*. Su carrera política comenzó en junio de 1498, a la caída de Savonarola, como secretario de la segunda cancillería de la República de Florencia (*segretario della Repubblica*), una especie de Ministerio de Guerra y Relaciones Exteriores. Esta *seconda cancelleria* se

encontraba bajo las órdenes del Consejo de los Diez (*Dieci di pace e di libertà*), y de la cual también se convirtió en secretario al mes siguiente. Se desempeñó exitosamente como funcionario, consejero y diplomático, cumpliendo tareas tanto de política interior como sobre todo de política exterior, algunas de ellas de suma importancia, cerca del rey Luis XII de Francia, del papa Julio II y de César Borgia, entre otros.

Sus contemporáneos lo tenían como un hábil diplomático y excelente estratega político; muy solicitado como consejero, era además un talentosísimo orador. Al regresar los Medici al poder en 1513 Maquiavelo perdió su puesto, cayendo en desgracia y siendo sometido a tortura, al creerse equivocadamente que estaba coludido en una conspiración. Al forzado exilio en su finca de *Sant'Andrea*, cerca de Florencia, debemos el que haya escrito muchos de sus más importantes documentos históricos y políticos, así como obras literarias de diverso tipo y de gran calidad. Todo lo anterior da testimonio de su genio universal, tan propio de su época, y nos permite considerarlo sin duda como uno de los representantes más prominentes del Gran Renacimiento.

Recuperando la confianza de los Medici, recibió de ellos el encargo de escribir la historia de Florencia (*Istorie Fiorentine*, publicada en 1532), si bien ya no volvió a ocupar cargos políticos de mayor responsabilidad; tan sólo un año antes de su muerte, sin embargo, fue políticamente "rehabilitado": el gobierno de la ciudad le encargó organizar los trabajos para reforzar las murallas de Florencia. Pero ni así se libró de la maledicencia y de las envidias: se dijo que una amiga" suya, célebre cantante, había intercedido por él.

Al caer de nuevo los Medici, como consecuencia de la invasión de Carlos V, Maquiavelo volvió a perder su trabajo; en medio de estrecheces económicas, políticamente olvidado, cansado y decepcionado, murió en su ciudad natal ese mismo año, el 22 de junio de 1527.

La obra que lo ha hecho más célebre -y más odiado-, El Príncipe, fue publicada por vez primera, con licencia eclesiástica, en 1532, pero en 1559 apareció en el índice de libros prohibidos por la Iglesia, lista de la que desaparecería en 1890. La medida de colocar a dicho libro en el *Index librorum Prohibitorum* fue promovida por los jesuitas, quizá los primeros antimaquiavelistas de la

historia. Las críticas no sólo llovieron contra Maquiavelo desde el campo católico, sino que se extendió a otros ámbitos: así, William Shakespeare (1564-1616) se refiere al pensador florentino en varias de sus obras con calificativos poco halagadores, como podemos ver en el epígrafe inicial de este texto. También en Inglaterra, pero décadas atrás, el cardenal Reginald Pole (1500-1558), en un escrito de 1539, afirma que El Príncipe fue escrito "por el dedo de Satanás", mientras que el escritor francés y hugonote por más señas *Innocent Gentillet* (1535-1588) publicó un *Discours contre Machiavel*, en el que atribuye a las ideas del autor florentino, retomadas por los católicos, la masacre conocida como la noche de San Bartolomé (23-24 de agosto de 1572) contra los protestantes franceses. Esta obra, que alcanzó una considerable difusión en otros países y lenguas, contribuyó decisivamente a extender la mala fama del político italiano. El rey de Prusia Federico el Grande (1712-1786), desde el campo protestante y masón, no se quedó atrás y también se tomó el tiempo de redactar un texto en contra de Maquiavelo; es muy probable que él sea el autor del término antimaquiavelismo. El documento, publicado nada menos que por Voltaire (1694-1778), lleva por título Anti-Maquiavelo, o refutación de El Príncipe de Maquiavelo (1740), y en él tilda al florentino de "bestia", de "inhumano".

Si bien para Maquiavelo la política es mucho más que la guerra, la lucha por el poder -que es una parte fundamental de la política-, sigue reglas análogas a las de la guerra. La *virtà* del Príncipe, en esencia, no es distinta de las habilidades y destrezas requeridas por un buen jefe militar.

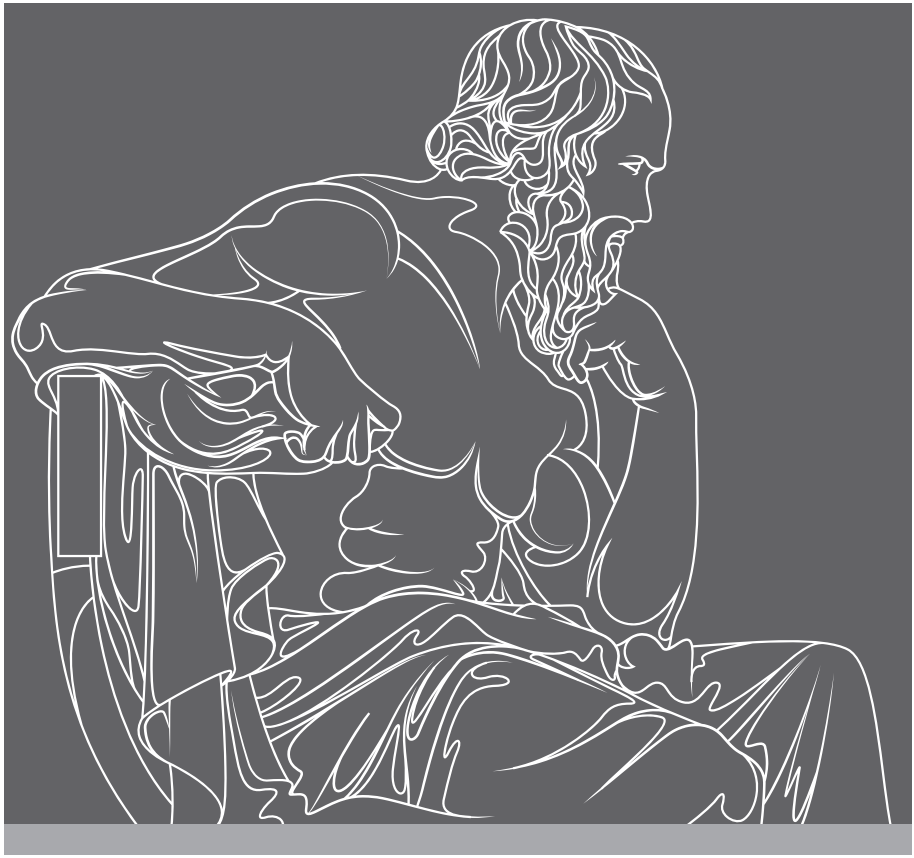
La visión de Maquiavelo como cínico es la más antigua de todas y la que ha dejado una huella más profunda. Fue acuñada tempranamente (siglos XVI y XVII), pero encontró su formulación más acabada en el siglo XX en la obra de Leo Strauss. Para él, Maquiavelo es un "maestro del mal que persigue la total destrucción de la moral cristiana". Los partidarios de este enfoque se apoyan en todos los pasajes de la obra de Maquiavelo en los que nuestro autor propone los argumentos más crudos y desagradables acerca de los medios que usan o deberían usar según él los políticos para alcanzar sus fines (Rafael del Águila).

Dice a propósito de Agatocles de Siracusa en El Príncipe: "No se llamará virtud la matanza de sus conciudadanos, la traición de sus amigos, la deslealtad, la falta absoluta de humanidad y la carencia de religión: son éstos medios de adquirir el imperio, pero no la gloria" (Obras de Maquiavelo).

En la relación entre civilizaciones, la invocación al pasado, entre fascinada y nostálgica, entre fantasmal y hamletiana, es un hecho recurrente. No extraña que Maquiavelo constate el obsesivo deseo de imitar que sufren las grandes figuras de la historia: como "hicieron Alejandro de Aquiles, César de Alejandro, y Escipión de Ciro" (Obras de Maquiavelo).

En sus intercambios epistolares Maquiavelo declara, provocativamente, ignorar la obra de Aristóteles. Bajo este contexto se entiende el propósito de Maquiavelo, a saber, el de prolongar en el pensamiento político romano; giro que se hacía posible desde Petrarca e incluso necesario con Latini.

Berlin tiene razón al citar a Meinecke: "La doctrina de Maquiavelo fue un golpe de espada en el cuerpo político de la humanidad en Occidente".



III. Reflexión sobre filosofía política en Democracia

III.1 Bajo el crisol de la vida en el Estado moderno

La retórica de una decadencia histórica, de antaño propuesta como diagnóstico de una época con síntomas patológicos semejantes, sólo se observa actualmente.

La idea de la ingobernabilidad remite tanto a las crecientes y desmesuradas demandas sociales articulares por una forma de Estado Benefactor, como al desarrollo político que busca extender una desmedida participación y control democráticos.

Carl Schmitt a la ofensiva de neoconservadores y neoliberales, señala que estamos asistiendo a una desrealizacion de las propuestas contenidas en la tradición democrática, aquel incumplimiento de las promesas ha perdido su valor de criterio de bondad y justicia.

Norberto Bobbio ha descrito la situación como resultante de las promesas incumplidas de la democracia. La persistencia de la oligarquía en forma de élites de poder, así como la paralización de la democracia en los límites fundamentales del ámbito económico, social y la suplantación del espacio público por la extensión capilar del poder que acaba controlando a los ciudadanos, generando la creciente apatía de estos y el descredito de la actividad política.

Norberto Bobbio, 1909, nació en una familia de clase media culta del Piamonte. Se formó en filosofia y derecho. Entró joven, como simpatizante de la organización fundada por los hermanos Rosselli Giustizia e Liberta, en la Resistencia Antifascista, siendo arrestado por primera vez en 1935. Una vez en libertad, se hizo profesor de derecho en la Universidad de Siena en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y luego en la Universidad de

Padua. Allá se alió al grupo inspirado por Guido Calogero y Aldo Capitini, que preconizaban un socialismo liberal, y militó en el Comité Nacional de Liberación de la región.

Desearía reflexionar sobre algunas de las notas que desempeña la noción de utopía en la propuesta ética de Habermas y Apel que, como es sabido, se conoce por el nombre de "ética comunicativa" o "discurso ético". Para contextualizarlas diré algo acerca del horizonte donde se inscribe el "discurso ético", que no es otro que aquella vuelta a la tendencia neokantiana de reducir la filosofia práctica en su conjunto a ética normativa. Algo que destaca de modo exagerado en la última obra de Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*, donde se trata de potenciar un valor fundamental de la modernidad, consistente en la posibilidad de realizar la subjetividad moderna capaz de superar la dinámica de las condiciones objetivas, así como de canalizar, al mismo tiempo, las contradicciones generadas por tales condiciones. Es decir, se está potenciando el contenido normativo de la modernidad, y esto es algo que intenta descubrir Habermas como único camino que pueda dar cuenta de nuestra propia situación, más allá de "genealogías", "deconstrucciones", "dialécticas negativas", o de "dialécticas de la ilustración", todas ellas incapaces de dar razón de su propia situación en el seno de la posmodernidad.

Resultaría bastante complicado dar respuesta satisfactoria a la pregunta kantiana: ¿por qué debo ser moral? De todos modos, si subrayo este regreso al neokantismo del "discurso ético" es porque, desde el comienzo, quiero deshacer un equívoco, que se refiere al intento de hacer concluir, a modo de cielo estrellado no exento de una cierta divinidad, la vieja teoría crítica de Francfort, nada más y nada menos, que en Habermas y Apel. Ya es dudoso para muchos, entre los que me incluyo, que Habermas sea clave de bóveda de Adorno y Horkheimer, pero, desde luego, el intento de "apelizar" la mal denominada "Escuela de Francfort" cae fuera de cualquier hermenéutica seria. Apel, a este respecto, aclara un poco este asunto al decir: "Llegué por primera vez a Francfort en 1972 como un extraño, apenas como continuador de Horkheimer y Adorno a los cuales sólo conozco de manera superficial, y más bien como antiguo compañero de discusiones de Habermas sobre asuntos de hermenéutica y filosofia trascendental (Maestre).

Un planteamiento honesto sobre la relación entre Apel y Habermas debería comenzar reconociendo que la diferencia fundamental entre ambos pensadores reside en la superación, o, al menos, en el intento habermasiano de superación sistemática de toda pretensión fundamentalista del trabajo filosófico (Maestre).

La adscripción de Jürgen Habermas a una cierta tendencia de pensamiento basada en la reconsideración de la teoría del contrato social goza hoy de reconocimiento general en la filosofia moral y política contemporánea. Por mi parte he insistido alguna vez en semejante interpretación "neocontractualista" de la obra habermasiana, inserta en una tradición cuyos orígenes se remontan a Rousseau y, sobre todo, a Kant. Destacados comentaristas de Habermas que, como Rüdiger Bubner, han reparado expresamente en su contractualismo no han dejado de contrastar, por otra parte, la posición habermasiana con la de un neocontractualista tan conspicuo como John Rawls: "Sobre la base del modelo de un diálogo entre sujetos racionales se dejan ver los lineamientos de una teoría contractual de la sociedad [...] por más que Habermas no llegue exactamente a resucitar la teoría del contrato social en los términos en que ha intentado hacerlo un Rawls". Pero ni Bubner ni otros autores, asimismo interesados en tal contraste, han prestado la debida atención a las diferencias "genealógicas" que separan a Habermas y Rawls. Pues dejando a un lado la presencia en sus respectivas genealogías de clásicos no compartidos, como Locke en el caso de Rawls o Hegel en el de Habermas, en lo que concierne a esos clásicos nada hay tal vez tan llamativo como la distinta actitud de Habermas y Rawls ante la obra de Marx.

Rawls, hoy por hoy, tiene pendiente un ajuste de cuentas con esa obra, en tanto Habermas no duda en presentarse como marxista a su manera, la manera de la Escuela de Francfort y, dentro de ésta, la suya peculiar (Muguerza).

Quizás convenga entonces, antes de entrar de lleno en el contractualismo de Habermas, comenzar por decir algo acerca de su "marxismo". Como es sabido, su intento de "reconstrucción del materialismo histórico" ha acabado embarcando a Habermas nada menos que en el proyecto de elaborar una teoría de la evolución social. La teoría del desarrollo del capitalismo vendría a encuadrarse así, al modo de un -¿penúltimo?- capítulo, dentro de esa más

amplia teoría evolutiva de la sociedad. Pero, en un primer momento, Habermas la ha hecho objeto de un tratamiento independiente, como es el caso, por ejemplo, del que se le dispensa al sesgo en su trabajo "Técnica y ciencia como 'ideología'". Un tratamiento éste cuya consideración une a otras ventajas, como la de permitirnos un ahorro considerable de energías, la de hacernos de entrada reparar en la "teoría de la racionalidad" a la que Habermas ha dedicado desde entonces lo mejor de su esfuerzo.

El arranque de dicho tratamiento es, por lo pronto, una discusión de los ataques de Marcuse a la noción "weberiana" de racionalidad, concebida como la "racionalidad teleológica". Según advierte Thomas McCarthy, sin duda el intérprete más fidedigno del pensamiento de Habermas con que contamos en la actualidad, la toma de posición ante aquella noción ocupa un lugar central en la filosofia de este último, como por lo demás ocurre con el resto de la filosofia francfortiana, incluida naturalmente la de Marcuse. La racionalidad teleológica, cuyo auge caracteriza para Max Weber a la posmodernidad, no es sino la sistemática aplicación de la razón a la determinación de los medios más adecuados para la consecución de los fines perseguidos por la acción humana. En cuanto tal, se halla bien lejos de constituir un invento de Weber. De hecho, éste se limitó a registrar su progresiva implantación en la vida social moderna hasta llegar a gobernar -en conexión estrecha con la inslitucionalización del desarrollo científico y técnico- áreas cada vez más extensas de la misma, como la actividad económica o la organización burocrática de la sociedad, con la consiguiente secularización de las concepciones tradicionales del mundo, y aun de la tradición cultural en su conjunto, antaño encargadas de orientar la praxis social. Lo que es más, el proceso de expansión de ese tipo de racionalidad -que Weber bautizaría con el nombre de proceso de "racionalización"- no dejó de despertar en él sentimientos encontrados.

Por un lado, el proceso de racionalización habría contribuido a liberar al pensamiento humano de buen número de "supersticiones, prejuicios y errores" con que la tradición lo atenazaba, cumpliéndose de este modo uno de los designios capitales de la Ilustración. Pero, por otro lado, la confianza ilustrada en que semejante progreso en el orden del conocimiento llevase aparejado un progreso moral acabaría revelándose ilusoria en un mundo

cuyo "desencantamiento" religioso comportaba, en definitiva, un vacío de sentido y al que el triunfo de la razón -bajo la forma del dominio impersonal de las fuerzas económicas y de la burocracia- convertía en una "jaula de hierro". Weber tomó absolutamente en serio, desde luego, la advertencia de Nietzsche sobre el advenimiento del nihilismo como la lógica conclusión de las grandes ideas y valores de la humanidad. Y, por lo que a éstos se refiere, se mostró convencido de que la muerte del Dios único -junto a la incapacidad de la racionalidad teleológica, racionalidad de los fines que son "medios" con vistas a la consecución de otros fines, para hacerse cargo de nuestros "fines" últimos o valores- instauraba un "nuevo politeísmo" en que el enfrentamiento de los Dioses, o acaso los demonios, habría de confiarse al azar o al destino pero escaparía en cualquier caso al gobierno de la razón.

Lo que por cierto entraña una expresiva proclamación de escepticismo acerca de las posibilidades de una problemática "racionalidad valorativa", cualquier sucedáneo suyo, que aspirase a terciar en los conflictos de valores en que la humanidad se ve enzarzada, en lugar de dejarlos entregados a la irracionalidad pura y simple (Muguerza). La instancia conflictos de intereses o se hallan cuando menos invariablemente asociados a ellos, la política se convierte en un asunto de fuerza en el que las cuestiones de legitimación han de ceder el paso a la desnuda imposición autoritaria del poder. Y es muy probable que haya sido este aspecto de la descripción weberiana del proceso de racionalización y consiguiente nización de la sociedad -donde la diagnosis no ha de ser confundida en ningún caso con una profesión de fe irracionalista, pues un diagnóstico es perfectamente compatible con la pesadumbre ante el mal diagnosticado- el que más acuciantemente ha suscitado la reacción de la Escuela de Francfort. Si bien, con una ambigüedad de sentimientos comparable a la del propio Weber, el juicio de sus representantes clásicos acerca de la Ilustración ha incorporado en ocasiones registros "antimodernos" e incluso "premodernos" que, para incrementar la confusión, alguien acaso se inclinara a tildar hoy de "postmodernos"; mientras que su "racionalismo" ha solido oscilar entre la aceptación sin reservas del diagnóstico weberiano, lo que conduce a dar por bueno -como en el caso de Adorno y Horkheimer- el eclipse de la razón en nuestro tiempo, o el rechazo total de aquel diagnóstico, acompañado -como en el caso de Marcuse- de la propuesta de alternativas racionalizadoras de racionalidad harto dudosa.

Muy distinto es el caso de Habermas, para quien el tránsito a la postmodernidad -que habría de pasar por la consumación del "proyecto de la modernidad" más bien que por su abandono- implica la asunción del proceso de racionalización weberianamente entendido, pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que en lo esencial coincidiría con la realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada. Con ello se halla en situación de hacer justicia a Weber, pues reconoce la validez parcial de su diagnóstico, mas sin necesitar quedarse en él y sosteniendo, de hecho, la posibilidad de trascenderlo sobre la base de una noción más amplia de racionalidad que la que lo sustenta. La confrontación antes aludida con Marcuse constituye, sin duda, una buena ejemplificación de su punto de vista (Muguerza).

En la bien conocida interpretación marcusiana del proceso de racionalización, las acciones inspiradas por la racionalidad teleológica no perseguirían otro objetivo que el de la dominación, la de la naturaleza o la del hombre, por lo que la "racionalización" de marras ha de ser entendida, en definitiva, en un sentido más freudiano que weberiano. De modo muy especial, la ciencia y la técnica -que han coadyuvado a las transformaciones socíales necesarias para la implantación de una sociedad industrial avanzada- ofician asimismo de coartada para legitimar dentro de ella, bajo la invocación precisamente de la racionalidad, la perpetuación de la opresión social. De donde Marcuse extrae la conclusión de que la emancipación social no es concebible hoy sin el complemento de una transformación revolucionaria de la "razón científico-técnica", esto es, de la ciencia y la técnica mismas.

Aun aceptando en parte la asignación de una eventual función ideológica a la ciencia y la técnica dentro de nuestra sociedad, Habermas se niega, en cambio, a aceptar la propuesta marcusiana de una "nueva ciencia" y una "nueva tecnología" cualitativamente diferentes de las hasta ahora conocidas, propuesta reminiscente -entre otras reminiscencias, ninguna de ellas demasiado grata- de los fantasiosos arrebatos de la filosofia de un Franz von Baader. Pero lo importante es el porqué de reluctancia. En opinión de Habermas, la ciencia y la tecnología que conocemos, como la estructura misma de la "acción teleológicamente racional", responden a una necesidad de nuestra especie -la de garantizar su preservación por medio del trabajo- que hace imposible

renunciar a ellas sin un profundo cambio, dificil de imaginar por el momento, en la articulación histórica de la condición humana. De suerte que, más que contradecir a Weber, lo que se impone es proceder a completar la insuficiente concepción de la racionalidad que se derivaría de su constricción a la racionalidad teleológica. Y es con esa finalidad como Habermas introduce, junto a la categoría del trabajo, la categoría de la interacción, que apunta a otra necesidad de nuestra especie no menos fundamental que la anterior: "Por "trabajo" o acción teleológicamente racional entiendo o bien la acción instrumental, o bien la acción estratégica, o bien la conjunción de ambas [...]. Por "interacción" entiendo, en cambio, la acción comunicativa, la interacción simbólica". Pero eso no debe hacernos olvidar que, en comparación con el marxismo, Weber tuvo ocasión de contemplar una sociedad capitalista que ya no era la de Marx y a cuyo ulterior desarrollo no es posible aplicar sin cualificaciones del análisis marxista (Muguerza).

Por ejemplo, Marx no previó que la creciente interdependencia entre investigación científica y tecnología acabaría convirtiendo a la ciencia en fuerza productiva predominante, como tampoco le fue dado prever que la intervención creciente del Estado para paliar las disfunciones de la sociedad de mercado acabaría modificando de manera no menos importante el cuadro de las relaciones sociales vigentes de producción. En el capitalismo tardío, lo primero fomenta la creencia de que el funcionamiento del sistema social constituye un problema de orden técnico más bien que de orden práctico, en tanto lo segundo contribuye a reforzar la lealtad de unas masas despolitizadas al Estado benefactor a cambio del mantenimiento de un nivel relativamente estable de bienestar social. Tecnocracia y despolitización se complementan mutuamente y conducen a la pérdida de función de la participación democrática en las tareas de decisión, confiada cada día más a los "expertos" o limitada a la periódica elección plebiscitaria de líderes alternativos cuya representatividad parece tener bastante más que ver con su capacidad para "representar" su propio liderazgo, como si de actores se tratase, que con la "representación" de sus electores. Como alguna vez se ha dicho, el establecimiento político norteamericano no hizo sino demostrar su realismo al llevar a la presidencia del país a un actor profesional.

La "teoría crítica", francfortiana, se halla necesitada de revisión. Fenómenos tales como el de la lucha de clases o el de la falsa conciencia -cuya conceptuación jugaba un papel clave en aquella teoría- han de ser, por ejemplo, objeto de reinterpretación. Aun si el antagonismo clasista no ha sido eliminado, los mecanismos de regulación del conflicto social han conseguido al menos relegarlo a un estado de "latencia"; y de la conciencia tecnocrática imperante cabe decir que es "menos ideológica" que cualquiera de las ideologías precedentes, lo que ciertamente no hace sino incrementar su poder de imposición. El marxista ortodoxo siempre podrá aleIo, lo condiciona socialmente. Una clasificación de los "intereses rectores del conocimiento" -como la célebre clasificación tricotómica del interés cognoscitivo en interés "técnico", "práctico" y "eman-cipatorio"- podría servir, así, de hilo conductor para una clasificación de los conocimientos o saberes humanos mismos. De acuerdo con ella, tendríamos, en primer lugar, el interés por el control del mundo objetivado que los circunda, interés que anima a las ciencias naturales y la técnicas las cuales median la relación del hombre con la naturaleza. En segundo lugar, tendríamos el interés por la comprensión comunicativa, interés al que sirven las tradiciones culturales y las ciencias de la cultura, que median las relaciones de los hombres entre sí cuando éstos tratan de entenderse unos a otros. Finalmente, tendríamos el interés de la especie humana por la autorreflexión, una autorreflexión en que -sobre el modelo de la reflexión psicoanalítica- nuestra especie trataría de conocerse a sí misma y, de este modo, liberarse de los padecimientos ideológicos, y no sólo ideológicos, que la oprimen, por lo que el abastecimiento de ese interés, que promueve la crítica y tiene como meta la emancipación, correría a cargo de las ciencias sociales, y la propia filosofía, de intención crítico-emancipatoria (Muguerza).

Habermas no ha cesado de pronunciarse a todo lo largo de su obra posterior:"La ilusión de la teoría pura, que dificulta la percepción del carácter constitutivamente interesado del conocimiento, propicia la ficción de que el diálogo socrático es posible cuando quiera y por doquier [...] sólo al descubrir, en el curso dialéctico de la historia, las huellas de la violencia que desfigura los repetidos intentos de diálogo e incesantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta, se pone la filosofia en situación de contribuir a un proceso cuya paralización de otro modo legitimaría, el proceso que ha de conducir al género humano a la emancipación".

¿Qué es el titulado la pragmática universal? que, como obra de filósofo, resultarán sin duda discutibles desde el autorizado punto de vista del lingüista, pero cuyo interés filosófico no es menos indudable. He aquí cómo aquel trabajo compendia dicho cometido: tarea de la pragmática universal consiste en identificar y reconstruir las condiciones de posibilidad de la comprensión o el entendimiento -escribe Habermas.

Habermas ha reconocido deber a McCarthy un lúcido diseño de la indagación a seguir: que el primero denomina "ética comunicativa" se basa en las normas fundamentales del habla racional. La comunicación orientada al logro de la comprensión o el entendimiento envuelve inevitablemente el planteamiento y recíproco reconocimiento de una serie de pretensiones de validez. Una vez radicalmente cuestionadas, las pretensiones de verdad o de rectitud sólo podrían ser reivindicadas a través del discurso argumentativo conducente a un consenso racionalmente motivado. El análisis de las condiciones de ese discurso y ese consenso racional desde la perspectiva de la pragmática universal demuestra que dichas condiciones descansan en la suposición de una "situación ideal de habla" o de diálogo caracterizada por una efectiva simetría de las oportunidades de tomar parte en este último.

Schmitt se muestra hostil a las ideas de la Ilustración y de 1789, así como a las líneas de pensamiento que pueden considerarse insertas o influidas por tal tradición. No deja de ser significativo que una de sus principales colecciones de artículos, publicada en 1940, lleve el título de "Posiciones y conceptos en la lucha con Weimar; Ginebra y Versalles", simbolizando bajo tales denominaciones su animadversión hacia el liberalismo y a la democracia liberal, uno de los núcleos fundamentales del pensamiento de Schmitt[1]. Es significativa en su obra la reiterada referencia a la distinción, separación o contraste entre ambas categorías políticas. En diversos escritos suyos publicados a comienzos de los años veinte, alguno de ellos fruto de la polémica con Richard Thoma, uno de los principales juristas positivistas de la época de Weimar, queda reflejada tal distinción, que ya adelantamos, estará asociada con el rechazo del parlamentarismo.

[1] La teoría de la Constitución y Schmitt, diálogo y aportación en critica a los liberales Democráticos.

Schmitt señalará que durante ciertas etapas históricas, liberalismo, parlamentarismo y democracia habrían marchado juntos y entremezclados, no habiéndose clarificado los contrastes existentes, pero que en la actualidad (1923) no se puede dejar de considerar la diferencia entre las ideas liberal-parlamentarias y las propias de la democracia de masas, añadiendo que la "creencia en el parlamentarismo, en un *government by discussion*, pertenece al ámbito de pensamiento del liberalismo y no al de la democracia. Ambos, liberalismo y democracia, deben ser separados uno de otro para que se conozca la estructura heterogéneamente configurada a la que la democracia de masas pone término".

La discusión y la publicidad serían los principios del parlamentarismo; el esfuerzo de Schmitt irá dirigido a demostrar que la desnaturalización de tales principios con el desarrollo de la moderna democracia de masas, determinará la ausencia de funcionalidad del sistema parlamentario y la conveniencia de su abandono. Así, subraya que cada vez más pequeños comités de los partidos o coaliciones deciden a puerta cerrada el destino de millones de seres, y que en la democracia de masas, con sus partidos sometidos a férrea disciplina, la discusión pública se convierte en una pura fórmula. Además, al deber el diputado fidelidad a su partido, se incumpliría el artículo 21 de la Constitución de Weimar, que señala que diputados son representantes del pueblo en su conjunto. sólo están sometidos a su conciencia y no se hallan vinculados a mandatos.

No vamos a detenernos aquí en analizar las críticas de Schmitt al funcionamiento de las instituciones de la democracia parlamentaria, pero sí queremos constatar que muchas de las críticas actuales a las insuficiencias o perversiones de la democracia parlamentaria pueden coincidir con formulaciones expuestas con anterioridad por Schmitt, como por ejemplo la vuelta al mandato imperativo en lugar del representativo respecto a las relaciones entre los representantes y sus partidos políticos.

Se ha escrito que Schmitt elabora su teoría de la política basándose en la interpretación dialéctica de dos movimientos contrapuestos pero históricamente condicionados, uno sería la despolitización de la vida pública efectuada por el liberalismo, y el otro la politización o totalización del Estado

por la democracia (una idea de democracia, señalaríamos, que poco tiene que ver con la liberal). Según el pensamiento schmittiano, el liberalismo supondría una posición intelectual antipolítica, no existiendo una teoría liberal de la política, sino más bien una crítica liberal de la misma, dirigida a la despolitización y neutralización del Estado, con objeto de emancipar a la sociedad burguesa del Estado, consiguiendo ámbitos de actuación libres frente a las intervenciones de los poderes de soberanía y protegiendo las libertades burguesas individualistas. Schmitt subraya el carácter individualista del liberalismo, su incapacidad para decidir, su concepción optimista de la naturaleza del hombre. La esencia de la política es la lucha; el liberalismo, por el contrario, tiende a disolverse en categorías propias de la ética y la economía.

Por otra parte, las construcciones liberales no son más que intentos de sustituir por el imperio de las normas el mando y el poder de los hombres concretos. El supremo anhelo burgués es el de proteger los derechos individuales frente a la acción del Estado, por ello tiende a someter todas las funciones estatales al imperio de la ley, a dividir al poder y a minimizar el contenido político del Estado. Toda intervención, todo ataque a la libertad individual ilimitada en principio, a la propiedad privada y a la libre concurrencia se presentaría casi como un acto de violencia. Lo que el liberalismo acepta del Estado y de la política, se limitaría a la garantía de las condiciones de la libertad y a la eliminación de los trastornos de la misma.

En contraste, la concepción schmittiana de la democracia se presentará como radicalmente no liberal, en cuanto esencialmente política. La realización de la democracia estará vinculada a la supresión del liberalismo y de su producto, el Estado burgués de derecho.

Frente a la idea de separación entre Estado y sociedad, típica del pensamiento liberal, Schmitt propondrá el giro hacia el Estado total, fundado en la desaparición de tal separación, y poniendo término a las neutralizaciones y despolitizaciones liberales Totalidad y politización: el Estado total.

Así pues, lo que caracterizaría al llamado Estado total sería la desaparición del dualismo entre Estado y sociedad, con la consecuencia de que al convertirse el Estado en la autoorganización de la sociedad, entonces "todos los problemas

sociales y económicos se convierten en problemas directamente estatales y ya no se puede distinguir entre una esfera de cosas estatal política y otra social apolítica [...]. La sociedad hecha Estado se transforma en Estado económico, Estado cultural, Estado de protección. El Estado hecho autoorganización de la sociedad y que por consiguiente ya no puede separarse de ella por su objeto, abarca todo lo social, es decir, todo lo que se refiere a la vida común de los hombres". "[...] ya no hay esfera alguna frente a la cual el Estado pudiera quedarse absolutamente neutral, es decir sin intervenir [...]. En el Estado hecho autoorganización de la sociedad no existe justamente nada que por lo menos en potencia no sea estatal y político.

Parece llegado el momento, tras esta cita, de señalar que Schmitt, como se ve, utiliza un doble concepto de Estado total o si se prefiere, que aplica tal categoría a dos tipos diferentes de organización política. En un primer momento (y este es el sentido de los textos de Schmitt de 1931) el autor alemán considerará como Estado total, es decir, como aquel en que ha desaparecido la separación entre Estado y sociedad, al Estado democrático de Bienestar en su encarnación concreta correspondiente al sistema político de Weimar, y de acuerdo con la visión de Schmitt que él presenta como un análisis de la realidad política circundante, refiriéndose al Estado pluralista de partidos. Este modelo sería para Schmitt un Estado total, por debilidad, es decir, que intervendría en todos los ámbitos pero por presión de los diferentes grupos y partidos políticos que pugnarían por obtener ventajas, siendo el Parlamento el escenario para tal lucha (Gómez Ortanell).

Por otra parte, sin querer entrar en la distinción polémica entre autoritarismo y totalitarismo, el Estato total fuerte de Schmitt encubre un Estado autoritario, que por decisión política (en cuanto expresión de la primacía de lo político sobre lo económico) puede dejar libres a ámbitos de la economía de la intervención del Estado. Jürgen Meinck alude que en un texto de Schmitt publicado en 1932 y que recogía una conferencia suya pronunciada ante una asociación de empresarios, se hacia mención a que el Estado (total) fuerte debería realizar la "necesaria despolitización", separando las esferas político estatales de las no políticas, y en especial la economía de la política, cediendo decisiones en el ámbito económico a lo que Schmitt denomina autoadministración económica, es decir, a las grandes empresas.

En otro importante trabajo de 1933, distingue entre el ámbito reservado al Estado, considerado como "aparato" integrado sustancialmente por la burocracia y el ejército, y que sería el elemento político estático de la unidad política, el movimiento organizado en torno al Partido Único, y que sería el elemento político dinámico, y el pueblo, que sería el elemento apolítico (la calificación es esclarecedora) que crece bajo la protección y sombra de las decisiones políticas... Lo importante es que el autor alude más adelante a una esfera cedida a la autoadministración del pueblo, que comprendería el orden económico y social y la autodeterminación municipal... Tales esferas podrían suponer un ámbito de autoadministración no estatal pero sí de derecho público, y disfrutarían de una posible autonomía dentro del marco global de la dirección política. Quizá sea este texto de 1933 uno de los que más refleja la vinculación de Schmitt con el nazismo, y en el que reconoce el protagonismo político del Partido sobre el Estado, añadiendo además que la organización trimembre aludida sería característica del Estado del siglo XX y que en la Unión Soviética también se reproduciría Estado, partido y sindicato (Gómez O.).

Pero en la cuestión del Estado total, hay que constatar que tal categoría fue desplazada por algunos teóricos del nazismo como Alfred Rosenberg, para quien la meta de la revolución nacionalsocialista no era la llamada totalidad del Estado, sino la totalidad del movimiento nacionalsocialista. Ello daría pie a Schmitt para que en 1958 y en las glosas añadidas a la reedición de su trabajo citado rechazase los reproches de totalitarismo, mencionando los trabajos de investigación de autores como Hannah Arendt, Talmon, Friedrich..., y afirmando que "cuando el concepto de lo total no es sólo cuantitativo sino que contiene una determinada intensidad de organización del poder, no es el Estado sino únicamente un Partido el sujeto y portavoz del totalitarismo. El Estado no es ya el todo [...] sino que un Partido, es decir, una parte, deviene conscientemente como portavoz de una nueva totalidad [...l", la conclusión que Schmitt extrae es la de que "no hay Estados totalitarios, sino Partidos totalitarios.

Después del análisis realizado sobre la idea de totalidad nos ocuparemos de otros caracteres de la democracia según Schmitt. Los presupuestos de la democracia: homogeneidad e identidad. La determinación de la democracia

"verdadera", depurándola de elementos liberales es, pues, uno de los núcleos del pensamiento schmittiano. Por ello, los principios de libertad e igualdad son considerados como contrapuestos y únicamente el segundo tendría validez como principio democrático. Sin embargo, la idea de igualdad recibe un tratamiento peculiar. Schmitt escribirá que "toda democracia verdadera se apoya en que no solamente lo igual se trata igual, sino que lo desigual se trata desigualmente. A la democracia pertenece necesariamente en primer lugar la homogeneidad y, en segundo, en caso necesario, la separación o eliminación de lo heterogéneo.

De tales afirmaciones el propio Schmitt saca consecuencias, precisando que respecto a la cuestión de la igualdad se trata de la sustancia de la igualdad que para él no es otra cosa que la pertenencia a una nación determinada, la homogeneidad nacional. Por ello, la fuerza política de una democracia se manifiesta en eliminar o alejar lo extraño y desigual que amenaza a la homogeneidad; pudiendo, sin dejar de ser una democracia, excluir a una parte de la población dominada por el Estado (es decir, convertir en súbditos y no en ciudadanos.) Schmitt se opone claramente a la igualdad de todos los hombres en cuanto hombres, argumentando con lo que él considera máximo criterio desvalorizador, que tal cosa "no sería democracia, sino un tipo determinado de liberalismo, no sería forma de Estado, sino moral humanitaria individualista e ideología", y que hasta el momento no ha existido ninguna democracia que no haya conocido el concepto de extraño o extranjero (*Begriff des Fremden*) y haya realizado la igualdad de todos los hombres. La utopía democrática de la humanidad, para Schmitt vulneraría los presupuestos de igualdad sustancial, homogeneidad y posibilidad de exclusión, que son los presupuestos de su idea de democracia.

No obstante, la homogeneidad no parece a Schmitt ser suficiente para fundamentar la idea de democracia, y por ello considera necesario elevar la homogeneidad a la categoría de identidad: identidad entre gobernantes y gobernados, y lógicamente Schmitt acudirá a Rousseau, interpretando su pensamiento desde la perspectiva schmittiana, y con su método propio. Tal construcción, escribirá Schmitt (refiriéndose al Contrato social), contiene elementos diferentes incoherentemente yuxtapuestos. La fachada es liberal: la fundamentación de la juridicidad del Estado en un pacto libre. Tal idea

procede de un ámbito del pensamiento que presupone intereses contrapuestos, diferencias y egoísmos, del liberalismo. Pero el concepto esencial, el de la *volonté générale* muestra que el Estado verdadero según Rousseau, sólo existe donde el pueblo es tan homogéneo que domina la unanimidad en lo esencial y, continúa Schmitt, según el Contrato social no puede existir en el Estado ningún partido, ningún interés especial, ninguna diferencia religiosa, que separe a los hombres..., para concluir: *volonté générale* [...] es en verdad homogeneidad, es democracia consecuente [...] el Contrato social a pesar del título y de la construcción pactista introductoria, se basa no en el contrato, sino esencialmente en la homogeneidad. De ella se deriva la identidad de gobernantes y gobernados.

Schmitt no considera al pueblo, en cuanto portavoz del poder constituyente, como una instancia organizada, es más bien magnitud no formada pero que nunca deja de estar en formación, es el fundamento de todo suceso político, la fuente de toda fuerza que se expresa en formas cada vez renovadas y que segrega constantemente nuevas formas y organizaciones.

El pueblo sólo puede decir sí o no, pero no puede asesorarse, ni deliberar, ni discutir; no puede gobernar ni administrar. Tampoco puede elaborar normas, sino únicamente sancionar con su sí el proyecto que se le presente. Sobre todo tampoco puede hacer preguntas sino que tiene que limitarse a responder con un sí o un no a la pregunta que se le someta.

Conectando con aportaciones de Rousseau, Schmitt proclamará la irrepresentabilidad del pueblo, ya que sólo puede representarse lo que está ausente y el pueblo tan sólo existe cuando está inmediatamente presente. La consecuencia es que para Schmitt el medio natural absolutamente democrático de manifestar el pueblo su voluntad es la aclamación, que además no puede regularse ni transformarse en ningún procedimiento. Garantías jurídicas, como el sufragio secreto, impedirán el surgimiento de opinión pública, llegando a afirmar Schmitt que "la opinión pública es la forma moderna de la aclamación [...] la opinión pública aparece y subsiste "inorgánica", sería despojarla de su naturaleza, igual que con la aclamación, hacer de ella una especie de función oficial" (Teoría de la Constitución).

El título de una recopilación de artículos aparecidos durante el régimen nacionalsocialista revela la actitud beligerante de Schmitt hacia la República de Weimar: Posturas y Conceptos en lucha contra Ginebra, Weimar, Versalles. Que Schmitt no fue un fiel republicano se pone de manifiesto tanto en la primera e inestable etapa de la República como en la crisis final de ésta. Al primero de estos períodos corresponde la noción de dictadura comisarial y al segundo la defensa de una dictadura plebiscitaria en manos del Presidente del Reich. Una y otra dictadura constituyen el objeto del análisis de presente artículo (Esteves).

La República de Weimar es el producto de una guerra perdida y de una revolución derrotada. El Tratado de Versalles impuso unas condiciones de paz muy diferentes a los Catorce Puntos de Wilson en base a los que se había firmado el armisticio. La firma del Diktat originará una oposición de carácter nacionalista no desaparecerá en toda la vida de ésta.

El desarrollo político y social de los países industriales avanzados, englobados usualmente bajo el calificativo común y geográficamente inexacto de "países occidentales", muestra desde el período de postguerra una similitud de caracteres subsumible esquemáticamente en la desactivación relativa del conflicto de clase. En el marco del capitalismo tardío la categoría de "Estado" ha alcanzado un lugar prominente. Esta categoría, sin embargo, apenas se halla tematizada en la obra de Marx, mas sí, ciertamente, en la línea de estudio heredada de su tradición.

Situado en este contexto, Offe intenta hallar una vía intermedia que recoja, por un lado, la concepción weberiana del Estado y, por otro, la versión marxista: pretendido concebir el Estado moderno como una agencia altamente compleja que desempeña una variedad de funciones distintas, pero histórica y sistemáticamente interrelacionadas, que no pueden ser reducidas ni a un mero reflejo de la matriz del poder social ni ser consideradas parte de una multitud ilimitada de funciones potenciales del Estado.

La tesis de partida mantiene que el Estado del capitalismo tardío no supone un cambio estructural de la sociedad capitalista, es decir, no supera la estructura clasista típica de esta formación social, sino que se dirige a compensar

los nuevos problemas que surgen como resultado del crecimiento de una economía privada. Será por ello pertinente hablar de "Estado capitalista" y no de "Estado en la sociedad capitalista". Esta tesis establece un principio hipotético de complementariedad entre actividad estatal y proceso de acumulación capitalista, y aún más, plantea los fenómenos críticos del capitalismo como resultado, tanto de las limitaciones funcionales que esa particular dependencia impone al Estado, como del carácter contradictorio que dichas funciones pueden llegar a tener entre sí. La visión global del capitalismo que de todo ello se extrae es la de su naturaleza intrínsecamente desorganizada.

Podemos clarificar esta tesis de partida de Offe desgajándola en sus contenidos fundamentales. En primer lugar, se afirma que la constante básica de la dinámica capitalista (la acumulación compuesta del capital) determina y limita el potencial del Estado para la resolución de los problemas económicos, sociales y políticos originados. Esto implica postular una expansión autónoma del proceso de acumulación capitalista simultánea a la limitación estructural del Estado impuesta en sus funciones de organización por unas relaciones de producción incuestionadas.

En segundo lugar, dada esa relación de complementariedad estructuralmente limitada entre proceso de acumulación y Estado, se hace preciso mostrar los mecanismos determinantes de la actividad estatal, que Offe revelará como mecanismos selectivos.

En tercer lugar, se afirma que los fenómenos secundarios incontrolados del proceso capitalista de crecimiento constituyen una tendencia autonegadora que obliga al sistema a una autoadaptación permanente. Se trata de la cuestión de los mecanismos de recuperación del capitalismo que deja abierta la vía a la elaboración de una teoría de las crisis.

El Estado posee por ello un carácter "ideológico" en su modelo establecido de autocompresión, en la medida en que encubre sus funciones selectivas de criba previa de los intereses no funcionales a la acumulación capitalista. Offe esquematiza en siete tesis este modelo establecido de autocomprensión empírica del sistema de las instituciones políticas en las sociedades tardocapitalistas: la centralidad de la relación valor-trabajo, la homogeneidad de

los intereses en los respectivos bandos de esa división, la discernibilidad entre poder fáctico y autoridad legítima, el carácter universalista de las instituciones democráticas liberales de participación, la justicia de la regla de mayorías, la viabilidad y neutralidad de los modos burocráticos de administración y, por último, la factibilidad y deseabilidad del pleno empleo.

De un liberalismo que, confrontado por igual con las críticas de la izquierda y las "desviaciones" impuestas desde el keynesianismo al Estado de bienestar, busca sus señas de identidad en la más pura tradición del individualismo modemo, ajeno a toda determinación de la economía y de la política como ámbitos sustantivamente cualificados por su estructura y fines sociales.

La obra de Macpherson, se sitúa justamente en la intersección de una doble y contrapuesta exigencia del liberalismo hoy: superar la crisis económica mediante una vuelta al mercado, como instancia reguladora de los desajustes introducidos por el intervencionismo estatal, cuya expresión máxima serían los supuestos derechos sociales alcanzados por medio del Estado de bienestar; en segundo lugar, tras la experiencia de "ingobernabilidad" originada por las demandas de participación en un proyecto de transformación social, se trata de redefinir la democracia en términos institucionales de selección y control de líderes y no en formas de participación igualitaria. Como dijera Hayek, el término "social" ha venido a privar de significado a "toda palabra que se conectara con ella", para concluir que puede hablarse de democracia, "pero no sé lo que es la democracia social". Los límites internos de esta doble exigencia marcan el ámbito de preocupación teórica y práctica de la producción intelectual de Macpherson que, reclamándose partícipe de la corriente liberal, contrapone a una y otra propuestas neoliberales la asunción del desarrollo socio-histórico que consagra la mayoría de edad de todos los ciudadanos, independientemente de su relación con la propiedad; así como busca la legitimación del nuevo orden devenido en la antropología política originaria del liberalismo, sin las adherencias desvirtuadoras producidas por su confluencia con el capitalismo en desarrollo.

De esta manera el que fuera tantos años profesor de economía política de la Universidad de Toronto se convirtió en una figura contestada desde diversos ángulos. Su especial sensibilidad a las críticas marxistas en torno

a las relaciones de dependencia y subordinación contenidas en el proyecto del capitalismo liberal, servirá para que unos tachen su obra de proyecto frustrado a causa de lo que consideran como marxistización del liberalismo; por el contrario, otros le tildarán de liberal vergonzante por cuanto encubre su opción por el individualismo, eje de una sociedad estructuralmente asimétrica, con ciertas propuestas moralizantes de participación humana. Entre neoliberalismo y marxismo, Macpherson apostó por lo que entendía como una postura liberal radical, es decir, traspasar el unilateral predominio del mercado, para dar paso -más allá del capitalismo competitivo- a lo que constituiría su núcleo esencial: "Liberar al individuo de las limitaciones anticuadas de las instituciones establecidas hacía mucho tiempo". Desde estos la tesis weberiana de la modernidad, como dominio creciente de la razón formal o instrumental, va a ser leída por Macpherson en clave antropológico-política. La implicación creciente entre el liberalismo y capitalismo da como resultado la transformación del sujeto de derechos en sujeto maximizador de bienes, y la política en una suerte de economía nacional. De hecho Adam Smith acaba definiendo la "nación" como espacio del mercado, correspondiendo al Estado la tarea de favorecer los intercambios entre intereses privados. Se trata de un cambio procesual que nuestro autor reconstruye teóricamente en su artículo: "La penetración económica de la teoría política: algunas hipótesis".

La impregnación económica de la antropología y política no sólo se refiere al tratamiento sistemático de las ideas económicas, sino también a aquellas otras influencias provenientes de las relaciones que establecemos por el hecho de ser productores y que se proyectan en el resto de nuestros contactos sociales. Esta penetración capilar de la sociedad por dichas relaciones mercantiles va a tener una traducción clara a la hora de caracterizar la naturaleza humana; al valorar socialmente el papel de la propiedad o referirnos a los individuos como "clase". Ahora bien, esta relación de interdependencia se plasma históricamente mediante distintas variables que modulan tanto la extensión, como el nivel de esa penetración. Así, Macpherson formula su primera hipótesis según la cual "la penetración económica de la teoría política varía con la extensión del mercado".

El modelo de democracia propuesto por Weber al finalizar la primera guerra mundial y reformulado en 1942 por Schumpeter en su influyente obra Capi-

talismo, socialismo y democracia, penetrará durante la segunda mitad de la década de los cincuenta en la sociología americana. La obra de Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, publicada en Chicago en 1956, y el libro de Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Nueva York, 1957) se han convertido en puntos de referencia fundamentales para dos tendencias importantes del estudio contemporáneo sobre la democracia. De Robert A. Dahl arranca la teoría pluralista o del pluralismo de las Élites, mientras que Anthony Downs puede ser considerado como el autor clave de una serie de análisis que hoy conocemos como teoría económica de la política y, más en concreto, como teoría económica de la democracia.

Aparte de sus raíces comunes en Weber y Schumpeter, "pluralistas" y "economistas" tienen bastantes cosas en común: la consideración de la democracia como un método de selección de líderes y gobiernos, el intento de presentar un modelo descriptivo y realista del comportamiento político de los ciudadanos y de los procesos políticos en las democracias avanzadas, la concepción de la política según la analogía del mercado, etc.

La teoría pluralista, siguiendo a Weber, parte del supuesto de que en la sociedad compleja actual existen múltiples elementos que determinan la distribución del poder y, por lo tanto, diversos centros de poder. La democracia es posible en la medida en que estos plurales centros de poder se contrapesen unos con otros y no sean capaces de ponerse de acuerdo entre sí.

El pluralismo es una reformulación y adaptación de la teoría clásica de las élites a las circunstancias contemporáneas. Dowse y Hughes han sintetizado en tres las diferencias fundamentales entre la teoría "clásica" y la teoría del pluralismo de las élites: "En primer lugar, la teoría de la élite debe postular la existencia de una élite unida, cuyas filas padecen sólo diferencias superficiales, pero que están unidas en la cuestión del mantenimiento del poder de élite. En segundo lugar, la teoría de la élite dependerá de la proposición de que los gobernantes pueden manipular a los ciudadanos por medios como los símbolos, las ideologías, el reclutamiento de los ciudadanos más capacitados y las concesiones para obtener la aceptación activa o pasiva del gobierno unitario de la élite. Finalmente, la teoría de la élite afirmará que, por ejemplo, la riqueza económica o el prestigio social pueden traducirse en

influencia política, y que esos atributos tienden a ser acumulativos, es decir, que la estructura del poder político es consecuencia de las demás líneas de estratificación social. Todas estas proposiciones de la teoría de la élite son negadas por los pluralistas.

Así pues, la teoría pluralista, partiendo de la fragmentación de las formas de poder e influencia en la sociedad actual, llega a la conclusión de la existencia de élites diversas en conflicto potencial o real entre sí. De esta manera, la política del gobierno es resultado de un proceso de negociación, regateo y compromiso entre los diversos grupos de poder existentes. Aquí la imagen del mercado juega de nuevo un papel determinante. La política no puede ser impuesta en régimen de monopolio o de oligopolio por ningún grupo, sino que tiene que ser negociada en el mercado político entre los diversos grupos de interés y de poder.

Los conceptos de poder compensador y solidaridades cruzadas intentan explicar el equilibrio del proceso político. En las sociedades complejas, el individuo pertenece a diversas instituciones y organizaciones cuyos intereses no siempre coinciden entre sí, viéndose sometido a solidaridades cruzadas que le empujan en sentidos diferentes y a veces enfrentados. Pero de esta manera, el sistema político no se sobrecarga con los intereses acumulativos y unidireccionales de los individuos. Y, además, cuando uno de estos intereses cobra más fuerza que los demás y conduce a un grupo grande de individuos a asociarse y convertirse en un grupo de presión más fuerte que los demás, surge inmediatamente un contrapoder o poder compensador que vuelve a poner las cosas en su sitio, obteniendo el sistema político un nuevo punto de equilibrio: "La idea es que si un grupo de intereses demuestra ser lo suficientemente fuerte como para dominar a los demás grupos, comienzan unos procesos por los que los grupos amenazados reúnen recursos y apoyos como contrapeso al poder e influencia del grupo original. De esta manera, los pequeños comerciantes se unen para defender sus intereses frente a los hipermercados y, por su parte, los consumidores se asocian como forma de defensa frente al poder de los vendedores, llegando a un nuevo equilibrio entre los distintos grupos, donde frente a cada poder aparece uno o varios contrapoderes.

La idea de la soberanía popular o soberanía de la mayoría de la población desaparece, al igual que en Schumpeter y Weber. La democracia es concebida por los pluralistas como el gobierno de múltiples grupos o minorías que, dada su diversidad de intereses, no pueden ponerse de acuerdo. De esta forma, Dahl define la democracia moderna como una poliarquía, donde diferentes minorías compiten entre sí. Frente a la dictadura como gobierno de una minoría, la democracia (o poliarquía) consiste en el gobierno de diversas o múltiples minorías. Comparada con los procesos políticos de una dictadura -afirma Dahl- las características de la poliarquía (o democracia) aumentan el número, tamaño y diversidad de las minorías cuyas preferencias influirán en la toma de decisiones gubernamentales (C. García).

Redefiniendo la democracia como un asunto de minorías, es lógico que los pluralistas vean únicamente los aspectos positivos de la pasividad de los ciudadanos. En su modelo, la gran masa de la población se dedica a sus asuntos privados y se desinteresa de la política. El bajo nivel de participación es redefinido como algo deseable. David Held, en su análisis crítico de estas teorías, recoge los siguientes testimonios de los pluralistas: "Es más, un grado de inacción o apatía puede incluso ser funcional para la estable continuidad del sistema político. Una amplia participación puede conducir fácilmente al aumento del conflicto social, desorganización excesiva y fanatismo, tal como se ha visto claramente en la Alemania nazi y la Italia fascista (cfr. Berelson, 1952; Berelson y otros, 1954; Parsons, 1960). La carencia de compromiso político puede, además, ser interpretada muy positivamente: puede basarse en la confianza en los gobernantes (cfr. Almond y Verba, 1963). Tal como lo plantea un autor, "la apatía política puede reflejar la salud de una democracia" (Lipset, 1963, C. García).

En todos estos autores hay una mezcla constante de elementos descriptivos y normativos. A pesar de que el pluralismo puede ser considerado como un análisis académico de la escasa participación real de los ciudadanos americanos en la política de la década de los cincuenta y comienzos de los sesenta, constantemente se da el paso al juicio valorativo acerca de las ventajas de la no participación para el equilibrio del sistema político. Como señala también D. Held, "los escritos de los principales autores pluralistas tienden a deslizarse desde un enfoque descriptivo explicativo de la democracia hacia una nueva

teoría normativa". Así pues, se pasa constantemente de la descripción aséptica de la escasa participación a la afirmación de que debe ser así.

De esta manera, los problemas fundamentales de la teoría democrática son marginados y, en aras del realismo político, los ideales y métodos de la democracia como tal se transfiguran en los ideales y métodos de la democracia realmente existente en Estados Unidos durante la década de los cincuenta (C. García).

El supuesto básico de los pluralistas y que los emparenta con el paradigma funcionalista triunfante en la sociología americana de aquellos años es el orden y consenso de valores. La fascinación por el orden social les lleva a representar los conflictos como una mera manifestación superficial tras la que se oculta un consenso básico de la sociedad en torno a los problemas fundamentales. Sin ese consenso subyacente -afirma Dahl- ningún sistema democrático podría sobrevivir a largo plazo la continuas frustraciones e irritaciones de la competencia entre los partidos y de los procesos electorales. Previo a la lucha política es, pues, necesario un consenso básico de todos los grupos de interés y partidos políticos sobre los valores de la sociedad. Por debajo de la aparente diversidad de opciones políticas ha de existir un consenso básico sobre las reglas de procedimiento, sobre el verdadero alcance de la actividad política legítima y, en fin, sobre los valores y fines que ha de buscar la sociedad en su conjunto. Cuanto mayor sea la extensión del consenso, más segura será la democracia. Y, además, concluye Dahl en un auténtico círculo vicioso, cuando existe ese consenso básico, la democracia es un sistema eficiente para reforzar el acuerdo, favorecer la moderación y mantener la paz social. Así pues, el consenso favorece la democracia y ésta refuerza el consenso.

Sin embargo, los pluralistas, al igual que los funcionalistas, se encontraron trabajando, sin haberlo previsto en absoluto, en la situación que Alvin Gouldner describía, un tanto provocadoramente, en el prólogo a su influyente libro La crisis de la sociología occidental: "Los teóricos sociales de la actualidad trabajan dentro de una matriz social que se derrumba, con centros urbanos paralizados y universidades arrasadas. Algunos podrán taparse los oídos con algodón, pero eso no impedirá que sus cuerpos sientan las ondas del impacto.

No es exagerado afirmar que hoy teorizamos sobre el estruendo de las armas de fuego. El viejo orden tiene clavadas en su piel las picas de cien rebeliones".

Estas palabras de Gouldner escritas en 1970 son un reflejo de los movimientos sociales de finales de los años sesenta y comienzo de la década siguiente. El movimiento estudiantil, la lucha por los derechos civiles de los negros y de otras minorías,

Los movimientos de liberación de la mujer, la búsqueda de la extensión de la democracia a la industria y a la administración de las comunidades locales y, finalmente, el escándalo de Watergate, contribuyeron a socavar la aparente confianza en el gobierno y sacaron a la luz pública los conflictos subyacentes en la sociedad americana por debajo de un aparente consenso en torno a los valores básicos de la convivencia.

La ruptura del consenso imprime su huella en la suerte del paradigma pluralista. Éste ve eclipsada su estrella durante una década, pero vuelve a surgir de nuevo, eso sí, renovado y con supuestos diferentes, hace pocos años, coincidiendo con la recomposición del pensamiento conservador, de manera que se puede hablar de un modelo neopluralista de democracia.

Paralelo al desarrollo del paradigma pluralista desde los años cincuenta, modelo que, como he indicado, primaba y justificaba la ausencia de participación ciudadana en los asuntos públicos, nos encontramos con el desarrollo de un modelo de democracia participativa que señala la necesidad de una mayor participación. Hitos en el proceso de creación de este modelo, todavía hoy en embrión en cuanto a propuestas positivas de realización, serían las obras de Peter Bachrach (Crítica de la teoría elitista de la democracia, 1967), Carole Pateman (Participación y teoría democrática, 1970), C.B. Macpherson (La democracia liberal y su época, 1976), Jürgen Habermas (Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, 1973 y Reconstrucción del materialismo histórico, 1976) y Benjamin Barber (Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época, 1984).

Así pues, adaptando una idea de David Held (C. Garcia), podríamos hablar de la existencia, durante las últimas tres décadas, de una polarización en la

teoría de la democracia: desarrollo de la teoría de las élites (en sus diferentes versiones) frente a la teoría de la democracia participativa (también en formulaciones diversas). Esta polarización en el análisis democrático se ha visto reforzada en los últimos años por la oposición en el diagnóstico de la crisis de las democracias occidentales: frente al análisis que cierta izquierda ha realizado sobre la crisis de legitimación en las democracias avanzadas, el ascenso del pensamiento neoconservador en los últimos años ha hecho hincapié en la ingobernabilidad de la democracia; frente a las exigencias de mayor participación de los ciudadanos en la vida pública, la derecha preconiza la disminución de las demandas de los ciudadanos sobre el sistema político y la privatización de determinados servicios del Estado de bienestar.

Otras consideraciones, son el desarrollo de la teoría económica de la democracia Política y economía: la Escuela del *Public Choice*.

En las últimas tres décadas asistimos a una ampliación cada vez mayor del campo del análisis económico hacia aspectos de la vida individual y colectiva aparentemente ajenos a las actividades mercantiles. Además de la obra ya citada de Anthony Downs, que supone una aplicación sistemática del instrumental económico al campo de la democracia, nos encontramos con el estudio económico de los problemas más diversos, hasta ahora considerados como coto exclusivo de sociólogos, psicólogos o filósofos: el análisis económico del matrimonio, el divorcio y, en general, de la familia (Gary Becker), de los problemas de la criminalidad (Erlich, Ozen, Landes), los suicidios (Hammermesh y Soss), la interacción social (Becker, Blau), el grupo humano (Homans), la conducta religiosa (Azzi y Ehrenberg), la evolución del lenguaje (Marschak) y del comportamiento general humano (Becker, Tullock), la selección natural de las especies animales (Smith), la evolución de las estructuras institucionales de la sociedad (teoría de los derechos de propiedad), y, en fin, el análisis económico del comportamiento político (Buchanan, Tullock, Niskanen, etc.).

El desarrollo de esta ampliación de la teoría económica ha sido fruto, fundamentalmente, de las publicaciones e investigaciones de dos núcleos académicos estadounidenses. El primero será conocido con el nombre de Escuela de Chicago y tiene como representantes más cualificados a Milton Friedman

y Gary Becker, y sus obras clave giran en torno a la llamada teoría del capital humano y sus diversas aplicaciones. Más importante para los intereses en este artículo es la llamada Escuela de Virginia, centrada en el análisis económico de la política o, como prefieren llamarlo sus representantes, *Public Choice* o "Elección Pública", que es, en realidad, la extensión y aplicación de la teoría económica a la esfera de las opciones y decisiones políticas. Junto con la figura de James M. Buchanan, hay que tener en cuenta las obras de Gordon Tullock, Denis C. Mueller, Richard E. Wagner, además de los trabajos, en gran medida pioneros, de Duncan Black, Kenneth Arrow y Anthony a pesar de las diferencias de enfoques y metodologías, ambas escuelas coinciden en la necesidad de ampliar el campo del análisis económico. Basten como botón de muestra los testimonios de dos ilustres representantes de Chicago y Virginia. En primer lugar, Gary Becker, en un seminario celebrado en 1977, afirmaba:

"En la actualidad, el campo del análisis económico se extiende al conjunto de las conductas humanas y de las decisiones correspondientes. No es el carácter mercantil o material del problema lo que define a la economía, sino la naturaleza misma de éste; toda cuestión que plantee un problema de asignación de recursos y de opciones en el marco de una situación de escasez caracterizada por el enfrentamiento de objetivos alternativos, pertenece a la economía y puede ser estudiada por el análisis económico" (C. García).

Por su parte, Gordon Tullock ha descrito el mismo fenómeno como "imperialismo de la economía", calificando, claro está, de manera muy positiva esta ampliación del instrumental económico a otros campos de las ciencias sociales, como el derecho, la historia o la biología. Antoni Casahuga atribuye "la explicación de este comportamiento imperialista de la ciencia económica [...] al hecho de que la teoría económica se está transformando en una teoría general del comportamiento y la interacción humana, capaz de una alto nivel de formalización, mientras que las demás ciencias sociales apenas han pasado del estado meramente descriptivo de los fenómenos que estudian".

Punto de partida de esta teoría general del comportamiento y de la interacción social, que posibilita la ampliación del análisis económico hacia otros campos, es la idea del individuo como homo economicus, egoísta racional y maximizador de utilidades. Todos los campos hacia los que hoy se extiende el

instrumental de la economía presuponen que las personas buscan maximizar sus propias utilidades en todos los aspectos de la vida económica, política, familiar o profesional.

Dejando al margen otros elementos, me voy a centrar aquí en el análisis económico de la política, tal como ha sido desarrollado por la Escuela de Virginia a partir de la definición del *Public Choice* "como el estudio económico de la toma de decisiones no comerciales, o, sencillamente, como la aplicación de la economía a la ciencia política".

James M. Buchanan, además de ser uno de los pilares centrales del edificio teórico del *Public Choice* desde sus cimientos hasta la actualidad, ha desarrollado una importante labor de promoción y venta de producto mediante conferencias y artículos divulgadores dirigidos al gran público. En estas exposiciones generales del programa de investigación del *Public Choice* suele destacar siempre, en primer lugar, sus bases en la idea del individuo como maximizador de utilidades. Las unidades básicas de la teoría son individuos que actúan y eligen entre diversas alternativas. Toda actividad de sujetos colectivos como partidos, instituciones, Estados... hay que reducirla en último término a actividades y decisiones individuales. De esta forma, en palabras del propio Buchanan, "otra denominación para el contenido de nuestra materia es la de "Una Teoría Individualista de la Política Partiendo de esta concepción del individuo que no busca promover ninguna forma de "bien común", sino sólo sus preferencias privadas, el primer paso consiste en la elaboración de una teoría del intercambio político entre los individuos. Aunque el modelo sea el intercambio económico, el "mercado político" es más complejo, pues se verifica a dos niveles: el constitucional y el postconstitucional. Así pues, estos dos niveles de intercambio político entre individuos proporcionan, para Buchanan, una forma de clasificación de las investigaciones del *Public Choice* en dos áreas independientes pero relacionadas entre sí: "La primera área de investigación puede denominarse "Teoría económica de las constituciones". Esta teoría tiene antecedentes históricos en la teoría del contrato social y ha adquirido una generalización filosófica moderna en el trabajo de Rawls. La segunda área de investigación contiene la "Teoría de las instituciones políticas" tal como se suele predecir que éstas funcionan dentro de una estructura constitucional legal.

III.2 Filosofía política y su crítica

El planteamiento de John Rawls en "La justicia como equidad: política no metafisica" continúa siendo controvertido,[2] no sólo desde la perspectiva de los críticos del liberalismo, sino también entre algunos de sus partidarios.[3] La idea central en este artículo de 1985, es que la justicia como equidad debe entenderse como una concepción "política". Esto último significa, ante todo, que no se presenta como la aplicación de una "concepción moral general" a la estructura básica de la sociedad. Por el contrario, Rawls afirma que el liberalismo debe reconocer la pluralidad de concepciones del bien que los ciudadanos afirman, así como la diversidad de doctrinas morales comprensivas. Sostiene que el liberalismo, en tanto que doctrina política, supone que "hay muchas concepciones del bien, en conflicto e inconmensurables entre sí, todas ellas compatibles con la racionalidad plena de las personas humanas". Aunque los ejemplos de doctrinas morales.

Para concluir, quiero señalar que a la luz de la distinción entre el constructivismo, por un lado. y el carácter político de la justicia como equidad, el otro, es posible mantener el uno sin el otro. El constructivismo proviene de una teoría moral sobre la naturaleza práctica tanto de las preguntas morales y como de los principios que sirven de solución a las mismas. Por su parte. el carácter político de la justicia como equidad, está motivado por un problema político particular que aqueja a las sociedades democráticas contemporáneas marcadas por el hecho del pluralismo razonable. Aunque Rawls sostenga que es posible combinar ambas posturas en lo que él denomina el "constructivismo político", eso no significa que estén necesariamente unidas. Por ello, la filosofia política puede echar mano del constructivismo sin aspirar a ofrecer posturas "políticas" en el sentido rawlsiano. O bien, una concepción política podría presentarse sin emplear la concepción constructivista de la justificación moral. La opción que me interesa destacar es la primera. En contextos en donde las preguntas y problemas políticos se plantean de manera diferente de aquella que le concierne a Rawls, una concepción práctica de tales

[2] John Rawls, "La justicia como equidad: política no metafísica", en Samuel Freeman (ed.), Collected Papers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 338-414. En lo que sigue me refiero a esta obra en el texto principal como JEPM, seguida del número de página. La traducción es mía

[3] Brian Barry, "John Rawls and the Search for Stability", Ethics. 1995, pp. 874-915.

cuestiones, así como de las posibles soluciones a las mismas, puede resultar atractiva. No todas las preguntas ni todos los problemas políticos se plantean dentro de un contexto de pluralismo razonable, aunque ello no obsta para que el constructivismo pueda ser una postura filosófica útil y atractiva. No se trataría de un constructivismo político, pero tampoco tendría por qué no serlo.

Las tres últimas centurias. La emancipación que fuera entendida por Kant como una evolución ética instrumentada en un proceso de maduración individual y ciudadana, como una suerte de camino de progreso seguro hacia lo mejor de lo humano, no logró garantizar el abandono del poder como violencia genocida o, por otro lado, no consiguió fundamentar la perpetuidad de lo propiamente humano, tal cual lo imaginara y fantaseara en sus sueños de conquista el siglo XVIII. Si cabe, la violencia genocida se recrudeció en el pasado siglo XX, más allá de cualquier expectativa o cálculo. Según Sloterdijk.

III.2.1 La sociedad anónima en el marco de la globalización

Como pudimos observar, las SA surgen en un entorno jurídico marcado por los ideales individualistas que desarrollan el llamado derecho privado y que favorecen la práctica interestatal del comercio (esto es en una segunda etapa del capitalismo, que se desarrollará propiamente en el siglo XX, el Estado asistencialista buscará la intervención pública en las relaciones privadas, que siguen una lógica descrita por Juan Ramón Capella a partir de dos axiomas básicos:

1) Todo puede ser mercancía;
2) Toda mercancía ha de tener una voz para aceptar o rechazar el intercambio.

El primer axioma alude al valor de cambio de las cosas que toman forma de mercancías, es decir, que las cosas como mercancías pueden ser cambiadas por dinero, todo entonces puede ser mercancía, mercancía a la venta. Por otra parte, el segundo axioma nos indica: 'Toda mercancía ha de tener una voz. Para que pueda tener lugar el intercambio de cualquier bien es necesario

que ese intercambio sea objeto de un acuerdo. Cada mercancía ha de tener una voz, y sólo una, que decide en cada caso si ha de intercambiar o no. De este segundo axioma se ha de desprender el corolario siguiente: vistas por el derecho moderno, las personas son primariamente voces de mercancías, titulares de un patrimonio. Sólo secundariamente tienen otras funciones; el derecho se desinteresa de sus actos en la esfera privada cuando no tienen un contenido o unas consecuencias en el ámbito patrimonial.

Capella plantea en términos sumamente críticos el balance de la modernidad en sus aspectos políticos, económicos y jurídicos, en torno a la lógica de la ex mercatoria:

> La alta vigilancia y la administración burocráticas de las personas y las cosas responden a una lógica especial. Esa lógica, llamada 'racionalidad' por Max Weber, es justamente la de la producción y el consumo de masas. Habrá de transcurrir medio siglo antes de que se vuelva manifiesto el carácter también destructivo y depredador de la producción por la producción -es decir, su irracionalidad, su insostenibilidad- y empiece a percibirse, aunque mucho más lentamente, el efecto perverso sobre las personas del consumismo masivo que asegura la expansión del capital.

Es a partir de la posguerra de la Primera Guerra Mundial que surgen los llamados derechos sociales o derechos de segunda generación, el Estado de representación del capitalismo concurrencial pasará a convertirse en un Estado asistencial e intervencionista. El "corto" siglo XX (de la Primera Guerra Mundial a la caída del Muro de Berlín) seguirá ciertos "impulsos" generales:

Primero, un impulso inicial hacia el afianzamiento de los derechos y libertades básicas, y de ensanchamiento del ámbito de la mediación jurídica; al final del período esta orientación se transforma en un impulso en sentido contrario en terrenos específicos. Segundo, un proceso de intervencionismo estatal, encaminado a la constitución de un sector público económico fuerte; al finalizar el período, sin que el Estado deje de intervenir en la economía, el intervencionismo cambiará de signo, para privatizar los beneficios de la

acción colectiva y socializar costos privados. Tercero, un impulso simultáneo al anterior hacia la redistribución de bienes para los menos favorecidos, traducido en una "segunda generación" de derechos básicos y en la constitución funcional y orgánica del estado asistencial propiamente dicho; al concluir el período se mercantilizarán ciertas funciones asistenciales.

Estos impulsos se dan en torno a la instrumentación de las políticas keynesianas haciendo posible el paso del Estado Policía al Estado intervencionista, fundamentalmente estas políticas buscaban un crecimiento económico y una redistribución social y se basaban en un gran pacto social por medio del cual las clases poseedoras aceptaban políticas tendentes a una situación de pleno empleo, la redistribución por medio del Estado de una parte del producto social a efecto de conseguir paz social (condición indispensables para la regularidad de la producción), a cambio se recibían garantías sobre la propiedad privada de los medios de producción y la autonomía decisoria de los empresarios. Estos últimos estuvieron dispuestos, además, a reconocer sindicatos y partidos políticos de las clases subalternas. Este nuevo marco económico propició un crecimiento económico sin precedentes en los países industrializados y se concretó la intervención de la ciencia en la producción. También fueron propiciados grandes flujos migratorios y la formación del "obrero masa" con un creciente poder de consumo. "El consumismo propició el desvanecimiento del aspecto político de la conciencia de clase entre los trabajadores y la difusión de un aburguesamiento extendido como una enfermedad a la sociedad entera. Mientras, la sima entre el 'norte' industrializado y el 'sur' del mundo se convertía en abismal. "Tras haber subido por el pacto keynesiano, el empresariado estaba en condiciones de tirarla abajo y desarbolar casi enteramente, por medio de las políticas neoliberales, las posiciones arduamente conquistadas por las clases trabajadoras".

El siglo XX podría darse por concluido hacia la década de los años setenta cuando el modelo económico keynesiano comienza a entrar en crisis, los cuestionamientos europeos del año 1968 y los movimientos políticos en Estados Unidos a favor de los afroamericanos y en contra de la guerra de Vietnam hicieron que los poderosos percibieran "... que las políticas de pleno empleo redundaban en una relajación peligrosa de la disciplina Social". La crisis puso en el análisis la posibilidad de la quiebra del Estado asistencial y

abrió dos posibles soluciones, como indica Capella: una alternativa orientada a mantener las Políticas de redistribución del producto social que buscará soluciones a los problemas colectivos al margen del lucro privado o resolver la crisis a favor de las clases empresariales, con la prefundamental enunciada por Milton Friedman: "la utilización del Estado para reprivatizarlo todo, debilitar a las clases jugadoras y a sus sindicatos y desmontar las instituciones de la de rentas (escala móvil de salarios, contratos de trabajo permanentes, elevado costo/oportunidad del despido para el empresariado, etcétera). Como veremos, las posibilidades tecnológicas y organizativas socialmente existentes jugaron a favor de los sujetos más fuertes: dicho en otras palabras, ganaron los de siempre. Se abre paso a la tercera revolución industrial que es caracterizada por el uso de nuevos materiales de origen químico o bioquímico a la que se añade la informática en las funciones organizativas. Las grandes empresas ahora son en número creciente fuertes trasnacionales que operan en muchos países. "En 1997 son más de 40,000. Las doscientas trasnacionales más importantes tienen un volumen de negocios superior a la cuarta parte de la actividad económica mundial, aunque emplean sólo a 18,8 millones de asalariados, o sea, menos del 0,75% de la mano de obra del planeta. Y unas setenta compañías intervenían en 1992 en la mitad de las ventas del mundo. Las compañías trasnacionales representan una concentración de capital, de poder y de capacidad de decisión inmensos. Son en sí mismas una importantísima novedad organizativa".

La economía mundial abre una brecha cada vez mayor entre el Norte y el Sur donde el capital se apropia de toda innovación social y demuestra poco interés en acrecentar el número de trabajadores asalariados. El consumismo y la privatización son los signos de esta economía que con sus nuevas capacidades organizativas prácticamente ha liquidado al campesinado, y agota a las clases trabajadoras en un consumismo desbocado. Se ha perdido también el espacio público para manifestar las opiniones políticas, el ágora pública sede de la democracia moderna y sus libertades de expresión, ha sido ocupada por las empresas trasnacionales multimedia que trivializan toda significación, "las voces discordantes o críticas no son acalladas por la censura ni tampoco excluidas por diarios o editores conformistas: quedan simplemente ahogadas, integradas en la barahúnda general".

La gran transformación de la tercera revolución industrial también supuso un gran cambio del poder político. Algunos aspectos fundamentales del Estado moderno cambiarán profundamente. La modernidad diferenciaba una esfera pública donde se asentaba el poder político y residía la soberanía y una esfera privada que suponía el poder económico distribuido entre multitud de agentes concurrentes. La novedad consiste en que el concepto de soberanía como poder indiferenciado característico del poder político de la modernidad es rebasado por una nueva soberanía de naturaleza privada o semiprivada, sobrepuesta al poder de los Estados. Esto lleva a la crisis de la teoría política tradicional que encuentra hoy que a los poderes estatales se les imponen limitaciones debidas a los agentes económicos privados producto de la progresiva concentración y transnacionalización del poder económico.

Ese análisis hace que se acuñen nuevos términos respecto a la creciente influencia de la esfera privada en la esfera pública, se llama soberano privado supraestatal difuso al titular privado de un poder que va más allá del poder político constituido y que produce efectos de naturaleza pública o política. Este poder que proviene de la esfera privada produce especiales efectos públicos en la economía al favorecer el libre mercado, el monetarismo, la desregulación, las privatizaciones, el flujo de capital sin trabas, etcétera, es decir, todo aquello que favorece la globalización y el libre mercado. Actúa y se interrelaciona con los poderes políticos de muchas o cualquier nación, así como con importante número de organismos internacionales, haciendo que estos poderes se vuelvan permeables y abiertos, es decir, sean susceptibles de una enorme influencia (incluso una total manipulación).

Los Estados nacionales, tal como quedaban definidos por el proyecto moderno, son presa e instrumentos de estos conglomerados de empresas trasnacionales que dictan las políticas económicas a seguir mediante múltiples instancias internacionales como el GS, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la OCDE, etcétera.

Por otra parte, aparecen muy señaladamente, las políticas militares impuestas a los estados de las metrópolis del "norte" por el soberano difuso, encaminadas a mantener coercitivamente el actual *statu quo* de la globalización mediante la creación de fuerzas armadas capaces de sofocar cualquier intento de la

periferia o del sur por protegerse de las condiciones de funcionamiento del mercado mundializado. Esos ejércitos predispuestos contra un enemigo desfalleciente, el "sur", cuyas poblaciones en muchos casos no están siquiera en condiciones físicas de rebelarse, se legitiman ante una opinión pública crecientemente desinteresada como instrumentos para intervenciones humanitarias.

El soberano privado supraestatal difuso encuentra su legitimación en la eficacia técnico-productiva, su discurso cobra verosimilitud y se instala paulatinamente en la imaginería colectiva del 'norte'. Sigue con las promesas modernas del crecimiento económico y el progreso; el "espectáculo político" es contemplado desde el consumismo, es decir, desde un cómodo lecho privado habitado por los "ciudadanos" de los Estados abiertos que cada vez son más indiferentes a la cosa pública.

El discurso de la eficacia o "único" expresa en realidad la ley del más fuerte no ya individual sino económico social. Es la ley de los grandes conglomerados de agentes económicos, capaces de subordinarse a los más pequeños. La ley de la "eficacia" que garantiza la ganancia de los grandes poderes (los cuales, a su vez, no son ya personales, sino estructuras de intereses organizados) por encima de los proyectos políticos públicos incompatibles con ella. La ley del más fuerte no admite réplica. No admite, en otras palabras, que aparezca la duda acerca de la ley.

Y, ¿cuál es esta ley? La *lex mercatoria* elaborada por el soberano privado supraestatal difuso a través del derecho privado decantado en las grandes firmas transnacionales de abogados y en los laboratorios económicos y contables que diseñan las políticas que deben seguir los Estados abiertos y porosos. Es la ley de las sociedades anónimas y de sus anónimos tenedores de acciones con voto y decisión.

Sólo la crítica inteligente podrá tomar a su cargo el cuestionamiento de los tabúes de la *lex mercatoria* y de los regímenes democráticos que tienen que ser conmovidos de su anquilosado dogmatismo y sacudidos en sus raíces en aras de un mundo menos injusto; de un mundo, como diría Vattimo, al fin de humanos.

La analítica del poder en Michel Foucault. Los aspectos críticos que se han señalado llevan a la pertinencia del presente artículo, que propone un análisis de este nuevo poder supraestatal y difuso (en una de sus más simples características) y que encuentra en la analítica del poder de Michel Foucault una posible vía de aplicación que pudiera redundar en una crítica que advierta, como desde muchas fronteras se hace, de los peligros de ese capitalismo desbocado de la globalización.

Pantxi Lanceros rechaza la visión de Foucault como un pensador monolítico cuyo tema central, hasta casi la obsesión, sea el poder. Lanceros expone el pensamiento de Foucault atendiendo a lo que el propio pensador francés se preguntó acerca del poder, sin intentar construcciones teóricas más allá de los propósitos del autor que corresponderían al afán totalizador de las teorías políticas. El interés de Foucault sobre el poder no fue saber qué es o de dónde viene el poder' o derivar la "unidad del poder" ni mucho menos su esencia. Foucault, nominalista y pluralista, se interesó por la manera en que se ejerce el poder, por sus tipos y formas históricas Y muy concretamente sobre las prácticas del poder a las que relaciona no de manera necesaria con las formas de saber. Así deriva las llamadas tecnologías del poder en las que se constituye el sujeto en sus relaciones con otros sujetos lo que tecnologías no son necesariamente institucionales, permite pensar en muy diversas formas de ejercicio del poder, entre las que consideramos se ubicaría la empresa en su forma de soberano privado supraestatal difuso. Al abordar su análisis, Lanceros llega a dos conclusiones que sirven de punto de arranque de su postura:

a) No hay subsunción del poder por el saber ni viceversa: ambos son autónomos y co-relativos;
b) El poder no es algo que le llega al sujeto desde el exterior: algo que se tiene, que se conquista o que se pretende. Sino que el poder es el universo de relaciones en que se está. El conjunto de relaciones que constituyen el sujeto".

Luego de una somera revisión de los intentos de encasillamiento conceptual y teórico de diversos pensadores, desde Max Weber hasta Hanna Arendt y Jürgen Habermas, lo que pudiera constituir una definición del poder, la

postura de Foucault sería resueltamente disidente, original, caprichosa e incluso extravagante.

Foucault propone "una analítica del poder orientada al estudio de las técnicas de constitución del sujeto en su relación con 'los otros'". Para Foucault el poder es una palabra que no aspira a rango conceptual, por lo que a la pregunta ¿qué es el poder? Respondería: el poder no es. Así se crea un horizonte interpretativo del pensamiento de Foucault basado en tres actitudes: nominalismo, pluralismo e historicismo. Nominalismo porque el trabajo de Foucault sobre saber, poder, sujeto, sexualidad, no tiene o no pretende tener valor conceptual, no designan universales; pluralismo porque se habla de verdades, de prácticas de gobierno, de sexualidades, de discursos, etcétera, la historia no produce síntesis sino dispersión; de historicismo de " un arraigado historicismo: que todo se produce en la historia es la negación estricta de que la historia configura el todo. La historia no es ni continuista, ni progresiva, ni dialéctica (no existe la historia)".

De acuerdo con el mismo Lanceros, no hay una teoría o una historia o una crítica del poder en Foucault, sino "el intento de producir una historia de los modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura". Se habla de sujetos, de modos, de individuos que ocupan un lugar en determinadas relaciones, en palabras del propio Foucault: "El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanado de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones.

A Foucault le interesará analizar el conjunto de relaciones de una serie de sujetos que habrían pasado inadvertidos, anónimos, a la historia, pero que fueron tocados por un especial haz de luz, como él mismo indica, y merecieron el privilegio de la mirada del poder. El encuentro con el poder de estos individuos -hombres infames, locos, delincuentes, enfermos- quedó atestiguado, en general por exiguas palabras, para narrar los discursos y las prácticas del poder. Estos individuos como sujetos han quedado configurados por sus relaciones con el poder y esto es precisamente lo que interesa a la

narración de Foucault.

En el centro de esas relaciones se encuentra al sujeto como objeto de distintas miradas, de exclusión, de custodia, de castigo y de estudio. "Tanto la 'mirada' como su objeto son elementos constituidos en y por relaciones de saber-poder. Y en el centro de esas relaciones se sitúa lo que Foucault denomina 'división normativa', la que decide el estatuto del sujeto como objeto para distintos discursos y prácticas". Es importante puntualizar que la división normativa no afecta a individuos particulares, sino que configura el conjunto social organizándolo en agrupamientos y clasificaciones: enfermo/sano, loco/cuerdo, etcétera.

De las primeras obras de Foucault, se podría extraer una conclusión equívoca de que el poder se interpreta de manera exclusiva desde en su forma negativa: el poder reprime, constriñe, explota, manipula. Es el poder el que estudia al enfermo o encierra a los locos o castiga a los delincuentes. En las obras posteriores a Vigilar y Castigar, "el poder no sólo es lo que reprime sino lo que incita, no sólo lo que excluye sino lo que incorpora o alista, no sólo lo que prohíbe sino lo que ordena y organiza; no sólo lo que aniquila sino lo que produce".

Por lo anterior, concluye dos puntos fundamentales:

> La condición histórica del sujeto se incorpora a lo que Foucault denomina ontología de nosotros mismos en cuanto posibilita (e insta a) responder a la pregunta ¿qué somos? teniendo en cuenta las actuales relaciones de saber/poder y la ubicación de las consecuentes divisiones normativas. La condición crítica de una historia así concebida no incorpora como objetivo el reconocernos tal y como somos sino, por el contrario, dejar de ser lo que somos, salir de nosotros mismos, proponer nuevas modalidades de sujeto.

Por lo tanto, nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se

encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad?

El poder recorre todas las relaciones humanas y, por lo tanto, la concepción foucaultiana está muy lejos del Gran Hermano propuesto por Orwell, donde éste emana de un centro, de un Estado que es su único detentador. El poder está en todas partes porque viene de todas partes, esta concepción más física que política, plantea el problema de un análisis que escapa a toda teoría del poder o de la sociedad y que opta y "opone la multiplicidad histórica de un poder sin perfil universal". No hay pues una teoría del poder en Foucault ni es el poder el tema de sus investigaciones, como él lo dijo: "No es el ser sino el sujeto el tema general de mis investigaciones".

El trabajo de Foucault sobre el poder, se debe a dos razones:

a) Por la convicción de que las relaciones de poder tienen un lugar preferente en los procesos de objetivación del sujeto,
b) Por la sospecha -confirmada- de que es necesario liberarse del concepto de poder entendido en términos universales si lo que se pretende es analizar formaciones históricas concretas".

"El poder no existe, carece, por lo tanto, de atributos generales o propios. Sólo es posible describir tipos o formas de poder históricamente situados, mostrar su funcionamiento, apreciar sus efectos, señalar sus peligros." Por ello la obra de Foucault se trata de una analítica del poder y no de una teoría del poder, de carácter inductivo, local y reaccionaria (por cuanto reacciona contra modelos universales), donde los conceptos (libertad, igualdad, propiedad, soberanía, ciudadanía, estado de derecho, pueblo, representación, esfera pública/esfera privada, individuo, estado de naturaleza, contrato social) "obstaculizan el tratamiento específico y adecuado del poder tal y como se ejerce en un dominio concreto".

De Nietzsche tomará el modelo estratégico que es por antonomasia el antimodelo teórico. A pesar de su difícil reducción conceptual, se pueden proponer los elementos fundamentales de la analítica del poder de Michel Foucault, que sintetizaremos todavía más: Primero, el poder no es sustancia, institución, estructura, potencia, sino un conjunto de relaciones que pueden

ser descritas en un momento de la historia. Segundo, "el poder designa un tipo de relación entre los hombres que es, a la vez, específico e interdependiente. Esto equivale a renunciar tanto a la hipótesis marxista (que reduce las relaciones de poder a relaciones de producción) como a la más moderna, que partiendo de T. Parsons reduce, de formas diferentes, es cierto, las relaciones de poder a relaciones comunicativas". Tercero, el término que puede acoger la especificidad de las relaciones de poder haciéndose cargo además de la diversidad histórica de su forma de ejercicio es el de gubernamentalidad. La noción de Gobierno -Foucault demanda para ella toda la amplitud que tenía en el siglo XVI- designa acción sobre acciones, conducción de conductas. No sólo se refiere a las formas legítimas de sujeción políticas y económica sino a todo tipo de acción sobre los "otros" sean estos fieles, locos, enfermos, amantes, compañeros, etc. No apela al prestigio de ninguna institución, sino que las contiene a todas y, por otra parte, no necesita del soporte institucional.

Cualquier relación -en suma- puede ser considerada desde la perspectiva del poder. Todo ello se resume en el postulado de que las relaciones de poder -acción sobre acciones- múltiples y. diversas no se concentran en una institución ni se someten a un criterio único de racionalización. "La experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta". Cuarto, el sujeto no es exterior con relación al poder. Distintos tipos de sujeto se configuran en el seno de distintos tipos de ejercicio del poder: "es una forma de poder la que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos sentidos de la palabra sujeto: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. En los dos casos esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y sujeta". La pregunta por el poder conlleva, por lo tanto, la pregunta por la verdad y la pregunta por el sujeto. La pregunta (¿qué somos?), históricamente formulada -y referida al hoy-, es la clave de bóveda de toda la obra de Foucault, que adopta entonces apariencia de proyecto: "Lo que quise mostrar fue cómo el sujeto se constituye como loco o sano, delincuente o no delincuente a través de ciertas prácticas, juegos de verdad y mecanismo de poder".

Finalmente, respecto al tema del poder. Se percibe así como la complejidad de las relaciones de poder, enfocadas desde la perspectiva del ejercicio y de las prácticas concretas, introduce la cuestión de la verdad y envía a la pregunta por el sujeto. El problema filosófico ineludible es el del presente, el de saber qué somos en este preciso momento. En él se dan cita la pregunta histórica y la pregunta crítica: la historia crítica del presente y la ontología en nosotros mismos. "Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos propone hoy no es el de intentar liberar al individuo del Estado y del tipo de individualización que incorpora. Necesitamos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos".

Una "nueva forma de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto" es de alguna manera lo que podría ser una salida al mundo configurado en la globalización, donde parece que el individuo se encuentra reducido, tal vez como nunca (o tal vez como siempre), a ese valor de cambio, a esa cifra impersonal de las estadísticas macroeconómicas. Sólo será posible configurar una nueva individualidad a partir del análisis de esas múltiples relaciones de poder despojándolas de sus prejuicios y dogmas y contrastándolas con los efectivos logros que han supuesto al hombre en esa pretendida dimensión de humanidad.

Introducción: el "hecho plural". La pérdida de la unidad religiosa en Europa, como consecuencia del movimiento de Reforma protestante iniciado en el siglo XVI, implicó -entre muchos otros efectos- un impacto más o menos inmediato y visible en la comunidad política. En la mayor parte de los países del norte de Europa produjo minorías religiosas relativamente fuertes que constituían grupos demasiado numerosos para que se les pudiera coaccionar sin poner en riesgo el orden público, lo cual, lentamente y ante la presión de las circunstancias, fue dando lugar a una política de tolerancia orientada a ir descubriendo nuevos mecanismos que hicieran posible la construcción de una común lealtad política ahí donde la religión ya no cumplía más esa función. Con el tiempo, ello condujo a que la fractura religiosa fuera dando lugar a la sedimentación de pluralismos más amplios; de ahí que la Reforma haya contribuido a definir como hecho constitutivo de los Estados modernos precisamente su carácter plural.

Lejos de cerrar una dificultad, la Reforma abrió un problema, Pues este "hecho plural" (que desde de la modernidad define de manera esencial a los Estados modernos) en la actualidad sigue representando uno de los retos centrales para el liberalismo político contemporáneo, a saber, ¿cómo lograr términos de cohesión y cooperación mutua entre ciudadanos libres e iguales, pero profundamente divididos por doctrinas religiosas, políticas o morales a menudo excluyentes entre sí?

Según el Liberalismo político, de John Rawls, el liberalismo entiende esta diversidad de doctrinas como una consecuencia inevitable de la expansión de las capacidades de la razón humana, envuelta, según lo expresa el propio autor, "en el trasfondo activo de instituciones libres y duraderas". Por tanto, una concepción política de la justicia orientada a hacer frente al pluralismo que caracteriza a nuestras sociedades debe rehuir fundamentarse en alguna concepción filosófica, religiosa o moral específica (concepciones a las que Rawls denomina "doctrinas comprensivas generales), evitando, por esta guisa, implicar alguna determinada cosmovisión de la vida y del universo en el consenso público sobre los principios políticos de justicia.

Las sociedades son plurales no sólo porque en ellas coexistan diferentes concepciones del bien, sino porque quienes las sostienen consideran que las suyas se sustentan en juicios verdaderos. Esta pretensión de verdad implicada en cada cosmovisión sustantiva termina por enfrentar los distintos puntos de vista comprensivos entre sí. ¿Cómo se puede resolver esta incompatibilidad para alcanzar principios aceptables entre personas con puntos de vista sobre la verdad distintos y, a la vez, confrontados? Según el liberalismo político, la respuesta es: garantizando que los principios de justicia, que sirven de estructura básica para las democracias constitucionales, tengan valor político, pero no epistémico, es decir, logrando que sean resultado de un acuerdo en términos políticos que no afecte en nada (ni ponga en entredicho) el valor epistémico que cada concepción del bien reivindica para sí. Dicho de otra manera, se trata de que -tal como ocurrió con la religión a raíz del proceso de Reforma- el punto de vista de la verdad (al igual que el religioso) sea privatizado. Así, queda relegado al ámbito de la esfera doméstica con el fin de que los puntos de vista controversiales permanezcan desalojados del ámbito público, evitando, por esta ruta, que su presencia llegue a obstaculizar el alcance de acuerdos.

¿Qué provoca que la política liberal termine por prescindir del tema de la verdad? Según Rawls, esta manera de proceder es muy similar al de los pensadores modernos, quienes, en el contexto de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, terminaron por persuadirse de la inutilidad e inconveniencia de querer fundamentar la cohesión social sobre la base de una misma profesión de fe. En tal sentido, él afirma que el objetivo del liberalismo político consiste en "poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de cuestiones fundamentales". Al hacer esto, el liberalismo "tiene que distinguir el punto de vista público de los puntos de vista privados [...] además tiene que ser imparcial [...] evitando criticar, y mucho menos rechazar, cualquier teoría particular sobre la verdad de los juicios morales". Por tanto, "en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, el liberalismo se refiere a ella como una concepción razonable". Ello permite anticipar, entre otras cosas, la maleabilidad del liberalismo sobre otras lógicas de pensamiento político que, a diferencia de aquél, están dirigidas a lograr el equilibrio en los acuerdos en torno a consensos éticos sustantivos e ideas públicas sobre la verdad compartida.

En contraste con tales alternativas, el liberalismo político no aspira a proponer una concepción política que todo el mundo deba reconocer como verdadera, sino una que todo el mundo esté llamado a reconocer como aceptable. De ahí deriva, precisamente, la idea de tolerancia liberal: dejar que los ciudadanos diriman las cuestiones filosóficas, religiosas y morales caracterizadas según las pretensiones de verdad que cada quien sostiene sobre el universo y la naturaleza humana -de acuerdo con las doctrinas que libremente cada quien abrace-, pero siempre dentro del marco de respeto procedimental fijado mediante los principios públicos de justicia.

En la literatura liberal existen múltiples esfuerzos que están orientados a demostrar sobre qué base metodológica o estrategia procedimental habría de empezar a edificarse la concepción política compartida destinada a permanecer desvinculada de toda pretensión de verdad. Algunos de los ejemplos más notables en torno a esto son: la vía sociológica del "consenso traslapado" en Rawls (compendiar los distintos principios y puntos de vista sobre los que se articula cada doctrina comprensiva, hasta determinar cuáles son los

puntos de traslape o mínimos denominadores comunes en los que todas las doctrinas comprehensivas reconocen estar de acuerdo), la "retirada a terreno neutral" de Charles Larmore, el argumento del escepticismo de Brian Barry o "la restricción epistémica" de formas Nagel. La propuesta de Rorty a este respecto merecerá un tratamiento detallado más adelante. Como quiera que sea, todos estos intentos se conducen una vía similar, a saber, establecer las bases conceptuales y filosóficas sobre las cuales habría de generarse la lealtad ciudadana hacia las instituciones, evitando hacer depender la validez moral y política que articula el lenguaje de las instituciones y formulando la concepción pública y constitucional de la justicia, de alguna concepción de la verdad en particular.

En este sentido, el estatus epistemológico relativo al valor de verdad que alcanzan estos principios se mantiene -dice Rawls- "indeterminado". En todo caso -en lo que Raz ha denominado la "tesis de los fundamentos poco profundos", la idea que hallamos en todos estos autores es básicamente la misma: apuntalar la razón pública, es decir, el conjunto de axiomas, valores y normas al que todos pueden apelar en las discusiones por ser la única base de argumentación que todos reconocen. Asimismo, lograr que esta razón compartida, en tanto que concepción de la justicia, sea en lo posible independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas que profesan los ciudadanos -dejándolos, sin embargo, en libertad para que, tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, cada uno perciba la concepción política como algo que procede de sus demás valores o, por lo menos, que no entra en contradicción con ellos.

El objetivo de la exposición que aquí se hace, es discutir un tema que en todos sentidos es anterior a ello y de cuya respuesta depende la actitud que tomemos respecto al modo en que tiende a articularse la lógica liberal tal como la hemos expuesto líneas arriba. Ante todo, hemos de preguntarnos ¿cuál es el sentido y razón de ser de estas estrategias? ¿Debe (o puede) la política liberal articular sus directrices y premisas básicas sin reivindicar para ellas ningún valor de verdad? ¿Qué se gana o pierde en realidad con ello? Garantizar un espacio público de entendimiento alrededor de una concepción política compartida, ¿exige privatizar la pretensión de verdad de los juicios políticos de los ciudadanos? Considero que hay mucho que discutir y decidir

alrededor de estas (y otras) interrogantes y no se piensa que la pasión por evitar la verdad entre algunas de las mentes liberales más destacadas esté exenta de consecuencias problemáticas que debieran discutirse antes de dar por buena la necesidad de explorar cuál es la mejor ruta para despojar a la política de sus pretensiones epistémicas.

Richard Rorty: en defensa de una política sin verdad. Democracia sin filosofía. Entre las mentes liberales más lúcidas, Richard Rorty ha sido -¿qué duda cabe?- uno de quienes con mayor vigor ha emprendido la lucha teórica por mostrar cuán inútil resulta el tema de la verdad para el desarrollo de la política liberal. En una línea muy próxima al Liberalismo político de Rawls, el pragmatismo Rortyano nos exhorta a dejar de preguntarnos si nuestra concepción de la sociedad se sustenta en fundamentos verdaderos o no, para concentrar nuestros esfuerzos teóricos en estudiar las mejores formas de encontrar acuerdos satisfactorios básicos con el resto de los ciudadanos interesados en construir una concepción política que evite el dolor injustificado y regule la estructura básica de la sociedad plural.

En su ya clásico ensayo La prioridad de la democracia sobre la filosofía, Rorty se muestra de acuerdo con Rawls respecto a que la mejor manera de defender una política liberal y democrática es abandonar los planteamientos epistemológicos de la política liberal, reconociendo que no disponemos de ningún terreno neutral, ahistórico, *a priori* y objetivo desde el cual llevar a cabo la defensa de la política democrática contra sus enemigos.

Hay que entender este planteamiento en continuidad con la crítica que el pensamiento pragmatista dirige contra la Ilustración. La idea que hilvana toda esta crítica afirma que la única herencia ilustrada que vale la pena recuperar son las instituciones liberales que de ella han surgido: "para nosotros los pragmatistas -sostiene Rorty-, el valor de los ideales de la ilustración es precisamente el valor de algunas de las instituciones y prácticas que ésta ha creado". Rorty no tendrá ningún interés en salvar, en cambio, la fundamentación teórica de estas prácticas, por tanto, su finalidad será separar el ideal político ilustrado de su base o demostración filosófica. No sólo es que estos dos aspectos sean perfectamente distinguibles y separables, sino que en la filosofía ilustrada hay una especie de tensión o conflicto interno entre la

actividad política que desde ella se fomenta y el discurso teórico que pretende fundamentarla. La razón de ello estriba en que los ilustrados todavía creen en la verdad como instancia reguladora de nuestros discursos y prácticas.

Específicamente, el ilustrado se empeña en mantener una distinción tan inútil como arbitraria. Por un lado, sostiene que hay una verdad independiente a los razonamientos Y justificaciones que sustentan el conocimiento (un algo "intrínseco" correspondiente al modo real "del ser de las cosas"), mientras, por el otro, piensa que disponemos de razonamientos y justificaciones humanas que sirven como criterio para reconocer esa verdad (aunque sin identificarse con ella), de modo que razonamiento y justificación no serían más que una mediación entre nosotros y la verdad.

Sin embargo, esta distinción es irrelevante, porque, ¿tiene sentido distinguir entre "verdad" y "criterio de verdad"? ¿Es el criterio por el cual reconocemos la verdad algo que está entre nosotros y aquélla? Siguiendo el corolario del principio de Peirce y James, según el cual sólo tiene sentido discutir una diferencia si ésta es relevante en el orden práctico, Rorty concluye que no hay ninguna utilidad práctica en distinguir entre la verdad (como un aspecto no lingüístico e intrínseco de la realidad) y la justificación (como criterio discursivo construido intersubjetivamente para reconocer la verdad). Y esto es así por una razón bien simple:

> Decir qué mundo está ahí afuera equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y tiempo son efectos de causas entre las cuales no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es decir que donde no hay propuestas no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. La verdad no puede estar ahí afuera -no puede existir independientemente de la mente humana- porque las proposiciones no pueden tener esa ausencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas.

Significa, entonces, que la verdad no es algo que se halla (ahí afuera, en el mundo), sino algo que se construye (al interior de discursos y sistemas de enunciados). Más allá de las justificaciones que elaboramos al interior de comunidades científicas y de diálogo, no queda, por tanto, nada más que decir acerca de ella. Lo prueba un hecho obvio: cuando tenemos dudas concretas y específicas respecto a la verdad de alguna creencia, sólo podemos resolverla preguntando si está justificada de manera adecuada -buscando y sopesando razones suplementarias ante interlocutores capacitados-, mas no podemos saltar la justificación para centrar la atención en la verdad; evaluar tanto la verdad como la justificación constituyen una misma actividad, por eso Dewey se adelantará a Habermas -nos dice Rorty- al decir que nada hay en la noción de objetividad salvo la noción de acuerdo intersubjetivo, el acuerdo alcanzado entre sujetos capacitados para discutir hipótesis y evidencia disponible.

Pero, además de lo irrelevante que es distinguir entre verdad y justificación, creer en la verdad como instancia reguladora y externa de nuestros discursos no ayuda a la política ilustrada, más bien la complica. Esto es así porque el ideal político de emancipación que abandera el programa político genera tentación el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos y sistemas de enunciados complejos. Ciertamente, el mundo parece decidir qué es verdad y qué no ahí donde compiten proposiciones alternativas aisladas, como en las frases "el asesino fue el mayordomo" o "el doctor no está en casa". Pero lo cierto, no obstante, es que tal y como lo probó Guine en su célebre alegato contra los dogmas del empirismo, nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia racional y no individualmente.

Así, concluye Rorty, cuando consideramos ejemplos de juegos de lenguajes como conjuntos -el léxico de la política de la Atenas de la versus el de Jefferson, el léxico moral de San Pablo versus el de Freud, la terminología de Newton versus la de Aristóteles, la terminología de Blake versus la de Diyen, es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor o más Verdadero que el otro o que el mundo imponga una decisión sobre cuál de estos léxicos es más verdadero que su rival alternativo".

Anteriormente, me he ocupado de analizar y explicar la crítica pragmatista a la idea ilustrada de verdad y sus consecuencias para la Política. El llamado kantiano a servirse de la propia razón sin la ayuda de ninguna autoridad externa choca de manera frontal con el ideal racionalista y su creencia de que hay verdades intrínsecas a la realidad, cuya autoridad termina por imponerse a cualquier deliberación humana.

La razón para afirmar tal cosa, piensa Rorty, es clara: la noción de "verdad" como serie de representaciones o modelos no figurados de una naturaleza intrínseca no es más que un vestigio de creer que existe algo no humano con autoridad sobre nosotros. Esto representa, como ha dicho Jacques Bouveresse, una versión secular descendiente de una concepción que no debió haber sobrevivido la era del punto de vista teológico de la cual emerge. Esta concepción epistémica entra en tensión con el ideal político emancipatorio ilustrado. Porque si el género humano desea alcanzar "la madurez" y "mayoría de edad" para lograr librarse de la "culpable incapacidad" de la que Kant hablara en su célebre ensayo sobre Qué es la ilustración, antes tendríamos que librarnos -como lo ha expresado McDowell- del tipo de religión que consiste en rebajarse ante lo divino.

Un humanismo que no va más allá es todavía incompleto. [...] Lo que Rorty considera paralelo al autoritarismo religioso es la idea constantemente presente en la investigación científica cotidiana de que ésta ha de someterse a los estándares constituidos por las cosas en sí mismas. [...] La plena madurez humana requeriría el reconocimiento de una autoridad únicamente si tal reconocimiento no implica el rebajamiento de nosotros mismos ante algo no humano. Y la única autoridad que cumple este requisito es el consenso humano.

Rorty exhortará a culminar aquello que la Ilustración dejó incompleto y cuyo logro depende de cuánto logremos eliminar la idea de que "existe algo no humano con autoridad sobre nosotros", en el entendido de que sólo alcanzaremos librarnos de "nuestra culpable incapacidad" intelectual una vez que reconozcamos que "las ideas de una autoridad no humana y la búsqueda de sublimidad son consecuencia del rebajamiento de uno mismo". En contraparte, el neopragmatismo rortyano concebirá las creencias no

tanto como representaciones sino como herramientas destinadas a ajustar medios con fines, por lo que afirmará que existe únicamente lo circunscrito al contexto, más allá del cual los seres humanos no pueden saber nada aparte de las relaciones que mantienen entre sí y con el resto de los seres finitos.

Sería inexacto, por no decir incorrecto, colegir de todo lo anterior que la teoría pragmático-política de Rorty constituye sencillamente una nueva teoría de la verdad con pretensiones similares a las teorías de corte postilustrado que el pragmatismo busca refutar: "la dificultad que afronta un filósofo como yo -nos dice él- es la de evitar la insinuación de que (mi filosofía capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente de las cosas".

La teoría pragmatista de la verdad de Rorty no puede interpretarse como una refutación en el contexto de las otras teorías de la verdad, más bien ha de concebirse como una refutación de la posibilidad misma de elaboración de una teoría político-filosófica sobre cualquier concepto determinado de "verdad" que resulte relevante para la política democrática. El objetivo de su filosofía es persuadirnos, por tanto, de lo complicado que resulta suponer que algún fundamento en lo real hace que nuestras creencias sean verdaderas o falsas, pues ello supondría la posibilidad de desarrollar una especie de cartografía o representación fiel y no lingüística de la realidad, lo cual es imposible. Elementos de lo que llamamos lenguaje o mente -dirá Rorty siguiendo a Putnam- interpenetran de un modo tan profundo en la realidad.

Guía conceptual

Absolutismo. Es la creencia de que las leyes morales, como los diez mandamientos bíblicos, son objetivos e inmutables para siempre.

Análisis costo-beneficio. El intento de equilibrar el gasto que requiere un proyecto respecto a las ganancias. El análisis es fácil cuando los dos lados de la ecuación se pueden medir en términos financieros, pero es más difícil cuando hay cuestiones sociales.

Anarquismo. En un polémico estudio académico, el socialista francés Proudhon decía que las leyes eran tiranía, la propiedad era un robo y el crimen era simplemente una consecuencia de esas dos injusticias. Sin ellas, escribía, los humanos serian libres de desarrollar su tendencia natural, que es la de ayudarse entre sí.

Argumento por la propiedad como base de la sociedad civil. John Locke decía que la gente invierte en la sociedad y se somete sólo a los dirigentes que pueden salvaguardar su propiedad.

Aristóteles. Aunque estudió con Platón, rechazó el concepto de "formas" inmateriales y eternas argumentando que una forma era una parte inextricable del objeto material. Sin embargo, también creía que el motor primario era forma pura.

Auguste Comte. Sociólogo francés fundador del positivismo, que sostenía que sólo la experiencia sensorial directa y el empleo del método científico podían conducir al verdadero conocimiento.

Bertrand Russel. Trabajando dentro la tradición racionalista de Hume y Locke, Russell exploró la lógica matemática y la filosofía analítica y escribió Historia de la Filosofía occidental (1945). También fue reformista social pacifista.

Blaise Pascal. Prominente matemático, investigador y físico, fue pionero en muchos campos, como la hidráulica, la probabilidad y la teoría de juegos. También fue un filósofo religioso reputado por su obra póstuma Pensamiento de Pascal sobre la religión y otros temas, donde defiende la cristiandad y sugiere que la verdad no se conoce sólo por la razón, sino también a través del corazón.

Bolsa de valores. Lugar donde se compran y venden acciones de las empresas según la demanda. La más antigua está en Ámsterdam.

Carl Jung. Rompió con Freud por las teorías de éste sobre la sexualidad infantil. Aunque ambos proponían el concepto de un subconsciente, Jung desarrolló la idea de un subconsciente colectivo compartido por la humanidad, visto en "arquetipos" culturales como señala en Psicología del inconsciente.

Castas. Los hablantes de lenguas indoeuropeas, más tarde llamados "arya" migraron al noreste de la India y redujeron el status social de quienes ya vivían allí, empezando así una jerarquía social que aún existe.

Cicerón. Figura clave en los albores del imperio romano para quien la función de la filosofía era informar a la política. San Agustín dijo que la obra de Cicerón se consideraba simplemente transmisor del trabajo de filósofos griegos anteriores. Orador formidable, inventó lo que se conoce como retórica ciceroniana.

Comercio justo. Iniciativa internacional para garantizar que los productores de los países en desarrollo reciben mejor pago posible por su esfuerzo y que no se explota a sus trabajadores. El movimiento también trabaja en el establecimiento y mantenimiento de un crecimiento sostenible para el medio ambiente y políticas de regeneración.

Competencia monopolista. Mercado en el que los vendedores ofrecen productos algo diferentes a los mismos compradores potenciales. Un restaurante puede vender hamburguesas y otro pizzas, son comidas diferentes pero dirigidas al mismo tipo de consumidor.

Confucio. El fundador de la escuela de pensamiento RU enseñaba el concepto de ren, compasión y amor por los demás, desde la familia hasta la sociedad. Proponía la autodisciplina a través del estudio y el li, respecto por la tradición y los superiores y cumplir nuestra función en la sociedad. Su filosofía decía que había que predicar con el ejemplo.

Curva de indiferencia. Ante dos productos idénticos, nos da igual cual comprar, a menos que sus precios difieran mucho.

David Hume. Empirista británico y fundador de la Ilustración escocesa. Desarrolló una teoría moral basada en la empatía y las emociones más que en la lógica o la religión. Su investigación sobre el entendimiento humano (1751) abogado por el escepticismo y el rechazo del dogma como forma racional de interpretar el mundo. Influyó en Adam Smith e Immanuel Kant.

Declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano. En lo que sería la antesala de la Revolución francesa, los activistas republicanos convirtieron las ideas de los filósofos políticos Montesquieu y Rousseau en esta carta de libertades humanas básicas, en apariencia modesta, pero en realidad exigente. También influyó la Declaración de Derechos de Virginia. (1776). El principio básico de la declaración (los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos) se convertirán en ley a costa de miles de cadáveres.

Derechos civiles americanos. Los africanos se oponían de forma cada vez más activa a la segregación. El tribunal supremo dictaminaba que lo separado nunca podía ser igual. Al año siguiente en Montgomery, Alabama, Rosa Parks se negó a dejar su asiento en el autobús a un blanco.

Dinero fiduciario. Para que los comerciantes tuvieran la tranquilidad de que el cambio de monedas de oro y plata por monedas de metales básicos no era un engaño, los gobiernos garantizaban el valor de las monedas nuevas. Se llama fiduciario por que se basa en la fe o confianza de la comunidad para aceptarlo.

Distopía. Tomás Moro acuñó el nombre Utopía para un lugar de ensueño; John Stuart Mill inventó "distopía" para un sitio al que nadie querría ir.

Dogen. Fundador de la escuela budista Soto del Zen, conocido por su filosofía rigurosa. Consideraba la meditación sentada como la manifestación de la iluminación, un estado de transformación y ser. Su obra clave es tesorero del verdadero ojo del Dharma.

Draconiano es ahora sinónimo de legislación innecesariamente cruel, pero es posible que las leyes de Dracon fuesen medidas especiales introducidas sólo para un tiempo de crisis.

Economía clásica. La base de la economía clásica de Smith es que los mercados suelen funcionar mejor sin la interferencia del Gobierno.

Economía Keynesiana. John Maynard Keynes creía que el aumento del gasto gubernamental estimulaba más las economías nacionales. Los críticos lo llaman cortoplacismo.

Economía Laissez Faire. Es la política de permitir las transacciones comerciales sin interferencias del Gobierno.

Eficiencia de Pareto. En un estado económico óptimo de Pareto, cualquier cambio que mejore la situación de un participante empeorará inevitablemente la de otro.

El poder absoluto corrompe absolutamente. Es un aforismo del siglo XIX, pero Sócrates ya había advertido a Platón de la fama y fortuna excesivas.

Emil Durkheim. Figura clave de la sociología francesa, propuso el estudio científico de las sociedades.

Empirismo. Teoría de que la experiencia sensorial es la base del conocimiento. Valora la observación sobre el razonamiento *a priori*, la intuición y la relevación e incluso llega a negar que estas cosas tengan valor. Aunque el Ensayo sobre el primer trabajo sobre el empirismo, el concepto básico (valorar los propios descubrimientos igual que cualquier autoridad escrita), es muy anterior.

Encomienda. Sistema usado por los españoles en sus colonias americanas, pensado para aclarar las obligaciones (que maximizaba) y derechos (que minimizaba) de los nativos americanos (Impuestos).

Epicuro. Pensador helenístico que rechazó a los Dioses y la idea del alma de Platón, alegando que sólo conocemos el mundo por nuestros sentidos. Creía que el propósito de la vida era buscar el placer, pero lo veía como indivisible de una vida sabia y justa.

Epistemología constructivista. Rama de la filosofía que sostiene que el conocimiento científico lo construye la comunidad científica, que presupone que una realidad completamente objetiva es imposible de conseguir.

Equivalencia Ricardiana. Para Ricardo, cualquier movimiento estatal para estimular la demanda estaba condenado a fracasar porque los consumidores se refrenarían pensando que el gasto se recuperaría pronto con más impuestos.

Escepticismo. Hay varios tipos y niveles de escepticismo, desde refrenarse siempre con cautela al hacer un juicio sobre algo hasta que haya suficientes pruebas hasta el escepticismo global o la creencia de que uno no puede saber nada en absoluto con total certeza.

Espíritu absoluto. La principal contribución de Georg Wilhelm a la filosofía occidental fue la idea de que el arte la religión y la filosofía comprenden las mismas verdades de manera diferente en los distintos periodos de la humanidad. Hegel es seguramente el filósofo más difícil de leer y entender.

Euclídes. El matemático más importante del mundo grecorromano era profesor en tiempos de Tolomeo I en Egipto. Tras una intensa investigación en la biblioteca de Alejandría, elaboró un tratado esencial de matemáticas en trece libros. Esto llevó a que se le llamara el padre de la geometría, aunque trataba otros muchos temas, como los algoritmos y los números primos e irracionales. El núcleo del tratado eran diez enunciados, o axiomas, que él consideraba que podían aceptarse inequívocamente. Cinco eran sobre las matemáticas en general y cinco específicos sobre la geometría; Euclides

los denomino sus postulados. Su lógica rigurosa (que no aceptaba ningún teorema sin prueba irrefutable) ha sido una influencia muy duradera en la filosofía occidental.

Fascismo. El primer dirigente fascista fue Mussolini en Italia. El fascismo fue diferente en distintas partes del mundo, pero con rasgos comunes: nacionalismo agresivo, militarismo oposición radical a la democracia electoral y cualquier forma de liberalismo, creencia en la jerarquía social natural y el poder de las elites y subordinaciones de los deseos individuales al propósito nacional.

Fenomenología. Uno de los hallazgos más importantes del estudio de la naturaleza de la consciencia de Husserl es que la conciencia es siempre consiente de algo.

Formas. Según Platón, hay cualidades objetivas, invariables y universales que hacen que todo sea lo que es y, por consiguiente, se perciba como tal desde fuera. Platón llamaba a estas cualidades "formas" y decía que ocupaban principalmente un reino intelectual y sólo se podía demostrar su existencia mediante el argumento racional. Hay una forma singular para todo lo que existe: todos los gastos son gastos por su gratitud, todas las mesas son mesas por su mesitud. Con su teoría de las formas, Platón terminó con la antinomia de Heráclito y Parménides.

Friedrich Nietzsche. Nihilista para unos y radical que redefinió la moral para otros, concibió una caída de la religión organizada, "la muerte de Dios" que obligaba a la humanidad a autorrealizarse.

Fue pionero con un sistema de razonamiento sólido basado en la Lógica, argumentando que las virtudes morales de un individuo deberían evolucionar desde ahí y que el mayor bien humano era resultado del pensamiento racional. También creía que una hipótesis debe estar basada en hechos y enfatiza la importancia y el valor de observar la naturaleza.

Galeno. Nacido en Grecia, fue el médico más afamado del imperio romano. Sus ideas se basaban en las de Hipócrates, pero también en filósofos como Platón y Aristóteles.

George Berkeley. Empirista británico que desarrolló el concepto de inmaterialismo, resumió en el aforismo "ser es ser percibido".

Heráclito. Este griego pensaba que todo está en constante cambio, que el fuego es la sustancia básica del mundo y que los estados aparentemente contrarios están en realidad conectados.

Homero. El poeta ciego que narró la historia épica de la guerra de Troya y sus consecuencias en la Ilíada y la Odisea podría no haber existido. Las obras son claves en la literatura occidental, tanto por la narración como por el estilo, y han inspirado a escritores desde Shakespeare hasta James Joyce.

Intelecto y voluntad. Santo Tomas de Aquino promovió esta antigua idea de que las capacidades mentales racionales de los humanos se dividen en intelecto y voluntad. La primera es la parte racional, preocupada por la verdad. La segunda inicia acciones relacionadas con la bondad, pero está sujeta a la anterior.

Iván Pávlov. Sus estudios sobre el reflejo condicionado tuvieron implicaciones importantes en el conductismo.

Jean Piaget. En una dilatada carrera dedicada a la epistemología genética (los orígenes del pensamiento), contribuyó a crear muchos campos, incluida la psicología del desarrollo y la teoría cognitiva. Identificaba cuatro etapas de crecimiento cognitivo y un esquema, un marco conceptual que los niños actualizan regularmente al obtener nueva información sobre el mundo.

Jean-Paul Sartre. En todos sus escritos (Como el ser y la nada, 1943) exploraba cuestiones existencialistas como la alineación, la responsabilidad personal y el arte como medio de salvación. Decía que, en un mundo sin Dios, la humanidad tiene que tomar significado por sí misma; nosotros creamos nuestro destino.

Juan Calvino. Pastor y teólogo francés. Sus escritos, cartas y obras lo convirtieron en arquitecto clave de la Reforma protestante. Defendía la supremacía de la Biblia sobre el racionalismo.

Jürgen Habermas. Basándose en la teoría social critica, se centra en la política y la racionalidad comunicativa, el comportamiento racional procede de la comunicación efectiva.

La apuesta de Pascal. En la sugerencia de Blaise Pascal a los no creyentes: si Dios no existe, pierde poco creyendo en él y ganan poco no creyendo. Si Dios existe, ganan la vida eterna creyendo en él y pierden un bien infinito no creyendo. Los críticos objetan que, aun que es una razón práctica para no negar la existencia de Dios, no es en ningún caso una prueba racional de que exista ni de que pueda conceder la vida eterna.

La densa del libre albedrío. Es una respuesta a la difícil pregunta de por qué una divinidad benevolente permitiría que su creación sufra. Porque si negase a los humanos la libertad de tomar sus propias decisiones, estaría negando sus derechos y eso sería un abuso peor que dejar que sufran.

La mano invisible. Adam Smith sugería que la actividad financiera de un individuo podía beneficiar sin proponérselo a toda la economía.

La náusea. Basada en los escritos de Jean-Paul Sartre y otros filósofos franceses, es la sensación abrumadora negativa y desesperada que uno tiene cuando se da cuenta de que no hay Dios, el universo no tiene propósito, no hay razón para vivir y la vida es absurda.

La teoría de la acción comunicativa. El alemán Jürgen Haber-mas postula tres realidades: subjetiva, objetiva e interceptiva, que es la más significativa socialmente.

Lao-Tse. Según la tradición, LAO-TSE, es el autor de Tao te ching y fundador del taoísmo, corriente de pensamiento china fundamental junto con el budismo y el confucianismo. El término Tao hace referencia a la esencia y el origen del universo. Tao te ching explora esto en términos de virtud, en concreto sobre los fluidos conceptos de naturalidad e inacción.

Legislatura bicameral. El primer Gobierno con dos cámaras fue el británico. La cámara de los Lores y la de los Comunes, separadas, mantenían la distinción entre la nobleza y la gente corriente.

Ley de las XII tablas. Las primeras leyes romanas estaban inscritas en tablas de bronce y expuestas en el Foro, un espacio público en el centro de la ciudad, para que los plebeyos (gente común) conociesen sus derechos y obligaciones en disputas con los patricios (clases gubernamentales).

Ley de Say. Jean Baptiste Say, economista francés, afirmaba que la producción es la fuente de la demanda. Por ejemplo, alguien que vende algo tiene dinero para comprar otra cosa. En teoría, eso debería suponer una actividad económica autoperpetuada e infinita, pero, en la práctica, la ley no contempla las fluctuaciones del ciclo económico ni la posibilidad de que los que tienen dinero no quieran gastarlo.

Leyes Draconianas. El legislador Dracon simplificó el sistema legal de Atenas al convertir la muerte en el castigo estándar para casi cualquier crimen, del asesinato al delito más trivial.

Liberalismo. El dogma clave es de Locke: la gente tiene derecho natural inalienable a "la vida", la libertad y la propiedad.

Libertad de culto. Ciro II El Grande, fundador del Imperio persa aqueménide, inició una política que permitía la libertad de culto en todo su reino. La Biblia le atribuye la libertad de los judíos.

Libertad de expresión. Se cree que este derecho básico se codificó por primera vez en la antigua Atenas. Nunca ha sido incondicional: no se aplica a la incitación a la violencia, la difamación o la obscenidad. Está consagrado en la Primera y la Cuarta enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, como la libertad para expresar información ideas y opiniones sin restricciones del Gobierno Salvo en aquellos casos en los que se considere que puede haber un peligro claro y presente, es decir, una amenaza o un riesgo serio o inminente para la seguridad u otros intereses públicos.

Libertad para elegir lo contrario. Unos dicen que estamos predeterminados por nuestra naturaleza y circunstancias a hacer X en vez de Y. Otros, que somos libres para cambiar nuestra decisión en último momento del proceso.

Lógica simbólica. El matemático inglés George Boole fue pionero en la sistematización de este método de representar expresiones lógicas mediante símbolos y variables en vez del lenguaje natural.

Martín Lutero. Los ataques de este teólogo alemán a la corrupción de la iglesia católica (Noventa y cinco tesis 1517) iniciaron la Reforma. Su traducción vernácula de la biblia al alemán la hizo accesible al pueblo llano y ayudó a forjar un sentido de identidad nacional.

Materialismo. Término que ha adquirido el significado de deseo por posesiones, pero que, originalmente, era un concepto filosófico, propugnado por Epicuro y Demócrito, entre otros, que significa que todo esto está compuesto de materia, no sólo los objetos tangibles sino también nociones, emociones conceptos y sueños. Partes de la teoría fueron rechazadas, pero el núcleo recuerda a la teoría atómica moderna.

Mercantilismo. Política comercial adoptada en la era de la exploración por varios Estados europeos (como Inglaterra, Francia, Portugal y España) que pugnaban por la supremacía doméstica y la autosuficiencia doméstica y la autoafirmación exterior. Los gobiernos querían que sus colonias comerciaran sólo su patria, incluso para pagos. Ningún país podía enviar mercancía en los barcos de otro. La fabricación doméstica y las exportaciones de importaciones desde naciones rivales. Los salarios estaban limitados por ley. Visto en retrospectiva, no sorprende porque condujo a guerras.

Meritocracia. Es la idea de que el progreso debe basarse sólo en la habilidad y no en la riqueza, el rango o la herencia. El primer defensor conocido de la meritocracia fue el filósofo chino Confucio.

Método matemática en economía. La economía convencional es una combinación de filosofía, política y matemáticas básicas. La moderna usa cálculo, álgebra matricial y otras técnicas avanzadas para producir modelos más exactos.

Método socrático de enseñanza. Forma de enseñar a base de preguntas y respuestas para estimular el pensamiento crítico, iluminar ideas, y poder llegar a la verdad eliminando sistemáticamente teorías insostenibles.

Michel Focault. Estructuralista y posestructuralista francés que exploró lo individual frente al poder de la sociedad. Por qué nos subyagamos a las reglas y los mecanismos del poder. Su obra clave es vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión (1975).

Monedas. Las primeras monedas eran de metales preciosos, pero el comercio se extendió tanto que no había suficiente oro ni plata para pagar por todo. Los Estados se hicieron cargo del abastecimiento de dinero y usaron metales básicos para hacer monedas a las que asignaban un valor equivalente a las cosas reales.

Monetarismo. Milton Friedman vincula la inflación a la cantidad de dinero en circulación y sugería imprimir un poco más cada año para permitir el crecimiento natural.

Moral maestra y moral esclava. Para Nietzsche, una moral esclava juzga las acciones según las buenas o malas intenciones y valora la amabilidad, humildad y empatía, mientras que una maestra juzga las acciones según las buenas o malas consecuencias y valora el orgullo, la fuerza y la nobleza.

Neoliberalismo. El socialista y economista Alexander Rustow introdujo este término para describir una nueva forma de liberalismo que enfatizaba el valor de la competencia en el mercado libre y defendía la intervención estatal mínima en asuntos económicos y sociales.

New deal. Término general para un grupo de iniciativas introducidas por el presidente de USA, Franklin Roosevelt para ayudar a su país a recuperarse de la Gran Depresión que empezó con el Crac de 1929. El new Deal creó empleo mediante la economía, en especial en la construcción, e introdujo un seguro federal para recuperar la confianza de los bancos.

Noam Chomsky. Lingüista y filósofo americano cuya contribución principal a la lingüística es la gramática generativa transformacional, un intento por describir matemáticamente los procesos sintácticos compartidos por todos los lenguajes humanos.

Oráculo de Delfos. Los griegos antiguos creían que podían comunicarse directamente con sus Dioses y Diosas mediante oráculos. La deidad suprema era Polo, así que sus indicadores eran más importantes que las de cualquier otra divinidad. Su oráculo era una sacerdotisa o sibila, elegida especialmente por su vida intachable, que vivía en un altar de Delfos, una ciudad de 120 km. al oeste de Atenas.

Parménides. Fundador de la escuela eleática que abogada por el monismo (el mundo es una única realidad fundamental, el ser) contrario al concepto de flujo de Heráclito, argumentaba que el cambio es imposible y nuestros sentidos podrían no llevarnos a la verdad. Se le considera uno de los fundadores de la metafísica por estas teorías.

Pensión del Estado. Para garantizar que los ciudadanos no quedan desamparados cuando dejan de trabajar por edad avanzada, enfermedad o lesión, los gobiernos les pagan una suma de dinero regularmente, que se financia con las deducciones aplicadas a los sueldos.

Pienso, luego existo. Esta famosa proposición filosófica (hecha por René Descartes en Discurso del método, 1637) pretendía disipar la duda radical, la idea de que no existe ninguna realidad y la vida es sólo un sueño. Un escritor posterior matizó con acierto lo que quería decir Descartes añadiendo dos palabras "es decir, siempre que nos preguntamos si existimos, debemos existir.

Platón. Discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, este ateniense de clase alta practicó una filosofía rigurosa, provocativa y muy influyente. Su obra más conocida es Republica, donde, a través de una serie de diálogos, postula que el mundo sensorial es una imitación ilusoria y tenue del verdadero mundo eterno de las formas. La expresión amos platónico describe un deseo por la forma más elevada de belleza.

Positivismo. El padre de la sociología, Auguste Comte, defendió enérgicamente esta postura, que afirma que el conocimiento autoritario procede de forma íntegra y exclusivamente de tratamientos lógicos y matemáticos e informes de la experiencia sensorial. En otras palabras, el único conocimiento válido y las únicas certezas tienen origen científico.

Pragmatismo. Creencia de que una idea es verdadera si funciona satisfactoriamente y que el significado de cualquier declaración está en las consecuencias de aceptarla.

Relativismo cultural. No hay que juzgar a otras culturas según nuestros estándares; ellas tienen los suyos.

René Descartes. Rompió con la filosofía escolástica–Aristóteles para desarrollar el escepticismo metafísico (cuestionar todas las creencias y determinar cuáles pueden ser verdad). En discurso del método, concebía el ser y el pensamiento como inseparables. Insistía en que el conocimiento del mundo dependía de la percepción sensorial y la deducción mental y desarrollo el concepto de "dualismo" la mente controla el cuerpo, pero el cuerpo puede influir en la mente. Influyó a Locke y Spinoza, entre otros.

Resistencia no violenta. Once personas murieron y cientos resultaron heridas cuando el ejercicio británico cargo contra una manifestación pacífica en Manchester, Inglaterra. La denominada Masacre de Peterloo sentó un precedente para la resiliencia no violenta. En el siglo XX, esta política fue adoptada con éxito primero por Mahatma Gandhi y sus seguidores para socavar la legitimidad del Gobierno colonial británico en la India y más adelante por Martin Luther King Jr. Para atraer la atención sobre los apuros de los afroamericanos en USA. Muchos consideran que este enfoque es eficaz si quienes gobiernan tienen escrúpulos: desde luego, la resistencia no violenta no detuvo la expansión de Hitler por Europa.

San Agustín. Aplicó argumentos razonados a conceptos religiosos, uniendo el neoplatonismo con la primera doctrina cristiana, una piedra angular de la filosofía occidental. Creía en la importancia de la voluntad y que los humanos tienen responsabilidad moral por sus acciones, pero también que nuestras vidas están predestinadas.

Santo Tomás de Aquino. Este teólogo dominico y filósofo fue uno de los mayores intelectuales de la Edad Media. Influido por Aristóteles, la escolástica y las enseñanzas de Avicena, trato de reconciliar fe (teología) y razón (Filosofía). Santo Tomas creía que eran compatibles, ya que ambas precedían de Dios, y que la fe podía guiar a la razón mientras que la razón podía centrar

y clasificar la fe. También argumento que las leyes del Estado procedían de la propia naturaleza humana y adherirse a ellas llevaría en última instancia a la salvación del alma. Su obra más importante es la inacabada suma teológica (1265-1274), en la que reúne las principales creencias teológicas de la iglesia católica y propone cinco argumentos lógicos (Conocidos como "las cinco vías") para demostrar la existencia de Dios de una manera racional. Fue referente de las escuelas de pensamiento tomista y neotomista.

Ser es ser percibido. El empirista Irlandés George Berkely intentó demostrar la inseparabilidad de la experiencia sensorial y la realidad: si puedes sentirlo, existe; si no puedes sentirlo, no existe. Este inmaterialismo, que intelectualmente es tan inhibidor como liberador, es precursor de las teorías de la relatividad.

Ser y tiempo. En su libro Ser y Tiempo, el alemán Martin Heidegger busca un análisis exhaustivo de estos dos conceptos, que se extienden y terminan a la vez: cuando morimos, el tiempo muere. Cree que la conexión es fundamental y que, en general, no se le ha prestado suficiente atención en la historia de la filosofía occidental.

Siddhartha Gautama. El fundador del budismo de su palacio para aliviar el sufrimiento universal. Tras seis años de estudio, vio que la clave para la iluminación (nirvana) estaba en evitar los extremos y llevar una vida equilibrada. Sus enseñanzas se conocen como "Dharma".

Simone de Beauvoir. Aunque era una escritura prolífica en varios campos, incluida la ficción, es más conocida como teoría feminista. Su mayor obra, El Segundo Sexto (1949), es un análisis crucial del patriarcado y la forma en que funciona para forzar a las mujeres a papeles pasivos y sumisos. Fue muy controvertida e incluso estuvo en el índice de los libros prohibidos del Vaticano. Sin embargo, nunca pretendió que tratarse exclusivamente la sexualidad, lo considerara una obra política y filosófica; de hecho, se convirtió en el marco teórico del movimiento de liberación de la mujer. De Beauvoir y su compañero, Jean Paul, se movían en un círculo existencialista, pero conocía el trabajo de Husserl y Heidegger (Fenomenología), Kant y Hegel (idealismo) y también estudió a Descartes.

Sistema de Bretton Woods. La conferencia de las Naciones Unidas en New Hampshire decidió, entre otras cosas, que interviniese el Fondo Monetario Internacional cuando la Balanza de pagos entre naciones estuviese muy desequilibrada.

Sócrates. Figura central en la filosofía occidental, conocido principalmente por los escritos de Platón, Aristófanes y Jenofonte. Desarrolló una nueva forma pedagógica de aprendizaje: el profesor pregunta al estudiante de forma que pueda sacar una respuesta. En apología de Sócrates, Platón le atribuye la frase "una vida que no se cuestiona no merece ser vivida". El método socrático es un sistema de indagación en el que las hipótesis se mejoran mediante la progresión lógica para eliminar las que resultan contradictorias. Su defensa del pensamiento independiente era demasiado radical para las autoridades, así que fue condenado a suicidarse con veneno por corromper a los jóvenes.

Sufragio universal. Nueva Zelanda se convirtió en el primer país del mundo en permitir el voto femenino.

Sun Tzu. También conocido como Sunzi, este general chino se considera el autor de El arte de la guerra, el primer tratado escrito sobre estrategia militar. Las tácticas que describen fueron usadas por estrategas como Mao TSE-Dong o Donal Rumsfeld.

Teoría de la elección pública. James Buchanan demostró convincentemente que estamos gobernados por interesados, no por altruistas.

Teoría de la renta. En esencia, la ley de David Ricardo dice que el precio de la propiedad o uso de la tierra aumenta en proporción a su deseabilidad y que, además, el costo de la tierra más barata influye en el de la más cara.

Teoría del contrato social. Hobbes dio gran difusión a la idea de que tanto gobernantes como súbditos tienen derechos y obligaciones.

Teoría del portafolio. Un universo astuto, como el administrador de un fondo fiduciario, puede establecer una frontera eficiente que asegure cierto beneficio a cambio de un nivel de riesgo dado.

Theodor W. Adorno. Sociólogo prominente influido por Marx, Hegel y Nietzsche. Su estudio se centraba en el impacto de la sociedad moderna en la humanidad.

Utilitarismo. Es el principio, esbozado por John Stuart Mill, que dice que cualquier acción debería evaluarse según los beneficios que conlleva (placer, bienes o beneficios) y el número de personas a las que afecta. Esta aspiración se resume como el máximo bien para el máximo número.

Utilitarismo. Jeremy Bentham y John Stuart Mill afirmaban que una acción está bien si tiende a crear felicidad y está mal si tiende a producir infelicidad; el objetivo debería ser el mayor bienestar para el mayor número.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio, *El reino y el jardín*, México, Sexto Piso, 2020.

Agamben, Giorgio, *La epidemia como política*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2020.

Agamben, Giorgio, *Means without end*, Estados Unidos, University of Minnesota Press, 2015.

Agamben, Giorgio, *Stasis*, Estados Unidos, Stanford University Press, 2015.

Althusius, Johannes, *Politica Methodice Digesta, atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata*, Holanda, Scientia Verlag, 1961.

Aquino, Tomas de, *La monarquía*, España, Tecnos, 2007.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, España, Debolsillo, 2006.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, España, Paidós, 2016.

Arendt, Hannah, *Responsabilidad personal y colectiva*, España, Página Indómita, 2020.

Aristóteles, *Obras completas*. España, Gredos, 2005.

Arrow, Kenneth, *Análisis general competitivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Arrow, Kenneth, *Elección social y valores individuales*, España, Planeta-De Agostini, 1994.

Bachrach, Peter, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, España, Amorrortu Editores, 2011.

Bachrach, Peter, *Power and empowerment: a radical theory of participatory democracy*, Estados Unidos, Temple University Press, 1992.

Bataille, Georges, *El azul del cielo*, España, Maxi-Tusquets, 2004.

Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, España, Arena, 2016.

Bataille, Georges, *Lascaux o el nacimiento del arte*, España, Arena, 2013.

Bataille, Georges, *Mi madre*, España, Maxi-Tusquets, 2011.

Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, España, Taurus, 2018.

Beaufret, Jean, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, París, Aubier, 1983.

Beaufret, Jean, *Introduction aux philosophies de l'existence*, París, Denoël/Gonthier, 1971.

Beaufret, Jean, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, París, Pocket, 2011.

Beaufret, Jean, *Parménide. Le Poème*, París, PUF, 2013.

Becker, Gary S., *The economic approach to human behavior*, Estados Unidos, Chicago University Press, 1976.
Becker, Gary S., *The economics of discrimination*, Estados Unidos, Economic Research Studies, 1971.
Bentham, Jeremy, *A fragment of government*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1988.
Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Inglaterra, Dover, 2007.
Bentham, Jeremy, *Tratados de legislación civil y penal*, Francia, Lecointe y Lasserre, 1838.
Berelson, Bernard y Steiner, Gary, *Human behavior an inventory of scientific findings*, Estados Unidos, Harcourt, Brace & World, 1964.
Berkeley, George, *Obra completa*, Biblioteca de Grandes Pensadores, España, Gredos, 2013.
Beuchot, Mauricio, *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomas de Aquino*, España, Editorial San Esteban, 2008.
Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino,* España, Editorial San Esteban, 2004.
Blackstone, William, *Commentaries on the laws of England*, Reino Unido, Jazzybee Verlag, 2017.
Blackstone, William, *The Rights of Persons, According to the Text of Blackstone: Incorporating the Alterations Down to the Present Time*, Reino Unido, HardPress, 2018.
Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, España, Taurus, 2014.
Bobbio, Norberto, *El filósofo y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, España, Gedisa, 2000.
Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2009.
Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
Bobbio, Norberto, *Old age and other essays*, Estados Unidos, Wiley, 2018.
Bobbio, Norberto, *Teoría general de la política*, España, Trotta, 2009.
Bodin, Jean, *Los seis libros de la República,* España, Tecnos, 2006.
Bodin, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem,* Estados Unidos, Kessinger Publishing, 2010.
Boisguilbert, Pierre Le Pesant, *Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'economie politique*, Francia, Institut National d'Etudes Demographiques, 1996.
Bouveresse, Jacques, *Prodigios y vértigos de la analogía*, Argentina, Libros del Zorzal, 2015.
Buchanan, James M. y Congleton, Roger D., *Politics by principle, not interest*, Estados Unidos, Cambridge University Press, 2006.
Buchanan, James M., *Economía y política*, España, Universitat de Valencia, 1987.

Caballero, Emilio, *Critica a la política económica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
Capella, Juan Ramón y Lorente, Miguel Ángel, *El crack del año ocho*, España, Trotta, 2009.
Capella, Juan Ramón, *Fruta prohibida*, España, Trotta, 2009.
Chomsky, Noam, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, México, Gedisa, 1999.
Chomsky, Noam, *Chomsky esencial*, México, Austral, 2020.
Chomsky, Noam, *La responsabilidad de los intelectuales*, México, Sexto Piso, 2020.
Chomsky, Noam, *Optimismo contra el desaliento*, España, Ediciones B, 2018.
Chomsky, Noam, *Porque lo decimos nosotros*, México, Paidós, 2021.
Clausewitz, Karl Von, *De la guerra*, México, Colofón, 2006.
Clausewitz, Karl Von, *El arte de la estrategia*, España, La esfera de los libros, 2011.
Comte, Auguste, *Introduction to positive philosophy*, Estados Unidos, Hackett Publishing Company, 1998.
Comte, Auguste, *The positive philosophy of Auguste Comte*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2009.
Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, España, Alianza Editorial, 2017.
Confucio, *Los cuatro libros*, Paidós, España, 2014.
Cremona, Carlo, *Agustín de Hipona: La razón y la fe,* España, Rialp, 1991.
Dahl, Robert A., *A preface to democratic theory*, Estados Unidos, Chicago University Press, 2006.
Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Argentina, Amorrortu, 2002.
Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, España, Gedisa, 1981.
Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, España, Cátedra, 2007.
Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, España, Paidós, 2005.
Deleuze, Gilles, *Proust y los signos*, España, Anagrama, 2021.
Descartes, René, *Discurso del método,* España, Tecnos, 2006.
Descartes, René, *Las pasiones del alma*, España, Tecnos, 2005.
Descartes, René, *Los principios de la filosofía,* España, Alianza Editorial, 1995.
Descartes, René, *Meditaciones metafísicas,* España, Alianza Editorial, 2011.
Dewey, John, *Democracia y educación*, España, Ediciones Morata, 2004.
Dewey, John, *Lógica: la teoría de la investigación*, España, Universidad de Zaragoza, 2022.
Dewey, John, *Naturaleza humana y conducta*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Downs, Anthony, *An economic theory of democracy*, Estados Unidos, Chicago University Press, 1957.
Dowse, Robert E. y Hughes, John A., *Sociología política*, España, Alianza Editorial, 1977.
Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España, Herder, 2013.
Esposito, Roberto, *Immunitas*, Estados Unidos, Wiley, 2017.
Esposito, Roberto, *Institution*, Estados Unidos, Wiley, 2022.

Esposito, Roberto, *The origin of the political*, Estados Unidos, Fordham University Press, 2022.
Esposito, Roberto, *The third person*, Estados Unidos, Wiley, 2018.
Esposito, Roberto, *Two, the machine of political theology and the place of thought*, Estados Unidos, Fordham University Press, 2015.
Ferry, Luc, *El sistema de las filosofías de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
Fichte, Johann Gottlieb, *Discursos a la nación alemana,* España, Orbis, 1984.
Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la Ciencia nova método,* España, Natán, 1987.
Fichte, Johann Gottlieb, *Ensayo de una crítica de toda revelación,* España, Biblioteca Nueva, 2002.
Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía de la masonería, Cartas a Constant,* España, Istmo, 1997.
Fichte, Johann Gottlieb, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos,* España, Tecnos, 1986.
Foucault, Michel, *El orden del discurso*, México, Austral, 2020.
Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnifica*, México, Siglo XXI, 2013.
Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 2017.
Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*, España, Tecnos, 2006.
Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2008.
Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, España, Deusto, 1998.
Friedman, Milton, *Teoría de los precios*, España, Alianza Editorial, 1990.
Gómez Orfanel, German, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carlos Schmitt*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
Gouldner, Alvin W., *La crisis de la sociología occidental*, España, Amorrortu Editores, 2000.
Gouldner, Alvin W., *Studies in Leadership; Leadership and Democratic Action*, Estados Unidos, Harper, 1950.
Gramsci, Antonio, *La hegemonía de los excluidos*, España, Biblioteca Nueva, 2022.
Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno*, España, Público, 2010.
Gramsci, Antonio, *Odio a los indiferentes*, España, Ariel, 2011.
Gramsci, Antonio, *Para la reforma moral e intelectual*, España, Los Libros de la Catarata, 2019.
Guerrero, Omar, *Introducción a la administración pública*, México, Harla, 1985.
Guerrero, Omar, *La administración pública a través de las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
Guerrero, Omar, *Teoría administrativa de la ciencia política*, México, UNAM, 1982.
Guerrero, Omar, *Teoría administrativa del Estado*, México, Oxford University Press, 2000.
Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, España, Paidós, 2012.
Habermas, Jürgen, *Between facts and norms*, Estados Unidos, Wiley, 2015.

Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, España, Paidós, 2012.
Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, España, Taurus, 2019.
Habermas, Jürgen, *The theory of communicative action*, Estados Unidos, Wiley, 2015.
Habermas, Jürgen, *Toward a rational society*, Estados Unidos, Wiley, 2014.
Hayek, Friedrich A., *Camino de servidumbre*, España, Alianza Editorial, 2011.
Hayek, Friedrich A., *La fatal arrogancia*, España, Unión editorial, 2010.
Hayek, Friedrich A., *La tendencia del pensamiento económico*, España, Unión editorial, 1995.
Hegel, George W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Shelling*, España, Tecnos, 1990.
Hegel, George W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
Hegel, George W.F., *Hegel´s Introduction to the system*, Canadá, University Toronto Press, 2014.
Hegel, George W.F., *La constitución de Alemania*, España, Tecnos, 2010.
Hegel, George W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Tecnos, 2005.
Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Alianza, 2013
Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.
Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires, Nova, 1969.
Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin",* Buenos Aires, Biblos, 2007.
Heidegger, Martin, *Nietzsche*, España, Ariel, 2013.
Heidegger, Martin, *Ser y tiempo,* España, Trotta, 2016.
Held, David, *La democracia y el orden global*, España, Paidós, 1997.
Held, David, *Modelos de democracia*, España, Alianza Editorial, 2007.
Hipona, Agustín de, *Confesiones,* España, Verbum, 2015.
Hirschman, Albert, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado y otros ensayos más recientes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
Hirschman, Albert, *La estrategia del desarrollo económico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses*, España, Capitán Swing, 2014.
Hirschman, Albert, *Mas allá de la economía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Hirschman, Albert, *Salida, voz y lealtad: respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
Hobbes, Thomas, *De Cive*, España, Alianza Editorial, 2016.
Hobbes, Thomas, *Leviatán*, España, Alianza Editorial, 2018.
Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, España, 2003.
Hume, David, *Obra completa*, Biblioteca de Grandes Pensadores, España, Gredos, 2012.

Hume, David, *Philosophical essays concerning human understanding*, Londres, 1748.
James, William, *Pragmatismo*, España, Alianza Editorial, 2016.
James, William, Variedades de la experiencia religiosa, España, Trotta, 2017.
Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?,* España, Alianza Editorial, 2013.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica,* España, Alianza Editorial, 2013.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* España, Taurus, 2013.
Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento,* España, Alianza Editorial, 2012.
Kant, Immanuel, *La paz perpetua,* España, Alianza Editorial, 2016.
Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, España, Alianza Editorial, 2013.
Kierkegaard, Sören, *In vino veritas*, España, Alianza Editorial, 2015.
Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, España, Alianza Editorial, 2016.
Kierkegaard, Sören, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia*, España, Trotta, 2016.
Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, España, Alianza Editorial, 2014.
Kohan, Néstor, *Rosa Luxemburgo, una introducción a su pensamiento*, Cuba, Ocean Sur, 2022.
Lanceros, Patxi, *Claves de hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad*, España, Universidad de Deusto, 2009.
Lanceros, Patxi, *Fuera de la ley, poder, justicia y exceso*, España, Abada Editores, 2012.
Lanceros, Patxi, *La modernidad cansada y otras fatigas,* España, Biblioteca Nueva, 2006.
Lanceros, Patxi, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, España, Abada Editores, 2012.
Larmore, Charles, *The morals of modernity*, Estados Unidos, Cambridge University Press, 1996.
Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, España, Herder, 2007.
Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, España, Anthropos, 2004.
Lefort, Claude, *La institución: la pasividad*, España, Anthropos, 2017.
Lefort, Claude, *Maquiavelo: lecturas de lo político*, España, Trotta, 2010.
Locke, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, España, Espasa-Calpe, 1991.
Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Argentina, Universidad Nacional De Quilmes, 2006.
Locke, John, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos,* España, Anthropos,1992.
Luxemburgo, Rosa, *La crisis de la socialdemocracia*, España, Akal, 2017.
Luxemburgo, Rosa, *La flor más roja del socialismo*, Cuba, Ocean Sur, 2013.
Luxemburgo, Rosa, *La revolución rusa*, España, Akal, 2017.
Macpherson C.B., *La democracia liberal y su época*, España, Alianza Editorial, 2003.
Macpherson C.B., *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, España, Trotta, 2005.
Madison, James, Hamilton, Alexander, et. al., *El Federalista*, España, Akal, 2015.

Malthus, Thomas, *Ensayo sobre el principio de la población*, México, Claridad, 2018.
Maquiavelo, Nicolás, *Del arte de la guerra*, España, Tecnos, 2008.
Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, España, EDAF, 2009.
Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, Austral, 2021.
Marcuse, Herbert, *Entre hermenéutica y teoría critica*, España, Herder, 2012.
Marcuse, Herbert, *Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Inglaterra, Watkins media, 2021.
Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, España, Alianza Editorial, 2017.
Marx, Carlos y Engels, Federico, *Las revoluciones de 1848*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, España, Alianza Editorial, 2021.
Marx, Karl, *El capital, crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Mattick, Paul, *Crisis económica y teorías de la crisis*, España, MAIA, 2014.
Mattick, Paul, *Crítica de los neomarxistas*, España, Edicions 62, 1978.
Mattick, Paul, *Marx y Keynes*, Argentina, RYR, 2014.
Mattick, Paul, *Marxisme, dernier refuge de la bourgeoisie?*, España, Entremonde, 2011
McCarthy, Thomas y Hoy, David, *Critical theory*, Estados Unidos, Blackwell, 1994.
McCarthy, Thomas*, Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Estados Unidos, MIT Press, 1991.
McCarthy, Thomas*, La teoría crítica de Jürgen Habermas*, España, Tecnos, 2013.
McCarthy, Thomas*, Race, Empire, and the Idea of Human Development,* Estados Unidos, Cambridge University Press, 2009.
Mo di (también conocido como Mozi o Mo Tzu), *The Mozi*, Estados Unidos, Columbia University Press, 2010.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Cartas persas*, España, Tinta Da China, 2015.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Consideraciones sobre las causas de la Grandeza y Decadencia de los Romanos*, España, Tecnos, 2019.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, España, Tecnos, 2007.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *La separación de poderes*, España, Página indómita, 2021.
Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
Muguerza, Javier, *El fundamento de los derechos humanos*, España, Debate, 1989.
Muguerza, Javier, *Kant después de Kant*, España, Tecnos, 1989.
Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza: (siete trabajos y un problema de ética)*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, España, Alianza Editorial, 2011.
Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, España, Alianza Editorial, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, España, Mestas Ediciones, 2015.
Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, España, Mestas Ediciones, 2016.
Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza Editorial, 2012.
Niskanen, William, *Cara y cruz de la burocracia*, Espasa, 1980.
Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
Offe, Claus, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, España, Alianza Editorial, 1994.
Offe, Claus, *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, España, Alianza Editorial, 1992.
Parsons, Talcott, *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas,1974.
Parsons, Talcott, *El sistema social*, España, Alianza, 1999.
Pateman, Carole, *Participación y teoría democrática*, Argentina, Prometeo Libros, 2015.
Peirce, Charles Sanders, *El pragmatismo*, España, Encuentro, 2008.
Peirce, Charles Sanders, *The essential Peirce*, Estados Unidos, Indiana University Press, 1998.
Platón, *Diálogos,* Obra completa, España, Gredos, 2003.
Pocock, J.G.A., *El momento maquiavélico*, España, Tecnos, 2008.
Pocock, J.G.A., *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, España, Tecnos, 2011.
Pocock, J.G.A., *Pensamiento político e historia: ensayos sobre teoría y método*, España, Akal, 2011.
Potter, Beatrice, *The Co-operative Movement in Great Britain,* London, Swan Sonnenschein & Co., 1891.
Rawls, John, *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe / Sobre mi religión*, México, Paidós, 2010.
Rawls, John, *El liberalismo Político*, México, Booket, 2014.
Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
Rehberg, August Wilhelm, *Philosophische Gespräche über das Vergnügen*, Nuremberg, 1785.
Rehberg, August Wilhelm, *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*, Berlín: Mylius, 1787.
Rehberg, August Wilhelm, *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover: Ritscher, 1793. 2 vols.
Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y sociedad*, España, Paidós, 1991.
Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, España, Cátedra, 2000.
Rorty, Richard, *Philosophy and social hope*, Estados Unidos, Penguin Books, 2000.
Rosenberg, Alfred, *El mito del siglo XXI*, España, Editorial Retorno Filosofía y Antropología, 2019.
Rosenberg, Alfred, *Memoirs*, Estados Unidos, Sandycroft publications, 2019.
Rosenberg, Alfred, *The track of the jew through the ages, Estados Unidos, Samesh Ramjattan*, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* México, Delta, 2016.
Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, España, Tecnos, 2008.
Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, España, Alianza Editorial, 2014.
Schmitt, Carl, *Glossarium*, España, El Paseo Editorial, 2021.
Schmitt, Carl, *Teología política*, España, Trotta, 2009.
Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, España, Alianza Editorial, 2011.
Schopenhauer, Arthur, *El arte de tener razón*, España, Alianza Editorial, 2010.
Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vols. 1 y 2, España, Alianza Editorial, 2013.
Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipomena*, España, Valdemar, 2021
Schopenhauer, Arthur, *Sobre la libertad de la voluntad*, España, Alianza Editorial, 2012.
Shumpeter, Joseph A., *Ciclos económicos. Análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*, España, Universidad de Zaragoza, 2003.
Shumpeter, Joseph A., *Historia del análisis económico*, Estados Unidos, Routledge, 1980.
Shumpeter, Joseph A., *Theory of economic development*, Estados Unidos, Routledge, 1980.
Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, España, Siruela, 2019.
Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, España, Siruela, 2019.
Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, España, Alianza Editorial, 2011.
Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales,* España, Alianza Editorial, 2013.
Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, España, Alianza Editorial, 2014.
Strauss, Leo, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, España, Amorrortu, 2007.
Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, España, Amorrortu, 2007.
Strauss, Leo, *Pensamientos sobre Maquiavelo*, España, Amorrortu, 2019.
Stuart Mill, John, *El sometimiento de las mujeres*, México, EDAF, 2020.
Stuart Mill, John, *El utilitarismo*, España, Alianza Editorial, 2014.
Stuart Mill, John, *La naturaleza*, España, Alianza Editorial, 1998.
Stuart Mill, John, *Sobre la libertad*, España, Akal, 2013.
Tocqueville, Alexis de, *Democracia y pobreza*, España, Trotta, 2003.
Tocqueville, Alexis de, *El antiguo régimen y la revolución*, España, Alianza Editorial, 2018.
Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
Trotsky, León, *La revolución traicionada*, España, Verbum, 2020.
Trotsky, León, *Resultados y perspectivas,* Argentina, La Montaña, 2019.
Tullock, Gordon, *The rent-seeking society*, Estados Unidos, Liberty Fund, 2005.
Tzu, Sun, *El arte de la guerra*, México, EDAF, 2018.

Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas*, México, Paidós, 2013.
Walzer, Michael, *Pensar políticamente*, México, Paidós, 2018.
Walzer, Michael, *Razón, política y pasión*, España, Antonio Machado Libros, 2018.
Walzer, Michael, *Spheres of justice / a defense of pluralism and equality*, Estados Unidos, Basic Books, 2008.
Webb, Sidney y Webb Beatrice*, History of Trade Unionism,* Reino Unido, Westphalia Press, 2020.
Webb, Sidney y Webb Beatrice, *Industrial Democracy*, Reino Unido, Longmans, Green & Co., 1926.
Weber, Max, *El político y el científico,* Argentina, Universidad Nacional de General San Martín, 2021.
Weber, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social,* España, Alianza, 2017.
Weber, Max, *Parlamento y Gobierno en el Nuevo Ordenamiento Alemán*, México, Folios, 1982.
Weber, Max, *Sociología del poder: los tipos de dominación*, España, Alianza, 2012.

*En este trabajo resumido de esta Bibliografía, así como categorías y conceptos están apoyados en lo arriba descrito.

Directorio

Gobernador Constitucional del Estado de México

Consejo Directivo

Rodrigo Jarque Lira
Secretario de Finanzas y Presidente del Consejo Directivo

Arturo Huicochea Alanís
Director General del IAPEM

Consejeros

Rogelio Tinoco García
Subsecretario de Educación Básica

David Rodrigo Arellano Zubieta
Coordinador Jurídico y de Igualdad de Género de la Secretaría de Finanzas

Mónica Álvarez Nemer
Diputada

Enrique Víctor Manuel Vega Gómez
Integrante del Consejo de la Judicatura del Poder Judicial

Felipe Serrano Llarena
Vocal Ejecutivo del Instituto Hacendario del Estado de México

Reyna María del Carmen Ávila Vázquez
Experta en Administración Pública

Sylvia Pérez Campuzano
Experta en Administración Pública

Juan Pablo Noguez Cornejo
Director General de Control y Evaluación "B" de la Secretaría de la Contraloría

Filosofía política y el valor de la democracia
Reflexiones sobre el ejercicio del poder

Editada por el Instituto de Administración Pública del Estado de México.

Se terminó de imprimir en agosto de 2022, en la Ciudad de México, en los talleres
de Edgar Adrián Rodríguez Cuevas.

La edición consta de 300 ejemplares.

El libro *Filosofía política y el valor de la democracia* constituye un ejercicio intelectual de gran valía porque sintetiza la discusión en la conformación de la sociedad occidental y del Estado moderno. En muchas ocasiones, damos por sentado el estado prevaleciente, el *status quo*; no obstante, los vaivenes y los intríngulis que precedieron para llegar al estado actual implicaron discusiones de mucha importancia. En esta obra se analizan de manera acuciosa y plenamente documentada las disertaciones que se dieron en el plano teórico e intelectual, desde la pléyade en Grecia hasta el ocaso de la globalización.

La sabiduría y erudición que se distinguen en cada una de las páginas nos remiten a un esfuerzo enciclopédico que contiene en cada argumento o silogismo, una labor de síntesis y explicación que lleva a una comprensión diferente de la realidad.

Este libro es una obra valiosa, escrita con mucho cuidado y con anhelo de erudición, que versa sobre la política, el poder, la democracia y la sociedad, y que incluye multitud de temas paralelos y coyunturales que se gestaron conforme se fueron dilucidando. Como en cualquier gran esfuerzo, los temas no están cerrados a interpretación o discusión, sino que se deja una puerta abierta al análisis de cada lector.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MÉXICO

iapem

EDOMÉX
DECISIONES FIRMES, RESULTADOS FUERTES.