# Compendio de Sociología Política

MARIO GUSTAVO BERRIOS ESPEZÚA

# COMPENDIO DE SOCIOLOGÍA POLÍTICA

Mario Gustavo Berrios Espezúa

2009

Primera edición: 2009

© 2009 Mario Gustavo Berrios Espezúa

© 2009 Universidad Nacional de San Agustín. Escuela Profesional de Sociología

Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n.

Impreso en Perú

# CONTENIDO

PRIMERA PARTE: POLÍTICA, CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA POLÍTICA ..... 7

SEGUNDA PARTE: TEORÍA POLÍTICA ..... 48

TERCERA PARTE: EL PODER POLÍTICO ..... 333

CUARTA PARTE: TEORÍA DEL ESTADO ..... 372

QUINTA PARTE: TEORÍA POLÍTICA MARXISTA ..... 455

# INTRODUCCIÓN

Uno de los temas de mayor interés dentro de la Sociología es la Política, y desde tiempos antiguos ambas ciencias estuvieron siempre ligadas; en verdad sería un absurdo negar la íntima relación, y en algunos casos dependiente relación de ambas.

Por lo anteriormente expuesto, es necesario que los profesionales en Sociología se sumerjan en este mundo tan densamente teórico pero que repercute en la vida social de todos, ese creemos es el objetivo principal del presente texto, introducir en el lector el interés por la Política como ciencia y por la Sociología Política como rama de la Sociología.

El presente texto está estructurado en cinco capítulos, todos ellos con material bibliográfico y mención de los autores respectivos.

En el primer capítulo abordamos la disyuntiva de conceptualizar y diferenciar la política, la ciencia política y la sociología política, para que de esta manera el lector tenga una visión más concreta de lo que se pretende desarrollar en los capítulos siguientes.

En el segundo capítulo, hacemos un repaso por la teoría política clásica, destacando los aportes de Platón, Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes; también y como no podía ser de otra manera, desarrollamos de manera interesante algunos aportes del loa grandes pensadores de la Sociología: Comte, Marx, Durkheim y Weber.

En el tercer capítulo se explica el tema del poder político como principal tema de investigación dentro de la Ciencia Política y de la Sociología Política

En el cuarto capítulo se presentan algunas ideas respecto a la teoría del estado, como la principal representación de la sociedad.

Finalmente, asumimos el reto, aunque de manera insuficiente, de tratar de desarrollar los puntos más importantes de la Teoría Política Marxista, sus principales representantes y aportes a la Sociología Política contemporánea.

Realmente confiamos que el presente compendio sirva para formar una conciencia más crítica, pero a la vez propositiva sobre los principales problemas políticos de nuestro país, por parte de los lectores; por nuestra parte creemos que les será útil, en especial a los estudiantes de Sociología.

# PRIMERA PARTE:

# POLÍTICA, CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA POLÍTICA

# ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

***Mark E. Warren***

Con respecto a nuestras concepciones de política, deberíamos preguntarnos si: a) ayudan a clarificar nuestros intereses normativos en política; b) comprenden visiones cotidianas de política, y c) definen el dominio de la política de forma que sirvan para su explicación.

Quiero proponer al menos solmene: que los acontecimientos de las últimas dos décadas han estado asociados a cambios en las expectativas de la ciencia política para acabar superando la mayor parte de nuestras viejas definiciones, especialmente las relativas a la concepción de los ámbitos y funciones de la democracia.

El ámbito de lo político cambia de forma vertiginosa, debido a las transformaciones relativas a la naturaleza de los Estados y sus capacidades, a la politización de la vida cotidiana, a las nuevas formas de reflexividad, al auge de la política de la identidad y a las nuevas especies de interdependencias y desafíos globales.

## I. ¿QUÉ DEBERÍA OFRECER UNA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA?

Una concepción de la política debería: (a) ayudar a clarificar nuestros intereses normativos en política; (b) articular las visiones cotidianas de política, especialmente las dirigidas a los cambios en los dominios de la política así como a sus límites variables y posibilidades normativas, y (c) definir el ámbito de la política de modo tal que resulte lo suficientemente diferenciado como para que quede justificada la definición.

Respecto a la primera consideración, hemos tendido a considerar que una noción de política debería ser "crítica". Esto es, debería sacar a la luz las potencias de

humanización de la vida política, al tiempo que estar atenta a las generalizadas y a menudo deshumanizadas relaciones de poder.

En segundo lugar, una definición de política debería ayudar a explicar el hecho de que la política se encuentra, hoy por hoy, desbordada desde el punto de vista institucional. La política está menos centrada en el Estado de lo que ha estado en un pasado reciente; por una parte, se ha ido desplazando cada vez más hacia la sociedad civil y hacia la economía, y, por otro lado, hacia relaciones globalizadas.

En tercer lugar, y muy relacionado con lo anterior, somos conscientes cada vez más de que al ampliar nuestras definiciones de política para cubrir semejantes demandas se corre el riesgo de destrozar la precisión explicativa que exigimos.

## II. ¿QUÉ HA FALLADO EN LAS PRESENTES CONCEPCIONES DE POLÍTICA?

- *La política no es "comportamiento".*
- *La política no es un "juego".*
- *La política no es una asignación.*
- *La política no está limitada a la autoridad institucional.*
- *La política no es coextensiva al poder.*
- *La política no es coextensiva al conflicto.*
- *La política no es coextensiva a la organización social o a la acción colectiva.*

## III. UNA DEFINICIÓN DE POLÍTICA

No voy a identificar nuevos atributos de la política sino sugerir que dos atributos comúnmente identificados son necesarios y suficientes cuando se encuentran juntos:

**a.** ***Conflicto:*** La política constituye el subconjunto de las relaciones sociales sujetas a presiones para asociarse con vistas a la acción colectiva, en un

contexto de conflicto acerca de los medios, los objetivos o el ámbito de la acción colectiva.

**b.** ***Poder:*** La política implica relaciones sociales en las cuales, como mínimo, una de las partes pretende resolver un problema mediante el recurso al poder, un poder que se traduce en control sobre los medios de coerción física, de vida y bienestar o de interpretación de la identidad.

Reuniendo estas dos dimensiones, podemos definir la política como *el subconjunto de relaciones sociales caracterizadas por el conflicto sobre bienes, ante la presión de asociarse con vistas a la acción colectiva, donde al menos una de las partes en conflicto busca decisiones colectivamente vinculantes y sancionar decisiones por medio del poder.*

Pese a que habría mucho que decir acerca de esta intersección, lo realmente importante es subrayar que al entender la política de este modo se hace justicia a las tres clases de objetivos que he mencionado al comienzo de este artículo.

En primer lugar, esta conceptualización permite centrar de forma general nuestros intereses normativos dentro de la política y, más específicamente, en la democracia.

En segundo lugar, este concepto de política es muy sensible a los cambios que normalmente entendemos como "políticos".

En tercer lugar, con respecto al concepto de política que apoya los objetivos explicativos de la ciencia política, parece fácil constatar que resulta ventajoso disponer de un concepto diferenciado y al mismo tiempo capaz de armonizar las interpretaciones cotidianas en las que se ve envuelta la política a la hora de constituirse en objeto de explicación de la ciencia política.

## IV. RESPUESTAS DEMOCRÁTICAS A LA POLÍTICA

Y por último, pero no por ello menos importante, la concepción de política que propongo permite centrar nuestra atención en lo que denomino el ámbito de la política suprimida, pues éste es el que genera nuevas cuestiones y disputas políticas.

La democracia es posible en la medida en que el poder está ampliamente distribuido, pues ello dificulta su empleo como medio para resolver conflictos.
Existen dos formas genéricas de conseguir, limitar y distribuir el poder: la primera implica la diferenciación (dispersión) del control sobre los recursos de poder.

La diferenciación cumple la función de dispersar el poder; y allí donde el poder se encuentra disperso resulta más difícil que los partidos lo utilicen para suprimir el conflicto político.

La igualación es el otro medio genérico para limitar el poder. Las estrategias e instituciones que distribuyen los recursos de poder permiten que los que son vulnerables se conviertan en jugadores, lo que de nuevo fuerza que los conflictos salgan a la luz y que queden pocos medios de decisión no democráticos.

## CONCLUSIÓN

La concepción de política que estoy proponiendo no es neutral: caracteriza la política de un modo que sirve a los fines normativos de la teoría democrática al especificar los ámbitos y funciones de las formas democráticas de toma de decisiones. La democracia, en la descripción que aquí ofrezco, constituye el más político de los sistemas políticos, y eso no es algo malo. Además, retomar las cuestiones de definición permite mostrar que el futuro de la democracia depende menos del futuro del Estado que de la identificación de ámbitos emergentes de la política. Ahora bien, tanto si uno comparte o no esta agenda normativa, la concepción de la política que propongo concuerda con las interpretaciones comunes

de qué es lo político, así como con las inquietudes habituales que suscita la política. Proporciona una concepción diferenciada de la política, una concepción que no resulta trivial desde un punto de vista explicativo y que, al mismo tiempo, incorpora el hecho de que nuestras sociedades están cada vez más politizadas, hasta el punto de que cada relación social es hoy potencialmente política.

# CIENCIA POLÍTICA

***Karl-Heinz Hillmann***

Ciencia de la política, política científica o politología: ciencia que se ocupa de los sistemas políticos, estructuras, instituciones y procesos de decisión, actuación y desarrollo en el contexto de la dinámica histórica y de la diversidad cultural, con especial atención a las concepciones del mundo, las ideologías, los sistemas de valores, las normas, el poder y la dominación. La ciencia política ha evolucionado de los antiguos saberes sobre el Estado a una ciencia social autónoma que, por el hecho de recurrir a investigaciones sociales empíricas y encontrarse en el ámbito de la sociología política, se halla estrechamente relacionada con la sociología.

Los comienzos y el posterior desarrollo de la ciencia política siguieron direcciones opuestas. Como ciencia del Estado en el siglo XIX, ciencia auxiliar de los estados autoritarios y de la burocracia. Imitando la orientación normativa de la filosofía moral, encargada de la tarea de sacar a luz la ordenación de la naturaleza humana a la comunidad política. Como ciencia experimental de carácter positivista, dedicada sobre todo al análisis de las estructuras políticas formales, los sistemas, procesos y mecanismos de actuación, con el fin de convertir en útiles los conocimientos sobre "regularidades" políticas de cara a la predicción política y, por lo mismo, con miras a las decisiones político-prácticas. Históricamente, se interesa por el desarrollo de los esquemas explicativos de los fenómenos políticos mediante el análisis de su génesis histórica. Desde el punto de vista dialéctico-crítico, la ciencia política integra en su análisis los objetivos de la política, las relaciones sociales básicas y las actitudes de interés.

El problema central de la ciencia política actual, de carácter especialmente empírico, es la investigación sobre lo político, la actuación política y los sistemas políticos. Para eso cuentan todas las formas e instituciones ligadas a las relaciones humanas

que tienen algo que ver con el poder, el gobierno y la autoridad, en las que se presentan los problemas de la libertad y de determinación exterior, la desigualdad en el reparto de autoridad y la delimitación (determinada por otros) de las posibilidades reales. Por tanto, la ciencia política se ocupa de todas las formas de acción y de orientación, tanto individuales como colectivas, que dependen, por un lado, de la conservación o de la transformación de los centros de decisión y, por otro lado, de la participación, el control y la libertad en las decisiones. En particular, le son propios los análisis sobre estructura, sistema y desarrollo de las instituciones políticas y estatales, como gobierno, administración, parlamento, partidos, grupos de intereses, elecciones, movimientos de masas y élites, procesos de formación de opinión y decisión pública, programas políticos, ideologías, ideas, valores y dogmas, así como relaciones internacionales y política exterior

# OBJETO Y MÉTODO DE LA CIENCIA POLÍTICA

***Eduardo Andrade Sánchez***

## I. ¿QUÉ ESTUDIA LA CIENCIA POLÍTICA?

### 1. Concepto de Política

La política implica una forma específica de comportamiento humano que se relaciona con el gobierno; con la dirección de una colectividad con ciertas pautas para la acción de un grupo.

La esencia de la política, según Julien Freud, es la actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente fundada en un derecho, la seguridad y la concordia política de una unidad política, garantizando el orden en medio de las luchas que nacen de la diversidad y de la divergencia de opiniones y de intereses.

Hirsch-Weber nos plantea la esencia de la actividad política como un conflicto de intereses de diversos grupos sociales.

Para Deutsch la política es en cierto sentido la toma de decisiones por medios públicos.

**Política y Sociedad**

Nos queda claro que la política es una actividad social, o sea, de una conducta humana que se produce en el contexto de la sociedad, esto nos lleva a aprender el concepto de la sociedad en el que se la ubica a la política como una actividad concreta.

La sociedad constituye un medio natural de la acción humana donde todos los individuos estamos inmersos en este medio natural; los hombres aprenden, trasmiten informaciones, es decir, el hombre desarrolla una serie de potencialidades las cuales están orientadas hacia la dirección de los miembros que componen dicha sociedad.

A esta conducta determinada por esta vocación dirigente, lo consideramos como conducta política y nos permite identificar entre el conjunto de acciones que definen la sociedad.

**Política y otras funciones sociales fundamentales**

**Política y Cultura**

La política es una forma de cultura, sin embargo, la capacidad de creación ocupa todos los ámbitos de la acción individual y colectiva, así, la cultura del lenguaje es el arte, es ciencia, es arquitectura y también es política. La función del poder está determinada por el contexto cultural que se fundamenta en la creencia y en ciertos valores de diversas índoles, cuya percepción y conocimiento definen las actitudes de los gobernados como de los gobernantes.

**Política y religión**

El fenómeno religioso constituye una respuesta de la capacidad humana para comprender la realidad que la rodea y la condiciona, en todas las épocas este temor a lo que conocemos ha estado vinculado de una u otra forma al ejercicio del poder en el seno de la sociedad; la política ha figurado como instrumento al servicio de la religión pero también, en muchos casos, la religión ha servido a propósitos de la política.

Las diferencias religiosas han servido para atentar a los propósitos de la hegemonía y al mismo tiempo, los poderes políticos han sido puestos muchas veces en la tesitura de sostener posiciones religiosas o teológicas.

**Política y economía**

El hombre se ve impelido muchas veces a una serie de actividades productivas que generan recursos que le permiten sobrevivir frente al medio natural; la economía así se convierte en un sistema de interacciones específicas tendientes a la satisfacción de las necesidades. Su mecánica consustancial condiciona los procesos políticos.

**Política y ciencia**

La ciencia como realidad, pretende conocer las realidades, la ciencia de cierto modo, está influida por la política casi del mismo modo de que la política está influida por la ciencia. El hombre tiene el afán de conocer, pero también tiene el propósito de poder y el poder resuelve muchas veces que es lo que se quiere o se pretende conocer.

## 2. Ciencia política como ciencia que estudia al Estado

Estado: forma de organización social. Siendo este poder el que se impone a todos los demás que se dan dentro del marco territorial en el que domina, han estimado muchos autores que es justamente esta unidad territorial-poblacional delimitada por la capacidad del poder que la gobierna, el objeto de estudio de la ciencia política.

## 3. El poder como objeto de la ciencia política

Poder: elemento característico de todo fenómeno político y en consecuencia el objeto central de estudio de la ciencia política.

### 4. Superación de la polémica

En realidad, ni el Estado, ni el poder pueden escapar al análisis de la ciencia política, son dos de sus categorías fundamentales. El Estado es una forma de organización que supone la estabilización del poder, el cual se impone sobre una colectividad dad, cuya extensión y características quedan definidas por dicho poder. El estado es una formación típica colectiva determinada y condicionada por un poder, pero el poder es una concepción determinada finalmente por la ciencia política.

Resumiendo, el objeto de la ciencia política es el estudio de la formación, obtención, ejercicio, distribución y aceptación del poder público; entendiendo por poder público el que permite organizar autónomamente una colectividad determinada, la cual en nuestro tiempo sume la forma que denominamos Estado.

## II. ¿CUÁL ES LA FINALIDAD DE LA CIENCIA POLÍTICA?

Primero: Describir los fenómenos de que se ocupa: definir el contorno de dichos fenómenos, sus peculiaridades, clasificarlos, compararlos y dar cuenta de la frecuencia con la que se presentan y señalar las relaciones entre ellos.

Segundo: Tratar de interpretar, o sea, dar una explicación de los fenómenos descritos.

Tercero: Enjuiciar o criticar los fenómenos.

## III. EVOLUCIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA

Es muy antigua. Pese a que la existencia de la ciencia política como disciplina académica es relativamente reciente, sus orígenes como marco de análisis del Estado y del gobierno se remontan a tiempos lejanos.

Su origen se ubica en Grecia y expone las preocupaciones de los pensadores clásicos acerca de la organización y funcionamiento de la sociedad integrada y bajo un poder exclusivo.

Ya en la antigua Grecia existía gran interés por conocer la naturaleza del Estado, sus órganos de control y las funciones de sus ciudadanos. Platón, quien en su obra La República presentó de forma utópica cómo debía ser la ciudad perfecta, fue uno de los primeros filósofos políticos. No obstante, la mayor parte de los estudiosos coincide en que Aristóteles fue el auténtico precursor de la ciencia política. Entre otras aportaciones, su tratado *Política* sobre los diferentes regímenes anticipó el gran esfuerzo que implica clasificar las formas del Estado y sigue ejerciendo una fuerte influencia sobre esta ciencia.

Aristóteles se aproxima en mayor medida a la concepción de ciencia política, mediante un método de observación y recuento de los fenómenos sociales. Hizo el estudio de 158 constituciones de diferentes ciudades. Así Aristóteles es el fundador de la ciencia política. En el ámbito de la cultura occidental, el pensamiento de Aristóteles constituye un hito que marca las pautas para el desarrollo posterior del pensamiento político.

Posteriormente, y a lo largo de los siglos, fueron muchos los autores que dieron vida a la ciencia política: Marco Tulio Cicerón, san Agustín de Hipona, santo Tomás de Aquino, Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Charles-Louis de Montesquieu, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Gottlieb Fichte, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Friedrich Engels y Friedrich Nietzsche. De sus respectivas concepciones surgieron algunas de las obras claves en la paulatina configuración de la politología: El príncipe (1532, donde Maquiavelo reseñó las condiciones que debían caracterizar al estadista), Leviatán (1651, Hobbes expuso sus teorías acerca del surgimiento del Estado a partir del

contrato social), Tratados sobre el gobierno civil (1690, defensa de Locke de los conceptos de propiedad y monarquía constitucional), El espíritu de las leyes (1748, Montesquieu defendió en sus páginas el principio de la separación de poderes), *El contrato social* (1762, Rousseau revisó la cuestión del contrato social argüida por Hobbes y Locke, y defendió la preeminencia de la libertad civil y la voluntad popular frente al derecho divino de los soberanos), *La paz perpetua* (1795, Kant concibió un sistema pacífico de relaciones internacionales basado en la constitución de una federación mundial de repúblicas), Discursos a la nación alemana (1808, Fichte inauguró en cierta medida el discurso del nacionalismo contemporáneo), La democracia en América (1835-1840, Tocqueville reflexionó acerca del modelo de democracia estadounidense) y el Manifiesto Comunista (1848, Marx y Engels abordaron el estudio de la historia a partir del materialismo). En las páginas de estos tratados, sus respectivos autores se ocuparon de la forma en que una sociedad puede generar las condiciones necesarias para el bienestar de sus ciudadanos. En mayor o menor medida, todos siguen vigentes, principalmente por ocuparse de valores como la justicia, la igualdad, la libertad y el desarrollo de las cualidades humanas.

A pesar de estos esfuerzos para conseguir una disciplina realista y concreta, basada en la objetividad y en la utilización de herramientas científicas, el tradicional estudio especulativo y normativo siguió siendo la nota común hasta mediados del siglo XX, momento en que el punto de vista científico empezó a dominar los análisis de la ciencia política. La experiencia de quienes retornaron a la docencia universitaria después de la II Guerra Mundial (1939-1945) tuvo profundas consecuencias sobre la totalidad de la disciplina. El trabajo en los organismos oficiales perfeccionó su capacidad al aplicar los métodos de las ciencias sociales, como las encuestas de opinión, análisis de contenidos, técnicas estadísticas y otras formas de obtener y analizar sistemáticamente datos políticos. Tras conocer de primera mano la realidad de la política, estos profesores volvieron a sus investigaciones y a sus clases deseosos de usar esas herramientas para averiguar quiénes poseen el poder político

en la sociedad, cómo lo consiguen y para qué lo utilizan. Este movimiento fue llamado conductismo porque sus defensores sostenían que la medición y la observación objetivas se debían aplicar a todas las conductas humanas tal y como se manifiestan en el mundo real.

Los adversarios del conductismo sostienen que no puede existir una verdadera ciencia política. Objetan, por ejemplo, que cualquier forma de experimentación en que todas las variables de una situación política estén controladas, no es ni ética, ni legal, ni posible con los seres humanos. A esta objeción, los conductistas responden que la pequeña cantidad de conocimiento obtenido de forma sistemática se irá sumando con el tiempo para dar lugar a una extensa serie de teorías que explicarán el comportamiento humano.

## IV. PROBLEMA DE SU DENOMINACIÓN

Para muchos autores la ciencia política, no es sino una parte de la Sociología Política –mismo objeto- estudio de la sociedad y de los fenómenos sociales. Para algunos autores, no puede hablarse de una ciencia política sino de varias, ya que los fenómenos políticos son de tan diversa naturaleza que deben ser estudiados por diferentes ciencias, entonces se diría "ciencias políticas".

Todas las denominaciones son sinónimos: ciencia política, politología, sociología política, teoría política, etc.

## V. MÉTODO DE LA CIENCIA POLÍTICA

La ciencia política, como ciencia social, se vale de múltiples instrumentos conceptuales para llegar al conocimiento de los fenómenos que estudia.

Dusan y Sidjanski afirman que la ciencia política utiliza toda la gama de metodología de las ciencias sociales que va del método histórico y la encuesta sociológica al método estadístico.

**Tipo**

Max Weber puso énfasis en este instrumento cognoscitivo señalando la importancia de la formación de los tipos como esquemas que nos permiten encuadrar la realidad; un tipo es un rol conceptual que empleamos para orientarnos en el conocimiento de realidades.

Los tipos son aclaraciones conceptuales de la mente que nos permiten generar criterios para clasificar las relaciones observadas.

**Hipótesis**

La formulación de teorías parte de un procedimiento que denominamos creación de hipótesis, las cuales son solo suposiciones que hace el observador respecto a la posible relación entre dos o más hechos observados.

Lo más que podemos decir es que un hecho está relacionado con otro, o sea que aparecen conjuntamente, pero en la mayoría de los casos es imposible definir cuál de ellos es consecuencia del otro.

**Sistema**

En un grado mayor de elaboración encontramos una múltiple interrelación de los fenómenos sociales que nos obliga no solamente a inspeccionar la unión entre dos acontecimientos sino a tratar de explicar una vinculación multilateral en la que los fenómenos aparecen implicados.

Es un entrelazamiento de hechos que se influyen recíprocamente de modo tal que cuando uno de ellos sufre una variación, los demás padecen una transformación correlativa.

**Modelo**

En la teoría política contemporánea se ha intentado producir un esquema conceptual de los sistemas, y para ello se ha recurrido al concepto de modelo; el modelo se pretende que produzca las características básicas de un sistema, de manera que pueda ser fácilmente comprensible.

Existen 3 clases de modelos: los analógicos, los formales y los teóricos.

**Método**

Para realizar esta elaboración, que tienen como objeto hacernos comprender la naturaleza y funcionamiento de los fenómenos políticos, la ciencia que estudiamos puede acudir a una gran diversidad de métodos dependiendo de la situación concreta que se pretenda analizar.

Por ello encontramos el método deductivo, comparativo e histórico.

El método dialectico, creado por Hegel y altamente desarrollado por Marx, asume una posición dinámica al entender que el cambio constante supone que cada fenómeno, de algún modo, se niega a sí mismo y de esta contradicción surge una nueva realidad que a su vez produce otra.

# LA POLÍTICA Y LA CIENCIA POLÍTICA

***Miquel Caminal***

## I. EL PROCESO POLÍTICO Y EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA

Los grandes cambios sociales y políticos han influido e influyen sobre el curso de las ciencias sociales, proyectan nuevos objetos de estudio e investigación, cuestionan metodologías que parecían consolidadas e, incluso, provocan el retorno al punto cero de la epistemología.

No obstante, una sociedad tecnológicamente avanzada necesita una mayor capacidad política de resolución de los conflictos sociales y de los problemas medioambientales.

Wolin escribe que los teóricos de la política se han ocupado de prevenir, que no es lo mismo que predecir. La prevención expresa compromiso y avisa ante posibles futuros. La predicción expresa neutralidad y tiene intencionalidad científica ante el futuro. La historia y las ciencias sociales nos muestra la necesidad de la primera (la prevención) y los límites de la segunda (la predicción).

El análisis de la política nos permite acercarnos a la comprensión de lo sucedido y de lo que acontece, teniendo en cuenta una doble consideración: la dependencia de la información y el pluralismo inherente a la interpretación.

Del mismo modo, liberalismo y socialismo han sido (y continúan siendo) ideologías emancipadoras de los movimientos sociales y políticos hasta que son prisioneros del poder estatal que las monopoliza. Un Estado socialista totalitario, o un Estado liberal autoritario suenan a contradicción. Pero son contradicciones que existen y han existido.

La desaparición de la URSS y la reunificación de Alemania han sido los acontecimientos más trascendentes de la segunda mitad del siglo XX. Nadie los previó hasta que se hicieron evidentes.

La consideración de que la democracia liberal puede constituir el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, la forma final de gobierno y, como tal, el fin de la historia, tiene todo el cariz de un nuevo dogmatismo historicista que tanto censuraba Popper, aunque en este caso el desenlace metahistórico pudiera satisfacerle.

El problema que debe resolver el politólogo es cómo comprender científicamente la realidad política y sus procesos de cambio. Desde Platón hasta nuestros días las grandes cuestiones de la política, como son, por ejemplo, la justicia, la libertad, la igualdad, la república, la identidad o la tolerancia son recurrentes.

## II. EL OBJETO DE LA CIENCIA POLÍTICA Y SU AUTONOMÍA COMO CIENCIA SOCIAL

Las revoluciones metodológicas en la prehistoria de la ciencia política se caracterizan por la delimitación del objeto. En este sentido se producen dos rupturas esenciales: 1) la ruptura entre pensamiento político clásico y pensamiento político moderno; 2) la separación entre pensamiento político y ciencia política. El pensamiento político adquiere autonomía en la medida que se desprende de su condicionante filosófico y teológico.

El príncipe como sujeto constituyente del Estado (Maquiavelo); la república como el recto gobierno con poder soberano (Bodin); el estado "instituido por convenio o pacto entre una multitud de hombres", como unidad de poder absoluto en representación de la colectividad (Hobbes); la compatibilidad entre el estado, como unidad de poder, y la pluralidad de instituciones de gobierno reunidas bajo la supremacía del poder legislativo (Locke); el Estado concebido como unidad y

equilibrio de poderes (Montesquieu); el derecho como conciliación entre Estado y sociedad (Kant); el Estado como superación de la sociedad dividida (Hegel); el Estado como instrumento de dominación de una clase social (Marx). He aquí algunas de las tesis centrales que han marcado la evolución del pensamiento político moderno.

La aparición y desarrollo de la politología como ciencia social se ha producido en mayor medida cuanto el Estado liberal ha avanzado hacia formas liberal-democráticas. La razón es muy simple: la política, y su análisis como objeto de estudio, tiene un carácter radicalmente distinto cuando la inmensa mayoría de sus miembros están formalmente excluidos de toda acción política y, por supuesto, no se les reconoce opinión con relación al gobierno. La politología no tiene un campo de investigación determinado más allá del Estado como organización e institución de gobierno.

El dualismo liberal entre estado y sociedad acentúa la dificultad de abrir camino al nacimiento de la ciencia política.

La consecuencia lógica era el principio de representación política: los gobernantes ejercen la política en representación de los gobernados para que estos puedan dedicarse a lo suyo, es decir, a lo privado.

La democratización del Estado liberal crea las siguientes condiciones para el nacimiento y desarrollo de una ciencia política: 1) la ampliación del derecho de participación política y el reconocimiento del sufragio universal masculino con independencia de la condición social; 2) el reconocimiento del pluralismo político y de la posibilidad de impulsar, canalizar y organizar concepciones políticas distintas con igual legitimidad para acceder al gobierno del estado; 3) la integración de las clases sociales en el sistema político poniendo fin a la exclusión política de la clase

obrera; 4) la configuración del Estado como sistema político cuyos actores fundamentales son los partidos políticos.

## III. LA POLÍTICA COMO CIENCIA

En estas circunstancias la ciencia política aparece como disciplina independiente, se institucionaliza y nacen las primeras asociaciones que agrupan a los estudiosos y profesionales de esta materia.

Entre 1870 y 1950 se produce un lento y largo proceso de delimitación del campo de investigación de la ciencia política y, al mismo tiempo, de reconocimiento reciproco y proyección pública de los cultivadores de esta disciplina.

Se podrían distinguir dos grandes tendencias: la concepción globalista, que vería en el análisis político el punto de encuentro de otras ciencias sociales, y la concepción secesionista, que cree en la imposibilidad de construir una ciencia política sin identificar y separar su objeto específico.

Así, Eisenmann incluía a la ciencia política como una más entre las ciencias políticas. Las demás eran la doctrina política, la historia política, la sociología política y la ciencia del derecho.

El proceso de secesión de la ciencia política no ha sido fácil, especialmente en Europa. Durante largos años ha vivido sin conseguir despegarse de la filosofía política, la teoría del Estado y el derecho público. Así opinaba Jean Meynaud, cuando hacía en las conclusiones 3 lagunas esenciales de la ciencia política para adquirir un estatuto científico: 1) la ausencia de una relación precisa entre sus diversos elementos; 2) la falta de teoría adecuada para un gran número de temas; y 3) la inexistencia de un marco general de referencia.

P. Favre ha formulado unas premisas necesarias: 1) denominación reivindicada en común; 2) acuerdo sobre el campo de investigación de la disciplina; 3) existencia de instituciones de enseñanza e investigación concebidas como propias de la disciplina, y 4) utilización de medios propios y diferenciados de difusión y dialogo científico del área.

Política interior, política comparada y política internacional constituían los 3 ejes a partir de los cuales se desarrollaba un área de conocimiento que tenía la sólida base de un Estado-nación en plena expansión y hegemonía internacional. El gobierno (no el Estado) era el objeto central de esta ciencia política concebida como teoría empírica.

Ciencia política y filosofía política se hallan estrechamente ligadas, como ocurre en las demás ciencias sociales. Para Friedrich es imposible todo análisis de los temas básicos de la política sin partir de premisas filosóficas o teóricas y, a su vez, el análisis empírico de los hechos puede conducir a la modificación de aquellas premisas.

Fundándose en esta concepción metodológica, Friedrich circunscribe el objeto nuclear de la política a la relación entre persona política y gobierno. Desde Aristóteles hasta nuestros días la pregunta "política" por excelencia ha sido: ¿cómo gobernarse bien?

En la medida que la comunidad es causa y efecto del hombre como ser social y político, constituye un sistema de funciones relacionadas entres sí. Entre ellas, el gobierno adquiere especial relieve porque afecta a toda la comunidad y está investido de la autoridad suprema para ejercer 3 funciones esenciales: 1) creación de normas; 2) resolución de conflictos; 3) adopción de medidas prácticas.

Deutsch establece una relación directa entre política, gobierno y decisión pública: “dado que la política es la toma de decisiones por medios públicos, se ocupa primordialmente del gobierno, es decir, de la dirección y autodirección de las grandes comunidades humanas. La palabra “política” pone de relieve los resultados de este proceso en términos de control y autocontrol de la comunidad, ya sea ésta la ciudad, el estado o el país”.

Robert Dahl elabora su propia concepción de sistema político, que define como “un modelo constante de relaciones humanas que implican de forma significativa relaciones de poder, de gobierno o de autoridad”.

La concepción más extensiva de la política sería la de Lasswell, que la entendía como el conjunto de relaciones de poder, gobierno o autoridad, en cuyo caso la ciencia política tendría por objeto de estudio de la formación y división del poder. En el lado opuesto estaría la concepción intensiva de Aristóteles, quien vinculaba política y gobierno de la polis, distinguiéndola de otras relaciones de autoridad, como las establecidas entre amos y esclavos. Y, a un nivel intermedio, se situaría Max Weber al comprender las relaciones de poder dentro de un espacio territorial donde existe una autoridad central, el gobierno, legitimado por el uso exclusivo del poder.

El Estado-nación, los federalismos, las crisis y transiciones de los sistemas políticos, los efectos políticos del proceso de unión económica y monetaria, la ciudadanía y la diversidad cultural, la constitución europea y tantas otras cuestiones forman parte de la especificidad de una ciencia política europea, sin menoscabo de la interdependencia y puntos de interés comunes con la ciencia política norteamericana. Una ciencia política europea cuya base geopolítica es un continente en plena ebullición y cambio histórico.

Metodología política, historia de las ideas políticas, teoría política, política interior, política comparada, política internacional, ciencia de la administración y análisis de las políticas públicas constituyen las partes de un todo interdependiente que definimos como ciencia política.

## IV. LA DOBLE CARA DE LA POLÍTICA: LA POLÍTICA COMO RELACIÓN DE PODERES Y LA POLÍTICA COMO GOBIERNO

El dilema está en circunscribir el objeto nuclear de la ciencia política en la teoría, acción y procesos de gobierno en uno o varios sistemas políticos comparados dentro del proceso político internacional, o bien en generalizar el objeto de la ciencia política considerando la política como un fenómeno que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida social.

La política trata del poder; trata de las fuerzas que influyen y reflejan su distribución y empleo; trata del efecto de esto sobre el empleo y la distribución de los recursos; de la capacidad de transformación de los agentes sociales, los organismos y las instituciones; no trata del gobierno, o sólo del gobierno.

Held y Leftwich, tienen varios aciertos en sus postulados, el primer acierto es la crítica a la división moderna de lo que es "político". La política se refiere, aquí, al gobierno de la sociedad y los procesos que tienen relación con la formación, mantenimiento y cambio de aquél.

El segundo acierto reside en la afirmación, conscientemente ideológica, que ve en la división entre lo político y lo no político una estrategia que conduce a la abstención política.

La política está presente en todos los ámbitos de la vida económica, social y cultural, en el dominio de lo público y, también, en el de lo privado. Pero no todos los ciudadanos están en disposición, posibilidades y condiciones de intervenir e influir de igual manera. Y, si el objeto central de la ciencia política está en descubrir y explicar cómo se gobierna una sociedad determinada, no será posible avanzar en esta dirección si no se trascienden las fronteras artificiales entre lo político y lo económico, entre lo político y lo cultural. No existe un espacio puro de la política, un reino reservado a la política, aunque el dualismo liberal bajo el predominio de lo económico así lo haya entendido y propagado.

J. L. Cohen y A. Arato distinguen entre sociedad civil, sociedad económica y sociedad política. La política esté presente en los 3 ámbitos autónomos e interdependientes, pero se manifiesta de forma diferente en cada uno de ellos.

La sociedad moderna sólo es concebible como un ámbito territorial y social interorganizativo dentro del cual el estado-organización tiene un papel dominante.

En el mundo actual es tan absurdo mantener la opinión de Easton: "ni el estado ni el poder son conceptos que sirvan para llevar a cabo la investigación política", como sostener la contraria: "toda la investigación política es poder y es Estado. Habrá que buscarse un punto de encuentro que explique la relativa autonomía del estado-organización.

## V. LA LIBERTAD Y EL PODER

La primera idea que se tiene del poder equivale a mandar. Ordenar de superior a inferior lo que se ha de hacer o no hacer. La política y el poder son conceptos interdependientes que afectan a la libertad de los individuos.

Podemos entender el poder de 2 maneras: 1) el poder entendido como dominio sobre otros; 2) el poder entendido como la acción colectiva para alcanzar objetivos.

Lukes distingue 3 enfoques del poder: el enfoque unidimensional, cuyo método consiste en determinar con respecto a cada decisión qué participantes propusieron alternativas que finalmente fueron adoptadas, vetaron alternativas propuestas por otros o propusieron alternativas que fueron rechazadas; el enfoque bidimensional, se basa en el control de la agenda política, o bien en la capacidad de crear o reforzar aquellos valores sociales y políticos que delimitan el juego de los actores y las prácticas institucionales; y, el enfoque tridimensional, plantea la cuestión clave de los problemas latentes de la comunidad política, que identifican la contradicción entre los intereses de aquellos a quienes excluye, con independencia de si estos últimos tienen o no conciencia de su marginación o dominación.

Los 3 enfoques del poder mencionados relacionan la libertad de los individuos y de sus acciones políticas con las instituciones que poseen autoridad para tomar decisiones aplicables a toda la comunidad.

Finalmente, como señala Hanna Arendt, no es que el fin de la política se la libertad, es que "el sentido de la política es la libertad porque la libertad o el ser libre está incluido en lo político y sus actividades"

# POLÍTICA Y CIENCIA POLÍTICA

***Luis Aznar***

## I. PRESENTACIÓN

A diferencia de la historia, la psicología o la economía, la palabra "política" remite más directamente a un conjunto de preconceptos que complican su tratamiento: se tiende a suponer, erróneamente por cierto, que la enseñanza de la "política" se relaciona con tratar de imponer una idea o una ideología determinadas a los demás, o peor aún, que la "política" tiene que ver con prometer y no cumplir las promesas o directamente con abusar del poder. Y en segundo lugar, por el hecho de que la política es un concepto muy difícil de definir y también de ubicar. En efecto, algunos autores clásicos la han pensado como el arte de gobernar, otros como el conjunto de los asuntos públicos, algunos como el poder, y otros, finalmente, como la búsqueda de consensos.

## II. REFLEXIONES PRELIMINARES

La política se refiere a aquellas decisiones que obligan a los miembros de una determinada comunidad a accionar de acuerdo con los contenidos de las mismas, ya que de no hacerlo se exponen a algún tipo de sanción.

La política, por lo tanto, obliga, genera conflictos y provoca comportamientos orientados a solucionar conflictos.

Como consecuencia, casi por regla general los beneficiados tienden a desplegar recursos a favor de su posición de privilegio (opiniones, argumentos, tradiciones, mitos, influencia, coerción), y los perjudicados suelen tratar de mejorar su situación a través de huelgas, revoluciones, lucha lectoral, reivindicaciones, resistencia, etc.

Norberto Bobbio señala así una diferencia entre ciencia política en sentido amplio y en sentido estricto:

> *La expresión ciencia política puede ser usada en un sentido amplio y no técnico para denotar cualquier estudio de los fenómenos y de las estructuras políticas, conducido con sistematicidad y con rigor, apoyado sobre un amplio y cuidadoso examen de los hechos, expuesto con argumentos racionales. En sentido más estricto y más técnico se utiliza para denominar un área bastante bien delimitada de estudios especializados y en parte institucionalizados, con cultores vinculados entre sí que se reconocen como "cientistas políticos", la expresión ciencia política indica una orientación de estudios que se propone aplicar al análisis del fenómeno político en el límite de lo posible, es decir en la medida en la cual la materia lo permite, pero siempre con el mayor rigor, la metodología de las ciencias empíricas.*

A su vez, un marco tan amplio admite y reconoce la necesaria colaboración para el estudio de lo político entre la ciencia política y otras disciplinas, tales como la historia contemporánea, la filosofía política y el derecho constitucional.

En el presente, la ciencia política es una disciplina específica reconocida por el resto de las ciencias sociales y por la sociedad. Su campo disciplinar se ha ramificado en áreas temáticas específicas que se ocupan de estudiar en forma pormenorizada diferentes dimensiones del fenómeno político:

1) La Teoría Política que, a través del examen y la elaboración de las grandes sistematizaciones, sigue buscando dar respuestas a las preguntas clásicas sobre el poder, los conflictos, la autoridad, la justicia y la igualdad.
2) La Política Comparada que se centra en el análisis en espejo de estructuras y procesos políticos de diferentes aéreas geográficas, países o regiones.

3) Los Estudios Institucionales que tratan del papel que las diferentes instituciones cumplen en el funcionamiento de los sistemas y regímenes políticos.
4) Los análisis de Opinión Pública, por ejemplo, en el análisis del comportamiento electoral de los votantes o el cambio o la continuidad de las opiniones sobre determinadas cuestiones de interés político.
5) Las Políticas Públicas, en cuanto al estudio de los procesos de elaboración, ejecución y evaluación de las decisiones estatales.
6) Las Relaciones Internacionales, que trata sobre las relaciones entre Estados, sobre la política exterior de los diferentes países y el accionar de entidades no estatales transnacionales.

# III. PODER, DOMINACIÓN Y POLÍTICA

## 3.1. El "poder" y la "política" de los clásicos

En este caso, debe quedar claro, sin ninguna duda, que el desarrollo que sigue en este capítulo incluye básicamente una combinación crítica de saberes, posiciones y puntos de vista generados por 2 pensadores clásicos, de peso propio y significativo – Karl Marx (1818-1883) y Max Weber (1864-1920)- que posteriormente se retoman como puntos de partida de numerosas derivaciones y puntos de vista contemporáneos.

Consecuentemente se hace imprescindible realizar el estudio diacrónico, esto es, dinámico e histórico, de lo que el propio Marx llamó las "relaciones sociales de producción" y de las actividades de producción, pero también, y en extensión, de las relaciones políticas y de las actividades políticas, esto es, de las relaciones respecto del manejo del poder político. Se trata de explicar, por lo tanto, la capacidad que tienen determinados actores sociales para llevar adelante 2 tareas fundamentales: a) el decidir cursos de acción sin importar posibles resistencias por parte de otros, y b) estar en condiciones de asegurar la reproducción de esas condiciones. Y en este

sentido es necesario tomar en cuenta, como afirmaba Engels, que el poder político de un grupo o de una clase descansa siempre en una función económica, social.

*"Toda clase que aspire a implantar su dominación tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general"*, en base a lo cual adquiere un sentido particular la afirmación *"...no digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás ningún movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social".*

De la obra de Max Weber (1894) se han seleccionado las argumentaciones que más se relacionan con una conceptualización de lo político, y por lo tanto son analizadas en particular las ideas de **poder** (la probabilidad de imponer la voluntad propia en una relación social aun contra cualquier tipo de resistencia por parte de los otros participantes de esa relación), **dominación legítima** (la probabilidad de que un mandato, con contenido determinado, sea obedecido por un conjunto de personas en base a la creencia de su legitimidad) y **disciplina** (la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato pero de forma pronta, simple y automática, basad en actitudes arraigadas).

Y una aplicación directa de esta perspectiva emerge en el tratamiento del Estado moderno pensado como una asociación política de base territorial, siendo una de sus características definitorias la pretensión del monopolio del uso de la violencia legítima por parte de su cuadro administrativo-burocrático.

*"Todo Estado está basado en la fuerza... Se considera el estado como la única fuente del "derecho" a hacer uso de la violencia. En consecuencia, para nosotros, "política" significa esfuerzos para compartir el poder, o esfuerzos para influir sobre la distribución del poder, ya sea entre estados o entre grupos dentro de un Estado"*

Justamente, uno de los objetivos primordiales de los partidos políticos es ejercer influencia sobre esa burocracia que goza de la autoridad y el poder políticos, y en lo posible instalar a sus partidarios en ella. Es que su accionar está encaminado al logro del poder social, lo que equivale a obtener la capacidad de influir sobre las decisiones sociales, cualquiera que sea su contenido.

Lo que surge de posiciones como ésta y otras que se podrían citar es que la política contemporánea consiste, en lo fundamental, en el manejo del poder y la dominación en contextos societales en los que se ha desarrollado tanto un Estado moderno, como un régimen político y un conjunto de dinamismos relacionados con la inclusión/exclusión y las actividades políticas de diversos grupos y organizaciones sociales.

### 3.2. Algunos desarrollos posibles y necesarios a partir de los clásicos

Se ha generalizado el uso de las 3 formas de hacer referencia a la política, presentes en la tradición anglosajona. En primer lugar, la política en el sentido de ***polity***. Con ello se hace referencia a la "sociedad política", la organización política, la forma y las estructuras políticas en las que se desenvuelve la actividad política. Ello incluye la identidad y los límites de la comunidad política, tanto en términos de territorio como de población, comprendiendo a actores, procesos y el entramado institucional, con sus funciones y personal específicos. En segundo lugar, la política en el sentido de ***politics***, es decir, el accionar político, los procesos anclados en el poder o con la capacidad de influir sobre la acción de otros individuos. Incluye la naturaleza del poder, su distribución y transmisión, su ejercicio y sus límites. En tercer lugar, la política en el sentido de ***policy***, es decir, el contenido y los resultados, las políticas públicas, la política como plan de acción aplicado a la sociedad, que es pública desde el momento en que la afecta con carácter universal y obligatorio.

Guillermo O´donell entiende por Estado, no solo un conjunto de instituciones, sino también el entramado de relaciones de dominación "política", que sostiene y contribuye a reproducir la "organización" de clases de una sociedad.

Oscar Oszlak, le asigna al estado los siguientes atributos: 1) capacidad de externalizar su poder; 2) capacidad de institucionalizar su autoridad; 3) capacidad de diferenciar su control; y 4) capacidad de internalizar una identidad colectiva.

## IV. ENCRUCIJADAS EN EL DEBATE POLÍTICO Y SOCIAL

### 4.1. Sobre la autonomía de la política

Manuel Pastor desarrolla el siguiente argumento: "en principio, es preciso admitir que "lo político" forma parte de lo social, ya que este ámbito es más general que aquél. Resulta así que "lo político" es aquel ámbito de la sociedad en el que se producen relaciones de poder, esto es, relaciones de mando y obediencia o bien se trata de aquel ámbito en el que se dirimen los conflictos entre los grupos sociales por los bienes colectivos. En otras palabras, un espacio de lucha de intereses no exclusivamente formal y cuyo resultado es favorecer a unos con preferencia a otros".

### 4.2. Reflexiones básicas sobre el objeto de estudio

La perspectiva que guía la argumentación desarrollada en este capítulo se basa en afirmar que las investigaciones de la ciencia política son estudios sustantivos y metódicos, destinados a lograr grados apreciables de comprensión y explicación de los sistemas de relaciones de poder y dominación en una sociedad determinada, sobre todo de aquellos conectados con los problemas públicos.

Wolfang Abendroth y Kurt Lenk han compilado una obra en la que se encuentra desarrollada la idea de que: "la tarea constitutiva de la politología se centra en el

análisis de las condiciones del poder político, de sus formas concretas de manifestación, así como de sus tendencias evolutivas. Los principales objetos de investigación son: las relaciones entre el poder político y la sociedad; la consolidación institucional del poder político en una forma de dominación política, sobre todo en el estado moderno; el comportamiento político, en especial el proceso formativo de la voluntad política".

### 4.3. Lo público y la política

Juan C. Rey ha argumentado hace ya muchos años que "existe un alarga tradición de pensamiento político, comúnmente denominado ´realista´, para la cual la política es lucha o conflicto de intereses entre actores diversos, ya sea entre Estados, en el caso de la política internacional, ya sea entre partidos, grupos o individuos en el caso de la política nacional"

## V. ACERCA DE LA HISTORIA, LA INCERTIDUMBRE Y EL ORDEN POLÍTICO

### 5.1. Lecciones clásicas

"Muerte de los clásicos", esto tiene una ventaja innegable: evita el trabajo de leerlos, entenderlos, criticarlos y permite, consecuentemente, "superarlos", por exclusión.

Cualquiera que sea la posición adoptada con respecto al desarrollo de la ciencia, no puede negarse la necesidad del conocimiento de los paradigmas fundamentales, ya sea para seguir desarrollando el camino iniciado por los fundadores o para abrir nuevas perspectivas desde el rechazo crítico de lo dado.

## 5.2. Teorías y realidad política

El punto de partida fundamental en la tarea de comprender la realidad política, sin caer en la ilusión de lo inmediato y lo aparente, es el trabajo teórico-metodológico de creación de categorías de análisis, del planteamiento de sus posibles relaciones y de la elaboración de la puesta a prueba para la aprehensión de los procesos histórico-sociales.

La posición que aquí se sostiene es que las categorías científicas de análisis deben entenderse como la expresión teórica (formal-abstracta) de lo concreto-real, con lo que queda así planteado el problema de la relación entre las categorías de análisis y la realidad que intentan expresar.

## 5.3. Estado, sociedad civil y crisis

A partir de los señalamientos teóricos y metodológicos expuestos hasta aquí puede plantearse el núcleo de la propuesta desarrollada en este trabajo: la investigación de la génesis, la estructuración y la dinámica de los procesos político-sociales, de las articulaciones entre Estado y sociedad civil, conectadas con la práctica, los intereses y las estrategias de los individuos y los grupos sociales.

## 5.4. Política, contradicciones e incertidumbre

Uno de los primeros e importantes recaudos a tomar en el análisis de esta problemática es tener presente que orden, en el sentido que se propone aquí, no supone ausencia de conflicto. Por el contrario, se entiende y asume que todo orden político refiere directamente a una estructuración histórica de las relaciones de poder y dominación; construida socialmente y expresada teórica y jurídicamente como intento y forma justamente de acotar al máximo posible los niveles de incertidumbre. Un orden político no suprime la conflictividad, sino que intenta procesarla institucionalmente.

# VI. SOBRE LA DISCUSIÓN DISCIPLINARIA, EL ESTADO Y EL RÉGIMEN POLÍTICO

## 6.1. ¿Una nueva ciencia política?

Por lo común, se suele dividir esta reflexión sistemática en 4 grandes etapas:

- Es el la Grecia clásica donde surgió el pensamiento organizado sobre la política.
- En la Edad Media, la política era vista como una dimensión interna de la vida cristiana y moral.
- Entre los siglos XV y XVIII, se abandona la visión teológica de la política.
- La revolución burguesa y la revolución industrial hicieron ver al hombre que todo es transitorio.

## 6.2. El posconductismo y el regreso remozado de antiguas tradiciones

Como lo ha señalado acertadamente Leonardo Morlino, los elementos constitutivos de todo régimen político son:

1) Las estructuras de autoridad especializadas en la toma e implementación de decisiones.
2) Las reglas del juego, normas y procedimientos.
3) Ideologías, valores y creencias institucionales.

# ¿QUÉ ES LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA? O ¿POR QUÉ NO LLAMARLE CIENCIA POLÍTICA?

***Carlos G. Shelly***

Muchos autores coinciden en asegurar que existen unas fronteras muy tenues entre la sociología política y la ciencia política, así que la respuesta a mi pregunta no será sencilla. Para explicar qué es la sociología política, y tratar por tanto de diferenciarla de la ciencia política, puede resultar operativo aportar en primer lugar una breve y simple definición del término en su conjunto y posteriormente analizar separadamente el significado de las dos palabras que lo componen.

La sociología política consiste, según Duverger, en el "análisis sociológico aplicado a los fenómenos políticos". Esta definición es, como ya advertí, muy simple, incluso se podría considerar redundante y en consecuencia poco clarificadora. Resulta necesario pues, afrontar por separado el debate sobre los dos términos relevantes de la definición: análisis sociológico y política. Para ello seguiré el esquema trazado por Cot y Mounier. Estos dos autores definen la política como la suma de los estudios sobre el Estado y los estudios sobre el poder. Desde ese punto de vista, se podría definir la sociología política como el estudio del Estado, sus instituciones y las relaciones de poder que operan en un determinado sistema político. Semejante definición es perfectamente asimilable a la que cualquier politólogo haría respecto de su campo de estudio, entonces ¿qué es lo que diferencia a la sociología política de la ciencia política? Según los propios Cot y Mounier es el empleo del método sociológico.

La definición sigue siendo vaga, de hecho, un aspirante a politólogo como el que escribe se siente tentado a pensar que si el método sociológico no es más que el método científico nos encontramos ante lo que en ciencia política se denomina

behavioralismo. En cualquier caso parece difícil arrojar más luz sobre la cuestión a través definición así que intentaré hacerlo viendo de qué temas se preocupa.
Si seguimos el libro de Murillo dónde recoge diversos estudios sobre sociología política encontraremos temas como el comportamiento político, la socialización política, la opinión pública, el cambio social, el poder, la burocracia, el conflicto y la revolución, los grupos de presión o la soberanía y entre los autores citados podemos encontrar a Rokkan, Almond, Parsons, Weber, Lipset y muchos otros que, como ya se aprecia en esta selección, proceden de diferentes disciplinas, básicamente la sociología y la politología.

Una vez más, tanto en lo que se refiere a las temáticas como a los autores, encontramos concomitancias importantes entre sociología política y ciencia política que hacen difícil resolver de forma categórica la pregunta de esta recensión, visto lo cual, uno se siente tentado de volver a empezar la obra anteriormente citada de Duverger y concluir con su primera frase, “ciencia política y sociología política son casi sinónimos”.

# SOCIOLOGÍA POLÍTICA

***Karl-Heinz Hillmann***

Sociología especial que, recurriendo a planteamientos, puntos de vista, conceptos y teorías sociológicas, así como a métodos de sociología empírica, investiga los fenómenos políticos. Constituye, a la vez, el puente que lleva a las ciencias políticas. Parte de la concepción de que la política y el Estado no constituyen un mundo separado, sino que están insertos de muy diversas maneras en la vida sociocultural. Por consiguiente, la sociología política investiga las relaciones, las influencias recíprocas y la interdependencia entre ideologías, sistemas de valores, intereses, sistemas económicos, estructuras sociales, formaciones sociales y pautas de conducta, por un lado, y orden político-estatal, sistemas de dominación, instituciones y procesos de poder y decisión, por el otro lado. Un problema central lo constituyen los supuestos y las consecuencias sociales de la acción estatal y política.

En concreto, la sociología política investiga:

- **a.** El poder político, los sistemas de dominación y las bases de legitimación social y cultural de la dominación política.
- **b.** La aparición y el desarrollo de las ideologías políticas, las mentalidades, las actitudes, las opiniones y los prejuicios en relación con determinadas relaciones sociales y grupos de intereses y de dominación.
- **c.** El problema de las élites (teoría de las élites, distintos tipos de élites en el cambio social).
- **d.** La burocracia y la burocratización.
- **e.** Los partidos políticos.
- **f.** Las contribuciones de los grupos de intereses y los grupos sociales a la formación de voluntad política.

**g.** Las influencias mutuas entre opinión pública y medios de comunicación de masas, por un lado, y estructuras de influencia política y procesos políticos, por el otro lado.

**h.** La relación entre cultura política, moral, normas, socialización y conducta y estructuras generales de las tendencias ideológicas, valores socioculturales, grupos sociales, organizaciones, instituciones y formas de conducta.

**i.** Las formas y la intensidad de la conducta política de los miembros de la sociedad, que van del compromiso a la apatía, la conducta electoral, los procesos de adaptación, las posibilidades de participación.

**j.** La influencia política de los nuevos movimientos sociales.

**k.** Los aspectos políticos de los procesos de intercambio cultural y las tendencias al desarrollo de una sociedad mundial.

Los problemas de la sociología política suelen tratarse también en el ámbito de los estudios de sociología de la economía, sociología de la familia, sociología de la educación, sociología de las organizaciones y sociología del conocimiento.

Entre los precursores de la sociología política están Thomas Hobbes, Montesquieu, Adam Ferguson, Alexis de Tocqueville y Karl Marx. El fundador propiamente dicho fue Max Weber. Aportaciones particularmente importantes son las de sus discípulos Karl Mannheim y Seymour Lipset. Tras la segunda guerra mundial, en Alemania la sociología política fue revitalizada por la obra de Stammer.

A partir de la década de 1980, consolidada ya institucionalmente la sociología política, los estudios de esta área específica del conocimiento lo comparten sociólogos y politólogos.

# VISIÓN GENERAL DE LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA

***Maurice Duverger***

Desde que los hombres reflexionan sobre la política, han oscilado entre dos interpretaciones diametralmente opuestas. Para unos, la política es esencialmente una lucha, un combate. Para otros, la política es un esfuerzo por hacer reinar el orden y la justicia.

La adhesión a una u otra tesis viene en parte determinada por la situación social. Los individuos y las clases oprimidas, insatisfechas, pobres, infortunadas, no pueden considerar que el poder asegure un orden real, sino únicamente una caricatura de orden, tras el que se halla enmascarada la dominación de los privilegiados; por lo cual, para ellos la política es lucha. Los individuos y las clases afortunadas, ricas, satisfechos, encuentran que la sociedad es armoniosa y que el poder mantiene un orden auténtico; para ellos la política es integración. En las naciones occidentales, los segundos han logrado más o menos persuadir a los primeros de que las luchas políticas son sucias, malsanas, inmorales, y que los participantes en ellas no persiguen más que interese egoístas con métodos dudosos. Desmoralizando de esta guisa a sus adversarios se aseguran una gran ventaja. Toda "despolitización" favorece el orden establecido, la inmovilidad y el conservadurismo.

En definitiva, la esencia misma de la política estriba en que es siempre y en todas partes ambivalente. La imagen de Jano, el dios de las dos caras, es la verdadera representación del poder y expresa la más profunda realidad política. El Estado es en todas partes, al mismo tiempo, el instrumento de la dominación de ciertas clases sobre otras, utilizado por las primeras en su ventaja con desventaja de las segundas, y un medio de asegurar un cierto orden social, una cierta integración de todos en la colectividad en aras del bien común. La proporción de uno y otro elemento es muy

variable, según las épocas, las circunstancias y los países; pero los dos coexisten siempre.

La idea de que la política es, por un lado una lucha, un combate entre individuos y grupos, con vistas a la conquista de un poder que es utilizado por los vencedores en provecho propio y en detrimento de los vencidos, y por otro, también, un esfuerzo por realizar un orden social que beneficie a todos, es el fundamento esencial de nuestra teoría de la sociología política. Sin embargo, esta teoría no es aceptada por todo el mundo. Una de las más graves lagunas de la sociología política contemporánea radica en la falta de una teoría de conjunto que sea admitida de manera general por todos los especialistas.

La exposición de conjunto de la sociología política que intentamos aquí se centra naturalmente en torno a la idea central de que el poder tiene una doble cara: a la vez opresor e integrador.

# SEGUNDA PARTE:

# TEORÍA POLÍTICA

# EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN GRECIA

***Carlos S. Fayt***

## I. PLATÓN

Platón (c. 428-c. 347 a.C.), filósofo griego, uno de los pensadores más originales e influyentes en toda la historia de la filosofía occidental.

Originalmente llamado Aristocles, Platón (apodo que recibió por el significado de este término en griego, 'el de anchas espaldas') nació en el seno de una familia aristocrática en Atenas. Su padre, Aristón, era, al parecer, descendiente de los primeros reyes de Atenas, mientras que su madre, Perictione, descendía de Dropides, perteneciente a la familia del legislador del siglo VI a.C. Solón. Su padre falleció cuando él era aún un niño y su madre se volvió a casar con Pirilampes, colaborador del estadista Pericles. De joven, Platón tuvo ambiciones políticas pero se desilusionó con los gobernantes de Atenas. Más tarde fue discípulo de Sócrates, aceptó su filosofía y su forma dialéctica de debate: la obtención de la verdad mediante preguntas, respuestas y más preguntas. Aunque se trata de un episodio muy discutido, que algunos estudiosos consideran una metáfora literaria sobre el poder, Platón fue testigo de la muerte de Sócrates durante el régimen democrático ateniense en el año 399 a.C. Temiendo tal vez por su vida, abandonó Atenas algún tiempo y viajó a Megara y Siracusa.

En el 387 a.C. Platón fundó en Atenas la Academia, institución a menudo considerada como la primera universidad europea. Ofrecía un amplio plan de estudios, que incluía materias como Astronomía, Biología, Matemáticas, Teoría Política y Filosofía. Aristóteles fue su alumno más destacado.

Con la intención de conjugar la filosofía y la posibilidad de aplicar reformas políticas viajó a Sicilia en el año 367 a.C., para convertirse en tutor del nuevo tirano de Siracusa, Dionisio II el Joven. El experimento fracasó. Platón todavía realizó un tercer viaje a Siracusa en el 361 a.C., pero una vez más su participación en los acontecimientos sicilianos tuvo poco éxito. Pasó los últimos años de su vida impartiendo conferencias en la Academia y escribiendo. Falleció en Atenas a una edad próxima a los 80 años, posiblemente en el año 348 o 347 a.C.

# PLATÓN: “LA REPÚBLICA”

***George H. Sabine***

La República (del griego polis - poleos que significa ciudad- estado) es la más conocida e influyente obra de Platón, el compendio de las ideas que conforman su filosofía. Escrita en forma de diálogo entre Sócrates y otros personajes, como discípulos o parientes, se estructura en diez libros, si bien la transición entre ellos no corresponde necesariamente con cambios en los temas de discusión. En este libro, Platón discute cuál sería la mejor filosofía y organización del Estado, de tal forma que éste fuera ideal. Para ello, hace que Sócrates opine sobre la forma de educar a los hombres mientras instruye a los demás tertulianos. Las ideas clave según el autor son la importancia de la educación de los guerreros para la posterior defensa del Estado, la obligación moral de ejercer la justicia y, finalmente, declara abiertamente que la república es la mejor opción para organizar un Estado.

Según parece, el Libro I fue escrito con anterioridad a todos los demás, quizás alrededor del 395 a. C. Otro bloque, formado por los Libros II, III y IV, habría sido escrito hacia el 390 a. C., antes del primer viaje de Platón a Sicilia. El tercer bloque que incluye los Libros V al X, es, sin duda, bastante posterior, pues los escribió Platón después de ese primer viaje a Sicilia, pero antes que el segundo, probablemente hacia el 370 a. C.

## I. PERSONAJES

Sócrates, Glaucón, Polemarco, Trasímaco, Adimanto, Céfalo y Clitofonte.

**Estado ideal:** hay 3 clases de habitantes: gobernantes, guerreros, y campesinos y artesanos. Cada una de las clases tiene una virtud característica:

a) Guardianes, gobernantes o filósofos: virtud: sabiduría. Función: gobernar.

b) Campesinos: virtud: valentía Función: defender al Estado

c) Artesanos: virtud: templanza. Función: realizar productos para que el resto se mantenga.

Los guerreros son seleccionados por una serie de exámenes que se les toma a lo largo de su vida. La 1º serie de estudios que Platón propone es la gimnasia y la música como arte de las musas.

Las musas son nueve diosas. Cada una representa las ramas del saber: una de astronomía; lo que hoy se llaman las ciencias del espíritu. Platón propone un equilibrio entre el cuerpo y el espíritu y no debe sobresalir ninguna de las dos.

Luego de éstas, se pasa al estudio de las ciencias duras: astronomía, aritmética y geometría. El sentido de su estudio es que de ellas saldrá el futuro gobernante, los cuales deben aprender las ideas.

Pasada esta serie de exámenes, los que hayan aprobado pasan a ser guerreros y después se dedicarán al estudio de la dialéctica.

A los 50 años, luego de participar en la administración del Estado se llegaría a ser gobernante (los que llegaran a esa edad).

Entre los guerreros y gobernantes existe una comunidad muy estrecha: de mujeres y de hijos, pero no de familia. El cuerpo dirigente de la ciudad debe estar unido y, por ello, qué mejor que compartir todos los bienes que puedan tener: entre los bienes se encuentran las mujeres y los hijos, los cuales eran de todos.

Aristóteles dice que esto es ridículo porque las cosas que son de todos nadie se preocupa por cuidarlas, pero no critica la idea de que las mujeres e hijos son propiedades.

## II. DEGENERACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

**Sofocracia :** gobierno de los sabios

**Timocracia :** gobierno de los guerreros

**Oligarquía :** gobierno de la clase alta

**Democracia :** gobierno del pueblo

**Tiranía :** gobierno de uno que no conoce la verdad

El Estado ideal de Platón es la sofocracia: gobierno de los sabios. Este gobierno no es eterno: va a degenerar cuando los guerreros llegan al poder, pero los que han privilegiado la gimnasia por la música y no han hecho el equilibrio que se encuentra solo en los sabios.

Por ello, la timocracia es el gobierno de los guerreros. Estos llegan al gobierno no necesariamente por un golpe de Estado, pero lo que importa es que ya no son lo que eran antes. Esta timocracia sigue degenerando; ya no sólo no tienen sabiduría, sino que también pierden la valentía. Viven de sus placeres. Tanto en la sofocracia, timocracia como oligarquía, se trata de pocos.

Como en la oligarquía, son pocos y viven bien los que son muchos y viven mal, se rebelan y se pasa a la democracia. La democracia no logra cumplir las expectativas:

los pobres toman el gobierno, la situación se vuelve caótica y las riquezas no bastan para satisfacer a todos, y por ello, el gobernante se vuelve tirano.

Tiranía: gobierno de uno solo que se mantiene en el poder por el miedo. Este poder es dado por el pueblo, que le da su apoyo. Característica del tirano: gobernante único no investido de autoridad religiosa. El tirano no es el gran sacerdote y gobierna de una forma ruda.

Otros dos libros: "El político" y "Las leyes". En "Las leyes" toma una postura más realista, porque ya no piensa en un estado ideal sino en el Estado que ve en su tiempo. Sigue con la idea de la corrupción de la forma de gobierno. Esta cadena se corrompe y se pasa de uno a otro. Esta cadena no es cíclica: de la tiranía se queda allí.

## III. FORMAS DE ESTADO

Utiliza dos variables: 1) el número de gobernantes, y 2) la ley

El número de gobernantes puede ser uno, pocos y muchos (muchos pero no todos). La ley en un sentido de justicia.

| **NÚMERO DE GOBERNANTES** | **DE ACUERDO A LA LEY** | **EN CONTRA DE LA LEY** |
|---|---|---|
| Uno | Monarquía | Tiranía |
| Pocos | Aristocracia | Oligarquía |
| Muchos | Democracia (o República) | Demagogia (o Democracia) |

**Monarquía:** un solo gobernante que gobierna de acuerdo a la ley. Cuando deja de actuar de acuerdo a la ley, el gobierno se corrompe y por el abuso del poder se convierte en tiranía.

**Tiranía:** el grupo de los notables se revelan y se pasa a la aristocracia.

**Aristocracia:** gobierno reducido de pocos nobles que actúa de acuerdo a la ley. Cuando se corrompe y actúa en contra de la ley se pasa a la oligarquía. El pasaje de la aristocracia a la oligarquía es la rebelión.

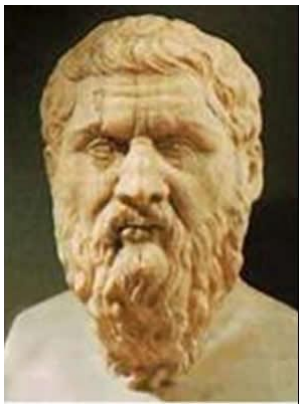
**Oligarquía:** siendo pocos viven bien y cuando los muchos pobres se rebelan derrocan a la oligarquía y se pasa a la república.

**Democracia:** gobierno de muchos de acuerdo a la ley. Cuando se corrompe, se convierte en una demagogia.

**Democracia:** tiene una connotación negativa y equivale a lo que hoy se llama demagogia. Es el gobierno de muchos en contra de la ley, con caos y anarquía. Uno de los líderes toma el gobierno y se torna una monarquía, que gobierna de acuerdo a ley y el cuadro se repite.

# PLATÓN: "EL POLÍTICO" Y "LAS LEYES"

***George H. Sabine***



Las Leyes es un diálogo de Platón perteneciente a su época de madurez. En él se expresan sus teorías acerca de la política y la organización social de un modo más realista y menos utópico que en diálogos anteriores (quizás influido por sus experiencias con la política en Siracusa).

Al contrario que en la mayoría de los diálogos de Platón, Sócrates no aparece en *Las Leyes*. Esto es porque el diálogo tiene lugar en Creta, y Sócrates nunca aparece fuera de Atenas en los escritos de Platón. En lugar de Sócrates, tenemos como protagonistas a un anciano ateniense (contrafigura del propio Platón) y otros dos ancianos: un espartano (Megilo) y un cretense (Clinias) de Cnoso.

El ateniense se une a los otros dos en su peregrinaje religioso al santuario de Zeus. El diálogo completo tiene lugar durante esa jornada, emulado la acción de Minos, al cual atribuyen los cretenses la redacción de sus antiguas leyes y que hacía este camino cada nueve años para recibir instrucciones de Zeus.

Hacia el final del tercer capítulo, Clinias anuncia que tiene el encargo de establecer las leyes de una nueva colonia cretense y que agradecería la ayuda del ateniense. El resto del diálogo transcurre con los tres ancianos elaborando leyes para la nueva ciudad, al tiempo que caminan hacia el santuario.

Las cuestiones tratadas en *Las Leyes* son, entre otras muchas:

- La revelación divina de las leyes.

- El papel de la inteligencia en la legislación.
- La relación entre filosofía, religión, y política.
- El papel de la música, el ejercicio y la danza en la educación.
- Ley natural y ley positiva.

El diálogo usa fundamentalmente las legislaciones ateniense y espartana (lacedemonia) para que los dialogantes tengan presente un conjunto de leyes, más o menos coherente, para la nueva ciudad de la que están hablando.

El primer punto que habría que resaltar sería la Epígrafe de Platón que reza lo siguiente, "la mayor Injusticia consiste en la de parecer justo sin serlo", queriendo decir que es peor parecer justo sin obrar justamente a sabiendas. Una vez que pasamos por esta primera idea de Justicia y de Injusticia en Platón, entraremos al estudio de la primera definición de Justicia que nace en la República y que es la siguiente: Justicia consiste en decir la verdad y en restituir a cada cual lo que de él se haya recibido, definición que comenta Céfalo como sugerencia, la cual desde un inicio no es válida para Sócrates sustentando su inconformidad de la siguiente manera, "¿no será más bien justo o injusto según las cosas?. Así por ejemplo, si alguien después de haber confiado sus armas a un amigo, se las reclamase habiendo vuelto loco, todo mundo conviene en que ese amigo no debería devolvérselas, y que si tal hiciera, cometería una Injusticia." Por lo que en este caso, en el diálogo, discrepa de lo que es la Justicia para Céfalo, encontrando más adelante que lo que menta Céfalo como Justicia no está tan equivocado como Sócrates pensaba para la idea de Platón.

Ahora bien, para Simónides la Justicia, como segunda definición en el libro de la República es que lo propio de ésta "es dar a cada cual aquello que se le debe" , y que podemos resumir o entender como devolverle a los enemigos lo que se les debe y que no es otra cosa que el mal, y a los amigos hacerles el bien, lo cual parecería que

en esta parte del texto se toma a la justicia como a la ley misma que sin más ni más sería la Ley del Talión (ojo por ojo y diente por diente) y que traducido a esta parte del diálogo podríamos decir que es hacer bien por bien y hacer el mal por el mal, de tal suerte, que a mi parecer la definición de justicia que se plantea en este punto es un tanto cuanto rigorista y que deja de lado otros aspectos importantes que valdría la pena analizar.

Esta segunda definición para Platón y para Sócrates es o parece ser que no es de hombres que se digan sensatos, puesto que no es conforme a la verdad ya que no es justo hacerle daño a nadie aun y cuando ese alguien nos hiciera daño.

Según las ideas de Platón, esta justicia no puede ser de nadie más que de los ricos y poderosos, de tal suerte que, esta justicia se acomoda en cierto grado a un grupo selecto en toda sociedad que hace Justicia solo para los que ellos quieren, y es injusto para con aquellos que son sus enemigos o para los que no convienen a los intereses de ese grupo.

A esto, Sócrates (idea socrática) dice, que es mayor el mal que recibe el injusto que a quien se le comete la injusticia, y que por tal motivo no hay que devolver mal por mal porque será mayor mal éste, que el recibir la propia injusticia y que el que recibe la injusticia solo deberá de perdonar.

Ahora bien, encontramos una tercera definición de justicia dada por Trasímaco, que dice “la Justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte” explicando dicha definición con simples ejemplos. Entre ellos se encuentra el de los estados, que son gobernados por los más fuertes, que hacen leyes en provecho mismo y que en ellos la Justicia consiste en observar esas mismas Leyes y por lo tanto la Justicia no es de nadie más que de aquel que tiene en sus manos la autoridad traducida en el poder.

Por lo que Platón trata de replicarle en tanto no piensa que eso que dice Trasímaco sea Justicia, añadiendo que no sabe lo que realmente sea el hombre que gobierna, porque este hombre no se propondrá un interés propio, sino el de sus súbditos tratando de explicar lo que es el estado.
La idea de Trasímaco sigue siendo entonces adecuada al actuar del hombre, ya que es cierto que el justo se hace odiar por sus amigos y allegados, porque no quiere hacer por ellos más de lo que sea equitativo. De tal suerte que los débiles serán los más justos y los injustos los más fuertes (por que pueden cometer las injusticias sin que nadie les diga nada, y por duro que nos pudiera parecer esto es lo que se ve en la vida cotidiana.

Es decir, que la Justicia es la ética de los débiles, o como diría Nietzsche que la Justicia es la moral de los esclavos.

Otro ejemplo que se comenta en el diálogo es el hecho de que los ladrones vulgares cuando son atrapados, son castigados con todo el rigor de la ley según el delito que cometieron, pero un tirano que se ha hecho dueño y señor de los bienes, en lugar de recibir su castigo aplicándole la Ley, se le premia o simplemente no se le reconoce tal o cual crimen.

En resumen de lo anterior, diremos que las personas que desean que se haga o se aplique la Justicia no es por temor de cometerla o por el bien de quien se cometa, sino por el temor de sufrirla en sí mismo o para con los suyos.

Más adelante encontramos que para Platón la justicia se encuentra en los individuos igual que en la sociedad, siendo más fácil encontrar la justicia en la sociedad que en los individuos. Derivado del problema que existe entre la sociedad y el individuo que permanece en ellos, ya que el hombre no es tan individual y no se encuentra tan aislado del resto (son politicón / ser social por naturaleza) porque en alguna medida

se encuentra hecho a imagen y semejanza de su comunidad y que visto desde la lectura de Hegel nadie puede pasar por encima del espíritu del pueblo. Y por lo tanto se debe de partir de la sociedad para encontrar la justicia o su significado.

Así es como en el dialogo encontramos el estudio o la indagación que hace Platón sobre el origen de la sociedad humana, de tal suerte que explica el por qué es mejor vivir una vida justa que una vida injusta, diciendo que es tan simple como que nadie puede abastecerse por sí mismo y que se tiene la necesidad o se necesita del otro o de muchos, incluso de muchas cosas (teoría naturalista). En este orden de ideas, Platón entiende a la naturaleza como el lugar de donde se nace o como se nace, de tal suerte que todos nacemos con diferentes aptitudes. Haciéndonos nuestras necesidades iguales entre sí (las naturales), pero nuestras aptitudes nos diferencian, y por lo tanto como decía Sócrates, cada quien debe dedicarse a lo que le conviene (pudiendo ser éste el principio de que cada quien haga lo que le corresponde), es decir, que cada quien produce lo mejor cuando para ello es lo más apto y es aquí el punto en donde se entrelaza el concepto de que el hombre es un ser social por naturaleza, por la necesidad del otro para cubrir sus propias necesidades.

La necesidad de los hombres es la natural y esta necesidad natural es la creada por el hombre mismo, de tal suerte que el hombre crea sus necesidades y es naturaleza de él hacerlo.

Y partiendo de esta naturaleza del hombre, no existe razón alguna para que exista injusticia, ya que la sociedad realizará sus actividades como debe ser y por lo tanto todo funcionará adecuadamente.

Entonces tenemos que la injusticia nace por el hecho de que el hombre no hace lo que debe hacer por la misma necesidad que se crea de esa naturaleza humana y por

atender a ella y no a sus necesidades naturales. A estas necesidades naturales creadas del hombre, Platón las llamo "vicios" como motivos de la injusticia.

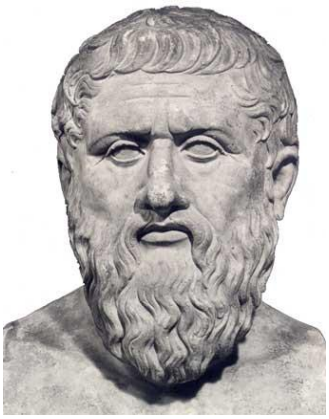
Ya que si una persona desarrolla o expresa odio, envidia u otro vicio se volcará desmedidamente a realizar actos que vayan en contra de lo justo y con ello violentará el orden en la Polis o en la sociedad, todo por alcanzar u obtener su necesidad creada.

Por ello pensó en la idea del estado perfecto, idea que sigue desarrollando más adelante describiendo en primer término lo que es un Estado sano y un Estado enfermo.

Destacando que la educación podría ser lo más importante para poder tener un estado justo en donde cada quien hiciera lo que le corresponde o lo que debe hacer, y por lo tanto esto sería justicia para Platón, ya que todo llevaría un orden y nadie realizaría actos que fueran en contra de este orden.

# LA REPÚBLICA

***Platón***



## COLOQUIO SEGUNDO

Esto, amigos míos, me parece muy bien dicho. Pues verdaderamente debéis de tener algo divino en vosotros si, no estando persuadidos de que la injusticia sea preferible a la justicia, sois empero capaces de defender de tal modo esa tesis. Yo estoy seguro de que en realidad no opináis así, aunque tengo que deducirlo de vuestro modo de ser en general, pues vuestras palabras me harían desconfiar de vosotros y cuanto más creo en vosotros, tanto más grande es mi perplejidad ante lo que debo responder. En efecto, no puedo acudir en defensa de la justicia, pues me considero incapaz de tal cosa, y la prueba es que no me habéis admitido lo que dije a Trasímaco creyendo demostrar con ello la superioridad de la justicia sobre la injusticia; pero, por otra parte, no puedo renunciar a defenderla, porque temo que sea incluso una impiedad el callarse cuando en presencia de uno se ataca a la justicia y no defenderla mientras queden alientos y voz para hacerlo. Vale más, pues, ayudarle de la mejor manera que pueda.

Entonces Glaucón y los otros me rogaron que en modo alguno dejara de defenderla ni me desentendiera de la cuestión, sino al contrario, que continuase investigando en

qué consistían una y otra y cuál era la verdad acerca de sus respectivas ventajas. Yo les respondí lo que a mí me parecía:

-La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece -dije- que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas.

-Desde luego -dijo Adimanto-. Pero ¿qué semejanza adviertes, Sócrates, entre ese ejemplo y la investigación acerca de lo justo?

-Yo lo lo diré -respondí-. ¿No afirmamos que existe una justicia propia del hombre particular, pero otra también, según creo yo, propia de una ciudad entera?

-Ciertamente -dijo.

-¿Y no es la ciudad mayor que el hombre?

-Mayor -dijo.

-Entonces es posible que haya más justicia en el objeto mayor y que resulte más fácil llegarla a conocer en él. De modo que, si os parece, examinemos ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor.

-Me parece bien dicho -afirmó él.

-Entonces -seguí-, si contempláramos en espíritu cómo nace una ciudad, ¿podríamos observar también cómo se desarrollan con ella la justicia a injusticia?

-Tal vez -dijo.

-¿Y no es de esperar que después de esto nos sea más fácil ver claro en lo que investigamos?

-Mucho más fácil.

-¿Os parece, pues, que intentemos continuar? Porque creo que no va a ser labor de poca monta. Pensadlo, pues.

-Ya está pensado -dijo Adimanto-. No dejes, pues, de hacerlo.

XI. -Pues bien -comencé yo-, la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas . ¿O crees otra la razón por la cual se fundan las ciudades?

-Ninguna otra -contestó.

-Así, pues, cada uno va tomando consigo a tal hombre para satisfacer esta necesidad y a tal otro para aquella; de este modo, al necesitar todos de muchas cosas, vamos reuniendo en una sola vivienda a multitud de personas en calidad de asociados y auxiliares y a esta cohabitación le damos el nombre de ciudad. ¿No es así?

-Así.

-Y cuando uno da a otro algo o lo toma de él, ¿lo hace por considerar que ello redunda en su beneficio?

-Desde luego.

-¡Ea, pues! -continué-. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos. La construirán, por lo visto, nuestras necesidades.

-¿Cómo no?

-Pues bien, la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida.

-Naturalmente.

-La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares.

-Así es.

-Bueno -dije yo-. ¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales?

-Efectivamente.

-Entonces una ciudad constará, como mínimo indispensable, de cuatro o cinco hombres.

-Tal parece.

-¿Y qué? ¿Es preciso que cada uno de ellos dedique su actividad a la comunidad entera, por ejemplo, que el Labrador, siendo uno solo, suministre víveres a otros cuatro y destine un tiempo y trabajo cuatro veces mayor a la elaboración de Los alimentos de que ha de hacer participes a los demás? ¿O bien que se desentienda de los otros y dedique la cuarta parte del tiempo a disponer para él sólo la cuarta parte del alimento común y pase Las tres cuartas partes restantes ocupándose respectivamente de su casa, sus vestidos y su calzado sin molestarse en compartirlos con Los demás, sino cuidándose él solo y por sí solo de sus cosas?

Y Adimanto contestó:

-Tal vez, Sócrates, resultará más fácil el primer procedimiento que el segundo.

-No me extraña, por Zeus -dije yo-. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación. ¿No lo crees así?

-Sí.

-¿Pues qué? ¿Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios o a uno solamente?

-A uno solo -dljo .

-Además es evidente, creo yo, que, si se deja pasar el momento oportuno para realizar un trabajo, éste no sale bien.

-Evidente.

-En efecto, la obra no suele, según creo, esperar el momento en que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo como algo accesorio.

-Eso hace falta.

-Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.

-En efecto.

-Entonces, Adimanto, serán necesarios más de cuatro ciudadanos para la provisión de Los artículos de que hablábamos. Porque es de suponer que el labriego no se fabricará por sí mismo el arado, si quiere que éste sea bueno, ni el bidente ni los demás aperos que requiere la labranza. Ni tampoco el albañil, que también necesita muchas herramientas. Y lo mismo sucederá con el tejedor y el zapatero, ¿no?

-Cierto.

-Por consiguiente, irán entrando a formar parte de nuestra pequeña ciudad y acrecentando su población los carpinteros, herreros y otros muchos artesanos de parecida índole.

-Efectivamente.

-Sin embargo, no llegará todavía a ser muy grande ni aunque les agreguemos boyeros, ovejeros y pastores de otra especie con el fin de que los labradores tengan bueyes para arar, los albañiles y campesinos puedan emplear bestias para los transportes y los tejedores y zapateros dispongan de cueros y lana.

-Pues ya no será una ciudad tan pequeña -dijo- si ha de tener todo lo que dices.

-Ahora bien -continué-, establecer esta ciudad en un lugar tal que no sean necesarias importaciones es algo casi imposible.

-Imposible, en efecto.

-Necesitarán, pues, todavía más personas que traigan desde otras ciudades cuanto sea preciso.

-Las necesitarán.

-Pero si el que hace este servicio va con las manos vacías, sin llevar nada de lo que les falta a aquellos de quienes se recibe lo que necesitan los ciudadanos, volverá también de vacío. ¿No es así?

-Así me lo parece.

-Será preciso, por tanto, que las producciones del país no sólo sean suficiente para ellos mismos, sino también adecuadas, por su calidad y cantidad, a aquellos de quienes se necesita.

-Sí.

-Entonces nuestra ciudad requiere más labradores y artesanos.

-Más, ciertamente.

-Y también, digo yo, más servidores encargados de importar y exportar cada cosa. Ahora bien, éstos son los comerciantes, ¿no?

-Sí.

-Necesitamos, pues, comerciantes.

-En efecto.

-Y en el caso de que el comercio se realice por mar, serán precisos otros muchos expertos en asuntos marítimos.

-Muchos, sí.

XII. -¿Y qué? En el interior de la ciudad, ¿cómo cambiarán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado.

-Está claro -contestó- que comprando y vendiendo.

-Luego esto nos traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio.

-Naturalmente.

-Y si el campesino que lleva al mercado alguno de sus productos, o cualquier otro de los artesanos, no llega al mismo tiempo que los que necesitan comerciar con él, ¿habrá de permanecer inactivo en el mercado desatendiendo su labor?

-En modo alguno -respondió-, pues hay quienes, dándose cuenta de esto, se dedican a prestar ese servicio. En las ciudades bien organizadas suelen ser por lo regular las personas de constitución menos vigorosa a imposibilitadas, por tanto, para desempeñar cualquier otro oficio.

Éstos a tienen que permanecer allí en la plaza y entregar dinero por mercancías a quienes desean vender algo y mercancías, en cambio, por dinero a cuantos quieren comprar.

-He aquí, pues -dije-, la necesidad que da origen a la aparición de mercaderes en nuestra ciudad. ¿O no llamamos así a los que se dedican a la compra y venta establecidos en la plaza, y traficantes a los que viajan de ciudad en ciudad?

-Exactamente.

-Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados. ¿No es así?

-Así es.

-Estos asalariados son, pues, una especie de complemento de la ciudad, al menos en mi opinión .

-Tal creo yo.

-Bien, Adimanto; ¿tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta?

-Es posible.

-Pues bien, ¿dónde podríamos hallar en ella la justicia y la injusticia? ¿De cuál de los elementos considerados han tomado su origen?

-Por mi parte -contestó-, no lo veo claro, ¡oh, Sócrates! Tal vez, pienso, de las mutuas relaciones entre estos mismos elementos.

-Puede ser -dije yo- que tengas razón. Mas hay que examinar la cuestión y no dejarla. Ante todo, consideremos, pues, cómo vivirán los ciudadanos así organizados. ¿Qué otra cosa harán sino producir trigo, vino, vestidos y zapatos? Se construirán viviendas; en verano trabajarán generalmente en cueros y descalzos y en invierno convenientemente abrigados y calzados. Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos a hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes , con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía, y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos.

XIII. Entonces, Glaucón interrumpió, diciendo:

-Pero me parece que invitas a esas gentes a un banquete sin companage alguno .

-Es verdad -contesté-. Se me olvidaba que también tendrán companage: sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos .

Pero él repuso:

-Y si estuvieras organizando, ¡oh, Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?

-¿Pues qué hace falta, Glaucón? -pregunté.

-Lo que es costumbre -respondió-. Es necesario, me parece a mí, que, si no queremos que lleven una vida miserable, coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas y postres como los que tienen los hombres de hoy día.

-¡Ah! -exclamé-. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia a injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas , golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias

solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ¿No es así?

-Sí -dijo.

-Hay, pues, que volver a agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una plétora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodos, actores, danzantes y empresarios.

También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que harán falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina?

Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ¿No?

-¿Cómo no?

-Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes?

-Mucha Más .

XIV -Y también el país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y no ya suficiente. ¿No lo crees así?

-Así lo creo -dijo.

-¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

-Es muy forzoso, Sócrates -dije.

-¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón?

-Lo que tú dices -respondió.

-No digamos aún –seguí- si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades.

-Exactamente.

-Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos.

-¿Pues qué? -arguyó él-. ¿Ellos no pueden hacerlo por sí?

-No -repliqué-, al menos si tenía valor la consecuencia a que llegaste con todos nosotros cuando dábamos forma a la ciudad; pues convinimos , no sé si lo recuerdas, en la imposibilidad de que una sola persona desempeñara bien muchos oficios.

-Tienes razón -dijo.

-¿Y qué? -continué-. ¿No lo parece un oficio el del que ti combate en guerra?

-Desde luego -dijo.

-¿Merece acaso mayor atención el oficio del zapatero que el del militar?

-En modo alguno.

-Pues bien, recuerda que no dejábamos al zapatero que intentara ser al mismo tiempo labrador, tejedor o albañil; tenía que ser únicamente zapatero para que nos realizara bien las labores propias de su oficio; y a cada uno de los demás artesanos les asignábamos del mismo modo una sola tarea, la que les dictasen sus aptitudes naturales y aquella en que fuesen a trabajar bien durante toda su vida, absteniéndose de toda otra ocupación y no dejando pasar la ocasión oportuna para ejecutar cada obra. ¿Y acaso no resulta de la máxima importancia el que también las cosas de la guerra se hagan como es debido? ¿O son tan fáciles que un labrador, un zapatero u otro cualquier artesano puede ser soldado al mismo tiempo, mientras, en cambio, a nadie le es posible conocer suficientemente el juego del chaquete o de los dados si los practica de manera accesoria y sin dedicarse formalmente a ellos desde niño? ¿Y bastará con empuñar un escudo o cualquier otra de las armas a instrumentos de guerra para estar en disposición de pelear el mismo día en las filas de los hoplitas o de otra unidad militar, cuando no hay ningún utensilio que, por el mero hecho de tomarlo en la mano, convierta a nadie en artesano o atleta ni sirva para nada a quien no haya adquirido los conocimientos del oficio ni tenga atesorada suficiente experiencia?

## COLOQUIO OCTAVO

I. -Muy bien. Hemos convenido, ¡oh, Glaucón!, en lo siguiente. En la ciudad que aspire al más excelente sistema de gobierno deben ser comunes las mujeres, comunes los hijos y la educación entera e igualmente comunes las ocupaciones de la

paz y la guerra; y serán reyes los que, tanto en la filosofía como en lo tocante a la milicia, resulten ser los mejores de entre ellos.

-Convenido -dijo.

-También reconocimos esta otra cosa: que, una vez hayan sido designados los gobernantes, se llevarán a los guerreros para asentarles en viviendas como las antes descritas, que no tengan nada exclusivo para nadie, sino sean comunes para todos. Y además de estas viviendas dejamos arreglada, silo recuerdas, la cuestión de qué clase de bienes poseerán.

-Sí que me acuerdo -dijo- de que consideramos necesario que nadie poseyera nada de lo que poseen ahora los otros , sino, en su calidad de atletas de guerra y guardianes, recibirían anualmente de los demás, como salario por su guarda, la alimentación necesaria para ello estando, en cambio, obligados a cuidarse tanto de sí mismos como del resto de la ciudad .

-Dices bien -respondí-. Pero, ¡ea!, ya que hemos terminado con esto, acordémonos de dónde estábamos cuando nos desviamos hacia acá para que podamos seguir de nuevo por el mismo camino.

-No es difícil -dijo-. En efecto, empleabas , como si ya hubieses expuesto todo lo referente a la ciudad, poco más o menos los mismos términos que ahora , diciendo que considerabas como buenos a la ciudad tal como la que entonces habías descrito y al hombre semejante a ella, y eso que, según parece, podías hablar de otra ciudad y otro hombre todavía más hermosos. En todo caso, decías que, si ésta era buena, las demás habían de ser por fuerza deficientes. Y, en cuanto a las restantes formas de gobierno, afirmabas , según recuerdo, que existían cuatro especies de ellas y que valía la pena que las tomáramos en cuenta y contempláramos en sus defectos, así como a los hombres semejantes a cada una de ellas, para que, habiendo visto a todos éstos y convenido en cuál es el mejor y cuál el peor de ellos, investigáramos si el

mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado o si es otra cosa lo que ocurre . Y, cuando te preguntaba yo que cuáles son esos cuatro gobiernos de que hablabas, en esto te interrumpieron Polemarco y Adimanto y entonces tomaste tú la palabra en una digresión que te ha llevado hasta aquí.

-Me lo has recordado -dije- con gran exactitud.

-Pues ahora permite, como si fueras un luchador, que te vuelva a coger en la misma presa y, cuando yo te pregunte lo mismo, intenta decir lo que antes ibas a contestar .

-Si puedo -dije.

-Pues bien -dijo-, por mi parte estoy deseando oír cuáles son los cuatro gobiernos de que hablabas.

-Nada cuesta decírtelo -respondí-, pues aquellos de que hablo son los que tienen también su nombre: el tan ensalzado por el vulgo, ése de los cretenses y lacedemonio ; el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad, la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios; sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa tiranía, que aventaja a todos los demás en calidad de cuarta y última enfermedad del Estado. ¿O conoces alguna otra forma de gobierno que deba ser situada en una especie claramente distinta de éstas? Porque las dinastías y reinos venales y otros gobiernos semejantes no son, según creo, más que formas intermedias entre unas y otras como las que pueden hallarse en no menor cantidad entre los bárbaros que entre los griegos.

-Sí, son muchas y extrañas las que se mencionan -dijo.

## LA TIMOCRACIA

-¡Ea, pues! -dije yo-. Intentemos exponer cómo podrá nacer la timocracia de la aristocracia. ¿O no está claro el hecho de que ningún gobierno cambia sino cuando se produce una disensión en el seno mismo de aquella parte que ocupa los cargos, y, por muy pequeña que sea esta parte, es imposible que se produzca ningún movimiento mientras ella permanezca acorde ?

-Tal sucede, en efecto.

-¿Pues cómo -dije- podrá darse un movimiento en nuestra ciudad, oh, Glaucón, y por dónde comenzarán a estar en desacuerdo los auxiliares con los gobernantes y los de cada una de estas clases con sus propios compañeros? ¿O quieres que, como Homero , roguemos a las Musas que nos digan «cómo surgió en un principio» la discordia y que nos las imaginemos empleando, cual si hablaran seriamente, el lenguaje elevado de la tragedia cuando lo que hacen es jugar y divertirse con nosotros como con niños ?

-¿Cómo?

-Del modo siguiente. «Es difícil que haya movimientos en una ciudad así constituida; pero, como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá. Y se destruirá de esta manera : no sólo a las plantas que crecen en la tierra, sino también a todos los seres vivos que se mueven sobre ella les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie, circunferencias que son cortas para los seres de vida breve y al contrario para sus contrarios.

Ahora bien, por lo que toca a vuestra raza, aquellos a quienes educasteis para ser gobernantes de la ciudad no podrán, por muy sabios que sean y por mucho que se

valgan del razonamiento y los sentidos, acertar con los momentos de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deberían hacerlo. Pues para las criaturas divinas existe un período comprendido por un número perfecto; y para las humanas, otro número, que es el primero en que, habiendo recibido tres distancias y cuatro límites los incrementos dominantes y dominados de lo que iguala y desiguala y acrece y aminora, estos incrementos hacen aparecer todas las cosas como acordadas y racionales entre sí. De aquello, la base epítrita, acoplada con la péntada y tres veces acrecida, proporciona dos armonías: la una, igual en todas sus partes, siendo éstas varias veces mayores que cien; y la otra, equilátera en un sentido, pero oblonga, comprende cien números de la diagonal racional de la péntada, disminuido cada uno en una unidad, o de la irracional, disminuidos en dos, y cien cubos de la tríada. He aquí el número geométrico que de tal modo impera todo él sobre los mejores o peores nacimientos; y cuando por ignorancia de esto, emparejen extemporáneamente vuestros guardianes a las novias con los novios, sus hijos no se verán favorecidos ni por la naturaleza ni por la fortuna. De entre ellos los mejores serán designados por sus predecesores; pero, tan pronto como hayan ocupado a su vez los cargos de sus padres, comenzarán, como indignos que serán de ellos, por desatendernos ante todo a nosotras, a pesar de ser guardianes, y tener en menos estima de la debida a la música en primer lugar y luego a la gimnástica, como consecuencia de lo cual se apartarán de nosotras vuestros jóvenes. De resultas de ello serán designadas como gobernantes personas no muy aptas para ser guardianes ni para aquilatar las razas hesiodeas que se darán entre vosotros : la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y, al mezclarse la férrea con la argéntea y la broncínea con la áurea, se producirá una cierta diversidad y desigualdad inarmónica, cosas todas que, cuando se producen, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que se produzcan. He aquí la raza de la que hay que decir que nace la discordia dondequiera que se presente.»

-Y reconoceremos -dijo- que tienen razón en su respuesta.

-Nada más natural -dije-, puesto que son Musas.

-¿Y qué dicen las Musas después de esto? -preguntó.

-Una vez producida la disensión -dije yo-, cada uno de los dos bandos tiró en distinta dirección: lo férreo y broncíneo, hacia la crematística y posesión de tierras y casas, de oro y plata; en cambio, las otras dos razas, la áurea y la argéntea, que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, intentaban llevar a las almas hacia la virtud y la antigua constitución. Hubo violencias y luchas entre unos y otros y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las casas y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos.

-También yo creo -dijo- que es por ahí por donde empieza ese cambio.

-¿Y esa forma de gobierno -pregunté- no será un término medio entre la aristocracia y la oligarquía?

-En efecto.

IV -Así se hará, pues, el cambio. Pero ¿cómo será el régimen que le siga? ¿No es evidente que, por ser un término medio, imitará en algunas cosas al anterior sistema y en otras a la oligarquía, pero teniendo algo que le sea peculiar ?

-Así es -dijo.

-En el respeto de los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales y negocios y en la organización de comidas colectivas y la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares, ¿en todo esto imitará al régimen anterior?

-Sí.

-Y en lo de no atreverse a llevar sabios a las magistraturas por no poseer ya personas de esa clase que sean sencillas y firmes, sino más mezcladas en su carácter, e inclinarse hacia otros seres fogosos y más simples, más aptos para la guerra que para la paz, y tener en gran aprecio los engaños y ardides propios de aquélla y hallarse durante todo el tiempo en pie de guerra... ¿No serán peculiares del sistema muchos de los rasgos semejantes a éstos?

-Sí.

-Codiciadores de riquezas -dije yo- serán, pues, los tales, como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos y también viviendas muradas, verdaderos nidos particulares en que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje.

-Muy cierto -dijo.

-Serán también ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo posee abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza, y por haber desatendido a la verdadera Musa, la que va unida al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música.

-Es ciertamente una mezcla de bien y mal -dijo- ese sistema de que hablas.

-Sí que es una mezcla -dije-. Pero hay en él un solo rasgo sumamente distintivo y debido a la preponderancia del elemento fogoso: la ambición y el ansia de honores.

## LA OLIGARQUÍA

-El que sigue a aquel sistema es, según creo, la oligarquía.

-Pero ¿a qué clase de constitución -dijo- llamas oligarquía?

-Al gobierno basado en el censo -dije yo-, en el cual mandan los ricos sin que el pobre tenga acceso al gobierno.

-Ya comprendo -dijo.

-¿Y no habrá que decir cómo se empieza a pasar de la timarquía a la oligarquía?

-Sí.

-Pues bien -dije yo-, hasta para un ciego está claro cómo se hace el cambio.

-¿Cómo?

-Aquel almacén -dije yo- que tenía cada cual lleno de riquezas, ése es el que pierde al tal gobierno, porque comienzan por inventarse nuevos modos de gastar dinero y para ello violentan las leyes y las desobedecen tanto ellos como sus mujeres.

-Natural -dijo.

-Luego cada cual empieza, me imagino yo, a contemplar a su vecino y a quererle emular y así hacen que la mayoría se asemeje a ellos.

-Es natural.

-Y a partir de entonces -dije yo- avanzan cada vez más por el camino de la riqueza y, cuanto mayor sea la estima en que tienen a ésta, tanto menor será su aprecio de la virtud. ¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones ?

-En efecto -dijo.

-De modo que cuando en una ciudad son honrados la riqueza y los ricos, se aprecia menos a la virtud y a los virtuosos.

-Evidente.

-Ahora bien, se practica siempre lo que es apreciado y se descuida lo que es menospreciado.

-Tal sucede.

-Y así aquellas personas ambiciosas y amigas de honores pasan por fin a ser amantes del negocio y la riqueza; y al rico le alaban y admiran y le llevan a los cargos, mientras al pobre le desprecian.

-Completamente.

-Y entonces establecen una ley, verdadero mojón de la política oligárquica, en que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, y prohíben que tenga acceso a los cargos aquel cuya fortuna no llegue al censo fijado; y esto lo logran o por la fuerza y con las armas o bien, sin llegar a tanto, imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político.

## LA DEMOCRACIA

-Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo .

-Sí -dijo-, así es como se establece la democracia, ya por medio de las armas, ya gracias al miedo que hace retirarse a los otros.

XI. -Ahora bien -dije yo-, ¿de qué modo se administran éstos? ¿Qué clase de sistema es ése? Porque es evidente que el hombre que se parezca a él resultará ser democrático.

-Evidente -dijo.

-¿No serán, ante todo, hombres libres y no se llenará la ciudad de libertad y de franqueza y no habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje?

-Por lo menos eso dicen -contestó.

-Y, donde hay licencia, es evidente que allí podrá cada cual organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrade.

-Evidente.

-Por tanto este régimen será, creo yo, aquel en que de más clases distintas sean los hombres.

-¿Cómo no?

-Es, pues, posible -dije yo- que sea también el más bello de los sistemas. Del mismo modo que un abigarrado manto en que se combinan todos los colores, así también este régimen, en que se dan toda clase de caracteres, puede parecer el más hermoso. Y tal vez -seguí diciendo-habrá, en efecto, muchos que, al igual de las mujeres y niños que se extasían ante lo abigarrado, juzguen también que no hay régimen más bello.

-En efecto -dijo.

-He aquí -dije yo- una ciudad muy apropiada, ¡oh, mi bendito amigo!, para buscar en ella sistemas políticos.

-¿Por qué?

-Porque, gracias a la licencia reinante, reúne en sí toda clase de constituciones y al que quiera organizar una ciudad, como ahora mismo hacíamos nosotros, es probable que le sea imprescindible dirigirse a un Estado regido democráticamente para elegir en él, como si hubiese llegado a un bazar de sistemas políticos, el género de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.

-Tal vez no sean ejemplos lo que le falte -dijo.

-Y el hecho -dije- de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerte de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, ¿no es esa una práctica maravillosamente agradable a primera vista?

-Quizá lo sea a primera vista -dijo.

-¿Y qué? ¿No es algo admirable la tranquilidad con que lo toman algunas personas juzgadas ? ¿O no has visto nunca en este régimen a hombres que, habiendo sido condenados a muerte o destierro, no por ello dejan de quedarse en la ciudad ni de circular, paseando y haciendo el héroe , por entre la gente, que, fingiendo no verles, hace caso omiso de ellos?

-A muchos -dijo.

-¿Y su espíritu indulgente y nada escrupuloso, sino al contrario, lleno de desprecio hacia aquello tan importante que decíamos nosotros cuando fundamos la ciudad,

que, a no estar dotado de una naturaleza excepcional, no podría ser jamás hombre de bien el que no hubiese empezado por jugar de niño entre cosas hermosas para seguir aplicándose más tarde a todo lo semejante a ellas, y la indiferencia magnífica con que, pisoteando todos estos principios, no atiende en modo alguno al género de vida de que proceden los que se ocupan de política, antes bien, le basta para honrar a cualquiera con que éste afirme ser amigo del pueblo?

-Muy generosa ciertamente -dijo.

-Estos, pues -dije-, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son.

-Es muy conocido lo que dices -respondió.

# ARISTÓTELES: IDEALES POLÍTICOS

***George H. Sabine***

Aristóteles nació en 384 AC en Estagira. Era hijo de Nicómaco, médico del rey de Macedonia. Por su padre, adquirió un entrenamiento en anatomía. Hizo disecciones, lo cual ilustra el método analítico que emplea en *La política*. Fue alumno y seguidor de Platón. En este par de datos hay referencias muy importantes para comprender su filosofía. La influencia de Platón, frente a la cual Aristóteles llega a adoptar una posición crítica y la experiencia de la medicina, que llevan al filósofo a cuestionar las abstracciones y sumergirse en el mundo de la diversidad de los seres naturales y la necesidad de una observación. Una revaloración del ojo.

Aristóteles provenía de una familia de médicos. Desde ahí su cercanía con la experiencia, con la inspección cuidadosa de los órganos vitales de los seres vivos. Se ha visto en Aristóteles el fundador de la biología. Se cuenta que su discípulo Alejandro Magno, en sus viajes de campaña, solía enviarle especímenes de organismos exóticos. La ciencia política de Aristóteles parece así una extensión de su zoología. Aristóteles observaba los bichos políticos, los clasificaba, analizaba sus estructuras y sus cambios. Aristóteles fue un coleccionista. Su curiosidad lo llevaba a almacenar animales, plantas, ideas, cosas. Como coleccionista, agrupaba inteligentemente: clasificaba. Su colección es el mundo. En el terreno de la observación política llegó a reunir 158 constituciones de otras tantas ciudades griegas y bárbaras.

Las ciencias para Aristóteles son conocimiento de las formas. La ciencia política, el conocimiento de las formas políticas. La concepción del mundo en Aristóteles,

como se sabe es teleológica. Todo es determinado por sus fines. La materia es jalada por sus metas. Hay por ello un constante movimiento, un flujo incesante hacia el fin. Según Aristóteles todo movimiento se dirige hacia un fin. "La naturaleza es fin" apunta en las primeras páginas de La política. O, como apunta unos párrafos más adelante: "la naturaleza no hace nada en vano." La naturaleza se desenvuelve desde un estado de potencia hasta uno de acto. La ética aristotélica tiene ese mismo sello. La bondad de las cosas no está determinada en el acto mismo sino en cuanto que conduce al bien del hombre. "Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas." El bien se define en función de la meta. Es la ciencia política, que no encuentra frontera con la ética, la razón que logra aprehender el contenido del Bien. Para encontrar el criterio de bondad no puede aislarse al hombre sino sumergirlo en su contexto natural: la sociedad. La ética y la política son hermanas: ambas se ocupan de la "ciencia práctica de la felicidad humana."

¿Cuál es el fin de la vida? La felicidad responde Aristóteles. Felicidad que se alcanza a través de la virtud. Y ésta se alcanza a través de la educación. El entendimiento de la ética es un proceso para entrenar el juicio. Es una práctica del sentido común. La felicidad ha de convertirse en un hábito, en una segunda naturaleza. La virtud para Aristóteles no es innata sino producto de la educación. La virtud es la práctica de la moderación. La valentía, por ejemplo, es la virtud que se clava entre dos vicios: la temeridad y la cobardía. El exceso y el defecto. La virtud está, pues, en el justo medio. Este punto no puede detectarse con herramientas semejantes a los de las matemáticas, por ello Aristóteles no llega a proporcionar una regla exacta para trazar las fronteras del exceso y el defecto. El filósofo de Estagira examina las virtudes de la valentía, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la grandeza de alma, el buen carácter o benevolencia, la disposición afable en compañía, el ingenio y la modestia. Aristóteles también enfatiza que la moralidad de

los actos depende de su carácter voluntario. Sólo las acciones voluntarias pueden ser alabadas o culpadas. Una acción no es voluntaria cuando se efectúa en situaciones de compulsión o de ignorancia. La compulsión cubre los casos en que el agente no es realmente un agente. ¿Cómo nace el Estado? Ese es uno de los grandes temas de la filosofía política. Ya veíamos que para Platón el Estado podría nacer de una hoja en blanco, como germinación de la inteligencia. Para entender la verdadera naturaleza del Estado, plantea Aristóteles, es importante descomponer esa compleja estructura en sus partes: del individuo al barrio, del barrio a la polis. La conclusión es clave: *el Estado no es artefacto, no es ni puede ser la invención de nadie; es el desarrollo de la naturaleza.* Los hombres no pueden ser artificialmente segregados de la comunidad, puesto que son criaturas naturalmente destinadas a la vida política. Es la necesidad no la voluntad la que causa el Estado. La *polis* es una necesidad del hombre ya que no es una criatura que pueda satisfacerse a sí misma. Para satisfacer sus necesidades lleva el sello de un instinto que lo empuja hacia la sociabilidad. La felicidad no puede alcanzarse en soledad. La humanidad no puede alcanzarse en soledad. De ahí la famosa formulación aristotélica: "el hombre es por naturaleza un hombre político." Quien carece de ciudad está por debajo o por encima del hombre. Puede ser bestia o dios. Nunca un hombre.

La ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad está por debajo o por encima de lo que es el hombre.

El signo de la politicidad del hombre es la palabra. Puede haber otros animales gregarios, sólo el hombre se comunica. El lenguaje: lo más humano, lo menos individual. Producto, secreción de la comunidad quizá. Es el lenguaje lo que distingue al animal político de las bestias. La palabra deslinda bien del mal, lo justo y lo injusto. Y esa percepción constituye la familia y la ciudad. Es importante insistir

en el planteamiento aristotélico. La polis no se forma con individuos: Es la polis la constituye al hombre. La ciudad es anterior a la familia y a cada uno de nosotros, dice. “El todo, en efecto es necesariamente anterior a la parte. Destruido el todo corporal no habrá ni pie ni mano a no ser en sentido equívoco, como cuando se habla de una mano de piedra; algo semejante será la mano de un cuerpo en corrupción.” El individuo no se basta, requiere de la colectividad para ser. Aristóteles atribuye al diseño natural la estructura social. Hay, pues, hombres nacidos para mandar y hombres nacidos para ser mandados. No es la convención, no es la voluntad la que acomoda a los hombres en el plano social. La naturaleza manda. De la desigualdad en el trabajo Aristóteles asumió una desigualdad en la condición humana.

El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño, aunque de diferente manera; y todos ellos poseen las mismas partes del alma aunque su posesión sea de diferente manera. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto), y cada uno de los demás en el grado que le corresponda.

Para una vida feliz es necesario asegurar el sustento material y para ello es indispensable que existan gentes que se concentren plenamente a la satisfacción de las necesidades materiales y que abandonen, por lo tanto, cualquier esperanza para el ocio. Y es ese tiempo el espacio para la práctica de la virtud y la participación política. Los esclavos se convierten así en herramientas a disposición de los ciudadanos. Son “cosas animadas.” El ciudadano es el hombre que participa alternativamente en el gobierno y en el ser gobernado. Un hombre que tiene el derecho de asistir a la asamblea y formar parte de los tribunales. Quienes carecen del tiempo necesario para dedicarse a estas labores están, pues, excluidos. El ciudadano

que, como hemos visto es porción subordinada de la ciudad, ha de estar en sintonía con su comunidad. Así se plantea en el segundo capítulo del Libro Tercero si es la misma virtud la del hombre bueno y la del buen ciudadano. Si hay diversos arreglos comunitarios, la virtud del ciudadano debe estar en consonancia con su 'constitución.' Concluye Aristóteles:

Es evidente, por tanto, que quien es buen ciudadano puede no poseer la virtud por la que se dice hombre de bien.

Se encuentra en esta cápsula una señal del futuro: la moral política y la moral ordinaria caminan por caminos distintos. Hay aquí, pues, un adelanto discreto pero evidente del maquiavelismo. No se han separado totalmente, están conectados pero apuntan a rumbos diferentes. Una de las herencias más perdurables de la *Política* es la clasificación de las formas de gobierno. Aristóteles estableció un doble criterio clasificatorio. Por una parte dividió los gobiernos según un criterio cualitativo: si atienden al interés colectivo o no. Después planteó un criterio cuantitativo: si gobierna uno, varios o muchos. De esta forma llegó a la siguiente tipología.

1. *Formas puras*. Son aquellas que practican la justicia. Monarquía: gobierno ejercido por una sola persona en beneficio colectivo Aristocracia: gobierno ejercido por una minoría selecta (los mejores) en beneficio colectivo Democracia: gobierno ejercido por la mayoría de los ciudadanos en beneficio de la comunidad.
2. *Formas impuras*. Son aquellas formas corrompidas o degeneradas que solamente toman en cuenta el interés de los gobernantes. Tiranía: el gobierno de una persona en su propio beneficio. Oligarquía: gobierno de una minoría en perjuicio de la mayoría Demagogia: el gobierno de la mayoría que oprime a las minorías.

De ese cuadro sigue la pregunta sobre la mejor forma de gobierno. Pero el acercamiento de Aristóteles a las cosas políticas lo conduce a matizar la pregunta. No se puede hablar de una forma ideal de gobierno sin atender a las circunstancias. "No se ha de considerar sólo la constitución mejor, sino también la que es posible." Y la mejor forma de gobierno se debe adaptar a tiempo y sitio. Es por ello que el filósofo debe ser juicioso: conocer lo que puede prosperar políticamente dentro de un escenario dado. No ha de fantasear sobre la más hermosa política imaginable sino la forma política aplicable a la circunstancia. Aristóteles formula la pregunta clásica: ¿cuál será la mejor forma de asociación política? El discípulo de Platón no aspira ya a la ciudad utópica sino a una organización posible a partir de los datos que aporta la experiencia. Con esta idea en mente, Aristóteles penetra en territorios sociológicos. Es indispensable atender a la estructura de clases para comprender la dinámica interna de las ciudades. La influencia de estos grupos es determinante. Quien quiera entender la política ha de ver la sociedad y, en particular, la estructura de la propiedad. Para Aristóteles la propiedad tiene una dimensión moral. El análisis se complica, como advierte Sabine. Primero la distinción entre política y ética (virtud ciudadana, virtud del hombre), luego estructura política y estructura social.

La diferencia, ya lo hemos visto tiene la absolución de la naturalidad. La ciudad se atrofiaría con la unidad absoluta que propone el comunismo platónico. La ciudad es, por naturaleza, pluralidad. En un mismo sentido se pronuncia sobre la estructura de la propiedad. Una ciudad requiere un cierto grado de propiedad comunitaria. Sin cosas en común no hay ciudad. Pero esa base comunitaria no puede abarcarlo todo. El compartir propiedad genera conflictos. Por ello, muy aristotélicamente, Aristóteles propone una combinación entre propiedad en común y propiedad individual.

La ciencia política de Aristóteles se funda en descripción. Pero no se queda ahí: es un conocimiento que debe apuntar hacia el mejoramiento de la vida política. Una

terapia. Es por ello que el médico ha de comenzar desde el cuerpo que tiene frente a sí. Ante el enfermo no buscará la escultura o la poesía: busca la salud. De ahí la importancia de los órganos sociales: las clases. Buscando salud llega a la defensa de la racionalidad de la ley y la templanza de la moderación social. La ley es la razón desprovista de pasión, dice Aristóteles en una famosa fórmula. La imparcialidad de la ley asigna una moralidad a las decisiones de los magistrados que de otra manera nunca tendrían. "Ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya que ésta tiene una calidad impersonal que ningún hombre, por bueno que sea, puede alcanzar." Obedecer a la norma es obedecer a una estructura racional no a los apetitos de algún hombre. Sin ley, el capricho. Aristóteles rechaza la analogía de su maestro sobre la libertad del artista. El gobierno de la ley es el gobierno de la razón. Si la razón ha de gobernar a cada hombre, debe también gobernar al gobernante. El soberano en última instancia ha de ser la razón desapasionada, la ley.

La legalidad puede contribuir a la virtud de la ciudad. Pero no la garantiza. La monarquía podrá ser un gobierno idóneo si se encuentra el filósofo sabio y prudente que la sostenga y en donde una familia fuera claramente superior al resto. Pero es muy raro que esta familia y este hombre tan claramente sobresaliente aparezca en la ciudad. Por ello apunta que, en términos generales, la aristocracia es una mejor forma de gobierno pues sería el mando de personas excelentes. Pero la forma más estable de gobierno de la que se tiene noticia, según Aristóteles es aquella que es socialmente moderada, es decir, aquella en donde predomina la clase media.

La inestabilidad de las ciudades se debe a un ánimo revolucionario que la desigualdad cultiva. Cuando la ciudad se levanta sobre los polos de la riqueza o la pobreza no hay estabilidad posible. Es por ello que el arreglo que debe procurarse es aquel que no sea extremoso puesto que si se exagera la democracia o la oligarquía, brotará la chispa revolucionaria.

El manual aristotélico de salud política incluiría seguramente los siguientes consejos:

a) Formar un gobierno adecuado a las circunstancias; b) Tener una ciudad lo suficientemente grande como para bastarse a sí misma (autárquica) pero no tan grande como para hacer impracticable el gobierno; c) Fortalecer la clase media; d) Establecer un arreglo que combine el talento virtuoso de los ciudadanos y el trabajo eficiente de trabajadores que satisfagan las necesidades materiales de los hombres libres; e) Instituir un sistema en el que la ley regule las relaciones entre los hombres; f) Establecer un buen sistema educativo que enaltezca las virtudes.

Todo esto conforma un complejo programa de *moderación*. Moderación por las dimensiones de la ciudad, por atención a las circunstancias, por un clima de equidad social y moderación moral, por la templanza del derecho, por el entrenamiento de la virtud. Técnicas todas de moderación política.

Las revoluciones son enfermedades del cuerpo político. El estadista puede prevenirlas si es que entiende las razones que conservan la salud de cada régimen. Así habrá, incluso, medidas para mantener la estabilidad de la tiranía. En el Libro V de *La política*, Aristóteles, da, en efecto, consejos para tiranos.

Las tiranías se conservan de dos maneras muy opuestas. Una de las cuales es la tradicional y según ella rigen el gobierno la mayoría de los tiranos. ... Son los mencionados antes para la conservación, en lo posible, de la tiranía: truncar a los que sobresalen y suprimir a los orgullosos; no permitir comidas en común, ni asociaciones, ni educación, ni ninguna cosa semejante, sino vigilar todo aquello de donde suelen nacer los sentimientos: nobleza de espíritu y confianza; no debe permitir la existencia de escuelas ni otras reuniones escolares, y debe procurar por todos los medios que todos se desconozcan lo más posible a otros (pues el conocimiento hace mayor la confianza mutua) Y debe procurar que los que residen

en la ciudad estén siempre visibles y pasen el tiempo en sus puertas (pues así no pasará inadvertido en absoluto lo que hacen, y se acostumbrarán a ser humildes al estar siempre sometidos)

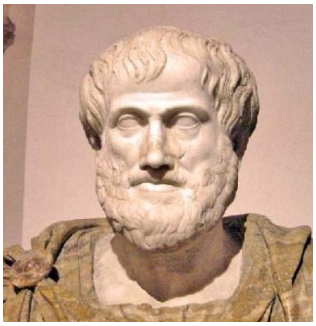
También las medidas de la democracia extrema son todas también propias de la tiranía: la autoridad de las mujeres en sus casas para que delaten a los hombres, y licencia a los esclavos por la misma razón, pues ni los esclavos ni las mujeres conspiran contra los tiranos, y al vivir bien, necesariamente son favorables a las tiranías y a las democracias; el pueblo, en efecto, también quiere ser un monarca. Por eso el adulador es honrado en ambos regímenes: en las democracias el demagogo (el demagogo es el adulador del pueblo), y entre los tiranos los que se comportan con ellos de manera humillante, lo cual es obra de la adulación. De hecho, por esto la tiranía es amiga de los malos, pues les agrada ser adulados, y esto nadie que tenga un libre espíritu noble podría hacerlo, sino que las personas nobles aman o en todo caso no adulan.

El estadista para Aristóteles, dice Sabine, está inmerso en los asuntos políticos. "No puede modelarlos con arreglo a su voluntad, pero puede aprovechar las posibilidades que los acontecimientos le ofrecen."

La separación de la virtud del ciudadano y la virtud del hombre y el ánimo científico de Aristóteles lo llevan hasta la comprensión de la dinámica política desprendida del criterio moral. Así llega a analizar con sorprendente frialdad los medios que los tiranos emplean para conservar su poder. Aristóteles se convierte, incluso, en consejero de tiranos. Sugiere evitar que la sociedad se organice en su contra, mantenerla en la ignorancia y en perpetua competencia.

# ARISTÓTELES: REALIDAD POLÍTICA

***George H. Sabine***



El punto de partida de la política Aristotélica es la Persona ya que todo pensamiento político parte desde esta concepción.

Aristóteles se centra en un análisis de la realidad, cosas prácticas, ya que ve en los hechos y realidades (causa-efecto) un orden lógico. La lógica es instrumental en el estudio político de Aristóteles.

Analiza la política no solo como instrumento de poder sino que lo relaciona con valores.

El fin o bien último al que aspira el hombre es la felicidad (eudaimonia). Y ese es justamente el fin para el cual se constituye esa comunidad llamada pólis. La dialéctica de las esferas de autosufiencia, en última instancia, busca congregar una comunidad de individuos adecuados para que cada cual pueda, si quiere, ser feliz.

Es por esto que se debe entender a la ciudad vista como un todo y la comunidad como sus partes, por lo cual es factible decir que es visto como el todo anterior a las partes. Aquí cabe citar a Tucìdides que en 3 palabras lo definió como “andrès gar polis” lo cual significa “son los hombres los que son la polis”. Dichas partes (hombres) poseen una naturaleza social que está basada en tres características principales: en primer término se trata acerca de la posesión de la palabra, en efecto, el hombre es comunal porque es un animal que posee palabra

racional (zoon lógon ejon). Si el hombre, a través de la palabra articulada, declara lo justo y la justicia, por ejemplo, es para enunciar una relación entre los hombres.

En segundo término se refiere a la naturaleza del hombre que es vista como un animal político y social, katá physin. En este punto se trata de esclarecer que la característica social y política del hombre es por naturaleza y no por convención humana, por lo cual la comunidad (polis) también es producto de la naturaleza. El tercer término está vinculado con la ética, que dice relación con la percepción de la actividad humana donde existe un respeto a la justicia, que es justamente la buena utilización de la razón.

Estas tres características dan la concepción del zoon koinon (animal en comunidad) y su grado máximo de civilización se denomina zoon politikon (animal político), este ultimo va mas allá del "simple" hecho de comunidad y comunicación, esta apuntado a la preocupación insoslayable por los asuntos públicos y políticos de la polis. La polis entonces se entiende como el espacio público por excelencia debido a que es el grado máximo de participación, los que participaban eran los ciudadanos y a su vez, ciudadanos eran considerados los "seres pensantes" ya que esgrimían el perfecto uso de la razón. El buen uso de la razón era aquel que estaba en post del bien común y el buen uso de la justicia a través de las leyes; tomando en consideración Justicia y Libertad como pilares de la sociedad helénica.

La polis también contaba con otras características de orden instrumental, tales como "igualdad ante la ley" (isonomía), y la igualdad en el uso de la palabra en las asambleas políticas (isegoría). La libertad supone la isegoría, en consecuencia la libertad no se establece sin igualdad; la cual se resguarda en la isonomía. En el ámbito económico, la autarquía jugaba un rol fundamental, es decir, que permite que factores externos a la polis no afecten a la autodeterminación; reflejado en la autonomía (en cuanto a leyes y ciudadanía).

El ideal Aristotélico fue siempre el gobierno con arreglo a normas jurídicas y nunca el despótico, ni siquiera en el caso de que fuese el Despotismo Ilustrado del filosofo-rey. En consecuencia, Aristóteles acepto desde un principio el punto de vista de las leyes, de que en todo estado bueno el soberano ultimo debe ser la Ley y no ninguna persona.

Es por esto que libertad es vista como la posibilidad de deliberación en el total de la polis, en donde los que no participaban (idiom) eran considerados un Dios o una bestia.

Aristóteles, acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del buen gobierno y no solo como una desgraciada necesidad.

La participación del pueblo en las tareas del Estado era directa y casi todos los cargos tenían una duración muy breve y eran designados por sorteo; a excepción de los que requerían algunos conocimientos y aptitudes bien definidos, como, por ejemplo, los de tesoreros y estrategos, que se cubrían por elección. Es por esto que los valores máximos de los ciudadanos estaban dados en la virtud del saber mandar y obedecer, porque así los ciudadanos podrían conocer el gobierno desde ambas perspectivas. En donde el que manda debe actuar con prudencia (phronesis).

Hasta este punto se puede concluir que Hombre y Sociedad (vista como comunidad) presentan una relación simbiótica, ya que la polis es un fin en sí misma, y es exclusivamente ahí donde los ciudadanos pueden alcanzar la felicidad.

Aristóteles, realiza una tipología de regímenes en base a dos criterios fundamentales que son el cuantitativo y cualitativo, en donde la relación está dada por quienes poseen el poder (uno, pocos, muchos) y por su orientación hacia el bien común.

Si el régimen está en manos de uno y está enfocado a la realización del bien común, se denomina Reinado o Monarquía; y su degeneración o transgresión del bien común se designa Tiranía.

Si el régimen está en manos de algunos y está enfocado a la realización del bien común, se denomina Aristocracia; y su degeneración o transgresión del bien común se designa Oligarquía.

Si el régimen está en manos de muchos y está enfocado a la realización del bien común, se denomina Politeia o democracia recta; y su degeneración o transgresión del bien común se designa Democracia corrupta.

Aristóteles señala que el mejor régimen es la Monarquía debido a que la toma de decisiones recae en una sola persona, pero a la vez esta se degenera muy rápidamente hacia el peor régimen de todos "Tiranía" el cual no está orientado hacia el bien común y todas las riquezas son concentradas de forma individualista a diferencia de los otros regímenes donde el bien común beneficia a pocos o a muchos.

Es por esto que cabe señalar la relevancia que hace referencia Aristóteles sobre el factor cuantitativo en post de los fines.

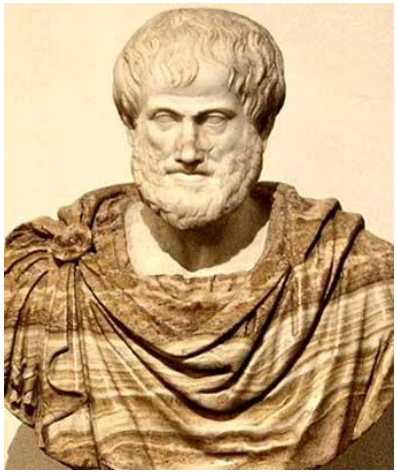
Por lo cual Aristóteles plantea para que exista la estabilidad de los regímenes es necesario el surgimiento de una clase media (justo medio), en donde sostiene lo vigoroso de esta clase basado en la concentración de las virtudes (Ciudadanos virtuosos), lo cual conlleva una perspectiva equilibrada al analizar la realidad, ya que los pertenecientes a la clase media, en teoría, no codician a los ricos, como la vez no repudian a los más desposeídos.

Este elemento intermedio debe ser fuerte debido a que este es el que más obedece a la razón y hace buen uso de esta.
Cuando existe esa clase de ciudadanos, forma un grupo lo bastante grande para dar al estado una base popular, lo bastante desinteresado para hacer responsables a los magistrados y lo bastante selecto para evitar los males del gobierno de las masas.

En conclusión el estado surge a partir de la naturaleza social y política del hombre, en donde el estado debe entregar todas herramientas necesarias para así poder alcanzar sus fines y así vivir armónicamente en comunidad

# LA POLÍTICA

***Aristóteles***



## LIBRO I

### CAPÍTULO I
### ORIGEN DEL ESTADO Y DE LA SOCIEDAD

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser buen ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.

No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden. Esto equivale a suponer que toda la diferencia entre éstos no consiste sino en el más y el menos, sin ser específica; que un pequeño número de administrados constituiría el dueño, un

número mayor el padre de familia, uno más grande el magistrado o el rey; es de suponer, en fin, que una gran familia es en absoluto un pequeño Estado. Estos autores añaden, por lo que hace al magistrado y al rey, que el poder del uno es personal e independiente, y que el otro es en parte jefe y en parte súbdito, sirviéndose de las definiciones mismas de su pretendida ciencia.

Toda esta teoría es falsa; y bastará, para convencerse de ello, adoptar en este estudio nuestro método habitual. Aquí, como en los demás casos, conviene reducir lo compuesto a sus elementos indescomponibles, es decir, a las más pequeñas partes del conjunto. Indagando así cuáles son los elementos constitutivos del Estado, reconoceremos mejor en qué difieren estos elementos, y veremos si se pueden sentar algunos principios científicos para resolver las cuestiones de que acabamos de hablar. En esto, como en todo, remontarse al origen de las cosas y seguir atentamente su desenvolvimiento es el camino más seguro para la observación.

Por lo pronto, es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden nada el uno sin el otro: me refiero a la unión de los sexos para la reproducción. Y en esto no hay nada de arbitrario, porque lo mismo en el hombre que en todos los demás animales y en las plantas existe un deseo natural de querer dejar tras sí un ser formado a su imagen.

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser

no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno sólo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen:

«Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro»,

puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.

Estas dos primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia, y Hesíodo lo ha dicho muy bien en este verso:

«La casa, después la mujer y el buey arador»;

Porque el pobre no tiene otro esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural y permanente es la familia, y Corondas ha podido decir de los miembros que la componen «que comían a la misma mesa», y Epiménides de Creta «que se calentaban en el mismo hogar».

La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, «han mamado la leche de la familia», son sus hijos, «los hijos de sus hijos». Si los primeros Estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones lo están aún hoy, es porque tales Estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que en la familia el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de la familia han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir:

«Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos.»

En su origen todas las familias aisladas se gobernaban de esta manera. De aquí la común opinión según la que están los dioses sometidos a un rey, porque todos los pueblos reconocieron en otro tiempo o reconocen aún hoy la autoridad real, y los hombres nunca han dejado de atribuir a los dioses sus propios hábitos, así como se los representaban a imagen suya.

La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero:

«Sin familia, sin leyes, sin hogar...»

El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.

No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.

La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría

y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

## LIBRO III

## CAPÍTULO V
## DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS

Siendo cosas idénticas el gobierno y la constitución, y siendo el gobierno señor supremo de la ciudad, es absolutamente preciso que el señor sea o un solo individuo, o una minoría, o la multitud de los ciudadanos. Cuando el dueño único, o la minoría, o la mayoría, gobiernan consultando el interés general, la constitución es pura necesariamente; cuando gobiernan en su propio interés, sea el de uno sólo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin, puesto que, una de dos cosas, o los miembros de la asociación no son verdaderamente ciudadanos o lo son, y en este caso deben tener su parte en el provecho común.

Cuando la monarquía o gobierno de uno sólo tiene por objeto el interés general, se le llama comúnmente reinado. Con la misma condición, al gobierno de la minoría, con tal que no esté limitada a un solo individuo, se le llama aristocracia; y se la denomina así, ya porque el poder está en manos de los hombres de bien, ya porque el poder no tiene otro fin que el mayor bien del Estado y de los asociados. Por último, cuando la mayoría gobierna en bien del interés general, el gobierno recibe como denominación especial la genérica de todos los gobiernos, y se le llama república. Estas diferencias de denominación son muy exactas. Una virtud superior puede ser patrimonio de un individuo o de una minoría; pero a una mayoría no

puede designársela por ninguna virtud especial, si se exceptúa la virtud guerrera, la cual se manifiesta principalmente en las masas; como lo prueba el que, en el gobierno de la mayoría, la parte más poderosa del Estado es la guerrera; y todos los que tienen armas son en él ciudadanos.

Las desviaciones de estos gobiernos son: la tiranía, que lo es del reinado; la oligarquía, que lo es de la aristocracia; la demagogia, que lo es de la república. La tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia, el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general.

Es indispensable que nos detengamos algunos instantes a notar la naturaleza propia de cada uno de estos tres gobiernos; porque la materia ofrece dificultades. Cuando observamos las cosas filosóficamente, y no queremos limitarnos tan sólo al hecho práctico, se debe, cualquiera que sea el método que por otra parte se adopte, no omitir ningún detalle ni despreciar ningún pormenor, sino mostrarlos todos en su verdadera luz.

La tiranía, como acabo de decir, es el gobierno de uno sólo, que reina como señor sobre la asociación política; la oligarquía es el predominio político de los ricos; y la demagogia, por el contrario, el predominio de los pobres con exclusión de los ricos. Veamos una objeción que se hace a esta última definición. Si la mayoría, dueña del Estado, se compone de ricos, y el gobierno es de la mayoría, se llama demagogia; y, recíprocamente, si da la casualidad de que los pobres, estando en minoría relativamente a los ricos, sean, sin embargo, dueños del Estado, a causa de la superioridad de sus fuerzas, debiendo el gobierno de la minoría llamarse oligarquía, las definiciones que acabamos de dar son inexactas. No se resuelve esta dificultad mezclando las ideas de riqueza y minoría, y las de miseria y mayoría, reservando el nombre de oligarquía para el gobierno en que los ricos, que están en minoría, ocupen los empleos, y el de la demagogia para el Estado en que los pobres, que están en

mayoría, son los señores. Porque, ¿cómo clasificar las dos formas de constitución que acabamos de suponer: una en que los ricos forman la mayoría; otra en que los pobres forman la minoría; siendo unos y otros soberanos del Estado, a no ser que hayamos dejado de comprender en nuestra enumeración alguna otra forma política? Pero la razón nos dice sobradamente que la dominación de la minoría y de la mayoría son cosas completamente accidentales, ésta en las oligarquías, aquélla en las democracias; porque los ricos constituyen en todas partes la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría. Y así, las diferencias indicadas más arriba no existen verdaderamente. Lo que distingue esencialmente la democracia de la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia. Pero no es menos cierto, repito, que generalmente los ricos están en minoría y los pobres en mayoría; la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres.

Veamos ante todo cuáles son los límites que se asignan a la oligarquía y a la demagogia, y lo que se llama derecho en una y en otra. Ambas partes reivindican un cierto derecho, que es muy verdadero. Pero de hecho su justicia no pasa de cierto punto, y no es el derecho absoluto el que establecen ni los unos ni los otros. Así, la igualdad parece de derecho común, y sin duda lo es, no para todos, sin embargo, sino sólo entre iguales; y lo mismo sucede con la desigualdad; es ciertamente un derecho, pero no respecto de todos, sino de individuos que son desiguales entre sí. Si se hace abstracción de los individuos, se corre el peligro de formar un juicio erróneo. Lo que sucede en esto es que los jueces son jueces y partes, y ordinariamente es uno mal juez en causa propia. El derecho limitado a algunos, pudiendo aplicarse lo mismo a las cosas que a las personas, como dije en la Moral, se concede sin dificultad cuando se trata de la igualdad misma de la cosa, pero no así cuando se trata de las personas a quienes pertenece esta igualdad; y esto, lo repito, nace de que

se juzga muy mal cuando está uno interesado en el asunto. Porque unos y otros son expresión de cierta parte del derecho, ya creen que lo son del derecho absoluto: de un lado, superiores unos en un punto, en riqueza, por ejemplo, se creen superiores en todo; de otro, iguales otros en un punto, de libertad, por ejemplo, se creen absolutamente iguales. Por ambos lados se olvida lo capital.

Si la asociación política sólo estuviera formada en vista de la riqueza, la participación de los asociados en el Estado estaría en proporción directa de sus propiedades, y los partidarios de la oligarquía tendrían entonces plenísima razón; porque no sería equitativo que el asociado que de cien minas sólo ha puesto una tuviese la misma parte que el que hubiere suministrado el resto, ya se aplique esto a la primera entrega, ya a las adquisiciones sucesivas. Pero la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud; de otra manera podría establecerse entre esclavos o entre otros seres que no fueran hombres, los cuales no forman asociación por ser incapaces de felicidad y de libre albedrío. La asociación política no tiene tampoco por único objeto la alianza ofensiva y defensiva entre los individuos, ni sus relaciones mutuas, ni los servicios que pueden recíprocamente hacerse; porque entonces los etruscos y los cartagineses, y todos los pueblos unidos mediante tratados de comercio, deberían ser considerados como ciudadanos de un solo y mismo Estado, merced a sus convenios sobre las importaciones, sobre la seguridad individual, sobre los casos de una guerra común; aunque cada uno de ellos tiene, no un magistrado común para todas estas relaciones, sino magistrados separados, perfectamente indiferentes en punto a la moralidad de sus aliados respectivos, por injustos y por perversos que puedan ser los comprendidos en estos tratados, y atentos sólo a precaver recíprocamente todo daño. Pero como la virtud y la corrupción política son las cosas que principalmente tienen en cuenta los que sólo quieren buenas leyes, es claro que la virtud debe ser el primer cuidado de un Estado que merezca verdaderamente este título, y que no lo sea solamente en el nombre. De otra manera, la asociación política

vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención; y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón, «otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos». La prueba de esto es bien sencilla. Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto; ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad única, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son, unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etc., hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y a la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma.

Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio y sin el auxilio de los matrimonios; y esto es lo que ha dado lugar en los Estados a las

alianzas de familia, a las fratrias, a los sacrificios públicos y a las fiestas en que se reúnen los ciudadanos. La fuente de todas estas instituciones es la benevolencia, sentimiento que arrastra al hombre a preferir la vida común; y siendo el fin del Estado el bienestar de los ciudadanos, todas estas instituciones no tienden sino a afianzarle. El Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común. Los que contribuyen con más a este fondo general de la asociación tienen en el Estado una parte mayor que los que, iguales o superiores por la libertad o por el nacimiento, tienen, sin embargo, menos virtud política; y mayor también que la que corresponda a aquellos que, superándoles por la riqueza, son inferiores a ellos, sin embargo, en mérito.

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y de la justicia.

## LIBRO VI

## CAPÍTULO XI

## TEORÍA DE LOS TRES PODERES EN CADA ESPECIE DE GOBIERNO

## PODER LEGISLATIVO

Volvamos ahora al estudio de todos estos gobiernos en globo y uno por uno, remontándonos a los principios mismos en que descansan todos.

En todo Estado hay tres partes de cuyos intereses debe el legislador, si es entendido, ocuparse ante todo, arreglándolos debidamente. Una vez bien organizadas estas tres partes, el Estado todo resultará bien organizado; y los Estados no pueden realmente

diferenciarse sino en razón de la organización diferente de estos tres elementos. El primero de estos tres elementos es la asamblea general, que delibera sobre los negocios públicos; el segundo, el cuerpo de magistrados, cuya naturaleza, atribuciones y modo de nombramiento es preciso fijar; y el tercero, el cuerpo judicial.

La asamblea general decide soberanamente en cuanto a la paz y a la guerra, y a la celebración y ruptura de tratados; hace las leyes, impone la pena de muerte, la de destierro y la confiscación, y toma cuentas a los magistrados. Aquí es preciso seguir necesariamente uno de estos dos caminos: o dejar las decisiones todas a todo el cuerpo político, o encomendarlas todas a una minoría, por ejemplo, a una o más magistraturas especiales; o distribuirlas, atribuyendo unas a todos los ciudadanos y otras a algunos solamente.

El encomendarlas a la generalidad es propio del principio democrático, porque la democracia busca sobre todo este género de igualdad. Pero hay muchas maneras de admitir la universalidad de los ciudadanos al goce de los derechos que se refieren a la asamblea pública. Pueden, en primer lugar, deliberar por secciones, como en la república de Telecles de Mileto, y no en masa. Muchas veces todos los magistrados se reúnen para deliberar; pero como son temporales sus cargos, todos los ciudadanos llegan a serlo cuando les llega su turno, hasta que todas las tribus y las fracciones más pequeñas de la ciudad los han desempeñado sucesivamente. El cuerpo todo de los ciudadanos se reúne entonces sólo para sancionar las leyes, arreglar los negocios relativos al gobierno mismo y oír la promulgación de los decretos de los magistrados. En segundo lugar, aun admitiendo la reunión en masa, se la puede convocar sólo cuando se trata de alguno de estos asuntos: de la elección de magistrados, de la sanción legislativa, de la paz o de la guerra, y de las cuentas públicas. Se deja entonces el resto de los negocios a las magistraturas especiales, cuyos miembros son, por otra parte, elegidos o designados por la suerte de entre la masa de los ciudadanos. Se puede, también, reservando a la asamblea general la

elección de los magistrados ordinarios, las cuentas públicas, la paz y las alianzas, dejar los demás negocios, para cuya resolución son indispensables luces y experiencia, a magistrados especialmente escogidos para conocer de ellos. Resta, por último, un cuarto modo, según el cual la asamblea general tiene todas las atribuciones sin excepción, y los magistrados, no pudiendo decidir nada soberanamente, sólo tienen la iniciativa de las leyes. Este es el último grado de la demagogia, tal como existe en nuestros días, correspondiendo, como ya hemos dicho, a la oligarquía violenta y a la monarquía tiránica.

Estos cuatro modos posibles de asamblea general son todos democráticos.

En la oligarquía, la decisión de todos los negocios está confiada a una minoría, y este sistema admite igualmente muchos grados. Si el censo es muy moderado, y por lo mismo son muchos los ciudadanos que pueden inscribirse en él; si se respetan religiosamente las leyes sin violarlas jamás; y si todo individuo incluido en el censo tiene parte en el poder, la institución oligárquica en su principio, se convierte en republicana por la suavidad de sus formas. Si, por el contrario, no todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones, pero todos los magistrados son elegidos y observan las leyes, el gobierno es oligárquico como el primero. Pero si la minoría, dueña soberana de los negocios generales, se constituye por sí misma, haciéndose hereditaria y sobreponiéndose a las leyes, tendremos necesariamente el último grado de la oligarquía.

Cuando la decisión de ciertos asuntos, como la paz y la guerra, se pone en manos de algunos magistrados, quedando encomendado a la masa de los ciudadanos el derecho de intervenir en las cuentas generales del Estado, y estos magistrados tienen la decisión de los demás negocios, siendo, por otra parte, electivos o designados por la suerte, el gobierno es aristocrático o republicano. Si se acude a la elección para ciertos negocios y para otros a la suerte, ya entre todos, ya entre los candidatos incluidos en una lista, o si la elección y la suerte recaen sobre la universalidad de los

ciudadanos, entonces el sistema es, en parte, republicano y aristocrático, y en parte, puramente republicano.

Tales son todas las modificaciones de que es susceptible la organización del cuerpo deliberante, y cada gobierno lo organiza según las relaciones que acabamos de indicar.

En la democracia, sobre todo en este género de democracia que se cree hoy más digno de este nombre que todos los demás, en otros términos, en la democracia en que la voluntad del pueblo está por encima de todo, hasta de las leyes, sería bueno, en interés de las deliberaciones, adoptar para los tribunales el sistema de las oligarquías. La oligarquía se sirve de la multa para obligar a concurrir al tribunal a aquellos cuya presencia estima necesaria. La democracia, que da una indemnización a los pobres que desempeñan funciones judiciales, debería seguir el mismo método respecto de las asambleas generales. Conviene a la deliberación que tomen parte en ella todos los ciudadanos en masa, para que se ilustre la multitud con las luces de los hombres distinguidos y éstos aprovechen lo que por instinto sabe la multitud. También podría tomarse un número igual de votantes por una y por otra parte, procediéndose después a su designación por elección o por suerte. En fin, en el caso en que el pueblo supere excesivamente en número a los hombres políticamente capaces, podría concederse la indemnización, no a todos, sino sólo a tantos pobres como sean los ricos, y eliminar a todos los demás.

En el sistema oligárquico es preciso, o escoger desde luego algunos individuos de entre la generalidad, o constituir una magistratura, que por cierto existe ya en algunos Estados, y cuyos miembros se llaman comisarios o guardadores de las leyes. La asamblea pública en este caso sólo se ocupa de los asuntos preparados por estos magistrados. Este es un medio de dar a las masas voz deliberativa en los negocios, sin que puedan atentar en lo más mínimo a la constitución. También es posible conceder al pueblo únicamente el derecho de sancionar las disposiciones que se le

presenten, sin que pueda decidir nunca en sentido contrario. Por último, se puede conceder a las masas voz consultiva, dejando la decisión suprema a los magistrados.

En cuanto a las condenaciones, es preciso tomar un camino opuesto al adoptado al presente en las repúblicas. La decisión del pueblo debe ser soberana cuando absuelve y no cuando condena, debiendo recurrirse en este último caso a los magistrados. El sistema actual es detestable; la minoría puede soberanamente absolver; pero cuando condena, abdica de su soberanía y tiene siempre cuidado de someter el fallo al juicio del pueblo entero.

No diré más respecto del cuerpo deliberante, es decir, del verdadero soberano del Estado.

## DEL PODER EJECUTIVO

A la cuestión de la organización de la asamblea general debe seguir la relativa a las magistraturas. Este segundo elemento de gobierno no presenta menos variedad que el primero desde el punto de vista del número de sus miembros, de su extensión y de su duración. Esta duración es tan pronto de seis meses o menos, como de un año o mayor. ¿Los poderes deben conferirse con carácter vitalicio, por largos plazos, o según otro sistema? ¿Es preciso que un mismo individuo pueda ser reelegido muchas veces, o podrá serlo sólo una vez, quedando para siempre incapacitado para optar a él? Y en cuanto a la composición de las magistraturas, ¿de qué miembros se han de componer?, ¿quién los nombrará?, ¿en qué forma se han de designar? Es preciso conocer todas las soluciones posibles de estas diversas cuestiones, y aplicarlas en seguida según el principio y la utilidad de los diferentes gobiernos. Por lo pronto, es difícil precisar lo que debe entenderse por magistraturas. La asociación política exige muchas clases de funcionarios, y sería un error considerar como verdaderos magistrados a todos aquellos que obtienen este o aquel poder, ya sea por elección, ya por la suerte. Los pontífices, por ejemplo, ¿no son una cosa distinta de

los magistrados políticos? Los directores de orquestas, los heraldos, los embajadores, ¿no son también funcionarios electivos? Pero ciertos cargos son eminentemente políticos y obran en una esfera dada de hechos, o sobre el cuerpo entero de los ciudadanos, como, por ejemplo, el general que manda a todos los miembros del ejército, o sobre una porción solamente de la ciudad, como sucede con los inspectores de mujeres o de los niños. Otras funciones pertenecen, por decirlo así, a la economía pública; por ejemplo, la que desempeña el intendente de víveres, que es un funcionario también electivo. Otras, en fin, son serviles, y se confían a esclavos cuando el Estado es bastante rico para pagarles.

Por regla general, las funciones que dan derecho a deliberar, decidir y ordenar ciertas cosas, son las que constituyen las únicas y verdaderas magistraturas. Yo me fijo principalmente en la última condición, porque el derecho de ordenar es el carácter realmente distintivo de la autoridad. Esto, por otra parte, importa poco, por decirlo así, para la vida ordinaria; porque nunca se ha disputado sobre la denominación de los magistrados, quedando así reducida la cuestión a un punto de controversia puramente teórico.

¿Cuáles son las magistraturas esenciales a la existencia de la ciudad? ¿Cuál es su número? ¿Cuáles aquellas que, sin ser indispensables, contribuyen, sin embargo, a que tenga una buena organización el Estado? He aquí una serie de preguntas que pueden hacerse con motivo de cualquier Estado, por pequeño que se le suponga. En los grandes, cada magistratura puede y debe tener atribuciones que son propias y peculiares de ella. Lo numeroso de los ciudadanos permite multiplicar los funcionarios.

Entonces, ciertos empleos no son obtenidos por un mismo individuo sino mediando largos intervalos, y a veces sólo se alcanzan una vez. No puede negarse que un empleo está mejor desempeñado cuando la atención del magistrado se limita a un solo objeto, en vez de extenderse a una multitud de asuntos diversos. En los

pequeños Estados, por el contrario, es preciso centralizar las diversas atribuciones en algunas manos; siendo los ciudadanos muy pocos, el cuerpo de los magistrados no puede ser numeroso. ¿Cómo sería posible encontrar sustitutos? Los pequeños Estados necesitan muchas veces las mismas magistraturas y las mismas leyes que los grandes; sólo que en los unos los cargos recaen frecuentemente en unas mismas manos, y en los otros esta necesidad sólo se reproduce de largo en largo tiempo. Pero no hay inconveniente en confiar a una misma persona muchas funciones a la vez, con tal que estas funciones no sean por su naturaleza contrarias. La escasez de ciudadanos obliga necesariamente a multiplicar las atribuciones conferidas a cada empleo, pudiendo entonces compararse los empleos públicos a esos instrumentos que prestan usos distintos y que sirven al mismo tiempo de lanza y de antorcha.

Podríamos determinar, ante todo, el número de los empleos indispensables en todo Estado y el de los que, sin ser absolutamente necesarios, son, sin embargo, convenientes. Partiendo de este dato será fácil descubrir cuáles son los que se pueden reunir sin peligro en una sola mano. También deberán distinguirse con cuidado aquellos de que puede encargarse un mismo magistrado según las localidades, y aquellos que en todas partes podrían reunirse sin inconvenientes. Y así, en cuanto a policía urbana, ¿debe establecerse un magistrado especial para la vigilancia del mercado público y otro magistrado para otro lugar, o basta un solo magistrado para toda la ciudad? La división de las atribuciones ¿debe hacerse teniendo en cuenta las cosas o las personas? Me explicaré: ¿es preciso que un funcionario, por ejemplo, se encargue de toda la policía urbana, y otros de la inspección de las mujeres y de los niños?

Examinando el punto con relación a la constitución, puede preguntarse si la clase de funciones es en cada sistema político diferente, o si es en todas partes idéntica. Así, ¿en la democracia, en la oligarquía, en la aristocracia, en la monarquía, las magistraturas elevadas son las mismas aunque no estén confiadas a individuos iguales y ni siquiera semejantes? ¿No varían según los diversos gobiernos? ¿En la

aristocracia, por ejemplo, no están en manos de las personas ilustradas; en la oligarquía, en las de los hombres ricos; y en la democracia, en las de los hombres libres? ¿No deben algunas magistraturas organizarse sobre estas diversas bases? ¿No hay casos en que es bueno que sean las mismas, y casos en que es bueno que sean diferentes? ¿No conviene que, teniendo las mismas atribuciones, sea su poder unas veces restringido y otras muy amplio?

Es cierto que algunas magistraturas son exclusivamente peculiares de un sistema: tal es la de las comisiones preparatorias tan contrarias a la democracia que reclama un senado. Ni tampoco es menos cierto que se necesitan funcionarios análogos encargados de preparar las deliberaciones del pueblo, a fin de economizar tiempo. Pero si estos funcionarios son pocos, la institución es oligárquica; y como los comisarios no pueden ser nunca muchos, la institución pertenece esencialmente a la oligarquía. Pero dondequiera que existen simultáneamente una comisión y un senado, el poder de los comisarios está siempre por encima del de los senadores. El senado procede de un principio democrático; la comisión, de un principio oligárquico. El poder del senado queda también reducido a la nulidad en aquellas democracias en que el pueblo se reúne en masa para decidir por sí mismo todos los negocios. El pueblo toma ordinariamente este cuidado cuando es rico, o cuando con una indemnización se retribuye su presencia en la asamblea general; entonces, gracias al tiempo desocupado de que dispone, se reúne frecuentemente y juzga de todo por sí mismo. La pedonomía, la gineconomía y cualquiera otra magistratura especialmente encargada de vigilar la conducta de los jóvenes y de las mujeres son instituciones aristocráticas y no tienen nada de populares; pues ¿cómo se va a prohibir a las mujeres pobres salir de sus casas? Tampoco tiene nada de oligárquica; porque ¿cómo se puede impedir el lujo a las mujeres en la oligarquía?

Pongamos aquí fin a estas consideraciones, y veamos ahora de tratar de la institución de las magistraturas de una manera fundamental.

Las diferencias sólo pueden recaer sobre tres términos diversos, cuyas combinaciones deben dar todos los modos posibles de organización. Estos tres términos son: primero, los electores; segundo, los elegibles; por último, la manera de hacer los nombramientos. Estos términos pueden presentarse bajo tres aspectos diferentes. El derecho de nombrar a los magistrados puede pertenecer, o a la universalidad de los ciudadanos, o sólo a una clase especial. La elegibilidad puede ser el derecho de todos, o un privilegio unido a la riqueza, al nacimiento, al mérito o a cualquier otra condición; en Megara, por ejemplo, estaba reservado este derecho a los que habían conspirado y combatido para destruir la democracia. En fin, la forma del nombramiento puede variar desde la suerte hasta la elección. Además, pueden combinarse estos modos de dos en dos; con lo cual quiero decir que para sus magistraturas puede hacerse el nombramiento por una clase especial, al mismo tiempo que para otras por la universalidad de los ciudadanos; o bien que la elegibilidad será, respecto de unas un derecho general, al mismo tiempo que será, respecto de otras, un privilegio; o, en fin, que para éstas serán nombrados a la suerte los que las han de desempeñar, y para aquéllas, por elección. Cada una de estas tres combinaciones puede ofrecer cuatro modos: primero, todos los magistrados son tomados de la universalidad de los ciudadanos por medio de la elección; segundo, todos los magistrados son tomados de la universalidad de los ciudadanos por medio de la suerte; tercero y cuarto, aplicándose la elegibilidad a todos los ciudadanos a la vez, puede verificarse esto sucesivamente por tribus, por cantones, por fratrias, de manera que todas las clases vayan pasando por turno; quinto y sexto, o bien la elegibilidad puede aplicarse a todos los ciudadanos en masa, adoptando uno de estos modos para unas funciones y otro modo para otras. Por otra parte, siendo el derecho de nombrar privilegio de ciertos ciudadanos, los magistrados pueden tomarse, y es el séptimo modo, del cuerpo entero de ciudadanos por medio de la elección; octavo, del cuerpo entero de ciudadanos, por medio de la suerte; noveno, de entre cierta parte de ciudadanos, por medio de elección; décimo, de cierta porción de ciudadanos, por medio de la suerte; undécimo, se puede nombrar para ciertas

funciones, según la primera forma; y duodécimo, para otras según la segunda, es decir, aplicar al cuerpo entero de los ciudadanos la elección para unas funciones, la suerte para otras. He aquí, pues, doce modos de instituir las magistraturas, sin contar las combinaciones compuestas.

De todos estos modos de organización sólo dos son democráticos: la elegibilidad para todas las magistraturas concedida a todos los ciudadanos, sea por suerte, sea por elección; o, simultáneamente, designando para una función por suerte y para otra por elección. Si son llamados a nombrar todos los ciudadanos, no en masa, sino sucesivamente, y el nombramiento ha de recaer ya en uno de la generalidad de los ciudadanos, ya en algunos privilegiados, por suerte o por elección, o por los dos medios al mismo tiempo; o también si para unas magistraturas se nombra de entre la masa de ciudadanos, y otras están reservadas a ciertas clases privilegiadas, con tal que esto se haga por los dos modos a la vez, es decir, unas por suerte y por elección otras, la institución en todos estos casos es republicana. Si el derecho de nombrar de entre todos los ciudadanos pertenece solamente a algunos, y las magistraturas se proveen unas por suerte, otras por elección, o de ambos modos a la par, en este caso la institución es oligárquica, siéndolo el segundo modo más que el primero. Si la elegibilidad pertenece a todos para ciertas funciones, y sólo a algunos para otras, sea por suerte, sea por elección, el sistema en este caso es republicano y aristocrático. Cuando la designación y la elegibilidad están reservadas a una minoría, es un sistema oligárquico, si no hay reciprocidad entre todos los ciudadanos, ya se emplee la suerte o los dos modos simultáneamente; pero si los privilegiados se nombran de entre la universalidad de ciudadanos, el sistema no es ya oligárquico. El derecho de elección concedido a todos y la elegibilidad sólo a algunos constituyen un sistema aristocrático.

Tal es el número de combinaciones posibles, según las especies diversas de constitución. Podrá verse fácilmente qué sistema conviene aplicar a los diferentes Estados, qué modo de instituciones debe adoptarse para las magistraturas y qué

atribuciones se les debe asignar. Entiendo por atribuciones de una magistratura el que corra una, por ejemplo, con las rentas del Estado, y otra con su defensa. Las atribuciones pueden ser muy variadas, desde el mando de los ejércitos hasta la jurisdicción para entender en los contratos que se celebren en el mercado público.

## DEL PODER JUDICIAL

De los tres elementos políticos antes enumerados, sólo nos resta hablar de los tribunales. Seguiremos los mismos principios al hacer el estudio de sus diversas modificaciones.

Las diferencias entre los tribunales sólo pueden recaer sobre tres puntos: su personal, sus atribuciones, su modo de formación. En cuanto al personal, los jueces pueden tomarse de la universalidad o sólo de una parte de los ciudadanos; en cuanto a las atribuciones, los tribunales pueden ser de muchos géneros; y, en fin, respecto al modo de formación, pueden ser creados por elección o a la suerte.

Determinemos, ante todo, cuáles son las diversas especies de tribunales. Son ocho: primera, tribunal para entender en las cuentas y gastos públicos; segunda, tribunal para conocer de los daños causados al Estado; tercera, tribunal para juzgar en los atentados contra la constitución; cuarta, tribunal para entender en las demandas de indemnización, tanto de los particulares como de los magistrados; quinta, tribunal que ha de conocer en las causas civiles más importantes; sexta, tribunal para las causas de homicidio; séptima, tribunal para los extranjeros. El tribunal que entiende en las causas de homicidio puede subdividirse, según que unos mismos jueces o jueces diferentes conozcan del homicidio premeditado o involuntario, según que el hecho es o no confesado, aunque haya duda sobre el derecho del acusado. En el tribunal criminal puede admitirse una cuarta subdivisión para los homicidas que vengan a purgar su contumacia; tal es, por ejemplo, en Atenas el tribunal de los Pozos. Por lo demás, estos casos judiciales se presentan muy raras veces, hasta en

los Estados muy grandes. El tribunal de los extranjeros puede dividirse según que conoce de las causas entre extranjeros y nacionales. En fin, la octava y última especie de tribunal entenderá en todas las causas de menor cuantía, cuyo valor sea de una a cinco dracmas o poco más. Estas causas, por ligeras que sean, deben ser sustanciadas como las demás, y no pueden someterse a la decisión de los jueces ordinarios.

No creemos necesario extendernos más sobre la organización de estos tribunales y de los encargados de las causas de homicidio y de las de los extranjeros; pero hablaremos algo de los tribunales políticos, cuya viciosa organización puede producir tantos disturbios y revoluciones en el Estado.

Si la universalidad de los ciudadanos es apta para el desempeño de todas las funciones judiciales, los jueces pueden ser nombrados todos por suerte o todos por medio de la elección. Si está limitada su aptitud a algunas jurisdicciones especiales, los jueces pueden ser nombrados unos por suerte y otros por elección. Además de estos cuatro modos de formación, en los que figura todo el cuerpo de ciudadanos, hay igualmente otros cuatro para el caso en que la entrada en el tribunal sea el privilegio de una minoría. La minoría, que conoce de todas las causas, puede ser igualmente nombrada por elección o por suerte, o también puede, a la vez, proceder de la suerte respecto de unos asuntos y de la elección respecto de otros. En fin, algunos tribunales, aun teniendo atribuciones en todo semejantes, pueden formarse unos por suerte y otros por elección. Tales son los cuatro nuevos modos que corresponden a los que acabamos de indicar.

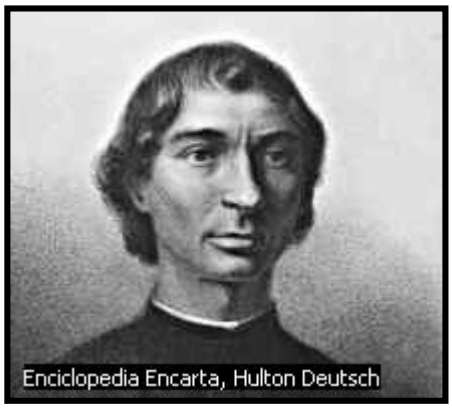
Aún pueden combinarse de dos en dos estas diversas hipótesis. Por ejemplo, los jueces para ciertas causas pueden tomarse de la masa de los ciudadanos, y los jueces para otras pueden tomarse de determinadas clases, o bien pueden tomarse de ambos modos a la vez, componiéndose los miembros de un mismo tribunal, de modo que

salgan unos de la masa, otros de las clases privilegiadas, ya por suerte, ya por elección, o ya por ambos modos simultáneamente.

He aquí todas las modificaciones de que es susceptible la organización judicial. Las primeras son democráticas, porque todas ellas conceden la jurisdicción general a la universalidad de los ciudadanos; las segundas son oligárquicas, porque limitan la jurisdicción general a ciertas clases de ciudadanos; y las terceras, por último, son aristocráticas y republicanas, porque admiten a la vez a la generalidad y a una minoría privilegiada.

# NICOLÁS MAQUIAVELO

***Carlos S. Fayt***




Nacido en Florencia el 3 de mayo de 1469, Maquiavelo comenzó trabajando como funcionario y empezó a destacar cuando se proclamó la república en Florencia en 1498. Fue secretario de la segunda cancillería encargada de los Asuntos Exteriores y Guerra de la república. Maquiavelo realizó así importantes misiones diplomáticas ante el rey francés (1504, 1510-1511), la Santa Sede (1506) y el emperador (1507-1508). En el transcurso de sus misiones diplomáticas dentro de Italia, conoció a muchos gobernantes italianos, y tuvo ocasión de estudiar sus tácticas políticas, en especial las del eclesiástico y militar César Borgia, que en aquella época trataba de extender sus posesiones en Italia central. Entre 1503 y 1506 Maquiavelo reorganizó las defensas militares de la república de Florencia. Aunque los ejércitos mercenarios eran habituales en aquella época, él prefirió contar con el reclutamiento de tropas del lugar para asegurarse una defensa permanente y patriótica. En 1512, cuando los Medici, una familia florentina, recuperó el poder en Florencia y la república se desintegró, Maquiavelo fue privado de su cargo y encarcelado durante un tiempo por presunta conspiración. Después de su liberación, se retiró a sus propiedades cercanas a Florencia, donde escribió sus obras más importantes. A pesar de sus intentos por ganarse el favor de los Medici, nunca volvió a ocupar un cargo destacado en el gobierno. Cuando la república volvió a ser temporalmente restablecida en 1527, muchos republicanos sospecharon de sus tendencias en favor de los Medici. Murió en Florencia, el 21 de junio de ese mismo año.

Sus obras fundamentales son *Discursos sobre la primera década de Tito Livio, El Príncipe, El arte de la guerra,* una *Historia de Florencia* y un *Proyecto de Constitución para Florencia.*

En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Maquiavelo expone sus pensamientos sobre la república romana y se muestra amante de la libertad. En *El Príncipe,* en cambio, trata de la monarquía, particularmente referida a los príncipes nuevos. Este constituye la primera teoría de cómo se adquiere, cómo se conserva y cómo se pierde el poder. Por último, el *arte de la guerra* tiene indudable interés político, porque en ella desarrolla integralmente su pensamiento sobre la necesidad de que existan ejércitos nacionales, como instrumentos para el establecimiento y la defensa de la unidad territorial.

Nos inclinamos a considerar El Príncipe como un llamado a la unidad italiana.
Mariano de Vedia y Mitre afirma que el pensamiento de Maquiavelo es democrático.

El Príncipe, es una teoría del Poder. Complementariamente, una técnica acerca del uso de la astucia y la violencia, del fraude y de la infidelidad política.

*El príncipe*, principal obra escrita por Nicolás Maquiavelo y uno de los más influyentes tratados en el posterior desarrollo de la teoría o ciencia política. Redactado en 1513, no fue publicado hasta 1532, cinco años después de haber muerto su autor. Además de su interés histórico, constituye un interesante ejemplo de la prosa escrita en italiano durante el siglo XVI.

A lo largo de sus 26 capítulos, Maquiavelo propuso las condiciones que habían de caracterizar a un príncipe, entendida esta figura como la cabeza o jefe del Estado. Pese a que en el fondo es un escrito acerca del Estado mismo (Maquiavelo llegó a

pensar en titularlo *El principado*), las tesis que en él desarrollaría el escritor italiano hicieron que finalmente prevaleciera la identificación de los conceptos Estado y príncipe, en tanto que, de existir entre ambos alguna relación de subordinación, ésta favorecería al alto dignatario antes que a la entidad política. Ésa es la principal idea postulada en la obra: debe ser el príncipe quien, con su actuación, modele la esencia de su principado.

En *El príncipe* quedaron establecidos algunos términos y doctrinas que, pese a las múltiples críticas que posteriormente recibirían, han pasado a formar parte del vocabulario político más común. Maquiavelo eximía a los gobernantes de la sujeción a principios o normas emanadas de la moral o la ética. La justificación de los medios empleados para la consecución de los fines deseados otorgaba a la 'razón de Estado' el carácter de principio de rango superior. La obra está profundamente determinada por el contexto histórico en que fue concebida. La atomización política que caracterizaba a la Italia del siglo XVI devino en la necesidad de requerir la actuación de estadistas poderosos, que consolidaran un Estado fuerte y unificado. Por este motivo, Maquiavelo reivindicaba al gobernante una política exterior agresiva; la guerra debía constituirse en instrumento básico de su política exterior para la constitución de su principado. En este último sentido, también reseñaba la importancia que, en la organización de un Estado, debía tener su ejército, el cual, para ser efectivo, tendría que estar integrado por los propios ciudadanos, y nunca por tropas mercenarias.

*El príncipe*, que tuvo en César Borgia y Fernando II el Católico sus modelos inspiradores, generó una intensa influencia desde el mismo momento de su publicación, lo cual se comprende si se tiene en cuenta que precedió al periodo

histórico de formación de los respectivos estados nacionales europeos. Ha sido traducido a gran número de lenguas.

¿Es mejor ser amado que temido, o al revés? La respuesta es que sería deseable ser ambas cosas, pero como es difícil que las dos se den al mismo tiempo, es mucho más seguro para un príncipe ser temido que ser amado, en caso de tener que renunciar a una de las dos'. Desde su punto de vista, el gobernante debería preocuparse solamente del poder, y sólo debería rodearse de aquellos que le garantizaran el éxito en sus actuaciones políticas. Maquiavelo creía que estos gobernantes podían ser descubiertos mediante la deducción, a partir de las prácticas políticas de la época, así como de épocas anteriores.

# MAQUIAVELO

***Norberto Bobbio***

Maquiavelo aborda las formas de gobierno tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* El primero es de política militante, el segundo de teoría política, más separado de los acontecimientos de la época.

Según Maquiavelo: *"Todos los Estados, todas las dominaciones que ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados"*.

El principado corresponde al reino, la república abarca tanto la aristocracia como la democracia. Esta es la diferencia sustancial: los "varios" pueden ser pocos o muchos, de allí que en el ámbito de las repúblicas se distingan las aristocráticas y las democráticas; pero esta segunda distinción ya no está basada en una diferencia esencial. Dicho de otro modo: o el poder reside en la voluntad de uno solo, y se tiene

el principado, o el poder radica en una voluntad colectiva, que se expresa en un colegio o en una asamblea, y se tiene la república en sus diversas formas.

Un Estado bien ordenado no puede tener más que una u otra constitución.

En la distinción neta entre principados y repúblicas no hay lugar para "los Estados intermedios", porque estos Estados sufren del mal que es característico de los malos Estados: la inestabilidad. Estos Estados son inestables por la misma razón por la cual en los partidarios del Estado mixto, como Polibio, son inestables las formas simples, es decir, porque en ellos y no en las formas simples se produce más fácilmente el paso de una forma a otra. Se puede sostener que no todas las combinaciones entre las diversas formas de gobierno son buenas, es decir, son verdaderos y propios gobiernos mixtos.

La primera distinción tratada en *El Príncipe* es entre principados hereditarios, en los cuales el poder se transmite con base en una ley constitucional de sucesión, y principados nuevos, en los que el poder es conquistado por un señor que antes de conquistar aquel Estado no era "príncipe".

En cuanto a los principados hereditarios, Maquiavelo dice que los hay de dos especies: *"De dos modos son gobernados los principados conocidos. El primero consiste en serlo por su príncipe asistido de otros individuos que, permaneciendo siempre como súbditos humildes al lado suyo, son admitidos, por gracia o por concesión, en clase de servidores, solamente para ayudarle a gobernar. El segundo modo como se gobierna se compone de un príncipe, asistido de barones, que encuentran su puesto en el Estado, no por la gracia o por la concesión del soberano, sino por la antigüedad de su familia"*.

El criterio de distinción entre estas dos especies de principados es claro: hay príncipes que gobiernan sin intermediarios, cuyo poder es absoluto con la consecuencia de que los súbditos son con respecto a él "siervos", incluso aquellos que por concesión graciosa del soberano lo ayudan como ministros; hay príncipes que gobiernan con la intermediación de la nobleza, cuyo poder no depende del rey sino que es originario.

En cuanto a los principados nuevos, a los que se dedica la mayor parte del libro, Maquiavelo distingue cuatro especies de acuerdo con el diverso modo de conquistar el poder: a) por virtud; b) por fortuna; c) por maldad (es decir por violencia), y d) por el consenso de los ciudadanos. Estas cuatro especies se disponen en parejas antitéticas: virtud-fortuna, fuerza-consenso. Maquiavelo entiende por virtud la capacidad personal de dominar los acontecimientos y de realizar, incluso recurriendo a cualquier medio, el fin deseado; por fortuna, entiende el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana.

La diferencia entre los principados adquiridos por virtud y los logrados por fortuna está en que los primeros duran más, los segundos, en los cuales el príncipe nuevo llega más que por lo propios méritos personales por circunstancias externas favorables, son lábiles y están destinados a desaparecer a corto tiempo.

El criterio para distinguir la buena política de la mala es el éxito; el éxito para un príncipe nuevo se mide por su capacidad de conservar el Estado. Bueno es el tirano que a pesar de haber conquistado el Estado mediante delitos terribles, logró conservarlos. Mal tirano es el que logró mantener el Estado poco tiempo. Los dos príncipes fueron crueles, pero la crueldad de uno fue usada, para los fines del resultado, que es lo único que cuenta en política, bien, de manera útil para la conservación del Estado; la crueldad del otro no sirvió para el único objetivo al que un príncipe debe apegar sus acciones, que es mantener el poder.

Una proposición de este tipo es un claro ejemplo del conocido principio maquiavélico *"el fin justicia los medios"*. ¿Cuál es el fin de un príncipe? Es mantener el poder. El juicio sobre la bondad o maldad de un príncipe no parte de los medios que utiliza, sino solamente del resultado que, no importando los medios de que se valga, obtiene.

Sobre las repúblicas, habla extensamente en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*: *"Algunos de los que han escrito de las repúblicas distinguen 3 clases de gobierno que llaman principado, notables y popular, y sostienen que los legisladores de un Estado deben preferir el que juzguen más a propósito"*

Maquiavelo plantea la sucesión de constituciones, de acuerdo con la cual toda constitución buena degenera en la correspondiente mala, en el siguiente orden: gobierno de uno, de pocos y de muchos.

También Maquiavelo cree que el historiador puede prever los acontecimientos futuros a condición de que sea agudo y profundo, para poder explicar los sucesos del pasado.

El supuesto de la formulación de leyes históricas es el reconocimiento de la constancia de ciertas características de la naturaleza humana.

La comprensión de las leyes profundas de la historia no solamente sirve para prever lo que sucederá, sino también, aunque parezca una contradicción, para prevenirlo, es decir, para poner remedio al mal, si es un mal lo que la ley permite prever. La secuencia de las 6 constituciones demuestra que todas son "perjudiciales", no sólo aquellas tradicionalmente malas, sino también las buenas a causa de su rápida degeneración. Pero el hombre no sería el ser parcialmente libre que es si no fuese

capaz, una vez descubierto el mal, de inventar un remedio. Así pues, el remedio al fracaso de las constituciones simples existe, y es el gobierno mixto.

El objetivo que Maquiavelo se propone al elogiar el gobierno mixto es exaltar la constitución de la república romana. Después de la expulsión de los reyes, Roma se convirtió en una república, pero conservó la función real con la institución de los cónsules.

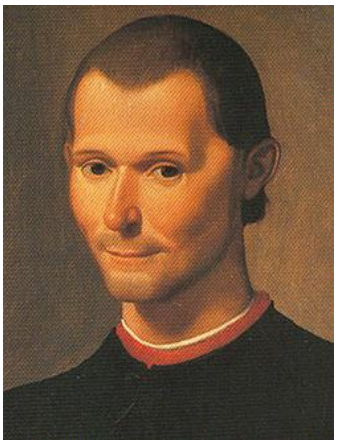
Tómese en cuenta que las constituciones que no son mixtas habían sido llamadas, poco antes, "perniciosas" y "perjudiciales". Cuando la república romana era aristocrática, aunque contaba con la presencia de los cónsules, no era perfecta. Sólo con la institución de los tribunos de la plebe, que representan el elemento popular, alcanza, junto con lo completo de la mezcla de las tres constituciones simples, la perfección. La perfección de un gobierno mixto consiste en la capacidad de durar por largo tiempo.

De acuerdo con tal afirmación, no es la armonía sino el conflicto, el antagonismo, lo que establece las condiciones de la salud de los Estados y el primer requisito de la libertad.

El gobierno mixto ya no es solamente un mecanismo institucional, es el reflejo (la superestructuta) de una sociedad determinada: es la solución política de un problema –el del conflicto entre las partes antagónicas- que nace en la sociedad civil.

# MAQUIAVELO

***George Sabine***



Aproximadamente desde el siglo XIII, la recuperación del Derecho Romano común propició la puesta en práctica de varias teorías jurídicas contenidas, principalmente, en el *Digesto* y en el *Pandectas* de época justinianea. Entre los más famosos comentadores jurídicos bajomedievales se encuentran Cino de Pistoia y Bartolus de Sassoferrato, quienes fundamentaron con sus sentencias el poder absoluto de los monarcas. Ambos comentadores establecieron, en primer lugar, que el rey debía reinar en su reino sin ninguna traba u oposición (*Rex est imperator in regno suo*), además de ser ajeno a las leyes (*Rex est solutus legis*) y que la capacidad legislativa y judicial se hallaba intrínseca a su persona (*Quod principi placuit legis habet vigorem*). Como consecuencia de ello, la voluntad regia quedaba legitimada como fuente de creación de leyes y ordenanzas de gobierno (oficio real), con una esencia estrictamente unilateral y en la que se creaba una relación eterna y sagrada en el binomio rey-súbdito. En España, cabe destacar la enorme labor legislativa del rey Alfonso X el Sabio (1221-1284), que estableció la base jurídica de la futura monarquía española absolutista mediante su labor de fijación normativa, especialmente en el *Espéculo* y, naturalmente, en *Las Siete Partidas*.

Sin embargo, el absolutismo tuvo a su principal teórico en la figura del italiano Nicolás Maquiavelo, quien estableció con su obra *El príncipe* los presupuestos ideológicos del absolutismo. La principal novedad del pensamiento humanista con respecto al anterior medieval estribaba en el hecho de que la voluntad regia absolutista era *necesaria* para garantizar la paz y la seguridad del pueblo, por lo que se establecía una especie de contrato entre el rey y sus súbditos en la que estos transferían sus derechos a cambio de las garantías sociales. Con ello se pasaron a conformar las monarquías absolutistas de la época moderna, en la que se trataron de abolir todos los privilegios, inmunidades y consideraciones jurídicas especiales (como fueros o franquicias) procedentes de épocas anteriores.

Entre el siglo XVI y el siglo XVIII el desarrollo del absolutismo fue amplísimo, especialmente en las monarquías europeas. En el plano político, el sistema de gobierno fomentó la centralización de los estados y la unificación territorial, apoyándose frecuentemente en sentimientos clasistas para llevar a cabo un férreo control de los órganos de poder. En este sentido, cabe destacar los reinados de toda la época del denominado *Imperio español* que, posteriormente, fueron sustituidos por una casa real francesa paradigma del absolutismo: los Borbones. Tras la subida al trono español de Felipe V (1700), los logros de los reyes franceses, especialmente de Luis XIII se transplantaron al resto de países europeos, siempre bajo el prisma de igualar la sociedad de tipo estamental en una misma obediencia.

Con la llegada del siglo XVIII, el absolutismo conoció incluso un movimiento de renovación: el Despotismo Ilustrado. El lema "*todo para el pueblo pero sin el pueblo*" definía claramente las intenciones de esta corriente, en la que se volvía a hacer especial hincapié en el carácter contractual que definía la relación rey-súbdito pero que no negaba la evidencia básica del poder real, como era su descendencia divina. Además del ejemplo paradigmático del *Rey Sol,* Luis XIV francés, en España destaca el gobierno de Carlos III.

Sin embargo, ya en esta misma época comenzaron a propagarse las primeras críticas contra este sistema, principalmente debidas a la existencia de un grupo social en clara ascendencia, la burguesía, que no encontraba hueco en dicha política para transformar su control económico en político. La irrupción del liberalismo acotó a aquellas bases ideológicas contrarias a la trasnochada (según su opinión) teoría que hacía descender el poder soberano en una deidad. Así pues, panfletos, pasquines y sociedades contra el absolutismo comenzaron a propagarse por Europa en los últimos años del siglo XVIII y, sobre todo, durante todo el siglo XIX. Naturalmente, hay que citar obligatoriamente el movimiento de la *Revolución francesa* (1789) como ejemplo de lucha contra el absolutismo, pese a lo cual aún siguió vigente en casi todos los ámbitos de gobierno de la decimonovena centuria. Las luchas de los miembros de la burguesía contrarios al absolutismo tuvieron su punto más álgido en los años 1820, 1830 y 1848, años en los que el absolutismo fue criticado desde todas las posiciones imaginables y que finalizaron con la deposición de tales regímenes y sus sustitución, bien por regímenes autoritarios (fascistas o comunistas) o bien por democracias puras (repúblicas) o monarquías constitucionales (parlamentarias, como en el caso español).

A principios del siglo XVI, los papas fueron por fin capaces de consolidar su autoridad política en los Estados Pontificios y convertirse por primera vez en auténticos príncipes territoriales. Pero en aquellos mismos años, Martín Lutero hizo del rechazo al papado parte integral de la Reforma. Con creciente vehemencia, calificó al papa de anticristo, no tanto por su supuesta mundanidad y corrupción como por su fracaso al no proclamar la doctrina de la justificación por la fe. En 1534, el rey Enrique VIII de Inglaterra hizo que el Parlamento le declarara cabeza de la Iglesia de Inglaterra, quitándole al papa este derecho. Aunque los diferentes reformadores protestantes se diferenciaban en muchos temas, todos coincidieron en

la creencia de que el papado era una institución perniciosa, y al menos, nada esencial.

La respuesta católica a la Reforma empezó con el papa Pablo III (1534-1549). Procuró nombrar a hombres prestigiosos para formar el colegio cardenalicio, intentó garantizar un papado moralmente recto en el futuro. El Concilio de Trento (1545-1563) no consideró la misión del papa en la Iglesia, aunque formuló la mayoría de las doctrinas y prácticas de la moderna Iglesia católica.

El centro del pensamiento de Maquiavelo lo constituye el problema político: cómo puede constituirse un nuevo estado y cómo puede conservarse. Para la instauración de un estado son importantes las virtudes de un individuo; para la conservación del mismo son importantes sobre todo las cualidades *(virtù*) del pueblo. Pero hay que tener presente que el concepto de virtud en Maquiavelo está muy lejos de significar algo parecido a su homónimo cristiano. En él "virtud" tiene el significado de los antiguos: capacidad y fuerza, la cual puede dar pie a comportamientos (justificados según él, tratándose de política) que sin duda serían condenados por la ética cristiana. Para conseguir el éxito, quien quiere fundar un nuevo estado deberá emplear su fuerza y su astucia sin dejarse entorpecer por escrúpulos morales, hasta el punto de utilizar la crueldad y el engaño para sus propios fines contra quien se oponga a los mismos. Además, no duda en considerar que la propia religión puede ser manipulada en favor de esos intereses, dado que la aprobación religiosa favorece el cumplimiento de los pactos y compromisos que se han establecido en el interior de un pueblo, disminuyendo así los litigios entre los sujetos.

*El príncipe*, principal obra escrita por Nicolás Maquiavelo y uno de los más influyentes tratados en el posterior desarrollo de la teoría o ciencia política. Redactado en 1513, no fue publicado hasta 1532, cinco años después de haber

muerto su autor. Además de su interés histórico, constituye un interesante ejemplo de la prosa escrita en italiano durante el siglo XVI.

A lo largo de sus 26 capítulos, Maquiavelo propuso las condiciones que habían de caracterizar a un príncipe, entendida esta figura como la cabeza o jefe del Estado. Pese a que en el fondo es un escrito acerca del Estado mismo (Maquiavelo llegó a pensar en titularlo *El principado*), las tesis que en él desarrollaría el escritor italiano hicieron que finalmente prevaleciera la identificación de los conceptos Estado y príncipe, en tanto que, de existir entre ambos alguna relación de subordinación, ésta favorecería al alto dignatario antes que a la entidad política. Ésa es la principal idea postulada en la obra: debe ser el príncipe quien, con su actuación, modele la esencia de su principado.

En *El príncipe* quedaron establecidos algunos términos y doctrinas que, pese a las múltiples críticas que posteriormente recibirían, han pasado a formar parte del vocabulario político más común. Maquiavelo eximía a los gobernantes de la sujeción a principios o normas emanadas de la moral o la ética. La justificación de los medios empleados para la consecución de los fines deseados otorgaba a la ‘razón de Estado’ el carácter de principio de rango superior. La obra está profundamente determinada por el contexto histórico en que fue concebida. La atomización política que caracterizaba a la Italia del siglo XVI devino en la necesidad de requerir la actuación de estadistas poderosos, que consolidaran un Estado fuerte y unificado. Por este motivo, Maquiavelo reivindicaba al gobernante una política exterior agresiva; la guerra debía constituirse en instrumento básico de su política exterior para la constitución de su principado. En este último sentido, también reseñaba la importancia que, en la organización de un Estado, debía tener su ejército, el cual, para ser efectivo, tendría que estar integrado por los propios ciudadanos, y nunca por tropas mercenarias.

*El príncipe*, que tuvo en César Borgia y Fernando II el Católico sus modelos inspiradores, generó una intensa influencia desde el mismo momento de su publicación, lo cual se comprende si se tiene en cuenta que precedió al periodo histórico de formación de los respectivos estados nacionales europeos. Ha sido traducido a gran número de lenguas.

# DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO

***Nicolás Maquiavelo***

Lo que se pretende lograr con este escrito es dar cuenta de lo que Nicolás Maquiavelo nos dice en el fragmento de sus *"Discursos sobre la primera década de Tito Livio"*. Éste planteará entre dichas páginas como debe ser ordenada una República con miras hacia la perfección, y nos explicará la importancia de que ésta sea permanente. Nos mostrará qué es bueno y qué es malo a la hora de formar una, y como se conforma ésta desde el origen de las ciudades. Para esto nuestro autor recurrirá a algo que para él es de suma importancia, y que hasta el momento, no muchos habían tomado en cuenta a la hora de ordenar una Republica: la Historia.

Maquiavelo tomará ejemplos del pasado y planteará lo importantes que estos son para que en la actualidad, los que gobiernen, formen un Republica perfecta. El ejemplo más paradigmático, y que asociará a la Republica más cercana a la perfección, será Roma. Dado que la extensión de este escrito será corta, me centraré en lo fundamental, y me limitaré ante las ejemplificaciones que nuestro autor hace con respecto a ésta.

En un primer lugar, Maquiavelo nos hablará de los principios de cualquier ciudad, y de lo importantes que estos son para su porvenir. Según éste *"todas las ciudades son edificadas, o por los hombres nativos de el lugar en que se erigen, o por extranjeros".* En el primer caso, esto sucede si muchos habitantes dispersos dentro de un área se sienten inseguros por algún tipo de adversidad. Al tiempo de esto, se reunirán y se pondrán al mando de un hombre cuyo liderazgo sea mayor. Así formarán una ciudad. En el segundo caso, es cuando las ciudades son edificadas por forasteros, o por algún hombre libre que dependa de otros.

Los fundadores, tema importante para Maquiavelo, ya que en estos se encuentra parte importante del futuro y estabilidad de la República, deben ser virtuosos y crear un orden nuevo para la misma, el cual tenga como mayor finalidad la permanencia de ésta. La fortuna de la ciudad fundada *"será más o menos maravillosa según hayan sido más o menos virtuosos sus principios".* La virtud de estos se conocerá gracias a dos señales: *la elección del lugar* y *la ordenación de las leyes*. Para Maquiavelo la más prudente elección respecto de esto será *"establecerse en lugares fértiles, siempre que esa fertilidad se reduzca a los debidos limites mediante las leyes".* Finalmente, éste nos destacará la importancia de que el origen de la ciudad sea libre, esto será importante a la hora de ver una República duradera.

Seguido de todo lo anterior, nuestro autor nos hablará sobre los tipos de gobierno que puede haber, y como a través de estos se puede llegar a un orden en la República que nos asegure la permanencia de ésta. Según Maquiavelo hay tres clases de gobiernos: *el monárquico, el aristocrático* y *el popular*. Estos por si mismos no tienen cosas malas, salvo su gran facilidad para corromperse. *"El principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad evoluciona en oligarquía, y el gobierno popular se convierte en licencioso sin dificultad"*. Planteada esta facilidad de perversión, Maquiavelo nos mostrará como cada uno de estos gobiernos, si funcionan por separado, caen en un infinito circulo de la corrupción. Esto no puede ser tolerado a la hora de buscar un República permanente y libre. *"De*

*modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas (…)"* Por tanto, para seguir en busca de la República perfecta, nuestro autor plantea que las constituciones de tipo mixtas son las indicadas.

Posteriormente Maquiavelo hará una defensa de Roma, y más propiamente a los tumultos ocurridos en ella, los cuales dieron origen a los tribunos de la plebe. Todo esto, para destacar la importancia de la creación de leyes que regularicen las tensiones entre los hombres. Esto es importante, ya que por primera vez en el texto podemos ver la noción de que el hombre es malo por naturaleza, y que si actúa bien, es por necesidad. Por tanto, y dado que a menor oportunidad el hombre actúa perversamente, se necesitan leyes que regulen a *todos* los hombres dentro de la República; *"las leyes los hacen buenos".* Solo así se podrá garantizar la permanencia de ésta. Maquiavelo valorará la tención que existió entre los grandes y el pueblo romano, ya que solo así, pueden nacer leyes que aboguen por la libertad de ambos.

En cuanto a la libertad, y el tema siguiente que nuestro autor abordará, se sitúa justo en la problemática de ¿dónde se resguardará la libertad, y en que manos éste resguardo será manos perjudicial para la República? Ante esto, lo que nuestro autor nos planteará, estará de la mano a la siguiente interrogante: ¿Dónde será mejor este resguardo, en los que temen perder lo adquirido (los grandes) o los que quieren adquirir (los pobres)? Para Maquiavelo, y a pesar de que piense que en ambos casos pueden producirse problemas, es preferible que sea un resguardo dado por los que quieren adquirir. Ya que estos tendrán menos ambición, y lucharán más propiamente para mantener su libertad, y no para otros múltiples fines de adquirir.

Lo siguiente que tratará Maquiavelo aludirá a la posibilidad de crear un orden en la República que pueda terminar con la enemistad entre el pueblo y el senado. Este tema llevará rápidamente a nuestro autor a identificar dos organizaciones de

republica que es pertinente analizar para esto: *un pueblo extenso, numeroso y poderoso como Roma, o uno menor en habitantes con estrechos límites y bien resguardado como Esparta.* En el primer caso, hay que dar lugar a tumultos y disensiones (es inevitable), ya que sin un gran número de hombres armados no podría perdurar la República. En el segundo caso, el cual, no tiene un gran número de hombres, ni mayor expansión territorial, tan solo queda ver todas las maneras de evitar la conquista y permanecer con la República. Por tanto, tales tensiones entre bandos son mayores en el primero de los órdenes dado la cantidad de hombres que éste contiene. A pesar de esto, Maquiavelo mostrará preferencia por el primer orden, ya que, si una republica por necesidad debe expandirse, y es del segundo orden, lo más probable es que llegue a ruinas. Esto no quiere decir que Maquiavelo no identifique ciertos defectos en el primer orden.

Otro tema que destacará nuestro autor será el de la importancia de las acusaciones públicas, las cueles tendrán dos efectos importantísimos: el primero, lograr que el ciudadano acusado, por medio de la acusación no intente nada contra el Estado, y el segundo, que se ofrece un camino para desfogar los humores. Por estos dos efectos, nada puede hacer más estable a una republica que ellos. La importancia de que sea público es fundamental, ya que si las acusaciones y problemáticas se resolvieran solo privadamente, las garantías de justicia y libertad serian menores.

Seguido de esto, y ya habiendo mostrado que las acusaciones son positivas para la República, destaca que las calumnias son perniciosas. Esto se debe a que las calumnias, como no tienen pruebas que las avalen, no tienen necesidad de testigos ni otras pruebas, de modo que cualquiera puede ser calumniado. Esto se contrapone a las acusaciones, ya que éstas necesitan de pruebas que las avalen. Por tanto, nuestro autor nos dirá que hay que castigar duramente a los calumniadores para mantener el orden de la República. Las calumnias promueven divisiones, y con esto, la caída de la misma.

Posteriormente, y en relación a la organización de la República, nuestro autor nos sugiere tener en cuenta que; *"para organizar la republica es imprescindible estar solo en el poder (...)". "Es necesario que sea uno sólo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad"* En cuanto a esto, Maquiavelo hace ver su más célebre frase; "el fin justifica los medios", ya que nos plantea, con el ejemplo de Rómulo, que no importa el uso de violencia mientras que no sea para estropear. Si se es prudente y virtuoso, hay que velar por la permanencia de la republica, y si la violencia implica esto, tiene que ser usada.

Ya que sabemos que la organización de una República se sostiene bajo la unidad, nuestro autor aborda el problema de los tiranos, y los muestra como infames y detestables, hombres que destruyen religiones, dividen reinos y republicas, y muchos otros adjetivos peyorativos que son contrarios al organizador que vela por el bien de la República ante todo.

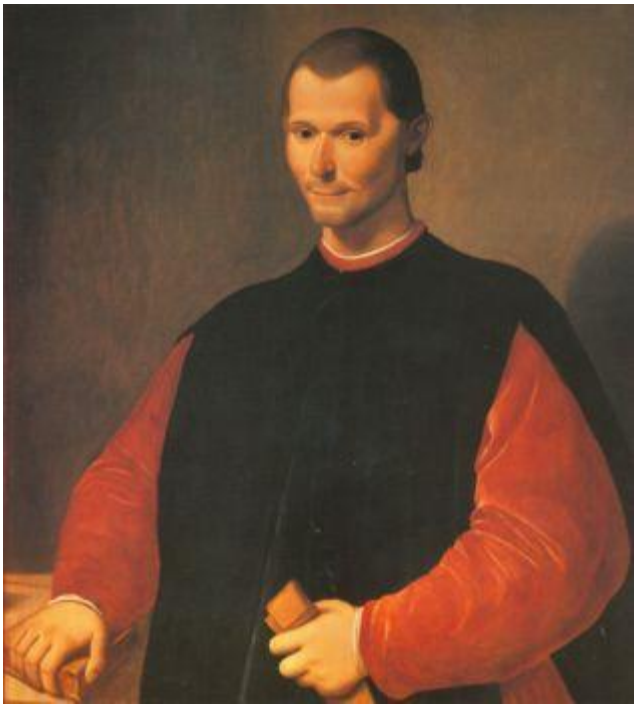
Después de esto, tratará un tema importante a la hora de lograr que una República prevalezca: la religión. Dentro de la República es importante que haya una religión a la cual las personas teman y obedezcan, esto ayudará a que dentro de la misma se genere un orden más efectivo. Para los legisladores es fundamental recurrir a Dios, ya que, de esta forma, el pueblo confiará más en los designios que estén relacionados a éste. De una u otra forma, para que la republica se mantenga, la religión es importante a la hora de aprovecharla como un recurso ordenador y unificador. Nuestro autor planteará, posterior a estos planteamientos, que si se quiere mantener una estado incorrupto, es necesario que la religión sea incorrupta, ya que si lo es, necesariamente provoca corrupción en la República. Por último, y además de los fines plenamente sociales y políticos, es necesario usar la religión en una de las partes que sustenta a la República: lo militar. Lo militar debe valerse de esto para inspirar confianza en sus combatientes, debe incentivarlos a la victoria por medio de augurios. Estos muchas veces, si no es siempre, serán encausados para el bien y la

permanencia, *"pues este método adivinatorio no tenía otro fin que hacer que los soldados confiasen en la victoria, y de esta confianza casi siempre nace la victoria"*

Por último, Maquiavelo, nos sugerirá la problemática de dar orden nuevamente a una ciudad corrupta. Nos plantea que cuando la materia está corrupta, es muy difícil que algo cambie, de hecho ni siquiera buena leyes y órdenes son capaces de devolverle a la ciudad una libertad permanente. En ocasiones puede pasar que llegué un gran hombre que reorganice la ciudad, pero la corrupción es tal, que apenas muere, la ciudad vuelve a corromperse. Por tanto Maquiavelo pone en gran relieve la importancia de que la ciudad tenga un origen libre, el cual tiene que permanecer, ya que a la mínima caída que una República tenga, el porvenir puede ser nefasto. Así, y como último tema a tratar, Maquiavelo, a través del ejemplo de Roma, hace hincapié en la importancia de las sucesiones que gobiernen en la República desde su fundación. La clave de que un republica permanezca y no caiga en ruinas, es que la virtud que posean los que gobiernen, sea equiparada a la gran virtud el fundador. Perfectamente el que sucede a un virtuoso puede tener un gobierno estable sin necesidad de ser virtuoso, pero es gracias a la gran virtud de su antecesor, ya que después de éste, la República caerá. Finalmente, las ciudades bien organizadas desde un comienzo, tienen necesariamente bueno sucesores, ya que la elección de estos, no es por herencia, ni por engaños, sino por libre votación para el hombre más excelente.

# EL PRÍNCIPE

***Nicolás Maquiavelo***



## CAPÍTULO II

## CUÁNTAS CLASES HAY DE PRINCIPADOS Y POR CUÁLES MEDIOS SE ADQUIEREN

Pasaré aquí en silencio las repúblicas, a causa de que he discurrido ya largamente sobre ellas en mis discursos acerca de la primera década de Tito Livio, y no dirigiré mi atención más que sobre el principado. Y, refiriéndome a las distinciones que acabo de establecer, y examinando la manera con que es posible gobernar y conservar los principados, empezaré por decir que en los Estados hereditarios, que están acostumbrados a ver reinar la familia de su príncipe, hay menos dificultad en conservarlos que cuando son nuevos. El príncipe entonces no necesita más que no traspasar el orden seguido por sus mayores, y contemporizar con los acontecimientos, después de lo cual le basta usar de la más socorrida industria, para conservarse siempre a menos que surja una fuerza extraordinaria y llevada al exceso,

que venga a privarle de su Estado. Pero, aun perdiéndolo, lo recuperará, si se lo propone, por muy poderoso y hábil que sea el usurpador que se haya apoderado de él. Ejemplo de ello nos ofreció, en Italia, el duque de Ferrara, a quien no pudieron arruinar los ataques de los venecianos, en 1484, ni los del papa Julio, en 1510, por motivo único de que su familia se hallaba establecida en aquella soberanía, de padres a hijos, hacía ya mucho tiempo. Y es que el príncipe, por no tener causas ni necesidades de ofender a sus gobernados, es amado natural y razonablemente por éstos, a menos de poseer vicios irritantes que le tornen aborrecible. La antigüedad y la continuidad del reinado de su dinastía hicieron olvidar los vestigios y las razones de las mudanzas que le instalaron, lo cual es tanto más útil cuanto que una mudanza deja siempre una piedra angular para provocar otras.

## CAPÍTULO VII
## DE LOS PRINCIPADOS NUEVOS QUE SE ADQUIEREN CON FUERZA AJENAS O POR CASO DE BUENA FORTUNA

Los que de particulares que eran se vieron elevados al principado por la sola fortuna, llegan a él sin mucho trabajo, pero lo encuentran máximo para conservarlo en su poder. Elevados a él como en alas y sin dificultad alguna, no bien lo han adquirido los obstáculos les cercan por todas partes. Esos príncipes no consiguieron su Estado más que de uno u otro de estos dos modos: o comprándolo o haciéndoselo dar por favor. Ejemplos de ambos casos ofrecieron entre los griegos, muchos príncipes nombrados para las ciudades de la Iona y del Helesponto, en que Darío creyó que su propia gloria tanto como su propia seguridad le inducía a crear ese género de príncipes, y entre los romanos aquellos generales que subían al Imperio por el arbitrio de corromper las tropas. Semejantes príncipes no se apoyan en más fundamento que en la voluntad o en la suerte de los hombres que los exaltaron, cosas ambas muy variables y desprovistas de estabilidad en absoluto. Fuera de esto, no saben ni pueden mantenerse en tales alturas. No saben, porque a menos de poseer un

talento superior, no es verosímil que acierte a reinar bien quien ha vivido mucho tiempo en una condición privada, y no pueden, a causa de carecer de suficiente número de soldados, con cuyo apego y con cuya fidelidad cuenten de una manera segura. Por otra parte, los Estados que se forman de repente, como todas aquellas producciones de la naturaleza que nacen con prontitud, no tienen las raíces y las adherencias que les son necesarias para consolidarse. El primer golpe de la adversidad los arruina, si, como ya insinué, los príncipes creados por improvisación carecen de la energía suficiente para conservar lo que puso en sus manos la fortuna, y si no se han proporcionado las mismas bases que los demás príncipes se habían formado, antes de serlo.

Con relación a estos dos modos de llegar al principado, el valor o la fortuna, quiero traer dos ejemplos que la historia de nuestra época nos suministra; son a saber: el de Francisco Sforcia y el de César Borgia. Francisco, de simple particular que era, llegó a ser duque de Milán, tanto por su gran valor como por los recursos que su ingenio podía suministrarle, y, por lo mismo, conservó sin excesivo esfuerzo lo que había adquirido con sumos afanes. César, llamado vulgarmente el duque de Valentinois, no logró sus Estados más que por la fortuna de su padre, y los perdió apenas la fortuna le hubo faltado, no sin hacer uso entonces de todos los medios imaginables para retenerlos, y de practicar, para consolidarse en los principados que la fortuna y las armas ajenas le habían procurado, cuanto puede practicar un hombre prudente y valeroso. Ahora bien: he dicho que el que no preparó los fundamentos de su soberanía antes de ser príncipe podría hacerlo después, poseyendo un talento superior, aunque esos fundamentos no pueden formarse, en tal caso, más que con muchos disgustos para el arquitecto y con muchos peligros para el edificio. Si, pues, se consideran los progresos del duque de Valentinois, se verá que había preparado su dominación futura y no juzgo inútil darlos a conocer, toda vez que no me es posible presentar lecciones más útiles a un príncipe nuevo que las acciones del segundo

Borgia. Si sus instituciones no le sirvieron de nada, no fue culpa suya, sino de una extremada y extraordinaria malignidad de la suerte ciega.

Alejandro VI quería elevar a su hijo el duque a un gran dominio, y veía, para ello, fuertes dificultades en lo presente y en lo futuro. Primeramente, no sabía cómo hacerle señor de un Estado que no perteneciera a la Iglesia, y cuando volvía sus miras hacia un Estado de la Iglesia preveía que el duque de Milán y los venecianos no consentirían en ello, pues Faenza y Rímini, que él quería cederle ante todo, estaban ya bajo la protección de los últimos. Veía, además, que los ejércitos de Italia, y especialmente aquellos de que le hubiera sido dable servirse, se hallaban en poder de los que debían temer el engrandecimiento del Papa, y mal podía fiarse de tales ejércitos, mandados todos por los Ursinos, por los Colonnas o por allegados suyos. Era menester, por tanto, que se turbase este orden de cosas y que se introdujera el desorden en los Estados de Italia, a fin de que le fuera posible apoderarse con seguridad de una parte de ellos. Y lo fue, a causa de encontrarse en una coyuntura en que, movidos de razones particulares, habían decidido los venecianos conseguir que los franceses volvieran otra vez a Italia. No sólo no se opuso a ello, sino que facilitó semejante maniobra y se mostró favorable a Luis XII, al sentenciar la disolución de su matrimonio con Juana de Francia, de suerte que aquel monarca llegó a Italia con la ayuda de los venecianos y con el consentimiento de Alejandro VI, y no bien hubo llegado a Milán, cuando el Papa obtuvo para él algunas tropas para la empresa que había meditado sobre la Romaña, la cual le fue cedida a causa de la reputación cobrada por el rey. Habiendo por fin adquirido el duque aquella provincia, y aun derrotado a los Colonnas, quería conservarla e ir adelante, pero se le presentaban dos obstáculos. El uno se hallaba en el ejército de los Ursinos, de que se había servido, pero de cuya fidelidad desconfiaba, y el otro consistía en la oposición que Francia podía hacer a ello. Por una parte, temía que le faltasen las armas de los Ursinos, y que no sólo le impidiesen seguir conquistando, sino que también le quitasen lo que ya había adquirido. Por otra parte, temía que el

rey de Francia siguiera a su respecto el mismo proceder que los Ursinos. Su recelo hacia los últimos se fundaba en que cuando, después de haber tomado a Faenza asaltó a Bolonia, los vio obrar con tibieza. En cuanto al monarca francés, comprendió lo que podía esperar de él cuando, después de haberse apoderado del ducado de Urbino, atacó a Toscana, pues aquél le hizo desistir de la empresa. En situación semejante, resolvió el duque no depender más de la fortuna y de las armas ajenas, a cuyo efecto comenzó debilitando hasta en Roma las facciones de los Ursinos y de los Colonnas, y ganando a cuantos nobles le eran adictos. Los hizo gentilhombres suyos, los honró con elevados empleos y les confió, según sus prendas personales, varios mandos o gobiernos, con que extinguió en ellos, a los pocos meses, el espíritu de facción a que se hallaban adheridos y su afecto se volvió por entero hacia el duque. Después de esto, aceleró la ocasión de arruinar a los Ursinos, no sin haber dispersado antes a los partidarios de los Colonnas, que se le tornaron favorables, y a quienes trató mejor. Habiendo advertido muy tarde los Ursinos que el poder del duque, y el del Papa como soberano, acarreaba su ruina, convocaron una Dieta en Magione, país de Perusa. De ello resultó contra el duque la rebelión de Ursino, como también los tumultos de la Romaña en infinitos peligros para él, dificultades todas que superó con el auxilio de los franceses. Luego que hubo recuperado alguna consideración, no fiándose ya de ellos, ni de las demás fuerzas que le eran extrañas, y no queriendo verse en la necesidad de probarlos de nuevo, recurrió a la astucia y supo encubrir sus maniobras en grado tamaño que los Ursinos, por mediación de Paulo, solicitaron una reconciliación. No ahorró recursos serviciales para asegurárselos, regalándoles caballos, dinero, trajes vistosos, y ello con tal suerte que, aprovechándose de la simplicidad de su confianza, acabó por reducirlos a caer en su poder en Sinigaglia. Aprovechó la coyuntura para destruir a sus jefes, convirtió a los que les seguían en otros tantos amigos de su persona y proporcionó así una sólida base a su dominación sobre la Romaña y sobre el ducado de Urbino, con lo cual se ganó la voluntad de todos sus pueblos, que, bajo su gobierno, comenzaron a disfrutar de un bienestar por ellos hasta entonces

desconocido. Y como esta parte de la vida del duque merece estudiarse, y aun imitarse por otros príncipes, no quiero dejar de exponerla con alguna especificación.

No bien ocupó la Romaña, la halló mandada por señores inhábiles, que más habían despojado que corregido a sus gobernados y que más habían dado motivo a desuniones que a convergencias, por lo que en la provincia abundan los latrocinios, las contiendas y todo linaje de desórdenes. Para remediar tamaños males estableció en ella la paz, la hizo obediente a su príncipe, le impuso un Gobierno vigoroso, y envió allí por presidente a Ramiro d'Orco, hombre severo y expeditivo, en quien delegó una autoridad casi ilimitada, y que en poco tiempo restableció el sosiego en la comarca, reconcilió a los ciudadanos divididos y proporcionó al duque una grande consideración. Más tarde, empero, juzgó el duque que la desmesurada potestad de Ramiro no convenía allí ya, y temiendo que se tornara muy odiosa, erigió en el centro de la provincia un tribunal civil, presidido por un sujeto excelente, y en el que cada ciudad tenía su defensor. Le constaba, además, que los rigores ejercidos por Orco habían engendrado contra su propia persona sentimientos hostiles. Para desterrarlos del corazón de sus pueblos y ganarse la plena confianza de éstos, trató de persuadirles de que no debían imputársele a él aquellos rigores, sino al genio duro de su ministro. Y para acabar de convencerles de ello determinó castigar al último, y una mañana mandó dividirle en dos pedazos y mostrarle así hendido en la plaza pública de Cesena, con un cuchillo ensangrentado y un tajo de madera al lado. La ferocidad de espectáculo tan horrendo hizo que sus pueblos quedaran por algún tiempo tan satisfechos como atónitos.

Pero volviendo al punto de que he partido, digo que al encontrarse el duque muy poderoso, asegurado de los peligros de entonces en gran parte, armado en la necesaria medida, libre de las armas, de los vecinos que podían inferirle daños, y ansioso de continuar sus conquistas, le restaba, con todo, el temor a Francia. Sabedor de que el rey de esta nación, que se había dado cuenta algo tardíamente de sus propias torpezas, no permitiría que el duque se engrandeciese más, se echó a

buscar nuevos amigos. Desde luego, tergiversó con respecto a Francia cuando las tropas de esta nación marcharon hacia el reino de Nápoles contra el ejército español que sitiaba a Gaeta. Su intención era asegurarse de ellas, y el acierto habría sido rápido si Alejandro VI hubiera vivido aún.

Tales fueron sus precauciones en las circunstancias del momento. En cuanto a las futuras temía, ante todo, que el sucesor de Alejandro VI no le fuera favorable y que intentase arrebatarle lo que le había dado aquél. Para precaver este inconveniente ~ imaginó cuatro recursos, conviene a saber: 1) extinguir las familias de los señores a quienes había despojado, a fin de quitar al Papa los socorros que ellos hubiesen podido suministrarle; 2) ganarse a todos los hidalgos de Roma, para oponerlos como freno al Pontífice, en la misma capital de sus Estados; 3) atraerse, hasta el límite de lo posible, al sacro colegio de los cardenales; 4) adquirir, antes de la muerte de Alejandro VI, dominio tamaño, que se hallara en estado de resistir por sí mismo al primer asalto, cuando no existiera ya su padre. Practicados por el duque los tres primeros recursos, tenía conseguido su fin principal, al morir el Papa, y el cuarto estaba ejecutándolo. Había hecho perecer a cuantos pudo coger de aquellos señores a quienes despojara, y se le escaparon pocos. Había ganado a los hidalgos de Roma y adquirido grandísimo influjo en el sacro colegio. En cuanto a sus nuevas conquistas, después de haber proyectado erigirse en señor de la Toscana, veía a Pisa bajo su protección, y poseía a Perusa y a Biombino. Como tras ello no se creía obligado a guardar más miramientos con los franceses, y de hecho no les guardaba ninguno, por haberles despojado los españoles del reino de Nápoles, y porque unos y otros estaban forzados a solicitar su amistad, se echaba sobre Pisa, lo cual bastaba para que Luca y Siena le abriesen sus puertas, sea por celos contra los florentinos (que carecían de medios para evitarlo), sea por temor de la venganza suya. Si esta empresa le hubiera salido acertada, y si se hubiese puesto en ejecución el año en que murió Alejandro VI, habría adquirido tan grandes fuerzas y tanta consideración que por sí mismo se hubiera sostenido, sin depender de la fortuna y del poder ajeno, pues

todo ello dependía ya de su dominación y de su talento. Pero Alejandro VI murió cinco años después de haber comenzado el duque a desenvainar su espada y cuando sólo el Estado de la Romaña estaba consolidado. Los demás permanecían vacilantes e indecisos, hallándose, además, el duque entre dos ejércitos enemigos muy poderosos y viéndose últimamente asaltado por una enfermedad mortal. Sin embargo, valía tanto, poseía tanta inteligencia, sabía tan bien cómo puede ganarse o perderse la voluntad de los hombres, y se había creado en tan poco tiempo fundamentos tan sólidos, que si no hubiera tenido por contrarios a aquellos ejércitos y le hubiesen ido mejor las cosas, habría triunfado de todos los demás obstáculos. La prueba de que tales fundamentos eran buenos es perentoria, puesto que la Romaña le aguardó sosegadamente más de un mes, y, moribundo ya, no tenía nada que temer de Roma. Aunque los Ursinos, los Vitelis y los Vagniolis habían ido allí, no emprendieron nada contra él. Si no pudo hacer Papa a quien quería, al menos impidió que lo fuese aquel a quien no quería. Pero si al morir Alejandro VI hubiese gozado de robusta salud, habría hallado facilidad para todo. El día en que Julio II fue nombrado Papa me dijo que había calculado cuanto podía acaecer una vez muerto su padre y hallándole anticipado remedio, pero que no había pensado en que pudiera morir él mismo entonces.

Después de haber resumido todas las acciones del duque y de haberlas comparado unas con otras, no me es posible condenarle, y aun me atrevo a proponerle por modelo a cuantos la fortuna o ajenas armas elevaron a la soberanía. Con las relevantes prendas que poseía y las profundas miras que abrigaba no podía conducirse de diferente modo. No encontraron sus designios más impedimentos reales que la brevedad de la vida de su progenitor y su propia enfermedad. Así, el que en un principado nuevo necesite asegurarse de sus enemigos, ganarse amigos repetidamente, vencer por la fuerza o por el fraude, hacerse amar y temer de los pueblos, obtener el respeto y la fidelidad de los soldados, sustituir los antiguos estatutos por otros recientes, desembarazarse de los hombres que pueden

perjudicarle, ser a la vez severo, agradable, magnánimo y liberal, y conservar la amistad de los monarcas, de suerte que éstos le sirvan de buen grado, o no le ofendan más que con mucho miramiento: el que en tal caso se halle, no encontrará ejemplo más fehaciente que el proceder del duque, por lo menos hasta la muerte de su padre. Su política cayó luego en graves faltas, sobre todo cuando, al ser nombrado el sucesor de Alejandro VI, dejó el duque hacer una elección contraria a sus intereses en la persona de Julio II. No le era posible la creación de un Papa de su gusto, pero teniendo como tenía la facultad de impedir que éste o aquél fuesen Papas, no debió permitir nunca que se le confiriera el Pontificado a ninguno de los cardenales a quienes había ofendido, o que tuviesen motivo de temerle (los hombres ofenden por miedo o por odio), y que eran, entre otros, los de San Pedro, San Jorge, Colonna y Ascagne. Elevados una vez todos los demás al Pontificado, estaban en el caso de temerle, excepto el cardenal de Ruán, a causa de su fuerza, puesto que contaba con el apoyo del reino de Francia, y con los cardenales españoles, con los que se había aliado, y a los que había hecho varios favores. Por ende, el duque debió ante todo, conseguir que el Papa hubiera sido un español, y, a no lograrlo, debió permitir que se eligiese al cardenal de Ruán, y no al de San Pedro. Cualquiera que crea que los nuevos beneficios hacen olvidar a los eminentes personajes las antiguas injurias, camina errado. De donde se infiere que, en aquella elección, el duque cometió una falta, y tan grave, que ocasionó su ruina.

## CAPÍTULO VIII
## DE LOS QUE HAN LLEGADO A SER PRÍNCIPES COMETIENDO MALDADES

Supuesto que aquel que de simple particular asciende a príncipe, lo puede hacer todavía de otros dos modos, sin deberlo todo al valor o a la fortuna, no conviene omita yo tratar de uno y de otro de esos dos modos, aun reservándome discurrir con más extensión sobre el segundo, al ocuparme de las repúblicas. El primero es

cuando un hombre se eleva al principado por una vía malvada y detestable, el segundo cuando se eleva con el favor de sus conciudadanos. En cuanto al primer modo, la historia presenta dos ejemplos notables: uno antiguo y otro moderno. Me ceñiré a citarlos, sin profundizar demasiado la cuestión, porque soy de parecer que enseñan bastante por sí solos si cualquiera estuviese en el caso de imitarlos.

El primer ejemplo es el del siciliano Agátocles, quien, habiendo nacido en una condición, no sólo común y ordinaria, mas también baja y vil, llegó a empuñar, sin embargo, el cetro de Siracusa. Hijo de un alfarero, había llevado en todas las circunstancias una conducta reprensible. Pero sus perversas acciones iban acompañadas de tanto vigor de cuerpo y de tanta fortaleza de ánimo, que habiéndose dedicado a la profesión de las armas, ascendió, por los diversos grados de la milicia, hasta el de pretor de Siracusa. Luego que se vio elevado a este puesto resolvió hacerse príncipe, y retener con violencia, sin debérselo a nadie, la dignidad que le había concedido el libre consentimiento de sus conciudadanos. Después de haberse entendido sobre el asunto con el general cartaginés Amílcar, que estaba en Sicilia con su ejército, juntó una mañana al Senado y al pueblo en Siracusa, como si tuviera que deliberar con ellos sobre cosas importantes para la república y, dando en aquella asamblea a los soldados la señal convenida, les mandó matar a todos los senadores y a los ciudadanos más ricos que allí se hallaban. Librado de ambos estorbos de su ambición, ocupó y conservó el principado de Siracusa, sin que se encendiera contra él ninguna guerra civil. Aunque después fue dos veces derrotado, y aun sitiado, por los cartagineses, no solamente pudo defender su ciudad, sino que, además, dejó una parte de sus tropas custodiándola, y marchó a actuar a África con otra. De esta suerte, en poco tiempo libró a la cercada Siracusa, y puso en tal aprieto a los cartagineses, que se vieron forzados a tratarle de potencia a potencia, se contentaron con la posesión de África, y le abandonaron enteramente a Sicilia. Donde se advierte, reflexionando sobre la decisión y las hazañas de Agátocles, que nada o casi nada puede atribuirse a la fortuna. No por el favor ajeno, como indiqué más arriba,

sino por medio de los grados militares, adquiridos a costa de muchas fatigas y de muchos riesgos, consiguió la soberanía, y, si se mantuvo en ella merced a multitud de acciones temerarias, pero llenas de resolución, no cabe, ciertamente, aprobar lo que hizo para lograrla. La traición de sus amigos, la matanza de sus conciudadanos, su absoluta falta de religión, son, en verdad, recursos con los que se llega a adquirir el dominio, mas nunca gloria. No obstante, si consideramos el valor de Agátocles en la manera como arrostró los peligros y salió triunfante de ellos, y la sublimidad de su alma en soportar y en vencer los acontecimientos que le eran más adversos, no vemos por qué conceptuarle como inferior al mayor campeón de diferente especie moral a la suya. Por desdicha, su inhumanidad despiadada y su crueldad feroz son maldades evidentes que no permiten alabarle, como si mereciera ocupar un lugar eminente entre los hombres insignes. Pero repito que no puede atribuirse a su valor o a su fortuna lo que adquirió sin el uno y sin la otra.

El segundo ejemplo, más inmediato a nuestros tiempos, es el de Oliverot de Fermo. Educado en su niñez por su tío materno, Juan Fogliani, fue colocado por éste más tarde en la tropa del capitán Pablo Viteli, a fin de que allí llegase, bajo semejante maestro, a alguna alta graduación en las armas. Habiendo muerto después Pablo, y sucediéndole en el mando su hermano Viteloro, a sus órdenes peleó Oliverot, y como, amén de robusto y valiente, era inteligentísimo, llegó a ser en breve plazo el primer hombre de su ejército. Juzgando entonces cosa servil su permanencia en él, confundido entre el vulgo de los capitanes, concibió el proyecto de apoderarse de Fermo, con ayuda de Viteloro y de algunos ciudadanos de aquella ciudad que amaban más la esclavitud que la libertad de su país. Para mejor llevar a cabo su plan escribió, ante todo, a su tío Juan Fogliani. En la carta le decía ser muy natural, al cabo de tan prolongada ausencia, que quisiera abrazarle, ver de nuevo su patria, volver a Fermo y reconocer en algún modo su patrimonio. Le añadía que, en efecto, regresaba, pero que, no habiéndose fatigado, durante tan larga separación, más que para adquirir algún honor y deseando mostrar a sus compatriotas que no había

perdido el tiempo en tal respecto, creía deber presentarse con cierto atuendo, acompañado de amigos suyos, de varios servidores y de cien soldados de a caballo. Por ende, le rogaba hiciera de modo que los ciudadanos de Fermo le acogiesen con distinción «*atendiendo a que semejante recibimiento no sólo le honraría a él mismo, sino que redundaría también en gloria del tío, su segundo padre y su primer preceptor*». Juan no dejó de hacer los favores que solicitaba, y a los que le parecía ser acreedor su sobrino. Procuró que los ciudadanos de Fermo le recibiesen con gran honra, y le alojó en su palacio. Oliverot, luego de haberlo dispuesto todo para la maldad que había premeditado, dio en el palacio un espléndido banquete, al que invitó a Juan Fogliani y a las personas de más viso de la población. Al final del convite, y cuando conforme al uso de entonces, se departía sobre cosas de que se habla comúnmente en la mesa, Oliverot hizo recaer diestramente la conversación sobre la grandeza de Alejandro VI y de su hijo César Borgia, como asimismo sobre sus empresas. Mientras él respondía a los discursos de los otros, y los otros contestaban a los suyos, se levantó de repente, manifestando ser aquella una materia de que no debía hablarse más que en apartado sitio, y se retiró a un cuarto particular, al que Fogliani y las demás personas de viso le siguieron. Apenas se hubieron sentado allí cuando, por salidas ignoradas de ellos, entraron diversos soldados, que los degollaron a todos, sin perdonar a Fogliani. Terminada la matanza, Oliverot montó a caballo, recorrió la ciudad, fue a sitiar al primer magistrado en su propio alcázar, y los habitantes de Fermo, poseídos de súbito e inaudito temor, se vieron obligados a obedecerle, y a formar un nuevo Gobierno, del que se constituyó soberano. Desembarazado por tal arte de todos aquellos hombres cuyo descontento podía serle fatal, fortificó su autoridad con nuevos estatutos civiles y militares, de suerte que, por espacio del año que conservó su soberanía, no sólo se mantuvo seguro en la ciudad de Fermo, sino que además, se hizo respetar y temer de sus vecinos, y hubiera sido tan perdurable como Agátocles, si no se hubiese dejado engañar por César Borgia, cuando, en Sinigaglia, sorprendió éste, como indiqué ya, a los Ursinos y a los Vitelios. Aprehendido con éstos el propio Oliverot en aquella

ocasión, un año después de su parricidio, le ahorcaron en compañía de Viterolo, que había sido su mentor de audacia y de maldad.

Podría preguntarse por qué Agátocles, Oliverot y algún otro de la misma especie lograron, a pesar de tantas traiciones y de tamañas crueldades, vivir largo tiempo seguros en su patria, y defenderse de los enemigos exteriores, sin seguir siendo traidores y crueles. También podría preguntarse por qué sus conciudadanos no se conjuraron nunca contra ellos, al paso que otros, empleando iguales recursos no consiguieron conservarse jamás en sus Estados, ni en tiempo de paz, ni en tiempo de guerra. Creo que esto dimana del uso bueno o malo que se hace de la traición y de la crueldad. Permítame llamar buen uso de los actos de rigor el que se ejerce con brusquedad, de una vez y únicamente por la necesidad de proveer a la seguridad propia, sin continuarlos luego, y tratando a la vez de encaminarlos cuanto sea posible a la mayor utilidad de los gobernados. Los actos de severidad mal usados son aquellos que, pocos al principio, van aumentándose y se multiplican de día en día, en vez de disminuirse y de atenerse a su primitiva finalidad. Los que se atienen al primer método, pueden, con los auxilios divinos y humanos, remediar, como Agátocles, su situación, en tanto que los demás no es posible que se mantengan. Es menester, pues, que el que adquiera un Estado ponga atención en los actos de rigor que le es preciso ejecutar, a ejercerlos todos de una sola vez e inmediatamente, a fin de no verse obligado a volver a ellos todos los días, y poder, no renovándolos, tranquilizar a sus gobernados, a los que ganará después fácilmente, haciéndoles bien. El que obra de otro modo, por timidez o guiado por malos consejos, se ve forzado de continuo a tener la cuchilla en la mano, y no puede contar nunca con sus súbditos, porque estos mismos, que le saben obligado a proseguir y a reanudar los actos de severidad, tampoco pueden estar jamás seguros con él. Precisamente porque semejantes actos han de ejecutarse todos juntos porque ofenden menos, si es menor el tiempo que se tarda en pensarlos; los beneficios, en cambio, han de hacerse poco a poco, a fin de que haya lugar para saborearlos mejor. Así, un príncipe debe, ante

todas las cosas, conducirse con sus súbditos de modo que ninguna contingencia, buena o mala, le haga variar, dado que, si sobrevinieran tiempos difíciles y penosos, no le quedaría ya ocasión para remediar el mal, y el bien que hace entonces no se convierte en provecho suyo, pues lo miran como forzoso, y no sé lo agradecen.

## CAPÍTULO XV
## POR QUÉ COSAS LOS HOMBRES, Y ESPECIALMENTE LOS PRÍNCIPES, MERECEN ALABANZA O VITUPERIO

Conviene ahora ver cómo debe conducirse un príncipe con sus amigos y con sus súbditos. Muchos escribieron ya sobre esto, y, al tratarlo yo con posterioridad, no incurriré en defecto de presunción, pues no hablaré más que con arreglo a lo que sobre esto dijeron ellos. Siendo mi fin hacer indicaciones útiles para quienes las comprendan, he tenido por más conducente a este fin seguir en el asunto la verdad real, y no los desvaríos de la imaginación, porque muchos concibieron repúblicas y principados, que jamás vieron, y que sólo existían en su fantasía acalorada. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres, y cómo debieran vivir, que el que para gobernarlos aprende el estudio de lo que se hace, para deducir lo que sería más noble y más justo hacer, aprende más a crear su ruina que a reservarse de ella, puesto que un príncipe que a toda costa quiere ser bueno, cuando de hecho está rodeado de gentes que no lo son no puede menos que caminar hacia un desastre. Por en e, es necesario que un príncipe que desee mantenerse en su reino, aprenda a no ser bueno en ciertos casos, y a servirse o no servirse de su bondad, según que las circunstancias lo exijan.

Dejando, pues, a un lado las utopías en lo concerniente a los Estados, y no tratando más que de las cosas verdaderas y efectivas, digo que cuantos hombres atraen la atención de sus prójimos, y muy especialmente los príncipes, por hallarse colocados a mayor altura que los demás, se distinguen por determinadas prendas personales, que provocan la alabanza o la censura. Uno es mirado como liberal y otro como

*miserable*, en lo que me sirvo de una expresión toscana, en vez de emplear la palabra avaro, dado que en nuestra lengua un avaro es también el que tira a enriquecerse con rapiñas, mientras que llamamos miserable únicamente a aquel que se abstiene de hacer uso de lo que posee. Y para continuar mi enumeración añado: uno se reputa como generoso, y otro tiene fama de rapaz; uno pasa por cruel, y otro por compasivo; uno por carecer de lealtad, y otro por ser fiel a sus promesas; uno por afeminado y pusilánime, y otro por valeroso y feroz; uno por humano, y otro por soberbio; uno por casto, y otro por lascivo; uno por dulce y flexible, y otro por duro e intolerable; uno por grave, y otro por ligero; uno por creyente y religioso, y otro por incrédulo e impío, etc.

Sé (y cada cual convendrá en ello) que no habría cosa más deseable y más loable que el que un príncipe estuviese dotado de cuantas cualidades buenas he entremezclado con las malas que le son opuestas. Pero como es casi imposible que las reúna todas, y aun que las ponga perfectamente en práctica, porque la condición humana no lo permite, es necesario que el príncipe sea lo bastante prudente para evitar la infamia de los vicios que le harían perder su corona, y hasta para preservarse, si puede, de los que no se la harían perder. Si, no obstante, no se abstuviera de los últimos, quedaría obligado a menos reserva, abandonándose a ellos. Pero no tema incurrir en la infamia aneja a ciertos vicios si no le es dable sin ellos conservar su Estado, ya que, si pesa bien todo, hay cosas que parecen virtudes, como la benignidad y la clemencia, y, si las observa, crearán su ruina, mientras que otras que parecen vicios, si las practica, acrecerán su seguridad y su bienestar.

## CAPÍTULO XVI
## DE LA LIBERTAD Y DE LA MISERIA

Comenzando por la primera de estas prendas, reconozco cuán útil resultaría al príncipe ser liberal. Sin embargo, la liberalidad que impidiese le temieran, le sería perjudicial en grado sumo. Si la ejerce con prudencia y de modo que no lo sepan no

incurrirá por ello en la infamia del vicio contrario. Pero, como el que quiere conservar su reputación de liberal no puede abstenerse de parecer suntuoso, sucederá siempre que un príncipe que aspira a semejante gloria, consumirá todas sus riquezas en prodigalidades, y al cabo, si pretende continuar pasando por liberal, se verá obligado a gravar extraordinariamente a sus súbditos, a ser extremadamente fiscal, y a hacer cuanto sea imaginable para obtener dinero, Ahora bien: esta conducta comenzará a tornarlo odioso a sus gobernados, y, empobreciéndose así más y más, perderá la estimación de cada uno de ellos, de tal suerte que después de haber perjudicado a muchas personas para ejercitar una liberalidad que no ha favorecido más que a un cortísimo número de ellas, sentirá vivamente la primera necesidad y peligrará al menor riesgo. Y, si reconoce entonces su falta, y quiere mudar de conducta, se atraerá repentinamente el oprobio anejo a la avaricia.

No pudiendo, pues, un príncipe, sin que de ello le resulte perjuicio, ejercer la virtud de la liberalidad de un modo notorio, debe, si es prudente, no inquietarse de ser notado de avaricia, porque con el tiempo le tendrán más y más por liberal, cuando observen que, gracias a su parsimonia, le bastan sus rentas para defenderse de cualquiera que le declare la guerra, y para acometer empresas, sin gravar a sus pueblos. Por tal arte, ejerce la liberalidad con todos aquellos a quienes no toma nada, y cuyo número es inmenso, al paso que no es avaro más que con aquellos a quienes no da nada, y cuyo número es poco crecido. ¿Por ventura no hemos visto, en estos tiempos, que solamente los que pasaban por avaros lograron grandes cosas, y que los pródigos quedaron vencidos? El Papa Julio II, después de haberse servido de la fama de liberal para llegar al Pontificado, no pensó posteriormente (especialmente al habilitarse para pelear contra el rey de Francia) en conservar ese renombre. Sostuvo muchas guerras, sin imponer un solo tributo extraordinario, y su continua economía le suministró cuanto era necesario para gastos superfluos. El actual monarca español (Fernando, rey de Aragón y de Castilla) no habría llevado a feliz término tan famosas empresas, ni triunfado en tantas ocasiones, si hubiera sido liberal. Así, un

príncipe que no quiera verse obligado a despojar a sus gobernados, ni que le falte nunca con qué defenderse, ni sufrir pobreza y miseria, ni necesitar ser rapaz, debe temer poco incurrir en la reputación de avaro, puesto que su avaricia es uno de los vicios que aseguran su reinado. Si alguien me objetara que César consiguió el imperio con su liberalidad y que otros muchos llegaron a puestos elevadísimos porque pasaban por liberales, le respondería yo que, o estaban en camino de adquirir un principado o lo habían adquirido ya. En el primer caso, hicieron bien en pasar por liberales, y, en el segundo, les hubiese sido perniciosa la liberalidad. César era uno de los que querían conseguir el principado de Roma. Pero, si hubiera vivido algún tiempo después de haberlo logrado, y no moderado sus dispendios costosos, habría destruido el imperio.

¿Esforzarán que con sus ejércitos hicieron grandes cosas, y que tenían, sin embargo, nombradía de muy liberales?. Replico que, o el príncipe dispersa sus propios bienes y los de sus súbditos, o dispone de los bienes ajenos. En el primer caso, debe ser económico, y, en el segundo, no debe omitir ninguna especie de liberalidad. El príncipe que, con sus ejércitos, va a efectuar saqueos y a llenarse de botín, y a apoderarse de los caudales de los vencidos, está obligado a ser pródigo con sus soldados, que no le seguirían sin ese estímulo. Puede entonces mostrarse ampliamente generoso, puesto que da lo que no es suyo, ni de sus soldados, como lo hicieron Ciro, Alejandro, César, y ese dispendio que en semejante ocasión hace con los bienes ajenos, lejos de dañar a su reputación, le agrega una más resaltante. Lo único que puede perjudicarle es gastar sus propios bienes, porque nada hay que agote tanto como la liberalidad desmedida. Mientras la ejerce, pierde poco a poco la facultad misma de ejercerla, se torna pobre y despreciable, y, cuando quiere evitar su ruina total por la tacañería, se hace rapaz y odioso. Ahora bien; uno de los inconvenientes mayores de que un príncipe ha de precaverse es el de ser menospreciado aborrecido. Y, conduciendo a ello la liberalidad, concluyo que la mejor sabiduría es no temer la reputación de avaro, que no produce más que infamia

sin odio, antes que verse, por el gusto de gozar renombre de liberal, en el brete de incurrir en la nota de rapacidad, cuya infamia va acompañada siempre del odio público.

## CAPÍTULO XVII
## DE LA CRUELDAD Y DE LA CLEMENCIA, Y DE SI VALE MÁS SER AMADO QUE TEMIDO

Descendiendo a las otras prendas de que he hecho mención, digo que todo príncipe ha de desear que se le repute por clemente y no por cruel. Advertiré, sin embargo, que debe temer en todo instante hacer mal uso de su demencia. César Borgia pasaba por cruel, y su crueldad, no obstante, reparó los males de la Romaña, extinguió sus divisiones, restableció allí la paz, y consiguió que el país le fuese fiel. Si profundizamos bien su conducta, veremos que fue mucho más clemente que lo fue el pueblo florentino cuando permitió la ruina de Pistoya, para evitar la reputación de crueldad en orden a las familias Panciatici y Cancellieri, que tenían a la ciudad dividida en dos partidos y enteramente asolada con sus contiendas. Y es que al príncipe no le conviene dejarse llevar por el temor de la infamia inherente a la crueldad, si necesita de ella para conservar unidos a sus gobernados e impedirles faltar a la fe que le deben, porque, con poquísimos ejemplos de severidad, será mucho más clemente que los que por lenidad excesiva toleran la producción de desórdenes, acompañados de robos y de crímenes, dado que estos horrores ofenden a todos los ciudadanos, mientras que los castigos que dimanan del jefe de la nación no ofenden más que a un particular. Por lo demás, a un príncipe nuevo le es dificilísimo evitar la fama de cruel, a causa de que los Estados nuevos están llenos de peligros. Virgilio disculpa la inhumanidad del reinado de Dido, observando que su Estado era un Estado naciente, puesto que hace decir a aquella soberana:

*Res dura et regni novitus me talia cognut*
*Moliri, et late fines custode tueri.*

Un tal príncipe no debe, sin embargo, creer con ligereza en el mal de que se le avisa, sino que debe siempre obrar con gravedad suma y sin él mismo atemorizarse. Su obligación es proceder moderadamente, con prudencia y aun con humanidad, sin que mucha confianza le haga confiado, y mucha desconfianza le convierta en un hombre insufrible. Y aquí se presenta la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Respondo que convendría ser una y otra cosa juntamente, pero que, dada la dificultad de este juego simultáneo, y la necesidad de carecer de uno o de otro de ambos beneficios, el partido más seguro es ser temido antes que amado.

Hablando *in genere*, puede decirse que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, huidores de peligros y ansiosos de ganancias. Mientras les hacemos bien y necesitan de nosotros, nos ofrecen sangre, caudal, vida e hijos, pero se rebelan cuando ya no les somos útiles. El príncipe que ha confiado en ellos, se halla destituido de todos los apoyos preparatorios, y decae, pues las amistades que se adquieren, no con la nobleza y la grandeza de alma, sino con el dinero, no son de provecho alguno en los tiempos difíciles y penosos, por mucho que se las haya merecido. Los hombres se atreven más a ofender al que se hace amar, que al que se hace temer, porque el afecto no se retiene por el mero vínculo de la gratitud, que, en atención a la perversidad ingénita de nuestra condición, toda ocasión de interés personal llega a romper, al paso que el miedo a la autoridad política se mantiene siempre con el miedo al castigo inmediato, que no abandona nunca a los hombres. No obstante, el príncipe que se hace temer, sin al propio tiempo hacerse amar, debe evitar que le aborrezcan, ya que cabe inspirar un temor saludable y exento de odio, cosa que logrará con sólo abstenerse de poner mano en la hacienda de sus soldados y de sus súbditos, así como de despojarles de sus mujeres, o de atacar el honor de éstas. Si le es indispensable derramar la sangre de alguien, no debe determinarse a ello sin suficiente justificación y patente delito. Pero, en tal caso, ha de procurar, ante todo, no incautarse de los bienes de la víctima porque los hombres olvidan más pronto la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio. Si sus inclinaciones le

llevasen a raptar la propiedad del prójimo, le sobrarán ocasiones para ello, pues el que comienza viviendo de rapiñas, encontrará siempre pretextos para apoderarse de lo que no es suyo, al paso que las ocasiones de derramar la sangre de sus gobernados son más raras, y le faltan más a menudo.

Cuando el príncipe esté con sus tropas y tenga que gobernar a miles de soldados, no debe preocuparle adquirir fama de cruel, ya que, sin esta fama no logrará conservar un ejército unido, ni dispuesto para cosa alguna. Entre las acciones más admirables de Aníbal, resalta la que, mandando un ejército integrado por hombres de los países más diversos, y que iba a pelear en tierra extraña, su conducta fue tal que en el seno de aquel ejército, tanto en la favorable como en la adversa fortuna, no hubo la menor disensión entre los soldados ni la más leve iniciativa de sublevación contra su jefe. Ello no pudo provenir sino de su despiadada inhumanidad, que, juntada a las demás dotes suyas, que eran muchas y excelentes, le hizo respetable por el terror para sus hombres de armas, y, sin su crueldad, no hubieran bastado las demás partes de su persona para obtener tal efecto. Poco reflexivos se muestran los escritores que, a la vez que admiran sus proezas, vituperan la causa principal que las produjo. Para convencerse de que las demás virtudes suyas le hubieran resultado insuficientes en última instancia, basta recordar el ejemplo de Escipión, hombre extraordinario si los hubo, no sólo en su tiempo, mas también en cuantas épocas sobresalientes conmemora la historia. En España, sus ejércitos se sublevaron contra él únicamente a causa de su mucha clemencia, que dejaba a sus guerreros más libertad que la que la disciplina militar podía permitir. De tan extremada clemencia le reconvino en pleno Senado, Favio, acusándolo de corruptor de la milicia romana, y alegando que destruidos los locrios por un lugarteniente de Escipión, éste no los había vengado, ni castigado siquiera la insolencia de dicho lugarteniente. Todo esto derivaba de su natural blando y flexible, que él llevó hasta el punto de que, al disculparse de ello en el Senado, dijo que muchos hombres sabían mejor no cometer faltas que corregir las de los demás. Si con semejante temperamento, hubiera conservado el mando, habría

alterado a la larga su reputación y su nombradía. Pero, como laboró después bajo la fiscalización del Senado, desapareció de su carácter cualidad tan perniciosa, y aun la memoria que de ella se hacía, fue causa de que se convirtiese en gloria suya. De donde infiero que amando los hombres a su voluntad y temiendo a la del príncipe, debe el último, si es cuerdo, fundarse en lo que depende de él, no en lo que depende de los otros, y únicamente ha de evitar que se le aborrezca, como llevo dicho.

## CAPÍTULO XVIII
## DE QUÉ MODO DEBEN GUARDAR LOS PRÍNCIPES LA FE PROMETIDA

¡Cuán digno de alabanza es un príncipe cuando mantiene la fe que ha jurado, cuando vive de un modo íntegro y cuando no usa de doblez en su conducta! No hay quien no comprenda esta verdad, y, sin embargo, la experiencia de nuestros días muestra que varios príncipes, desdeñando la buena fe y empleando la astucia para reducir a su voluntad el espíritu de los hombres, realizaron grandes empresas, y acabaron por triunfar de los que procedieron en todo con lealtad. Es necesario que el príncipe sepa que dispone, para defenderse, de dos recursos: la ley y la fuerza. El primero es propio de hombres, y el segundo corresponde esencialmente a los animales. Pero como a menudo no basta el primero es preciso recurrir al segundo. Le es, por ende, indispensable a un príncipe hacer buen uso de uno y de otro, ya simultánea, ya sucesivamente. Tal es lo que con palabras encubiertas enseñaron los antiguos autores a los príncipes, cuando escribieron que muchos de ellos, y particularmente Aquiles, fueron confiados en su niñez al centauro Quirón, para que les criara y los educara bajo su disciplina. Esta alegoría no significa otra cosa sino que tuvieron por preceptor a un maestro que era mitad hombre y mitad bestia, o sea que un príncipe necesita utilizar a la vez o intermitentemente de una naturaleza y de la otra, y que la una no duraría, si la otra no la acompañara.

Desde que un príncipe se ve en la precisión de obrar competentemente conforme a la índole de los brutos, los que ha de imitar son el león y la zorra, según los casos en

que se encuentre. El ejemplo del león no basta, porque este animal no se preserva de los lazos, y la zorra sola no es suficiente, porque no puede librarse de los lobos. Es necesario, por consiguiente, ser zorra, para conocer los lazos, y león, para espantar a los lobos; pero los que toman por modelo al último animal no entienden sus intereses. Cuando un príncipe dotado de prudencia advierte que su fidelidad a las promesas redunda en su perjuicio, y que los motivos que le determinaron a hacerlas no existen ya, ni puede, ni siquiera debe guardarlas, a no ser que consienta en perderse. Y obsérvese que, si todos los hombres fuesen buenos, este precepto sería detestable. Pero, como son malos, y no observarían su fe respecto del príncipe, si de incumplirla se presentara la ocasión, tampoco el príncipe está obligado a cumplir la suya, si a ello se viese forzado. Nunca faltan razones legítimas a un príncipe para cohonestar la inobservancia de sus promesas, inobservancia autorizada en algún modo por infinidad de ejemplos demostrativos de que se han concluido muchos felices tratados de paz, y se han anulado muchos empeños funestos, por la sola infidelidad de los príncipes a su palabra. El que mejor supo obrar como zorra, tuvo mejor acierto.

Pero es menester saber encubrir ese proceder artificioso y ser hábil en disimular y en fingir. Los hombres son tan simples, y se sujetan a la necesidad en tanto grado, que el que engaña con arte halla siempre gente que se deje engañar. No quiero pasar en silencio un ejemplo fehacientísimo. El papa Alejandro VI no hizo jamás otra cosa que engañar a sus prójimos, pensando incesantemente en los medios de inducirles a error y encontró siempre ocasiones de poderlo hacer. No hubo nunca nadie que conociera mejor el arte de las protestas persuasivas ni que afirmara una cosa con juramentos más respetables, ni que a la vez cumpliera menos lo que había prometido. A pesar de que todos le consideraban como un trapacero, sus engaños le salían siempre al tenor de sus designios, porque, con sus estratagemas, sabia dirigir a los hombres.

No hace falta que un príncipe posea todas las virtudes de que antes hice mención, pero conviene que aparente poseerlas. Hasta me atrevo a decir que, si las posee realmente, y las practica de continuo, le serán perniciosas a veces, mientras que, aun no poseyéndolas de hecho, pero aparentando poseerlas, le serán siempre provechosas. Puede aparecer manso, humano, fiel, leal, y aun serlo. Pero le es menester conservar su corazón en tan exacto acuerdo con su inteligencia que, en caso preciso, sepa variar en sentido contrario. Un príncipe, y especialmente uno nuevo, que quiera mantenerse en su trono, ha de comprender que no le es posible observar con perfecta integridad lo que hace mirar a los hombres como virtuosos, puesto que con frecuencia, para mantener el orden en su Estado, se ve forzado a obrar contra su palabra, contra las virtudes humanitarias o caritativas y hasta contra su religión. Su espíritu ha de estar dispuesto a tomar el giro que los vientos y las variaciones de la fortuna exijan de él, y, como expuse más arriba, a no apartarse del bien, mientras pueda, pero también a saber obrar en el mal, cuando no queda otro recurso. Debe cuidar mucho de ser circunspecto, para que cuantas palabras salgan de su boca, lleven impreso el sello de las virtudes mencionadas, y para que, tanto viéndole, como oyéndole, le crean enteramente lleno de buena fe, entereza, humanidad, caridad y religión. Entre estas prendas, ninguna hay más necesaria que la última. En general, los hombres juzgan más por los ojos que por las manos, y, si es propio a todos ver, tocar sólo está al alcance de un corto número de privilegiados. Cada cual ve lo que el príncipe parece ser, pero pocos comprenden lo que es realmente y estos pocos no se atreven a contradecir la opinión del vulgo, que tiene por apoyo de sus ilusiones la majestad del Estado que le protege. En las acciones de todos los hombres, pero particularmente en las de los príncipes, contra los que no cabe recurso de apelación, se considera simplemente el fin que llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si logra con acierto su fin se tendrán por honrosos los medios conducentes a mismo, pues el vulgo se paga únicamente de exterioridades y se deja seducir por el éxito. Y como el vulgo es lo que más abunda en las sociedades, los escasos espíritus clarividentes que

existen no exteriorizan lo que vislumbran hasta que la inmensa legión de los torpes no sabe ya a qué atenerse. En nuestra edad vive un príncipe que nunca predica más que paz, ni habla más que de buena fe, y que, de haber observado una y otra, hubiera perdido la estimación que se le profesa, y habría visto arrebatados más de una vez sus dominios. Pero creo que no conviene nombrarle.

## CAPÍTULO XIX
## EL PRÍNCIPE DEBE EVITAR QUE SE LE MENOSPRECIE Y SE LE ABORREZCA

Habiendo considerado todas las dotes que deben adornar a un príncipe, quiero, después de haber hablado de las más importantes, discurrir también sobre las otras, al menos de un modo general y brevemente, estatuyendo que el príncipe debe evitar lo que pueda hacerle odioso y menospreciable. Cuantas veces lo evite, habrá cumplido con su obligación, y no hallará peligro alguno en cualquiera otra falta en que llegue a incurrir. Lo que más que nada le haría odioso sería mostrarse rapaz, usurpando las propiedades de sus súbditos, o apoderándose de sus mujeres, de lo cual ha de abstenerse en absoluto. Mientras no se guite a la generalidad de los hombres sus bienes o su honra, vivirán como si estuvieran contentos, y no hay ya más que preservarse de la ambición de un corto número de individuos, ambición reprimible fácilmente de muchos modos.

Un príncipe cae en el menosprecio cuando pasa por variable, ligero, afeminado, pusilánime e irresoluto. Ponga, pues, sumo cuidado en preservarse de semejante reputación como de un escollo, e ingéniese para que en sus actos se advierta constancia, gravedad, virilidad, valentía y decisión. Cuando pronuncie juicio sobre las tramas de sus súbditos, determínese a que sea irrevocable su sentencia. Finalmente, es preciso que los mantenga en una tal opinión de su perspicacia, que ninguno de ellos abrigue el pensamiento de engañarle o de envolverle en intrigas. El príncipe logrará esto, si es muy estimado, pues difícilmente se conspira contra el que

goza de mucha estimación. Los extranjeros, por otra parte, no le atacan con gusto, con tal, empero, que sea un excelente príncipe, y que le veneren sus gobernados.

Dos cosas ha de temer el príncipe son a saber: 1) en el interior de su Estado, alguna rebelión de sus súbditos; 2) en el exterior, un ataque de alguna potencia vecina. Se preservará del segundo temor con buenas armas, y, sobre todo, con buenas alianzas, que logrará siempre con buenas armas. Ahora bien: cuando los conflictos exteriores están obstruidos, lo están también los interiores, a menos que los haya provocado ya una conjura. Pero, aunque se manifestara exteriormente cualquier tempestad contra el príncipe que interiormente tiene bien arreglados sus asuntos, si ha vivido según le he aconsejado, y si no le abandonan sus súbditos, resistirá todos los ataques foráneos, como hemos visto que hizo Nabis, el rey lacedemonio.

Sin embargo, con respecto a sus gobernados, aun en el caso de que nada se maquine contra él desde afuera, podrá temer que se conspire ocultamente dentro. Pero esté seguro de que ello no acaecerá, si evita ser aborrecido y despreciado, y si, como antes expuse por extenso, logra la ventaja esencial de que el pueblo se muestre contento de su gobernación. Por consiguiente, uno de los más poderosos preservativos de que contra las conspiraciones puede disponer el soberano, es no ser aborrecido y despreciado de sus súbditos, porque al conspirador no le alienta más que la esperanza de contentar al pueblo, haciendo perecer al príncipe. Pero cuando tiene motivos para creer que ofendería con ello al pueblo, le falta la necesaria amplitud de valor para consumar su atentado, pues avizora las innumerables dificultades que ofrece su realización. La experiencia enseña que hubo muchas conspiraciones, y que pocas obtuvieron éxito, porque, no pudiendo obrar solo y por cuenta propia el que conspira, ha de asociarse únicamente a los que juzga descontentos. Mas, por lo mismo que ha descubierto a uno de ellos, le ha dado pie para contentarse por sí mismo, ya que al revelar al príncipe la trama que se le ha confiado, bástale para esperar de él un buen premio. Y como de una parte encuentra una ganancia segura, y de otra parte una empresa dudosa y llena de peligros, para

que mantenga la palabra que dio a quien le inició en la conspiración será menester, o que sea un amigo suyo como hay pocos, o un enemigo irreconciliable del príncipe.

Para reducir la cuestión a breves términos, haré notar que del lado del conjurado todo es recelo, sospecha y temor a la pena que le impondrán, si fracasa, mientras que del lado del príncipe están las leyes, la defensa del Estado, la majestad de su soberanía y la protección de sus amigos, de suerte que, si a todos estos preservativos se añade la benevolencia del pueblo, es casi imposible que nadie sea lo bastante temerario para conspirar. Si todo conjurado, antes de la ejecución de su plan, siente comúnmente miedo de que se malogre, lo sentirá mucho más en tal caso, pues, aun triunfando, tendrá por enemigo al pueblo, y no le quedará entonces ningún refugio. Sobre esto podría citar infinidad de ejemplos, pero me ciño a uno solo, cuya memoria nos trasmitieron nuestros padres. Siendo Aníbal Bentivoglio (abuelo del Aníbal de hoy día) príncipe de Bolonia, le asesinaron los Cannuchis (1445), familia rival suya, a continuación de una conjura, y cuando estaba todavía en mantillas su hijo único Juan. Naturalmente, éste no podía vengarle, pero el pueblo se sublevó acto seguido contra los asesinos y les mató atrozmente. Fue un efecto lógico de la simpatía popular que los Bentivoglio se habían ganado en Bolonia por aquellos tiempos, simpatía tan grande, que, no disponiendo ya la ciudad de persona alguna de dicha casa que, muerto Aníbal, pudiera regir el Estado, y habiendo sabido los ciudadanos que existía en Florencia un descendiente de la misma familia, hijo de un modesto artesano, fueron en busca suya, y le confirieron el mando de su comunidad, que rigió de hecho hasta que Juan llegó a edad de gobernar de derecho por sí mismo. De donde se deduce que un príncipe debe inquietarse poco de las conspiraciones, cuando le manifiesta buena voluntad el pueblo, al paso que si éste le es contrario, y le odia, le sobran motivos para temerlas en cualquier ocasión y de parte de cualquier individuo.

Los príncipes sabios y los Estados bien ordenados cuidaron siempre tanto de contentar al pueblo como de no descontentar a los nobles hasta el punto de

reducirlos a la desesperación. Es esta una de las cosas más importantes a que debe atender el príncipe. Uno de los reinos mejor concertados y gobernados de nuestra época es Francia. Se halla allí una infinidad de excelentes estatutos, el primero de los cuales es el Parlamento y la amplitud de su autoridad, estatutos a que van unidas la libertad del pueblo y la seguridad del rey. Conociendo el fundador del actual orden político la ambición e insolencia de los nobles, juzgando ser preciso ponerles un freno que los contuviese, sabiendo, por otra parte, cuánto les aborrecía el pueblo, a causa del miedo que les tenía y deseando sin embargo sosegarlos no quiso que quedase a cargo particular del monarca esa doble tarea. A fin de quitarle esta preocupación, que podía repartir con la aristocracia, y de favorecer a la vez a los nobles y al pueblo, estableció por juez a un tercero, que, sin participación directa del monarca, reprimiera a los primeros y beneficiase al segundo. No cabe imaginar disposición alguna más prudente, ni mejor medio de seguridad para el príncipe y para la nación. Y de aquí infiero la notable consecuencia de que los príncipes deben dejar a otros la disposición de las cosas odiosas, y reservarse a si mismos las de gracia, estimando siempre a los nobles, pero sin hacerse nunca odiar del pueblo.

Al considerar la vida y la muerte de diversos emperadores romanos, quizá crean muchos que existen ejemplos contrarios a mi opinión. Tal César, en efecto, perdió el imperio, y tal otro fue asesinado por los suyos, conjurados contra él, a pesar de haber procedido con rectitud y mostrado magnanimidad. Proponiéndome responder a semejante objeción, examinaré las dotes personales de aquellos emperadores, y probaré que la causa de su ruina no se diferencia de la misma contra la que he querido preservar a mi príncipe, y haré cuenta de ciertas cosas que no han de omitir los que leen las historias de tales épocas. Para ello me bastará limitarme a los Césares que se sucedieron en el imperio desde Marco Aurelio hasta Maximino, es decir, Marco Aurelio, su hijo Cómodo, Pertinax, Juliano, Septimio Severo, su hijo Caracalla, Máximo, Heliogábalo, Alejandro Severo y Maximino.

Notemos, ante todo, que en principados de otra especie que el suyo, apenas hay que luchar más que contra la ambición de los grandes y contra la violencia de los pueblos, mientras que los emperadores romanos tropezaban, además, con un tercer obstáculo, la avaricia y la crueldad de los soldados, obstáculo de tan difícil remoción, que muchos se desgraciaron en ello. No es, en efecto, fácil contentar a la vez a los soldados y al pueblo porque el pueblo es amigo del descanso y lo es asimismo el príncipe de moderada condición, al paso que los soldados quieren un príncipe que tenga espíritu marcial, y que sea rapaz, cruel e insolente. La voluntad de los soldados del imperio era que su príncipe ejerciera sobre la plebe tan funestas disposiciones, para obtener una paga doble, y para dar rienda suelta a su codicia, de lo cual resultaba que los emperadores a quienes no se consideraba capaces de imponer respeto al ejército y al pueblo, quedaban siempre vencidos. Los más de ellos, especialmente los que habían ascendido a la soberanía en calidad de príncipes nuevos, conocieron cuán arduo resultaba conciliar ambas cosas, y abrazaron el partido de contentar a los soldados, sin temer mucho ofender al pueblo, por casi no serles posible obrar de otro modo. No pudiendo los príncipes evitar que les aborrezcan unos cuantos, han de esforzarse, ante todo, en que no les aborrezca el mayor número. Pero, cuando tampoco les es dable conseguir este fin, deben precaverse, mediante todo linaje de expedientes del odio de la clase más poderosa.

Así, aquellos emperadores que, en razón de ser nuevos, necesitaban de extraordinarios favores, se apegaron con más gusto al ejército que al pueblo, lo cual se convertía en su beneficio o en su daño, según la mayor o menor reputación que sabían conservar en el concepto de sus tropas. Tales fueron las causas de que Pertinax y Alejandro Severo, a pesar de ser tan moderados en su conducta, tan amantes de la justicia, tan enemigos de la crueldad, tan buenos y tan humanos como Marco Aurelio, cuyo fin fue feliz, tuviesen, sin embargo, uno muy desdichado. Únicamente Marco Aurelio vivió y murió venerado de todos, por haber sucedido al emperador por derecho hereditario, y por no hallarse en la necesidad de portarse

como si debiera su trono al ejército o al pueblo. Dotado, por otra parte, de muchas virtudes que le hacían respetable, contuvo siempre al ejército y al pueblo dentro de justos límites, y no fue aborrecido ni despreciado nunca. Por el contrario, Pertinax, nombrado emperador contra la voluntad de los soldados, que, bajo el imperio de Cómodo, se habían habituado a la vida licenciosa, quiso reducirlos a una vida decente, que se les hacía insoportable, lo que engendró en ellos odio contra su persona, odio a que se unió el desprecio, a causa de ser viejo, y, en los comienzos de su reinado, le asesinaron sus tropas. Este ejemplo nos pone en el caso de observar que el príncipe se hace aborrecer tanto con nobles como con perversas acciones, y por eso indiqué que, si quiere conservar sus dominios, se halla con frecuencia obligado a no ser bueno. Si la mayoría de hombres (grandes, soldados o pueblo) de que necesita para sostenerse, está corrompida, debe seguirle el humor, y contentarla, pues las nobles acciones que entonces realizara, se volverían contra él mismo. Alejandro Severo era un hombre de bondad tamaña, que, entre las demás alabanzas que se le prodigaron, se encuentran las de que, en los catorce años que reinó, no hizo morir a nadie sin juicio. Empero, habiéndose conjurado en contra suyo el ejército, pereció a sus golpes, por haberle tornado despreciable su fama de hombre de genio débil, y que se dejaba gobernar por su madre.

Comparando las buenas prendas de aquellos príncipes con el carácter y con la conducta de Cómodo, Septimio Severo, Caracalla y Maximino, hallamos a los últimos sumamente rapaces y crueles. Para contentar a los soldados, no perdonaron al pueblo injuria alguna, y todos, menos Septimio Severo, murieron desgraciadamente. Pero éste poseía tanto valor, que, conservando en favor suyo el afecto de los soldados, pudo, aun oprimiendo al pueblo, reinar con toda felicidad. Sus dotes le hacían tan admirable en el concepto de unos y del otro, que los primeros le admiraban hasta el paroxismo, y el segundo le respetaba y permanecía contento. Pero, como las acciones de Septimio Severo tuvieron tanta grandeza cuanta podían tener en un príncipe nuevo, quiero mostrar brevemente cómo supo diestramente

ejercer de león y de zorra, lo cual es indispensable a un soberano, como ya llevo dicho. Habiendo conocido Septimio Severo la cobardía de Desiderio Juliano, que acababa de hacerse proclamar emperador, persuadió al ejército, que estaba bajo su mando en Esclavonia, a que haría bien en marchar a Roma, para vengar la muerte de Pertinax, asesinado por la guardia pretoriana. Queriendo con tal pretexto mostrar que no aspiraba al imperio, arrastró a su ejército contra Roma, y llegó a Italia, antes que nadie se hubiese enterado siquiera de su partida. Entrado que hubo en Roma, forzó al Senado, atemorizado, a nombrarle emperador, y fue muerto Desiderio Juliano, al que se había conferido aquella dignidad. Después de este primer principio le quedaban a Septimio Severo dos dificultades que vencer, para constituirse en señor de todo el Imperio. La primera estaba en Oriente, donde Níger, jefe de los ejércitos asiáticos, se había hecho proclamar emperador. La segunda se hallaba en Bretaña, y era su fautor Albino, que también aspiraba al imperio. Juzgando peligroso declararse a la vez enemigo de uno y de otro, resolvió engañar al segundo, mientras atacaba al primero. Al efecto, escribió a Albino para decirle que, habiendo sido elegido emperador por el Senado, quería repartir con él aquella dignidad. Hasta le envió el título de César, después de haber hecho declarar al Senado que Septimio Severo tomaba por asociado a Albino, el cual tuvo por sinceros todos aquellos actos, y les prestó su adhesión. Pero, no bien Septimio Severo hubo vencido y muerto a Níger, y regresado a Roma, se quejó de Albino en pleno Senado, alegando que aquel colega, poco reconocido a los beneficios que recibiera de él, había intentado asesinarle a traición, por lo que se veía obligado a ir a castigar su ingratitud. Partió, pues, para Francia a su encuentro y le quitó el imperio con la vida. Donde se ve que Septimio Severo era a la vez un león ferocísimo y una zorra muy astuta, que consiguió que le temiesen y le respetaran todos, sin que le aborreciesen los soldados. No se extrañará, por ende, que, aun siendo príncipe nuevo, lograse conservar un imperio tan vasto. Su grandísima reputación le preservó del odio que hubieran podido tomarle los pueblos, a causa de sus rapiñas.

Pero su mismo hijo Caracalla, que se hacía llamar *Alejandro* y *Antonio el Grande*, fue también un hombre excelente en el arte de la guerra. Poseía bellísimas dotes, que le atraían la admiración de los pueblos y el amor de los soldados. Estos le querían, por ser un guerrero que sobrellevaba hasta el último límite todo género de fatigas, despreciaba los alimentos delicados, y desechaba las satisfacciones de la molicie. Pero le hicieron extremadamente odioso a todos sus continuas matanzas, pues, en muchas ocasiones, había hecho perecer una gran parte del pueblo de Roma y todo el de Alejandría, sobrepujando su ferocidad y su crueldad a cuanto se había visto hasta entonces. El temor que por él se sentía alcanzó a los mismos que le rodeaban, y un centurión le mató en presencia de su propio ejército. Con cuyo motivo conviene notar que semejantes atentados, cuyo golpe parte de un propósito deliberado y tenaz, no puede el príncipe evitarlos en modo alguno, porque al que tiene en poco la vida no le asusta dar a otro la muerte. Pero el príncipe no debe temer demasiado perecer de este modo, porque tales agresiones son rarísimas, y únicamente ha de cuidar de no ofender gravemente a ninguno de los que emplea, y en especial a los que tiene a su lado y a su servicio, como lo hizo Caracalla, que abandonó la custodia de su persona a un centurión, a cuyo hermano había mandado matar ignominiosamente, y que a diario amenazaba con vengarse. Temerario hasta ese punto, Caracalla no podía menos de ser asesinado, y lo fue.

Vengamos ahora a Cómodo, a quien tan fácil le hubiera sido conservar el trono, puesto que lo había adquirido, por herencia, de su padre. Le bastaba seguir las huellas de éste para contentar al pueblo y a los soldados. Pero, hombre de genio brutal, de condición perversa y de rapacidad inaudita, ejercitó ésta sin tasa sobre el pueblo, y, para favorecer al ejército, lo lanzó al libertinaje. Todo ello junto le tornó odioso al pueblo, y los soldados empezaron a menospreciarle, cuando le vieron rebajarse hasta el extremo de ir a luchar con los gladiadores en los circos, y de hacer otras cosas vilísimas y poco dignas de la majestad imperial. Aborrecido por una parte y despreciado por otra, se conjuraron contra él, y le asesinaron.

Maximino, cuyas cualidades me queda por exponer, fue un hombre muy belicoso. Elevado al imperio por algunos ejércitos disgustados de la molicie de Alejandro Severo, a quien antes aludí, no lo poseyó mucho tiempo, porque le hacían menospreciable y aborrecible dos cosas. Era la primera su bajo origen, pues había guardado rebaños en Tracia, lo cual nadie ignoraba, y le atraía general vilipendio. La otra era su reputación de hombre sanguinario. Durante las dilaciones de que usó después de su elección al imperio, para trasladarse a Roma, y tomar allí posesión del trono, ordenó a sus prefectos que cometiesen todo género de crueldades en las provincias. Indignado todo el mundo, así de la ruindad de su abolengo como del miedo que su ferocidad engendraba, resultó de esto que el África se sublevó contra él, y que luego el Senado, el pueblo romano e Italia entera conspiraba contra su persona. Su propio ejército, que estaba acampado bajo los muros de Aquilea, y que no acababa de tomar esta ciudad, juró igualmente su ruina. Fatigado de su crueldad, y temiéndole menos, desde que le veía con tantos enemigos, le mató atrozmente.

Evito hablar de Heliogábalo, de Máximo y de Juliano, que, despreciables en un todo, perecieron muy poco después de elevados a la soberanía, y vuelvo a las consecuencias de este discurso, arguyendo que los príncipes de nuestra era no experimentan ya tanto esa dificultad de contentar a las tropas por medios extraordinarios. A pesar de los miramientos que con ellas están obligados a guardar, aquella dificultad se allana bien pronto, porque ninguno de nuestros príncipes tiene ningún cuerpo de ejército, que, por su larga residencia en las provincias, se amalgame con las autoridades y con las administraciones de éstas, como lo hacían las legiones del imperio romano. Si convenía entonces contentar más a los soldados que al pueblo, era porque los primeros podían más que el segundo. Hoy día, los términos se han invertido, y conviene contentar más al pueblo que a los soldados, porque aquél posee más poder que éstos. Hago excepción, sin embargo, del sultán de Turquía y del soldán de Egipto. El sultán, rodeado continuamente, como prenda de su fuerza y de su seguridad, de doce mil infantes y de quince mil caballos, y que no

hace caso alguno del pueblo, se ve obligado a conservar en sus guardias el afecto hacia su persona. Sucede lo mismo con el soldán, que tampoco atiende en nada al pueblo, y cuya fuerza está depositada por entero en sus soldados, que ha de procurar no le pierdan cariño. Por cierto que el Estado del soldán es diferente de todas las soberanías, y que se asemeja no poco al Pontificado cristiano, que no es principado hereditario, ni nuevo. No heredan la soberanía los hijos del príncipe difunto, sino un particular elegido por hombres que tienen facultad para ello. Sancionado de inmemorial este orden, el principado del soldán no puede llamarse nuevo, y no presenta ninguna de las dificultades que existen en las soberanías nuevas. El príncipe es nuevo, pero las constituciones de semejante Estado son antiguas, y están constituidas de modo que le reciban en él como si fuera poseedor suyo por derecho hereditario.

Volviendo al asunto, digo que, cualquiera que reflexione sobre lo que dejo expuesto, verá que el odio, o el menosprecio, o ambas cosas juntas, fueron la causa de la ruina de los emperadores que he mencionado. Sabrá también por qué, habiendo obrado parte de ellos de una manera, y otra parte de la manera contraria, sólo dos correspondientes cada uno a cada manera, tuvieron un fin dichoso, mientras que los demás tuvieron un fin desastrado. Comprenderá, en fin, por qué Pertinax y Alejandro Severo quisieron imitar a Marco Aurelio, no sólo en balde, sino en perjuicio suyo, por no considerar que el último reinaba por derecho hereditario, al paso que ellos eran príncipes nuevos. Igualmente les fue adversa a Caracalla, a Cómodo y a Máximo su pretensión de imitar a Septimio Severo, por no hallarse dotados del valor suficiente para seguir sus huellas en todo. Así, un príncipe nuevo en una soberanía nueva no puede, sin peligro, imitar las acciones de Marco Aurelio, y no le es fácil, ni indispensable, imitar las de Septimio Severo. Debe, pues, tomar de éste cuantos procederes le sean necesarios para fundar y asegurar bien su Estado, y de aquél lo que hubo en su conducta de conveniente y de glorioso, para conservar un Estado ya fundado y asegurado.

## CAPÍTULO XXI

## QUÉ DEBE HACER UN PRÍNCIPE PARA ADQUIRIR BUENA FAMA

Nada granjea más estimación a un príncipe que las grandes empresas y las acciones raras y maravillosas. De ello nos presenta nuestra edad un admirable ejemplo en Fernando V, rey de Aragón y actualmente monarca de España. Podemos mirarle casi como a un príncipe nuevo, porque, de rey débil que era, llegó a ser el primer monarca de la cristiandad, por su fama y por su gloria. Pues bien: si consideramos sus empresas las hallaremos todas sumamente grandes, y aun algunas nos parecerán extraordinarias. Al comenzar a reinar, asaltó el reino de Granada, y esta empresa sirvió de punto de partida a su grandeza. Por de contado, la había iniciado sin temor a hallar estorbos que se la obstruyesen, por cuanto su primer cuidado había sido tener ocupado en aquella guerra el ánimo de los nobles de Castilla. Haciéndoles pensar incesantemente en ella, les distraía de cavilar y maquinar innovaciones durante ese tiempo, y por tal arte adquiría sobre ellos, sin que lo echasen de ver, mucho dominio, y se proporcionaba suma estimación. Pudo en seguida, con el dinero de la Iglesia y de los pueblos, sostener ejércitos, y formarse, por medio de guerra tan larga, buenas tropas, lo que redundó en pro de su celebridad como capitán. Además, alegando siempre el pretexto de la religión, para poder llevar a efecto mayores hazañas, recurrió al expediente de una crueldad devota, y expulsó a los moros de su reino, que quedó así libre de su presencia. No cabe imaginar nada más cruel y a la vez más extraordinario que lo que ejecutó en ocasión semejante. Después, bajo la misma capa de religión, se dirigió contra África, emprendió la conquista de Italia, y acaba de atacar recientemente a Francia. Concertó de continuo grandes cosas, que llenaron de admiración a sus pueblos, y que conservaron su espíritu preocupado por las consecuencias que podían traer. Hasta hizo seguir unas empresas de otras de gran tamaño, que no dejaron tiempo a sus gobernados ni siquiera para respirar, cuanto menos para urdir trama alguna contra él.

Es también un expediente muy provechoso para el príncipe que imagine, en la gobernación interior de su Estado, cosas singulares, como las que se cuentan de Barnabó Visconti de Milán. Cuando sucede que una persona realizó, en el orden civil, una acción poco común, ya en bien, ya en mal, es menester encontrar, para premiarla, o para castigarla, un modo notable, que dé al público amplio tema de conversación. El príncipe debe, ante todas las cosas, ingeniarse para que cada una: de sus operaciones políticas se ordene a procurarle nombradía de grande hombre y de soberano de superior ingenio. Y asimismo se hace estimar, cuando es resueltamente amigo o enemigo de los príncipes puros, es decir, cuando sin timidez se declara resueltamente en favor del uno o del otro. Esta resolución es siempre más conveniente que la de permanecer neutral, porque si dos potencias de su vecindad se declaran la guerra entre si, no es posible que ocurra más que uno de estos dos casos: o que, vencedora la una, tenga motivo para temerla después, o que ninguna de ellas sea propia para infundirle semejante temor. En un caso, como en el otro, le convendrá declarar guerra franca a alguna de ellas. En el primero, si no la declara, será el despojo del vencedor, lo que agradará en gran manera al vencido, y no hallará a ninguno que se compadezca de él, ni que vaya a socorrerle, ni siquiera que le ofrezca un asilo. El vencedor no quiere amigos sospechosos, que no le auxilien en la adversidad, y el vencido no acogerá al neutral, puesto que se negó a tomar las armas, para correr las contingencias de su fortuna.

Habiendo pasado Antíoco a Grecia, de donde le llamaban los etolios, para echar de allí a los romanos, envió un embajador a los acayos, para inducirles a permanecer neutrales, mientras rogaba a los otros que se armasen en favor suyo. Esto fue materia de una deliberación en los consejos de los acayos. El enviado de Antíoco insistía en que se resolviesen a la neutralidad. Pero el diputado de los romanos, que estaba presente, le refutó por el siguiente tenor: "*Se os dice que el partido más sabio para vosotros, y más útil para vuestro Estado, es que no intervengáis en la guerra que hacemos, en lo cual se os engaña. No podéis tomar resolución más contraria a*

*vuestros intereses, porque, si no intervenís en nuestra guerra, privados entonces de toda consideración, e indignos de toda gracia, infaliblemente serviréis de premio al vencedor*." Note bien el príncipe que quien le pide la neutralidad no es amigo, y que lo es, por el contrario, quien solicita que se declare en su favor, y que tome las armas en defensa de su causa. Los príncipes irresolutos que quieren evitar los peligros del momento retrasan a menudo el rompimiento de su neutralidad, pero también a menudo caminan hacia su ruina. Cuando el príncipe se declara generosamente en favor de una de las potencias beligerantes, si triunfa aquella a la que se une, aunque ella posea una gran fuerza, y él quede a discreción suya, no tiene por qué temerla, pues le debe algunos favores, y le habrá cogido afecto. Los hombres, en ocasiones tales, no son lo bastante cínicos para dar ejemplo de la enorme ingratitud que habría en oprimir al que les ayudó. Por otra parte, los triunfos nunca son tan prósperos que dispensen al vencedor de tener algún miramiento a la justicia. Si, por el contrario, es derrotado aquel a quien el príncipe se une, conservará su consideración, contará con su socorro en caso posible para él, y será el compañero de su fortuna, que puede mejorar algún día.

En el segundo caso, esto es, cuando las potencias que luchan una contra otra son tales que el príncipe nada tenga que temer de la que triunfe, cualquiera que sea, habrá, por su parte, tanta más prudencia en unirse a una de ellas, cuanto por este medio concurra a la ruina de la otra, con ayuda de la misma que, si fuera discreta, debiera salvarla. Siendo imposible que con el socorro del aludido príncipe no triunfe, su victoria no puede menos de ponerla a disposición de aquél. Y es necesario notar aquí que cuando un príncipe quiere atacar a otros, ha de cuidar siempre de no asociarse a un príncipe más poderoso que él, a menos que la necesidad le obligue a hacerlo, como queda indicado, puesto que si dicho príncipe triunfa se convertirá en esclavo suyo en algún modo. Ahora bien: los príncipes deben evitar, cuanto les sea posible, quedar a discreción de los otros príncipes. Los venecianos se aliaron con los franceses para luchar contra el duque de Milán, y esta alianza, de la que hubieran

podido excusarse, causó su ruina. Pero si no cabe evitar semejantes alianzas, como les sucedió a los florentinos cuando con el Papa fueron, con tres ejércitos reunidos, a atacar la Lombardía, entonces, a causa de las razones que llevo apuntadas, conviene a un príncipe unirse a los otros. Por lo demás, ningún Estado crea poder nunca, en tal circunstancia, tomar una resolución segura. Piense, por el contrario, que no puede tomarla sino dudosa, por ser conforme al curso ordinario de las que no trate uno de evitar jamás un inconveniente, sin caer en otro. La prudencia estriba en conocer su respectiva calidad, y en tomar el partido menos malo.

Ha de manifestarse el príncipe amigo generoso de los talentos y honrar a todos aquellos gobernados suyos que sobresalgan en cualquier arte. Por ende, debe estimular a los ciudadanos a ejercer pacíficamente su profesión y oficio, agrícola, mercantil o de cualquier otro género, y hacer de modo que, por el temor de verse quitar el fruto de sus tareas, no se abstengan de enriquecer al Estado, y que, por el miedo a los tributos, no se persuadan a dedicarse a negocios diferentes. Debe, además, preparar algunos premios para quien funde establecimientos útiles, y para quien trate, en la forma que quiera, de multiplicar los recursos de su ciudad. Finalmente, está obligado a proporcionar fiestas y espectáculos a sus pueblos, en las fechas anuales que estime oportunas. Como toda ciudad se halla repartida en tribus municipales o en gremios de oficios, le conviene guardar miramientos con estas corporaciones, reunirse a veces con ellas en sus juntas, y dar en éstas ejemplo de humildad y de munificencia, conservando, empero, inalterablemente la majestad de su clase, y cuidando que, en tales casos de popularidad, no se humille su dignidad regia en manera alguna.

## CAPÍTULO XXVI
## EXHORTACIÓN PARA LIBRAR A ITALIA DE LOS BÁRBAROS

Después de haber meditado sobre cuantas cosas acaban de exponerse, me he preguntado a mí mismo si existen ahora en Italia circunstancias tales que un príncipe

nuevo pueda adquirir en ella más gloria y si se halla en la nación cuanto es necesario para proporcionar a aquel a quien la naturaleza hubiera dotado de un gran valor y de una prudencia poco común la ocasión de introducir aquí una nueva manera de gobernar por la que, honrándose a sí mismo, hiciera la felicidad de los italianos. La conclusión de mis reflexiones en la materia es que tantas cosas parecen concurrir en Italia al beneficio de un príncipe nuevo, que no sé si se presentará nunca coyuntura más propicia para semejante empresa. Porque si, como ya dije, fue necesario que el pueblo de Israel estuviera esclavo en Egipto para que pudiese apreciar el valor y los raros talentos de Moisés, que los persas gimiesen bajo el duro dominio de los medos para que conociesen la grandeza y la magnanimidad de Ciro, que los atenienses experimentasen los inconvenientes de la vida errante y vagabunda para que comprendiesen vivamente la magnitud de los beneficios de Teseo, así también, para apreciar el mérito de un libertador de Italia, ha sido preciso que ésta se haya visto traída al miserable estado en que está ahora. Sus habitantes, en efecto, se han encontrado más ferozmente vejados que el pueblo de Israel, más cruelmente maltratados que los persas, más extensamente dispersados que los atenienses. Sin jefes y sin estatutos, han sufrido de los extranjeros todo género de robos, despojos, desgarramientos, vejaciones, desolaciones y ruinas.

Aunque en los tiempos corridos hasta hoy se haya notado en este o en aquel hombre algún indicio de inspiración que podía hacerle creer destinado por Dios para la redención de Italia, no tardó en advertirse que la fortuna no le acompañaba en sus más sublimes acciones, antes le reprobaba de una manera tal que, continuando la nación exánime, aguarda todavía un salvador que la cure de sus heridas y que ponga fin a los destrozos y a los saqueos de la Lombardía no menos que a los pillajes y a las matanzas del reino de Nápoles. La vemos rogando a Dios que le envíe a alguno que la redima de las crueldades y de los ultrajes que los bárbaros le infirieron. Por abatida que esté, la encontramos en disposición de seguir una bandera si hay quien la despliegue y enarbole. Pero en el día no encontramos en qué elemento prestigioso

podría poner sus esperanzas si no es en la ilustre casa a que pertenecéis. Vuestra familia, elevada por el valor y por la suerte a los favores de Dios y de la Iglesia, a la que ha dado un príncipe en la persona del insigne León X, es la única capaz de emprender nuestra redención. Ello no os será difícil si tenéis presentes en el ánimo las acciones y los ejemplos de los eminentes príncipes que he nombrado. Aunque los varones de su temple hayan sido raros y maravillosos, no por eso fueron menos hombres, y ninguno de ellos tuvo tan propicia ocasión como la del tiempo presente. Sus empresas no fueron más justas ni más fáciles que la que os indico, y Dios no les fue más favorable de lo que es a vuestra causa. Nunca sobrevino justicia tan sobresaliente, porque una guerra es legítima por el mero hecho de ser necesaria, y es un acto de humanidad cuando no queda esperanza más que en ella. Ni cabe facilidad mayor siendo grandísimas las disposiciones de los pueblos y con tal que éstas abarquen algunas de las instituciones que por modelo os propuse.

Fuera de estos socorros, sucesos extraordinarios y sin ejemplo parecen dirigidos patentemente por Dios mismo. El mar se abrió, la nube os mostró el camino, la peña abasteció de agua, el maná cayó del cielo. Todo concurre al acrecentamiento de vuestra grandeza, y lo demás debe ser obra propia vuestra. Dios no quiere hacerlo todo, para no privarnos de nuestro libre albedrío ni quitarnos una parte de la obra que en nuestro bien redundará. No es sorprendente que hasta la hora de ahora ninguno de cuantos italianos he citado haya sido capaz de llevar a cumplido término lo que cabe esperar de vuestra esclarecida estirpe. Si en las numerosas revoluciones de nuestro país y en tantas maniobras guerreras pareció siempre que se había extinguido la antigua virtud militar de los italianos, provenía esto de que no eran buenas sus instituciones y de no haber nadie que supiera inventar otras nuevas. Nada honra tanto a un hombre recién elevado al dominio político como las nuevas instituciones por él ideadas, las cuales, si se basan en buenos fundamentos y llevan algo grande en sí mismas, le hacen digno de respeto y de admiración.

Actualmente no carece Italia de cuanto es preciso para introducir en ella formas militares legales y políticas de toda especie. Lo sobra valor, que, aun faltándole a los jefes, permanecía con eminencia en los soldados. En los desafíos y en los combates de un corto número de contendientes, los italianos se muestran superiores en fuerza, destreza e ingenio a sus enemigos. Si no se manifiestan así en los ejércitos, la única causa estriba en la debilidad de sus capitanes, pues los que la conocen no quieren obedecer, y cada cual cree conocerla. Hasta nuestros días no hubo, en efecto, varón alguno de bastante prestancia por su valor y por su fortuna para que los otros se le sometiesen de modo incondicional. De aquí proviene el que durante tan largo transcurso de tiempo y en tan crecida abundancia de guerras hechas durante los veinte últimos años, siempre que se dispuso de un ejército exclusivamente italiano, se desgració sin remisión, como se vio primero en Faro y sucesivamente en Alejandría, Capua, Génova, Vaila, Bolonia y Mestri. Si, pues, vuestra ilustre casa quiere imitar a los perínclitos varones que libertaron sus provincias, ante todas cosas será bien que os proveáis de ejércitos únicamente vuestros, ya que no hay soldados más fieles que los propios, y, si cada uno en particular es bueno, todos juntos serán mejores desde que se vean asistidos, mandados y honrados por su príncipe. Conviene en tal concepto proporcionarse ejércitos de esa índole, a fin de poder defenderse de los extranjeros con una bizarría genuinamente italiana.

Aunque las infanterías suiza y española tienen fama de terribles, adolecen una y otra de un defecto capital, a causa del cual un tercer género de tropas no solamente las resistiría, sino que lograría vencerlas. Los suizos temen a la infantería contraria cuando se encuentran con una que pelea con tanta obstinación como ellos, y los españoles resisten con suma dificultad los asaltos de la caballería. Por ello se ha visto a la infantería suiza abrumada por la española, y a ésta realizar esfuerzos increíbles, casi sobrehumanos, para sostenerse contra los ataques de la caballería francesa. Por más que no poseamos todavía la prueba íntegramente experimental del hecho, algo de eso se vio en la batalla de Ravena, cuando los infantes españoles

llegaron a las manos con las tropas alemanas, que observaban el mismo método que las suizas. Los españoles, ágiles de cuerpo y escudados por sus brazaletes, penetraron por entre las picas de los alemanes, sin dejarles medio alguno posible de defensa, y a no haberles embestido la caballería los hubieran acuchillado a todos. Así, una vez reconocido el inconveniente de ambas infanterías, cabe imaginar una nueva que resista bien a la caballería y a la que no amedrenten las fuerzas de la misma arma, lo que se conseguirá no de esta o de aquella nación de combatientes, sino cambiando el modo de guerrear. Se trata de invenciones que, tanto por novedad como por sus beneficios, darán reputación y procurarán gloria a un príncipe nuevo.

Después de tantos años de expectación inquietante, Italia espera que aparezca, al fin, su redentor en el tiempo presente. No puedo expresar con cuánta fe, con cuánto amor, con cuánta piedad, con cuántas lágrimas de alegría será recibido en todas las provincias que han sufrido los desmanes de los extranjeros. ¿Qué puertas estarían cerradas para él? ¿Qué pueblos le negarían la obediencia? ¿Qué italiano no le seguiría? Todos se hallan cansados de la dominación bárbara. Acepte, pues, vuestra ilustre casa este proyecto de restauración nacional con la audacia y con la confianza qne infunden las empresas legítimas, a fin de que la patria se reúna bajo vuestras banderas y de que bajo vuestros auspicios se cumpla la predicción del Petrarca: *El valor pelear á con furia, y el combate será corto, porque el denuedo antiguo aún no ha muerto en los corazones de los italianos.*

# THOMAS HOBBES

***Carlos S. Fayt***

Thomas Hobbes es el más célebre de los teóricos del absolutismo.

Sus obras: "*Tratado sobre los primeros principios", "Los elementos de la ley natural y política"* y *"Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil".*

Al descubrir la naturaleza del hombre artificial, dice Hobbes, me propongo considerar: 1) la materia de que consta y el artífice, es decir al hombre; 2) cómo y por qué pactos se instituye, cuáles son sus derechos y el poder justo o la autoridad justa de un soberano; y qué es lo que lo mantiene o aniquila; 3) qué es un gobierno cristiano; y 4) por último, qué es el reino de las tinieblas.
El deseo, el temor, la esperanza, esto es, las pasiones, son las mimas en todos los hombres. Lo que varían son los objetos de esas pasiones pero no su esencia.

Hobbes es estrictamente un mecanicista, y así surge de todo su pensamiento. Tiene una concepción pesimista de la naturaleza humana, a la que considera egoísta, insaciable, guiada por el interés y la utilidad, con tendencia instintiva a la dominación y a la guerra. El placer es el bien; el dolor es el mal. Procurar bien y huir del mal son manifestaciones necesarias conforme a la razón. El supremo bien es la vida. El mal irremediable, la muerte.

Los hombres son iguales por naturaleza y tienen igual derecho sobre todas las cosas necesarias para la conservación de la vida.

El hombre no es un ser social por naturaleza, sino por accidente. Su inclinación natural es la dominación, la guerra.

La justicia consiste en el cumplimiento de la convenciones. Es propia del Estado político (o civil) y no del estado de naturaleza, donde no hay distinción entre lo mío y lo tuyo ni noción de lo justo o injusto.

Hobbes considera que el poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental.

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia. Son instrumentales aquellos que se adquieren mediante los antedichos, o por fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, lo que los hombres llaman buena suerte.

El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado.
Hobbes sostiene que los  hombres son iguales por naturaleza, tanto en las facultades del cuerpo como en las del espíritu, considerados en conjunto.

En la naturaleza del hombre hay 3 causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para lograr reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la

segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación.

Hobbes define al derecho natural como la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para ese fin. Por libertad entiende la ausencia de impedimentos externos, que reducen parte del poder del hombre de hacer lo que quiera. En cuanto a ley natural, Hobbes la define como un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla.

La condición del hombre, según Hobbes, es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos.

Leyes de la naturaleza:

1. ***1º.*** *"Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra"*
2. ***2º.*** *"Que uno acceda, si los demás consienten también y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo"*
3. ***3º.*** *"Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. En esta ley natural reside la justicia"*

## I. EL ESTADO EN EL PENSAMIENTO HOBBESIANO

En el pensamiento de Hobbes, el fin del Estado es la seguridad. Expresa Hobbes que el único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad.

El Estado puede definirse: "Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común". El titular de esta persona se denomina *soberano*, y se dice que tiene poder *soberano*; cada uno de los que lo rodean es *súbdito* suyo.

Ninguna cosa que el soberano haga puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. Nada que haga el soberano puede ser castigado por sus súbditos. El soberano es el único juez de lo que es necesario para conservar la paz y la defensa de los súbditos.

El poder de defensa reside en el ejército y la potencialidad de un ejército consiste en la unidad de mando. De ahí que quien tiene el poder soberano sea siempre generalísimo.

Las diferentes formas de gobierno son sólo 3: monarquía, aristocracia o democracia, según que el poder soberano esté en manos de un hombre, de una parte de una asamblea o de toda una asamblea. Hobbes se muestra partidario de la monarquía. Sentando el principio que entre las distintas formas de gobierno no existe diferencia de poder sino de conveniencia o aptitud para realizar sus fines.

Hobbes distingue entre el Estado por institución, aquél en que el poder soberano se origina en el contrato, y el Estado por adquisición, aquél que se adquiere por la fuerza, por el temor a la muerte o a la servidumbre.

En todos los Estados, el poder soberano debe ser absoluto y encontrarse en condiciones de protegerse a sí mismo de la sedición y a sus súbditos de la guerra civil.

En cuanto a la libertad de los súbditos, distingue entre libertad natural y libertad civil. La primera puede definirse como la ausencia de oposición, es decir, de impedimentos externos para el movimiento.

La libertad civil, en cambio, radica solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano.

Tanto si el Estado es monárquico como popular, la libertad siempre es la misma.
Si el soberano ordena un hombre que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes lo ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene la libertad para desobedecer.

Sostiene Hobbes que los Estados no pueden soportar la dieta, ya que no estando limitados sus gastos por sus propios apetitos sino por sus accidentes externos y por los apetitos de sus vecinos, los caudales públicos no reconocen otros límites sino aquellos que requieran las situaciones emergentes.
El soberano representa al Estado, es el legislador. El soberano de un Estado no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución haciendo otras nuevas.

En cuanto a las condiciones requeridas en un buen juez, ellas son: una correcta comprensión de la principal ley de la naturaleza, llamada equidad; el desprecio de innecesarias riquezas y preferencias; ser capaz de despojarse así mismo, en el juicio, de todo temor, miedo, amor, odio y compasión, y, por último, paciencia para oír, atención diligente en escuchar y memoria para retener, asimilar y aplicar lo que se ha oído.

Los Estados padecen enfermedades: insuficiencia de poder soberano, presencia de doctrinas sediciosas, etc.

Hobbes alude a la disolución del Estado. Cuando en una guerra, exterior o intestina, los enemigos logran una victoria final, entonces, según Hobbes, el Estado queda disuelto y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera.

La función del soberano debe estar dirigida a procurar el bien y la seguridad del pueblo, proveyendo a la instrucción, promulgación y ejecución de buenas leyes.

## II. EVALUACIÓN Y CONCLUSIÓN

Lo vivo del pensamiento de Hobbes está en su teoría del Estado, del poder y de la autocracia.

Las cuestiones vinculadas al poder de dominación y a la obediencia de los súbditos adquieren suprema importancia y motivan el amor al orden que trasunta toda su obra. En esencia, su tratado es la justificación racional de un Estado fuerte y de un gobierno absoluto, utilizando instrumentalmente como base doctrinaria la teoría del pacto social, el estado de naturaleza y el estado civil. Utiliza el método deductivo matemático.

Hobbes es el teórico por excelencia de la soberanía absoluta, ilimitada, omnipotente.

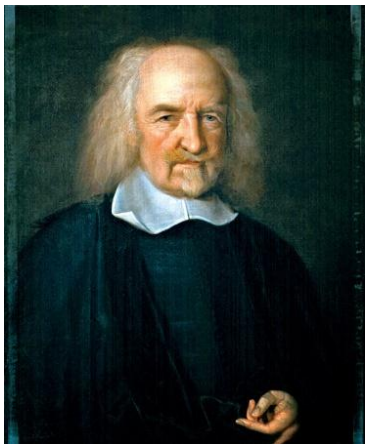
Según Theimer el rasgo fundamental de cualquier ideal absolutista es la incapacidad del pueblo para gobernarse así mismo. Por ignorancia, necedad o egoísmo. En el pensamiento de Hobbes el único que tiene auténtica dimensión humana es el soberano, el hombre o la asamblea que está en ejercicio del poder soberano y por tanto este es lo esencial del Estado.

El Estado nacional se edifica con 4 elementos intrínsecamente contradictorios: el derecho divino de los reyes, los derechos de la conciencia, la razón y la propiedad. Y ellos gravitan en el sistema de Hobbes quien procura conciliarlos en un orden coherente.

En conclusión, El Leviatán es la primera gran justificación de la dictadura. Hobbes es uno de esos singularísimos pensadores que desafían cualquier tentativa de interpretación en términos de características nacionales, o en los de cualquier escuela o moda del pensamiento.

# HOBBES

***Norberto Bobbio***



Hobbes es el más grande filósofo político de la época moderna antes que Hegel. Obras políticas: *Los elementos de la ley natural y política* (1640), *De cive* (1642 y 1647) y *Leviatán* (1651).

Hobbes no acepta dos de las tesis que han caracterizado durante siglos la teoría de las formas de gobierno: la de la distinción entre formas buenas y malas, y la del gobierno mixto.

Para Hobbes el poder soberano es absoluto; si no lo es, no es soberano.

El vínculo que une a los súbditos con las leyes positivas, o sea, las leyes promulgadas por el soberano, no tiene la misma naturaleza que el lazo que relaciona al soberano con las leyes naturales, es decir, con las dictadas por Dios. Si el soberano no respeta las leyes naturales, nadie puede obligarlo y castigarlo. Las leyes naturales son para el soberano solamente reglas de prudencia que le sugieren comportarse de cierta forma si quiere alcanzar un fin determinado. Mientras el juez

de la conducta del súbdito es el soberano, de la conducta del soberano el único juez es él mismo.

La razón por la cual los individuos salen del estado de naturaleza para entrar en el Estado, es que el de naturaleza se resuelve en un estado de conflicto permanente. Para Hobbes el derecho de propiedad existe solamente en el Estado y mediante la tutela que de él hace tal Estado. Únicamente el Estado puede asegurar la existencia de la propiedad privada.

El razonamiento de Hobbes es riguroso: la distinción entre formas buenas y malas parte de la distinción entre soberanos que ejercen el poder de acuerdo con las leyes y soberanos que gobiernan sin respetar las leyes con las que están obligados. El mal soberano es quien abusa del poder que se le ha confiado.

Según Hobbes, no existe ningún criterio objetivo para distinguir  al buen rey del tirano, etc. Los juicios de valor, o sea, los que usamos para decir que algo está bien o mal, son juicios subjetivos que dependen de la "opinión".

El tirano es un rey que no cuenta con nuestra aprobación; el rey es un tirano que tiene nuestra aprobación.

No hay nada que decir sobre la definición del despotismo: por despotismo todos los escritores entienden la forma de dominio en la que el poder del príncipe sobre sus súbditos es de la misma naturaleza que el poder del amos sobres sus esclavos. Hobbes únicamente habla de conquista y de victoria: no dice que si la guerra que se gana debe ser justa. ¿Cómo se puede distinguir una guerra justa de una injusta? Lo que finalmente determina la justicia de la guerra es la victoria.

El fundamento del poder despótico es el mismo consenso de quien se somete. El Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión reciproca a un solo poder.

Como se ha dicho, otra característica de la soberanía es la indivisibilidad, de la que deriva la segunda tesis hobbesiana, que nos interesa comentar: la crítica de la teoría del gobierno mixto.

Para Hobbes, un punto inamovible es que el poder soberano no puede ser dividido más que a riesgo de destruirlo. Incluso considera como una teoría sediciosa a la que afirme que el poder soberano es divisible, y que un gobierno bien ordenado debería prohibirla.

El razonamiento hobbesiano es de una simplicidad ejemplar: si efectivamente el poder soberano está dividido, ya no es soberano, si continúa siendo soberano quiere decir que no está dividido, lo cual significa que la división solamente es aparente.

Para Hobbes, el inconveniente del gobierno mixto es precisamente el de llevar a consecuencias opuestas a las que se habían imaginado sus partidarios: inestabilidad.

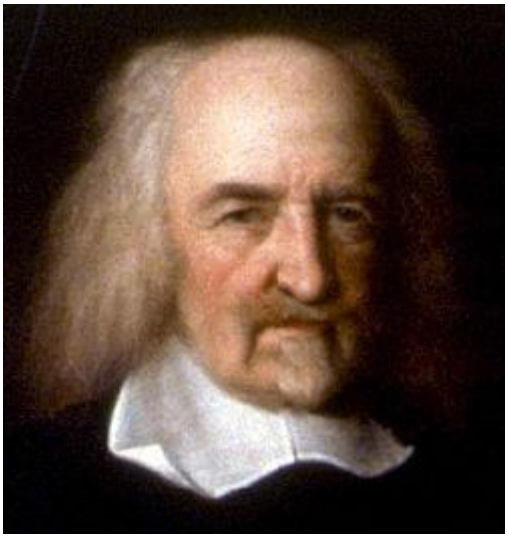
El gobierno mixto es comparado con algo monstruoso.

La crítica de Hobbes va contra la separación de las principales funciones del Estado y de su asignación a órganos diferentes. La sobreposición de la teoría de la separación de poderes y de la del gobierno mixto, sucede únicamente porque se busca hacer coincidir la tripartición de las funciones principales del Estado.

El gobierno mixto perfecto es aquel gobierno en el cual la misma función, entiendo la función principal, la legislativa, es ejercida habitual y conjuntamente por las tres partes que componen el Estado.

# THOMAS HOBBES

***George Sabine***



Thomas Hobbes (5 de abril de 1588 — 4 de diciembre de 1679), fue un filósofo inglés, cuya obra *Leviatán* (1651) estableció la fundación de la mayor parte de la filosofía política occidental. Es el teórico por excelencia del absolutismo político.

Hobbes es recordado por su obra sobre la filosofía política, aunque también contribuyó en una amplia gama de campos, incluyendo historia, geometría, teología, ética, filosofía general y ciencia política.

Más tarde diría respecto a su nacimiento: "El miedo y yo nacimos gemelos", dado que su madre dio a luz de forma prematura por el terror que infundía la Armada Invencible española acercándose a costas británicas.

Ha sido considerado a lo largo de la Historia del pensamiento como una persona oscura, de hecho en 1666 en Inglaterra se quemaron sus libros por considerarle ateo. Posteriormente, tras su muerte, se vuelven a quemar públicamente sus obras. En vida Hobbes tuvo dos grandes enemigos contra los que mantuvo fuertes tensiones: la Iglesia de Inglaterra y la Universidad de Oxford. La obra de Hobbes, no obstante, es considerada como línea de ruptura con la Edad Media y sus descripciones de la realidad de la época son brutales. Estuvo siempre en contacto con la Real Sociedad de Londres, sociedad científica fundada en 1660.

La época de Hobbes se caracteriza por una gran división política la cual confrontaba dos bandos bien definidos:

- Monárquicos: que defendían la monarquía absoluta aduciendo que la legitimidad de ésta venía directamente de Dios.
- Parlamentarios: afirmaban que la soberanía debía estar compartida entre el rey y el pueblo.

Hobbes se mantenía en una postura neutra entre ambos bandos ya que si bien afirmaba que la soberanía está en el rey, su poder no provenía de Dios. El pensamiento filosófico de Hobbes se define por enmarcarse dentro del materialismo mecanicista, corriente que dice que sólo existe un "cuerpo" y niega la existencia del alma. También dice que el hombre está regido por las leyes del Universo. En estos dos conceptos su pensamiento es parecido al de Spinoza, sin embargo se diferencia en gran medida de éste al afirmar que el hombre es como una máquina, ya que según Hobbes, el hombre se mueve continuamente para alcanzar sus deseos; este movimiento se clasifica en dos tipos: de acercamiento, el hombre siempre se acerca a las cosas que desea y de alejamiento, el hombre se aleja de las cosas que ponen en peligro su vida. Así dice que la sociedad está siempre en movimiento.

Escribió *Leviatán*, un manual sobre la naturaleza humana y como se organiza la sociedad. Partiendo de la definición de hombre y de sus características explica la aparición del Derecho y de los distintos tipos de gobierno que son necesarios para la convivencia en la sociedad. Considera al Estado como un acuerdo natural entre los poderosos o gobernantes y los súbditos que beneficia a ambos.

Su visión del estado de naturaleza anterior a la organización social es la "guerra de todos contra todos", la vida en ese estado es solitaria, pobre, brutal y breve. Habla del derecho de naturaleza, como la libertad de utilizar el poder que cada uno tiene para garantizar la auto conservación. Cuando el hombre se da cuenta de que no puede seguir viviendo en un estado de guerra civil continua, surge la ley de naturaleza, que limita al hombre a no realizar ningún acto que atente contra su vida o la de los otros. De esto se deriva la segunda ley de naturaleza, en la cual cada hombre renuncia o transfiere su derecho a un poder absoluto que le garantice el estado de paz. Así surge el contrato social en Hobbes. Junto con los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de John Locke y *El contrato social* de Rousseau, el *Leviatán* es una de las primeras obras de entidad que abordan el origen de la sociedad.

Aunque la fama de Hobbes se debe esencialemte a sus teorías políticas y sociales, su filosofía constituye la más completa doctrina materialista del siglo XVII.

El universo es concebido como una gran máquina corpórea, donde todo sigue las estrictas leyes del mecanicismo, según las cuales, cualquier fenómeno ha de explicarse a partir de elementos meramente cuantitativos: la materia (extensión), el movimiento y los choques de materia en el espacio.

***"El universo es corpóreo. Todo lo que es real es material y lo que no es material no es real" (Leviatán).***

Este fragmento del *Leviatán* resume la filosofía materialista de Hobbes, estrechamente vinculada a una postura determinista del mundo que postula que todos los fenómenos del universo se hallan determinados inexorablemente por la cadena causal de los acontecimientos. Nada surge del azar; todo acontecer es el resultado necesario de la serie de las causas, y, por lo tanto, podría ser anticipado, previsto.

El determinismo de Hobbes se fundamenta en un método racionalista de carácter matemático y geométrico (el método analítico-sintético de Descartes), que parte de la hipótesis de que las partes de un todo (materiales, engendradas y entendidas como causas) han de descomponerse y explicar el conjunto o las partes en su totalidad. La teología queda excluida del ámbito de la filosofía (por no estar compuestas sus partes de elementos corporeos engendrados), abarcando exclusivamente la geometría, una filosofía de la sociedad y la física, aunque esta última únicamente pueda proporcionar conocimientos basados en la mera probabilidad, no necesarios, como posteriormente defenderá el más consecuente y radical de los empiristas ingleses: David Hume.

La antropología de Hobbes se fundamentará también en el materialismo. Criticando el dualismo cartesiano, denunciará el paso ilícito del "*cogito*" a la "*res cogitans*". Del "*pienso*" puede deducirse únicamente que "*soy*", de lo contrario, de la proposición "*yo paseo*" se seguiría análogamente la existencia de una "*substancia ambulante*", lo cual es ciertamente un absurdo. El hombre es un cuerpo y, como tal, se comporta a la manera como lo hacen el resto de los cuerpos-máquinas. El pensamiento o la conciencia no es una substancia separada del cuerpo: la "entidad" corporal que somos, y su conocimiento de las cosas proviene y se reduce a la *sensación*. En polémica con la teoría aristotélica de la sensación, Hobbes postula que ésta ha de explicarse también a partir de postulados mecanicistas, como producto de los movimientos de los cuerpos (materia). El apetito y la aversión (repugnancia)

provocan determinados movimientos y acciones en los cuerpos denominados emociones. Los sueños y la imaginación son explicados, así mismo, como reacciones a una gran variedad estímulos (corporales), tanto externos como internos.

La libertad humana y el libre arbitrio (albedrío) de la voluntad quedan subordinados y limitados por el feroz determinismo de Hobbes. Ambos están condicionados por los movimientos de los cuerpos externos.

La filosofía pólítica y la teoría social de Hobbes representan una evidente reacción contra las ideas descentralizadoras (parlamentarismo) y la libertad ideológica y de conciencia que proponía la Reforma, en la que él avistaba el peligro de conducir inevitablemente a la anarquía, el caos y la revolución, de forma para él fue necesario justificar y fundamentar la necesidad del absolutismo como política ideal con la que soslayar dichos "males". Es inevitable instaurar una autoridad absoluta cuya ley sea la jerarquía máxima y tenga que ser obedecida por todos sin excepción.

El Estado es un "*artificio*" que surge para remediar un hipotético estado de naturaleza en el que los hombres, guiados por el instinto de supervivencia, el egoísmo y por la ley del más fuerte (la ley de la selva), se hallarían inmersos en una *guerra de todos contra todos* que haría imposible el establecimiento de sociedades (y una cultura) organizadas en las que reinara la paz y la armonía. Sin un Estado o autoridad fuerte sobrevendría el caos y la destrucción (la anarquía), convirtiéndose el hombre en un lobo para los otros hombres, según la célebre frase de Hobbes: "*homo hominis, lupus*".

La propia naturaleza nos otorga una razón que nos provee de ciertas "*leyes naturales*" que son como "*dictados de la recta razón sobre cosas que tienen que ser hechas o evitadas para preservar nuestra vida y miembros en el mismo estado que gozamos*". Por ello, el hombre encuentra dentro de sí la necesidad de establecer unas

leyes que le permitan vivir en paz y en orden; necesidad que se realiza mediante un pacto o contrato social mediante el cual, los poderes individuales se transfieren a "un solo hombre" o a "una asamblea de hombres": el Estado o *Leviatán* que, como el monstruo bíblico, se convierte en el soberano absoluto y cuyo poder aúna todos los poderes individuales.

El Estado se presenta así como algo artificial, opuesto a la naturaleza humana, pero susceptible de garantizar la supervivencia de todos a costa de la pérdida de su autonomía y libertad. Aunque Hobbes estuvo a favor de la libertad religiosa e ideológica y favoreció el proceso de secularización de Europa, no obstante defendió el poder absoluto y casi autófago del Estado, a cuyos intereses ha de subordinarse toda minoría. Hobbes representa el orden propio del conservadurismo, en el cual, el todo social armonioso ha de estar por encima y subordinar cualquier acción u apetencia individual.

Como forma óptima de gobierno defendió la monarquía, desaconsejando cualquier reparto entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

# LEVIATÁN, O LA MATERIA, LA FORMA Y EL PODER DE UN ESTADO ECLESIÁSTICO Y CIVIL

***Thomas Hobbes***

## 1. EL ESTADO DE NATURALEZA

### CAPÍTULO XIII: DE LA CONDICIÓN NATURAL DE LA ESPECIE HUMANA RESPECTO A LA FELICIDAD Y A LA MISERIA

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza

corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.

Y en lo que toca las facultades mentales, (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamada ciencia, que muy pocos tienen, y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida (como la prudencia) cuando buscamos alguna otra cosa) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque pueden reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de los otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado.

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, puede esperarse de

otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; y esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerla en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los que van más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca el mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantengan tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.

El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de

las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de tiempo debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y

los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e justicia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuvieras solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre mío y tuyo; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza, de las que hablaré más en concreto en los dos siguientes capítulos.

## 2. EL DERECHO NATURAL Y LAS LEYES NATURALES

## CAPÍTULO XIV: LAS DOS PRIMERAS LEYES NATURALES Y LOS CONTRATOS

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente ius naturale, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para que ello. Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicte su juicio y razón.

Una ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla, pues aunque los que hablan de este tema confunden a menudo ius y lex, derecho y ley, éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

Y es por consiguiente un precepto, por regla general de la razón, que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, pueda entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos.

"De esta ley fundamental de naturaleza, por la que se ordena a los hombres que se esfuerce por la paz, se deriva esta segunda ley: que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra el mismo.

Renunciar al derecho de un hombre a toda cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro beneficiarse de su propio derecho a lo mismo, pues aquél que renuncia, o deja pasar su derecho, no da a otro hombre un derecho que no tuviera previamente, porque no hay nada a lo cual no tuviera todo hombre derecho por naturaleza, sino que simplemente se aparta de su camino, para que pueda gozar de su propio derecho original, sin obstáculo por parte de aquél, no sin obstáculo por parte de un otro, por lo que el efecto para un hombre de la falta de derecho de otro hombre no es sino la equivalente disminución de impedimentos para el uso de su propio derecho original.

Un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a un otro. Por simple renuncia, cuando no le importa en quien recaiga el consiguiente beneficio. Por transferencia, cuando su intención es que el consiguiente beneficio recaiga en alguna otra persona o personas determinadas. Y de un hombre que en alguna de estas maneras haya abandonado o entregado su derecho se dice entonces que está obligado o sujeto a no impedir a aquellos a los que se concede o abandona dicho derecho a que se beneficien de él, y que debiera y es su deber no dejar sin valor este acto propio voluntario, y que tal impedimento es injusticia y perjuicio, por ser sine iure, por haber sido el derecho anteriormente renunciado, o transferido.

La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato. (...) También puede uno de los contratantes entregar por su parte la cosa contratada, y dejar que el otro cumpla con la suya en algún tiempo posterior determinado, confiando mientras tanto en él, y entonces el contrato por su parte se llama pacto o

convenio, o ambas partes pueden contratar ahora para cumplir más adelante, y en tales casos el cumplimiento de aquél que, gozando de confianza, tiene que cumplir en el futuro, se llama cumplimiento de promesa, o de fe, y la falta de cumplimiento (si es voluntaria) violación de la fe. Cuando la transferencia de un derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere con la esperanza de ganar por ello amistad o servicio de otro o de sus amigos, o con la esperanza de ganar reputación de caridad o magnanimidad, o para librar su mente del dolor de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, esto no es un contrato, sino obsequio, donación, gracia, palabras que significan una y la misma cosa.

## CAPÍTULO XV: DE LAS OTRAS LEYES NATURALES

De aquella ley de naturaleza por la que estamos obligados a transferir a otro aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de la humanidad, se sigue una tercera, que es ésta: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas. Y subsistiendo entonces el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra.

Y en esta ley de naturaleza se encuentra la fuente y origen de la justicia, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento del pacto, y todo aquello que no es injusto es justo. (...) Por tanto, antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el terror a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto y que haga buena aquella propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, en compensación del derecho universal que abandonan, y no existe tal poder antes de que se erija una República.

Así como la justicia depende del pacto previo, así depende la gratitud de una gracia previa, es decir, donación previa, y es la cuarta ley de naturaleza, que puede ser concebida en esta forma: que un hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia se esfuerce para que aquél que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad, pues nadie da más que con la intención de procurarse a sí mismo un bien, porque el dar es voluntario, y en todo acto voluntario el objeto es para todo hombre su propio bien.

Una quinta ley de naturaleza es la diferencia, es decir, que todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres. Para entenderlo podemos considerar que hay en la aptitud de los hombres para la sociedad una diversidad natural que surge de su diversidad de afectos, de forma semejante a lo que vemos en las piedras que se ponen juntas para construir un edificio, pues así como la piedra que por su aspereza e irregularidad de figura quita más espacio a las otras que el que ella misma llena y que por su dureza no puede ser fácilmente pulida, obstaculizando así la construcción, es desechada por los constructores como no beneficiosa y perturbadora, así también un hombre que por su aspereza natural se esfuerce en retener aquellas cosas que le son superfluas y que son para otros necesarias y que, a causa de lo testarudo de sus pasiones, no pueda ser corregido, tiene que ser abandonado o expulsado de la sociedad, como obstáculo para ella. Pues dado que se supone que todo hombre, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se esforzará todo lo que pueda para obtener aquello que es necesario para su conservación, aquel que se oponga a esto por cosas superfluas es culpable de la guerra que de ello se seguirá, y hace, por tanto, aquello que es contrario a la ley fundamental de naturaleza, que ordena buscar la paz. Los observantes de esta ley pueden ser llamados sociables (los latinos les llaman commodi), y los opuestos a ella testarudos, insociables, perversos, intratables.

Una sexta ley de naturaleza es ésta: que ante garantía para el tiempo futuro, un hombre debiera perdonar las ofensas pasadas de aquellos que, arrepentidos, lo

desean, pues el perdón no es más que el otorgamiento de paz, que, si otorgada a aquellos que perseveran en su hostilidad, no es paz, sino temor, pero no otorgada a aquellos que garantizan el tiempo futuro, es señal de aversión a la paz y, por tanto, opuesta a la ley de naturaleza.

Una séptima es: que en las venganzas (esto es, en la retribución de mal por mal) los hombres no miren la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien por venir, por lo que nos está prohibido castigar con otro fin que la corrección del ofensor o la guía de otros, pues esta ley es consecuente con la que le precede, que prescribe el perdón por seguridad ante el tiempo futuro.

Las leyes de naturaleza obligan in foro interno, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero in foro externo, esto es, a ponerlas en acto, no siempre, pues quien fuera modesto y tratable, y cumpliese todo cuanto prometiere, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, no haría sino hacerse presa de otros y procurar su propia y cierta ruina, contra la base de toda ley de naturaleza, que tiende a la preservación de la naturaleza. Y además, aquel que teniendo suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia. Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya. Las mismas leyes, dado que obligan solamente a un deseo, e intención, son fácilmente observables, pues para ello no requieren otra cosa que intención; el que intenta cumplirlas, les da cumplimiento, y aquel que da cumplimiento a la ley es justo. Y la ciencia de ellas es la verdadera y única filosofía moral, pues la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es bueno y malo en la conservación y sociedad humana. Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes en los diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres.

# 4.EL CONTRATO SOCIAL Y EL GOBIERNO DEL ESTADO

## CAPÍTULO XVII: DE LAS CAUSAS, ORIGEN Y DEFINICION DE UN ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica, es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza.

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia*, *equidad*, *modestia*, *piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor. Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las

familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto: Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surjan por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquélla, con lo cual acarrean perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño* y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduria y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una

unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona, se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*. En primer término voy a referirme al Estado por institución

# 5. LA SOBERANÍA

## CAPÍTULO XVIII: DE LOS DERECHOS DE LA SOBERANÍA POR INSTITUCION

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Así que cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y, además, todos los hombres han dado la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo

deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga. Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos, es manifiesto, porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto, es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretenden que no hubo semejante quebrantamiento, no existe, entonces, juez que pueda decidir la

controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobran el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución. En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de *Roma* hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía con base en tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse, reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón si rehúsa mantenerse en esa tesitura, o protesta contra algo de lo decretado, procede de modo contrario al pacto, y por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación, y si consiente

o no en ser consultado, debe o bien someterse a los decretos, o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente; quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquier cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma.

En sexto lugar, en consecuencia, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado, donde por la negligencia o la torpeza de los gobernantes y maestros circulan, con carácter general, falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Ni la más repentina y brusca introducción de una nueva verdad que pueda imaginarse, puede nunca quebrantar la paz sino sólo en ocasiones suscitar la guerra. En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil.

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder

soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de *propiedad* (o *meum* y *tuum*) y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de ley civil esté, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos. En efecto, sin decisión de las controversias no existe protección para un súbdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum* y *tuum* son en vano; y a cada hombre compete, por el apetito natural y necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo con su fuerza particular, que es condición de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituido todo Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las *militia* sin otra institución, hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, es inherente a la soberanía la elección de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra. Si, en efecto, el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común,

se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que él considere son más adecuados para su propósito.

En undécimo lugar, se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbran los hombres asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás, y cuán poco estiman a otros hombres (lo que entre ellos es constante motivo de emulación, querellas, disensiones y, en definitiva, de guerras, hasta destruirse unos a otros o mermar su fuerza frente a un enemigo común) es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de los hombres que han servido o son aptos para servir bien al Estado, y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes. Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la *militia* entera, o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias es inherente a la soberanía. Corresponde, por tanto, al soberano dar títulos de honor, y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre, y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro.

Éstos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente, incomunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano, y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos.

Pero si el soberano transfiere la *militia*, será en vano que retenga la capacidad de juzgar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* es inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus. Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados.

# SOCIOLOGÍA Y POLÍTICA EN AUGUSTE COMTE

***Mario Berrios Espezúa***

El presente artículo que presento, no tiene por objetivo elevar a los altares de la ciencia a un hombre, ni mucho menos dilapidarlo por su forma de pensar; sino, la única finalidad de este breve ensayo, es presentarle al lector tanto las debilidades como las fortalezas de este personaje.

Junto con Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber; Auguste Comte representa uno de los 4 pilares fundamentales de la Sociología Clásica que debe ser estudiado y debatido.

## I. RESEÑA BIOGRÁFICA

Auguste Comte, cuyo nombre completo es Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, nació en Montpellier, Francia el 19 de enero de 1798 y murió en París, 5 de septiembre de 1857. Se le considera creador del positivismo y de la disciplina de la Sociología aunque hay varios sociólogos que solo le atribuyen haberle puesto el nombre.

Tras asistir a la escuela en su ciudad natal, Comte fue admitido en la École Polytechnique de París. La École Polytechnique fue un centro que se adhirió al progreso e ideales republicanos franceses. En 1816, la École cerró para reestructurarse. Los estudiantes iban a poder solicitar su readmisión en una fecha posterior. Así Comte tuvo que salir de la École y continuar sus estudios en la Facultad de Medicina de Montpellier. Cuando la École reabrió sus puertas, Comte no solicitó la readmisión.

Comte, que a los 14 años había anunciado que no creía ni en Dios ni en el Rey, pronto vio las diferencias infranqueables que le separaban de su familia católica y monárquica. Así que decidió volver a París ganándose la vida gracias a pequeños trabajos. Amante de la Matemática y de la Astronomía, fue entonces cuando Comte se convirtió en alumno y secretario de Claude Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon, quien introdujo a Comte en la sociedad intelectual. En 1824, Comte dejó a Saint-Simon, por diferencias infranqueables.

Comte sabía ahora lo que quería hacer: trabajar en el estudio de la filosofía del positivismo. Trabajo que publicó bajo el nombre "*Plan de traveaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*" (Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad) (1822). Sin embargo fracasó en el intento de mantener una posición académica. Su vida diaria dependió de mecenas y de la ayuda económica de sus amigos.

Se casó con Caroline Massin, pero se divorció en 1842. Comte era conocido como un hombre arrogante, violento e irritable. En 1826 tuvo que ser ingresado en un hospital de salud mental, pero lo abandonó sin haber sido curado -estabilizado por Massin- para poder seguir trabajando en su "Plan". Entre ese momento y su divorcio, publicó los seis volúmenes de su "*Cours de Philosophie Positive*". (Curso de Filosofía Positiva)

Desde 1844, Comte amó a Clotilde de Vaux, una relación que se mantuvo en estado platónico. Tras su muerte en 1846 este amor devino casi religioso, y Comte se vio a sí mismo como fundador y profeta de una nueva "religión de la humanidad". Publicó cuatro volúmenes de "*Système de politique positive*" (Sistema de política positiva) (1851 - 1854), que constituía un esfuerzo más práctico por ofrecer un plan magno para la reorganización de la sociedad.

Auguste Comte murió el 5 de septiembre de 1857.

## II. SUS ORÍGENES ACADÉMICOS

Habitualmente se considera a Auguste Comte como el fundador de la sociología. En rigor, él es el inventor de la palabra, contra su voluntad, porque en un principio había bautizado a su disciplina como "física social", término que a su juicio simbolizaba mejor sus intenciones de asimilar el estudio de los fenómenos sociales a la perspectiva de las ciencias naturales.

En el año de 1838, Lambert Adolphe Jacques Quételet, escribió "*Essai des physique sociales"* (Ensayo sobre Física Social), razón por la cual Comte, que ya había escrito los primeros tomos de su Curso de Filosofía Positiva usando este nombre (Física Social), decide cambiarle a Sociología, para evitar la vergüenza propia de creer a alguien plagiador del nombre de otro autor.

Pero más allá que la expresión introducida por él eternice a Comte como el padre de la sociología, el conde Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) puede reivindicar ese carácter con mejores títulos. Para algunos historiadores y sociólogos, Comte no haría más que plagiar -dándole un sentido más conservador- a la teoría saintsimoniana.

De hecho ambos autores estuvieron en estrecha relación: Comte fue secretario de Saint-Simon entre 1817 y 1823 y colaboró con él en la redacción del Plan de las operaciones científicas necesarias para la reorganización de la sociedad, trabajo en el que se sostenía que la política debía convertirse en "física social", cuya finalidad era descubrir las leyes naturales de la evolución de la sociedad. Esta "física social" haría ascender al estudio de la sociedad a la tercera etapa por la que tienen que pasar todas

las disciplinas: la positiva, culminación de los dos momentos anteriores del espíritu humano, el teológico y el metafísico.

Esta vinculación con Comte -quien señaló siempre su deuda con de Maistre y de Bonald- parece chocar con una imagen difundida de Saint-Simon como precursor del socialismo, como "socialista utópico". En primer lugar, cabe señalar que el pensamiento de Saint-Simon está plagado de tensiones internas que alternativamente pueden ofrecer una perspectiva revolucionaria o conservadora. En segundo lugar no es al propio Saint-Simon a quien se debe adscribir al socialismo utópico sino sobre todo a sus discípulos, en especial Bazard y Enfantine, quienes entre las revoluciones del 30 y del 48 del siglo XIX, avanzaron resueltamente en una dirección social y política anticapitalista. En Saint-Simon se fusionan elementos progresivos y conservadores. Por un lado, admiraba el orden social integrado del medioevo, pero por el otro ha quedado en la historia del pensamiento como un teórico del industrialismo y como un profeta de la sociedad tecnocrática. Tenía sobre la "escuela retrógrada", como la llamaba, de de Maistre y de Bonald un doble juicio. Por un lado -dice- han establecido "de una manera elocuente y rigurosa" la necesidad de reorganizar a Europa de manera sistemática, "necesaria para el establecimiento de un orden de cosas sosegado y estable". Por otro lado, al intentar "restablecer la tranquilidad" reconstruyendo el poder teológico, y al señalar que "el único sistema que puede convenir a Europa es aquel que había sido puesto en práctica antes de la reforma de Lutero" yerran totalmente, pues "al sentido común repugna directamente la idea de retroceso en civilización". La pasión dominante del sentido común es "la de prosperar mediante trabajos de producción y (...) por consiguiente no puede ser satisfecha más que mediante el establecimiento del sistema industrial".

El conocimiento científico deberá ocupar en la nueva sociedad el papel que la fe religiosa ocupaba en la sociedad antigua. El sistema industrial del futuro será

gobernado autoritariamente por una élite integrada por científicos y por "productores", en los que Saint-Simon agrupa tanto a los capitalistas como a los asalariados. Esta élite aseguraría la unidad orgánica de la sociedad, perdida tras la destrucción del orden medieval, con la Ciencia ocupando el lugar de la Religión, los técnicos el de los sacerdotes y los industriales el de los nobles feudales. Esta concepción, ciertamente, tiene muy poco que ver con el socialismo, utópico o científico. Su mérito es haber reconocido en las leyes económicas el fundamento de la sociedad. Esta conexión del análisis social con el análisis económico se acentuará con la influencia que sobre él ejercen los "*Nuevos principios de Economía Política"* de Sismondi (1773-1842), publicados en 1819. En ese texto, uno de los pilares del anticapitalismo romántico, Sismondi señala que la finalidad de la economía política es estudiar la actividad económica desde el punto de vista de sus consecuencias sobre el bienestar de los hombres. De allí arrancan, ambiguamente, nuevas preocupaciones de Saint-Simon sobre la situación de las clases más pobres, aun sin llegar al nivel de las formulaciones sismondianas que reconocen la existencia de un conflicto despiadado en el interior de la clase de los "productores", entre asalariados y propietarios.

Esta apertura la ensancharán sus discípulos que, en 1828, tres años después de la muerte de Saint-Simon, crean la escuela saintsimoniana y comienzan a desarrollar una tarea que violentará en mucho las conclusiones del maestro.

En 1825 Francia había sido sacudida por una primera crisis general: las consecuencias sociales del sistema industrial comenzaban a estar a la vista y entre 1830 y 1848 la lucha de clases sacudirá al país. Los saintsimonianos cambiarán de auditorio: ya no escribirán para los industriales sino, preferentemente, para los intelectuales y para el pueblo, aunque no siempre con buena fortuna. Ideas que no aparecían en Saint-Simon, como la de lucha de clases o críticas violentas a la propiedad privada y a la nueva explotación capitalista son comunes en sus textos,

ellos sí adscriptos al socialismo utópico. En su sistema de pensamiento, economía, sociedad y política aparecen íntimamente relacionadas en una visión crítica y totalizadora.

La autonomía de la sociología será finalmente fundada por Comte. A más de un siglo de publicadas sus obras, ellas adolecen para el lector contemporáneo de una antigüedad insanable; el contacto con ellas es, hoy, una tarea de "arqueólogos".

## III. DESARROLLO DE SU OBRA SOCIOLÓGICA

Comte no hace más que resumir ideas ya circulantes en su tiempo e integrarlas a un discurso pomposamente "totalizador". Sin Saint-Simon y sus intuiciones quedaría muy poco de Comte, cuya tarea fundamental consistió en depurar al saintsimonismo de sus tensiones utopistas y enfatizar sus contenidos conservadores. El objetivo de sus trabajos -*Curso de filosofía positiva* (1830-1842) y *Sistema de política positiva* (1851-1854)- es contribuir a poner orden en una situación social que definía como anárquica y caótica, mediante la construcción de una ciencia que, en manos de los gobernantes, pudiera reconstruir la unidad del cuerpo social. Su deuda con de Bonald y de Maistre era explícita, pero del mismo modo que Saint-Simon, difería con "la escuela retrógrada" en cuanto no creía en la posibilidad de una restauración puntual de "l'ancien régime". (El antiguo régimen)

El rasgo principal que distingue a Comte de Saint-Simon es que se fija más en la nueva sociedad científica, más que en la sociedad industrial. Se distinguió de su maestro en que para él la explicación del porque la sociedad está tan alejada del modelo ideal no reside en problemas estructurales. Para Comte el problema es que la educación y los valores provocan los desgarros y las divisiones. Por tanto su propuesta fue la utilización de la "física social", más tarde Sociología, aplicando un

tratamiento científico a los problemas sociales. Quizá en este comienzo de la Sociología, Comte fue algo ingenuo en sus planteamientos, pero sin duda fue uno de los precursores de esta ciencia social. Cabe destacar que las teorías de Comte tienen un carácter fuertemente eurocentrista.

Comte incorpora a su discurso la idea de la evolución y del progreso, pero, en tanto conservador, suponía que los cambios debían estar contenidos en el orden. La sociedad debía ser considerada como un organismo y estudiada en dos dimensiones, la de la ***Estática Social*** (análisis de sus condiciones de existencia; de su orden) y la de la ***Dinámica Social*** (análisis de su movimiento; de su progreso). Orden y Progreso se relacionan estrechamente. El primero es posible sobre la base del consenso, que asegura la solidaridad de los elementos del sistema. El segundo, a su vez, debe ser conducido de tal manera que asegure el mantenimiento de la solidaridad, pues de otro modo la sociedad se desintegraría.

Tal conocimiento permitiría a los gobernantes acelerar el progreso de la humanidad dentro del orden. La nueva política positiva sólo podría ser aplicada por una élite autoritaria; así, Comte habría de enviar su libro al zar Nicolás I de Rusia, "jefe de los conservadores de Europa", señalándole que sus teorías estaban básicamente pensadas para la autocracia. El mismo Comte se autoproclamó, hacia el final de sus días, como el papa de una nueva religión, la positiva.

En esta línea, la filosofía de Comte posee una clara intención de reforma social en el contexto de las consecuencias de la Revolución Francesa. Comte postula que la reforma no puede realizarse exitosamente sino precede una reforma teórica. Comte opone el ‘orden’ a la ‘revolución’ lo cual lo aproxima a los filósofos de la Restauración, pero se separa de ellos a buscar el orden en el ‘progreso’, no en la vuelta al pasado.

Es posible que sea Augusto Comte quien mejor represente al positivismo, tanto que podría ser considerado su fundador.

En la teoría sociológica se discute el Positivismo sobre todo desde Comte, quien, de acuerdo con las necesidades técnicas y económicas de la antigua burguesía liberal y de los inicios de la sociedad industrial, quería desligar la Sociología como ciencia positiva, de la Metafísica filosófica y de la tradición místico-religiosa (ciencia negativa)

El Positivismo, desde entonces, renuncia a las grandes interpretaciones y a los intentos de valorar las estructuras sociales y los procesos evolutivos. Intenta más bien, bajo el principio de la neutralidad axiológica y basándose en los métodos de las ciencias de la naturaleza, comprender "objetivamente" el ser social en sus distintas dimensiones y variables.

El término positivo hace referencia a lo real, es decir, lo fenoménico dado al sujeto. Lo real se opone a todo tipo de esencialismo, desechando la búsqueda de propiedades ocultas características de los primeros estados.

En conjunto, la ciencia positiva, puede describirse por:

1. Proponer un nuevo modelo de racionalidad científica.
2. Mantenerse dentro del terreno de los 'hechos', entendiendo esto último no tanto los datos inmediatos de los sentidos sino las relaciones entre dichos datos, esto es las 'leyes' científicas. Las leyes dejan de ser 'hechos' para transformarse en 'generalizaciones a cerca de los hechos'.
3. Agnosticismo, se desprecia la metafísica en tanto que considera incognoscible todo lo que se encuentra más allá de los hechos.

4. La ciencia es la única guía para la humanidad y tomando los ideales de la ilustración, confía en el progreso indefinido.
5. El valor de la ciencia se subordina a la función práctica del saber y es relativizado en su sentido histórico.
6. Representa la ideología burguesa en tanto defiende el utilitarismo.

Puede afirmarse así que los ideales del positivismo coinciden parcialmente con los de Bacon, quien intentó recoger los primeros resultados de la revolución industrial. Pero el positivismo fue también un intento para remediar los conflictos sociales del siglo XIX.

Hay, en el positivismo, una relación notable con el empirismo, en tanto valoran la información que proviene de la experiencia. Pero hay una clara diferencia, para el positivismo es, sin dudarlo, un realismo: los sentidos toman contacto con la realidad y las leyes de la naturaleza expresan con conexiones 'reales' y no simplemente hábitos subjetivos.

Uno de sus aportes más significativos, y que hasta la actualidad es usado por la totalidad de sociólogos, es lo referente a la metodología sociológica.

Comte identificaba explícitamente 3 métodos sociológicos básicos, 3 modos fundamentales de hacer investigación social con el fin de obtener un conocimiento empírico del mundo social real, estos son: ***La observación***, que dice, debe hacerse guiada por una teoría y, una vez hecha, debe ser conectada con una ley; ***La experimentación***, la cual considera más adecuada para otras ciencias que para la Sociología, la única excepción posible la constituye un experimento natural en el que las consecuencias de algo que sucede en un lugar, son observadas y comparadas con las condiciones en lugares en los que un evento así no sucedió; finalmente, ***La comparación***, que Comte la divide en 3 subtipos: comparación de las sociedades

humanas con la de los animales inferiores, comparación de las sociedades en diferentes zonas del mundo, y, comparación de los diferentes estadios de las sociedades en el transcurso del tiempo.

Aunque Comte escribió sobre la investigación, generalmente se dedicó a una especulación o teorización dirigida a descubrir las leyes invariantes del mundo social.

Tal vez su aporte más importante es la conocida ley de los 3 estadios, la cual el mismo Comte la resume de esta manera:

*"Consiste esta ley que en cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estadios teóricos diversos: el estadio teológico o ficticio; el estadio metafísico o abstracto; el estadio científico o positivo. (...) En el estadio teológico, el espíritu humano, va ha dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que percibe, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las aparentes anomalías del universo. En el estadio metafísico, que no es en el fondo sino una simple modificación general del primero, se substituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas... En fin, en el estadio positivo, es espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, mediante el empleo bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas."*

Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva*, 1830

En realidad, la idea de evolución es la del desarrollo sucesivo de un principio espiritual de acuerdo con el cual la humanidad pasaría por tres etapas, la teológica, la metafísica y la positiva. Esta última sería capaz de sintetizar los polos de orden inmóvil y de progreso anárquico que caracterizaron a las dos primeras etapas. La etapa positiva marcaría según Comte la llegada al estadio definitivo de la inteligencia humana y colocaría, en una nueva categorización jerárquica de las ciencias, a la sociología en la cima de ellas. La sociología o física social, esto es, "la ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales considerados con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos, los químicos o los fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento es el objeto especial de investigación".

La humanidad en su conjunto y el individuo como parte constitutiva, está determinado a pasar por tres estadios sociales diferentes que se corresponden con distintos grados de desarrollo intelectual: el estadio teológico o ficticio, el estadio metafísico o abstracto y el estadio científico o positivo.

Este tránsito de un estadio a otro constituye una ley del progreso de la sociedad, necesaria y universal porque emana de la naturaleza propia del espíritu humano. Según dicha ley, en el ***estadio teológico*** el hombre busca las causas últimas y explicativas de la naturaleza en fuerzas sobrenaturales o divinas, primero a través del fetichismo y, más tarde, del politeísmo y el monoteísmo. A este tipo de conocimientos le corresponde una sociedad de tipo militar sustentada en las ideas de autoridad y jerarquía.

En el ***estadio metafísico*** se cuestiona la racionalidad teológica y lo sobrenatural es reemplazado por entidades abstractas radicadas en las cosas mismas (formas, esencias, etc.) que explican su por qué y determinan su naturaleza. La sociedad de

los legistas es propia este estadio que es considerado por Comte como una época de tránsito entre la infancia del espíritu y su madurez, correspondiente ya al ***estadio positivo***. En este estadio el hombre no busca saber qué son las cosas, sino que mediante la experiencia y la observación trata de explicar cómo se comportan, describiéndolas fenoménicamente e intentando deducir sus leyes generales, útiles para prever, controlar y dominar la naturaleza (y la sociedad) en provecho de la humanidad. A este estadio de conocimientos le corresponde la sociedad industrial, capitaneada por científicos y sabios expertos que asegurarán el orden social.

Estos planteamientos sobre los estadios en Comte, se pueden resumir en la siguiente tabla:

| **ESTADIO** | **DESARROLLO DE LA VIDA MATERIAL** | **UNIDAD SOCIAL** | **TIPO DE ORDEN** | **SENTIMIENTOS PREDOMINANTES** |
|---|---|---|---|---|
| ***Teológico*** | Militar | Familia | Doméstico | Cariño |
| ***Metafísico*** | Legalista | Estado | Colectivo | Veneración |
| ***Positivo*** | Industrial | Especie (Humanidad) | Universal | Benevolencia |

Nicolás Timasheff *La Teoría Sociológica*, 1961

Comte es considerado uno de los padres de la Sociología. Al clasificar las Ciencias, él ubica en primer lugar a las más abstractas y menos complejas. Así, primero aparece la Matemática; luego la Mecánica, la Astronomía, la Física, la Química y la Biología; y, por último, la Sociología, que en su época aún no existía y cuya necesidad de creación él reclamaba. Como entiende que sólo hay hombre en

sociedad, no hace lugar a la Psicología, cuyo contenido entiende que se reduce al de la Biología o al de la Sociología.

Comte quería devolverle a Occidente la unidad y armonía que le había dado la fe en la Edad Media. Pero como entendía que ese fundamento ya no era viable, pensó en la Ciencia como nuevo polo de atracción y factor de unidad. Sin embargo, con el tiempo vio la necesidad de recurrir a la Filosofía (fundó la Filosofía Positiva) y a la Religión (fundó la Religión Positiva, de la que se declaró Papa). Su Religión de la Humanidad sustituye el amor a Dios por el amor a la Humanidad, que incluye a los ya fallecidos, los vivos y los que nacerán.

Finalmente, los últimos días de su vida los pasó tratando de organizar su religión, de la cual él sería el Sumo Pontífice, y los sociólogos serían los sacerdotes de la humanidad.

## IV. POLÍTICA, PODER Y DERECHO

La vida moral exige y necesita de una comunidad humana propicia, de un régimen sociocrático, vuelto hacia el culto de la Humanidad (sociolatría). La sociología plantea y hace viable la solución de este problema, dado su esencial cometido.

Ante todo, la sociología demuestra que la evolución de las ciencias trae consigo la sociedad industrial. Comte ve en la industria, en efecto, la organización científica del trabajo (la tecnificación de éste); organización, por cierto, que acarrea el aumento de la riqueza y la concentración de los obreros en las fábricas. Pero con ello, agrega el filósofo, “la vida industrial crea clases mal vinculadas entre sí, ya que falta un impulso que posea la generalidad suficiente para coordinar todo, y esto constituye, justamente, el problema principal de la civilización moderna, que sólo al positivismo le es dable realizar”.

Para la nueva sociedad industrial las formas tradicionales de gobierno son inapropiadas: ni la monarquía ni la democracia son adecuadas para ello. Precisa un inédito régimen político en el cual poder espiritual y poder temporal marchen de consuno. El primero estará formado por sacerdotes y sabios en una corporación que ejerza la dirección religiosa, moral y científica en el Estado.

El poder temporal se ejercería por jefes industriales. Comte habla de un triunvirato como órgano supremo del gobierno. En vez de abogados, hasta ahora encargados de la política, las decisiones y la ejecución de ellas es tarea de hombres de la Banca, la industria, la agricultura y el comercio. El triunvirato estaría encargado de nombrar a los otros funcionarios e intérpretes de los preceptos jurídicos, que, a decir verdad, nada tienen que ver con el supuesto derecho natural, forjado por la filosofía anterior.

El derecho natural es para Comte una entidad metafísica. Quienes lo aceptan incurren *mutatis mutando* en la ilusión semejante de los que aceptan la noción de causa como explicación científica. Hay algo más: la legislación ha de estudiarse de manera inseparable del hecho sociológico del *consensus*. "El derecho como libertad ilimitada debe ser eliminado del lenguaje político". La vida cívica tiene fundamento moral y educativo.

## V. CONTRIBUCIONES POSITIVAS

- ✓ Comte fue indiscutiblemente el primer pensador que utilizó el término Sociología, sea cual fuese su motivación, con o sin intención, pero así es.
- ✓ Comte definió la Sociología como una ciencia positiva, es decir en busca de los hechos reales, observables.
- ✓ Comte enunció los 3 principales métodos sociológicos que continúan siendo usados sabiamente en sociología: observación, experimentación y comparación.

- ✓ Comte diferenció la estática social (estructura social) de la dinámica social (cambio social).
- ✓ Comte definió la sociología en términos macroscópicos y la definió como el estudio de los fenómenos colectivos.
- ✓ Comte no se contentó con desarrollar una teoría abstracta, sino que trató de integrar teoría y práctica.
- ✓ Comte estableció una de las primeras divisiones del desarrollo social, en su famosa ley de los 3 estadios: Teológico, Metafísico y Positivo.

## VI. DEBILIDADES BÁSICAS DE SU TEORÍA

- χ La teoría de Comte se vio claramente comprometida por su propia vida privada.
- χ Comte pareció experimentar un creciente proceso de pérdida de contacto con el mundo real, prueba de ello es su ingreso a un centro de salud mental.
- χ Comte también fue perdiendo progresivamente contacto con el trabajo intelectual de su tiempo, ya que consideraba que por "*salud mental*" no debían leerse otros libros que no fuesen los que él escribía.
- χ Comte no hizo contribuciones originales.
- χ Comte desarrollaba modos de pensar y de investigar cualquier cosa que se le venía a la mente.
- χ La concepción "extravagante" y "colosal" que Comte tenía de sí mismo le condujo a una serie de disparates ridículos.
- χ Comte sacrificó muchas de las ideas que había defendido cuando se dedicó posteriormente a la religión positivista.

Si bien es cierto que en la actualidad, casi ya nadie lee los libros de Comte, no sólo por su antigüedad, sino porque es una tarea difícil encontrar uno en nuestro medio, labor que denomino *"arqueología sociológica"*, debemos tener en cuenta que no

podemos menospreciar la obra de ningún autor, por muy antiguo o en desuso que parezca, por el contrario, quizás en estos "viejos" podamos encontrar alguna respuesta o un nuevo planteamiento a la explicación de la realidad social actual.

# SISTEMA DE POLÍTICA POSITIVA O TRATADO DE SOCIOLOGÍA QUE INSTITUYE LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

***Auguste Comte***

## I. MISIÓN DEL POSITIVISMO. CIENCIA Y POLÍTICA

En esta serie de visiones sistemáticas sobre el positivismo, caracterizaré primero sus elementos fundamentales, después sus bases necesarias y finalmente su complemento esencial. Por somera que deba ser esta triple apreciación, espero que baste para superar definitivamente las prevenciones excusables más empíricas. Todo lector bien preparado podrá constatar de este modo que la verdadera doctrina general, que aún parece no poder satisfacer más que a la razón, no es en el fondo menos favorable al sentimiento, e incluso a la imaginación.

El positivismo se compone esencialmente de una filosofía y de una política, necesariamente inseparables, como formando la una la base y la otra el fin de un sistema universal, en el que la inteligencia y la sociabilidad se hallan íntimamente combinadas. En efecto, por una parte, la ciencia social no es sólo la más importante de todas, sino que sobre todo proporciona el único lazo, a la vez lógico y científico, que desde ahora soporta el conjunto de nuestras contemplaciones reales. Ahora bien, esta ciencia final, aún menos que cada una de las ciencias preliminares, puede desarrollar su carácter verdadero con una exacta armonía general con el arte correspondiente. Mas por una coincidencia, en modo alguno fortuita, su fundación teórica se halla inmediatamente después de una destinación práctica, para presidir hay día la total regeneración de Europa Occidental. Y, por otra parte, a medida que el curso natural de los acontecimientos caracteriza la gran crisis moderna, la reorganización política se presenta cada vez más como necesariamente imposible sin la reconstrucción precedente de las opiniones y de las costumbres. Una

sistematización real de todos los pensamientos humanos constituye, pues, nuestra primera necesidad social, análogamente referente al orden y al progreso. La realización gradual de esta vasta elaboración filosófica hará surgir espontáneamente en todo el Occidente una nueva autoridad moral, cuyo inevitable ascendiente instaurará la base directa de la reorganización final, uniendo los diversos pueblos, adelantados mediante una misma educación general, que suministrará en todas partes, tanto en la vida pública como en la privada, principios fijos de juicio y de conducta. Así es como el movimiento intelectual y la conmoción social, cada vez más solidarios, conducirán, a partir de ahora, a la élite de la Humanidad al advenimiento decisivo de un verdadero poder espiritual, a un tiempo más consistente y más progresivo que aquel cuyo esbozo admirable intentó prematuramente la Edad Media.

Tal es, pues, la misión fundamental del positivismo, generalizar la ciencia real y sistematizar el arte social.

## II. LA FILOSOFÍA, GUÍA DE LA POLÍTICA

La verdadera filosofía se propone sistematizar, en la medida de lo posible, toda la existencia humana, individual y sobre todo colectiva, contemplada simultáneamente en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan –pensamientos, sentimientos y actos- . En todos estos aspectos, la evolución fundamental de la humanidad es necesariamente espontánea, y la apreciación exacta de su desenvolvimiento natural es lo único que puede aportarnos la base general de una sabia intervención. Pero las modificaciones sistemáticas que podemos introducir en ella tienen, sin embrago, suma importancia, para disminuir mucho las desviaciones parciales, los retrasos funestos y las grandes incoherencias, propias de un impulso tan complejo, si quedase totalmente abandonado a sí mismo. La realización continua de esta indispensable intervención constituye el dominio esencial de la política. Sin embargo, su verdadera concepción no puede emanar jamás sino de la filosofía, que perfecciona sin cesar la

determinación general de aquella. En relación con este común destino fundamental, el servicio propio de la filosofía consiste en coordinar entre sí todas las partes de la existencia humana, con el fin de reducir el concepto teórico a una unidad total. Una síntesis tal sería real sólo en cuanto representa exactamente el conjunto de relaciones naturales, cuyo estudio juicioso se convierte así en condición previa de esta construcción. Si la filosofía intentase influir directamente sobre la vida activa por otro camino, distinto de esta sistematización, usurparía malignamente la misión necesaria de la política, único árbitro legítimo de toda evolución práctica. Entre estas dos funciones principales del gran organismo, el vínculo continuo y la separación normal residen a la vez en la moral sistemática, que constituye naturalmente la aplicación característica de la filosofía y la guía general de la política.

## III. FUERZA POLÍTICA, NÚMERO O RIQUEZA.

Las ideas gobiernan el mundo, pero la inteligencia y el afecto, o sea el poder espiritual, requiere del poder temporal o material. Todos los que se sientan adversos a la proposición de Hobbes, sin duda hallarán extraño que, en lugar de ofrecer la fuerza como base del orden político, se quisiera levantar este último sobre la impotencia. Ahora bien, eso sería, sin embargo, lo que pudiera resultar de su vana crítica, de acuerdo con el análisis fundamental de los tres elementos, inherentes a todo poder social. Pues faltando una autentica fuerza material, nos veríamos obligados a recibir del espíritu y del corazón las bases primitivas que estos endebles elementos nunca pueden aportar. Aptos sólo para modificar dignamente un orden preexistente, no podrían cumplir ninguna función social allí donde la fuerza material no hubiera comenzado por crear adecuadamente un régimen cualquiera.

De tal suerte, el único principio de cooperación, sobre el cual reposa la sociedad política propiamente dicha, suscita naturalmente el gobierno que debe mantenerla y desarrollarla. Un poder tal aparece, en verdad, como esencialmente materia, pues resulta siempre de la grandeza o de la riqueza. Mas precisa reconocer que el orden

social jamás puede tener otra base inmediata. El célebre principio de Hobbes sobre el dominio espontáneo de la fuerza constituye, en el fondo, el único paso capital que hasta ahora ha dado, desde Aristóteles hasta mí, la teoría positiva del gobierno. Pues la admirable anticipación de la Edad Media respecto de la división de los dos poderes se debió, dentro de un orden favorable, más al sentimiento que a la razón; lo que después resistió la discusión hasta que yo tomé el asunto. Todos los odiosos reproches que soportó la concepción de Hobbes se originaron exclusivamente en su fuente metafísica, y en la confusión radical que en ella se manifiesta luego estrella apreciación estática y la apreciación dinámica que ya no sería posible diferenciar. Pero esta doble imperfección habría culminado, con jueces menos malévolos y más esclarecidos, en una mejor apreciación tanto de la dificultad como de la importancia de esta luminosa reseña, que sólo podía ser utilizada en la medida adecuada por la doctrina del positivismo.

## IV. SOCIOCRACIA Y SOCIOLATRÍA

La base general de la sociedad industrial es la dualidad de poderes, según ya se ha dicho: el poder espiritual y el poder temporal, como lo ha sido en las sociedades pasadas. Pero su régimen de gobierno será la sociocracia. De esta suerte la herencia teocrática antigua, fundada en el nacimiento, queda reemplazada por la herencia sociocrática. La forma y la práctica de la sociocracia dispensará espontáneamente de recurrir con frecuencia a los medios de excepción destinados a la transición final, como son las rectificaciones aportadas de manera artificial a la distribución natural de los bienes por suscripciones o, al contrario, por confiscaciones.

La nueva sociedad positiva estará impregnada, además, en la religión de la humanidad. Los actos de sus miembros han de ser continua expresión de veneración y servicio del Gran Ser, ya que la felicidad reside en unirse a la humanidad. Si pues, la teocracia y la teolatría reposan sobre la teología, la sociología constituye, sin lugar a dudas, la base sistemática de la sociocracia y la sociolatría.

## V. EL GOBIERNO DE LA SOCIEDAD POSITIVA

El gobierno en la sociedad positiva se ejerce por el gran sacerdote de la humanidad, con su corporación de sacerdotes y sabios positivistas. Se trata de la suprema dirección religiosa, científica y moral, con intervención en los asuntos políticos. En cada república particular el supremo poder temporal se lleva a cabo por los jefes de la industria y la agricultura. Existe un triunvirato a la cabeza de tal poder, integrado, naturalmente, por los tres principales hombres de empresa, dedicados, respectivamente a las operaciones comerciales, manufactureras y agrícolas. Su inicial tarea es el designar a los demás funcionarios, intérpretes de las leyes y agentes de poder.

Es nocivo el sistema electivo popular, como lo muestra la disolución anárquica de Occidente. La mejor fórmula es la designación sucesoria. El digno órgano de una función cualquiera es siempre el mejor juez de su sucesor, cuya designación ha de someterse a su correspondiente e inmediato superior. La herencia teocrática antigua fundada en el nacimiento, es reemplazada por la herencia sociocrática.

Amar, saber, querer y poder, se convierten en atributos respectivos de los cuatro servicios necesarios cuya separación y coordinación caracterizan la madurez del Gran Ser.

# MARX

***Norberto Bobbio***

En ningún lugar de su inmensa obra aparece algún interés de Marx por la tipología de las formas de gobierno, que hasta ahora hemos visto siempre presente en los escritores políticos anteriores. Marx no escribió ninguna obra dedicada expresamente al problema del Estado, tan es así que la teoría política marxista deber ser deducida de pasajes, generalmente breves, tomados de obras de economía, historia, política, literatura, etc. Además, me parece que una razón intrínseca del escaso interés de Marx (y del mismo Engels, aunque escribió una obra completa sobre el Estado) por la tipología de las formas de gobierno radica en su característica concepción negativa del Estado. Marx considera al Estado como un puro y simple instrumento de dominación, tiene una concepción que yo llamo técnica del Estado para oponerla a la prevaleciente concepción ética de los escritores anteriores, de los que el máximo representante ciertamente es el teórico del "Estado ético". Muy brevemente los dos elementos principales de esta concepción negativa del Estado en Marx son: a) la consideración del Estado como pura y simple superestructura que refleja la situación de las relaciones sociales determinadas por la base social, y b) la identificación del Estado con el aparato o los aparatos de los que se vale la clase dominante para mantener su dominio, razón por la cual el fin del Estado no es un fin noble, como la justicia, la libertad, el bienestar, etc., sino pura y simplemente es el interés específico de una parte de la sociedad, no el bien común, sino el bien particular de quien gobierna que, como hemos visto, siempre ha hecho considerar un Estado que sea expresión de una forma corrupta de gobierno.

Marx entiende por "superstición política" toda concepción que por sobrestimar al estado terminó por hacerlo un "Dios terrenal", al que debemos sacrificar incluso la vida en nombre del interés colectivo, que sólo el estado falsamente representa. Si se

toma esta expresión en su significado profundo, se podría decir que la teoría del Estado de Marx representa el fin de la superstición política (aunque no hay que olvidar a Maquiavelo, para quien el Estado era, al igual que para Marx, pura y simplemente un instrumento de poder). Para Marx el poder político es el poder de una clase organizado para oprimir con él a otra.

Lo que cuenta para Marx y Engels (lo mismo que para Lenin) es la relación real de dominio, que es la que hay entre la clase dominante y la dominada, cualquiera que sea la forma institucional con la que esté revestida esta relación.

Engels, después de reafirmar la tesis de que el Estado es el Estado de la clase más poderosa, agrega que en tiempos excepcionales en los que las clases antagónicas tienen fuerzas casi iguales, el poder estatal puede asumir el papel de mediador entre las clases y adquirir una cierta "autonomía" frente a ambas, y entre los ejemplos destaca "el bonapartismo del primero y especialmente del segundo imperio que se valió del proletariado contra la burguesía y de la burguesía contra el proletariado".

Con el ascenso del dictador al poder la burguesía renuncia al poder político, pero no al poder económico; se podría decir que en ciertos momentos de graves tensiones sociales, el único medio que le queda a la clase dominante para mantener su poder económico es la renuncia momentánea, es decir, hasta que el orden sea restablecido, a su poder político directo. Mientras en el Estado representativo el centro del poder estatal es el parlamento, del que depende el poder ejecutivo, en el Estado bonapartista el poder ejecutivo margina al poder legislativo y se apoya en el "espantoso cuerpo parasitario" de la burocracia. Sin embargo, este cambio de papeles no modifica la naturaleza del Estado que siempre es un Estado de clase y es, en cuanto Estado, el portador de un poder despótico.

Lo que cambia es el titular del poder político, mas no la naturaleza despótica del estado. El Estado, cualquier Estado, por su índole, en cuanto Estado, es despótico: al cambiar la forma de gobierno se modifica la manera de ejercer el poder, pero no la sustancia de éste. En suma, la categoría del despotismo, que hasta ahora indicó un tipo de Estado y comúnmente (con excepción de los fisiócratas) un tipo degenerado de Estado, en el lenguaje de Marx adquiere un sentido general y sirve para indicar la esencia misma del Estado.

Lenin admite que las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, y que la transición al comunismo no puede, naturalmente, por menos de proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas, esto es importante, ya que reconoce que a pesar de ello el Estado esencialmente siempre es una dictadura de clase, en el primer caso de la burguesía, en el segundo del proletariado.

Me parece que los principales temas de la "mejor" forma de gobierno de acuerdo con Marx pueden ser resumidos de la siguiente manera: a) supresión de los llamados "cuerpos separados" (como el ejército y la policía), y su transformación en milicias populares; b) transformación de la administración pública, de la "burocracia" (contra la que Marx escribió desde su juventud páginas feroces), en cuerpo de agentes responsables y revocables al servicio del poder popular; c) ampliación del principio de elección y por tanto de la representación (siempre revocable) a otras funciones como la de juez; d) eliminación de la prohibición de mandato imperativo (que era un instituto clásico de las primeras constituciones liberales) e institución para todos los elegidos del mandato imperativo, es decir, de la obligación de atenerse a las instrucciones recibidas por los electores bajo la pena de revocación; y e) amplia descentralización, de manera que se reduzca al mínimo el poder central del estado.

Baste decir aquí que lo que Marx propone no es tanto la democracia directa, en el sentido estricto de la palabra, o sea, la forma de democracia en la que cada cual participa personalmente en la deliberación colectiva (como sucede en el referéndum), sino la democracia electiva con revocación de mandato, esto es, la forma de democracia en la que el elegido tiene un mandato limitado por las instrucciones recibidas de los electores y es removido de su cargo en caso de inobservancia.

Ciertamente para Marx la mejor forma de gobierno es, a diferencia de todos los escritores anteriores, la que permite el proceso de extinción de cualquier posible forma de gobierno, es decir, que da lugar a la transformación de la sociedad estatal en una sociedad no estatal. A esta forma de gobierno corresponde el Estado que Marx llama “Estado de transición” (o sea, de transición del Estado al no-Estado), y desde el punto de vista del dominio de clase es el periodo de la “dictadura del proletariado”.

# MARX Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

***George H. Sabine***

Marx suprimió de la teoría de Hegel el supuesto de que las naciones son las unidades efectivas de la historia social, y sustituyó la lucha de las naciones por la lucha de las clases sociales. Así eliminó del hegelianismo sus cualidades distintivas como teoría política y lo transformó en un nuevo y poderoso tipo de radicalismo revolucionario. El marxismo se convirtió en progenitor de las formas más importantes de socialismo de partidos en el siglo XIX y después, con muy importantes modificaciones, del comunismo actual.

En importantes aspectos, la filosofía de Marx continuó la de Hegel. En primer lugar, Marx siguió creyendo que la dialéctica era un eficaz método lógico, el único capaz de demostrar una ley de desarrollo social y, en consecuencia, su filosofía como la de Hegel fue una filosofía de la historia. En segundo lugar, para Marx como para Hegel la fuerza impulsora del cambio social es la lucha y el factor determinante, en última instancia, es el poder. La lucha tiene lugar entre clases sociales más bien que entre naciones y el poder es económico más que político, siendo el poder político en la teoría de Marx una consecuencia de la situación económica. Pero ni para Marx ni para Hegel la lucha por el poder era susceptible de un arreglo pacífico para mutuo beneficio de las partes contendientes.

Según la teoría marxista, el proletariado es una de las clases fundamentales en la sociedad capitalista; que carece de propiedad sobre los medios de producción y se ve obligada a vender su fuerza de trabajo para proporcionarse los medios de subsistencia. El proletariado surgió en el seno de la sociedad feudal. El desarrollo del capitalismo está acompañado de la descomposición de la pequeña producción mercantil, del empobrecimiento de los campesinos y artesanos, que engrosan las filas del proletariado; su explotación aumenta en grado inconmensurable con el

desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo. La conciencia de clase del proletariado madura en el proceso de la lucha de clases. A través de este proceso, se lograría detener el proyecto de dominación capitalista para llegar, en el pensamiento de Marx, a una verdadera historia de la humanidad.

El materialismo dialéctico es considerado por la mayoría de los marxistas como la base filosófica del marxismo. Como su nombre indica, es una combinación de la dialéctica hegeliana y el materialismo filosófico de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Friedrich Engels. Emplea los conceptos de *tesis, antítesis* y *síntesis* para explicar el crecimiento y desarrollo de la historia humana. Aunque Hegel y Marx nunca emplearon dicho modelo de *tesis, antítesis, síntesis* en sus planteamientos, es ahora empleado comúnmente para ilustrar la esencia de dicho método.

En su labor política y periodística Marx y Engels comprendieron que el estudio de la economía era vital para conocer el devenir social. Fue Marx quien se dedicó principalmente al estudio de la economía política una vez que se mudó a Londres. Marx se basó en los economistas más conocidos de su época, los británicos, para recuperar de ellos lo que servía para explicar la realidad económica y para superar críticamente sus errores.

Vale aclarar que la economía política de entonces trataba las relaciones sociales y las relaciones económicas considerándolas entrelazadas. En el siglo XX esta disciplina se dividió en dos.

Marx siguió principalmente a Adam Smith y a David Ricardo al afirmar que el origen de la riqueza era el trabajo y el origen de la ganancia capitalista era el plustrabajo no retribuido a los trabajadores en sus salarios. Aunque ya había escrito algunos textos sobre economía política (*Trabajo asalariado y capital* de 1849,

*Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859, *Salario, precio y ganancia* de 1865) su obra cumbre al respecto es *El Capital*.

*El capital* ocupa tres volúmenes, de los cuales sólo el primero (cuya primera edición es de 1867) estaba terminado a la muerte de Marx. En este primer volumen, y particularmente su primer capítulo (*Transformación de la mercancía en dinero*), se encuentra el núcleo del análisis marxiano del modo de producción capitalista. Marx empieza desde la "célula" de la economía moderna, la mercancía. Empieza por describirla como unidad dialéctica de valor de uso y valor de cambio. A partir del análisis del valor de cambio, Marx expone su teoría del valor, donde encontramos que el valor de las mercancías depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. El valor de cambio, esto es, la proporción en que una mercancía se intercambia con otra, no es más que la forma en que aparece el valor de las mercancías, el tiempo de trabajo humano abstracto que tienen en común. Luego Marx nos va guiando a través de las distintas formas de valor, desde el trueque directo y ocasional hasta el comercio frecuente de mercancías y la determinación de una mercancía como equivalente de todas las demás (dinero).

Así como un biólogo utiliza el microscopio para analizar un organismo, Marx utiliza la abstracción para llegar a la esencia de los fenómenos y hallar las leyes fundamentales de su movimiento. Luego desanda ese camino, incorporando paulatinamente nuevo estrato sobre nuevo estrato de determinación concreta y proyectando los efectos de dicho estrato en un intento por llegar, finalmente, a una explicación integral de las relaciones concretas de la sociedad capitalista cotidiana. En el estilo y la redacción tiene un peso extraordinario la herencia de Hegel.

La crítica de Marx a Smith, Ricardo y el resto de los *economistas burgueses* residen en que su análisis económico es ahistórico (y por lo tanto, necesariamente idealista), ya que toman a la mercancía, el dinero, el comercio y el capital como propiedades

naturales innatas de la sociedad humana, y no como relaciones sociales productos de un devenir histórico y, por lo tanto, transitorias. Junto con la teoría del valor, la ley general de la acumulación capitalista, y la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, son otros elementos importantes de la economía marxista.

La lucha de clases es concepto que intenta explicar el conflicto entre clases sociales que forma parte de la teoría y perspectiva marxista -tanto convencional como heterodoxa-, así también forma parte de la apreción socialista libertaria o anarquista aunque con diverso matiz.

Según Karl Marx la lucha entre las clases sociales es el motor de la historia. Es decir que la transición (violenta o paulatina) entre distintas formas de gobierno, de producción, de relaciones jurídicas, etc. es producto de la lucha social entre distintas clases de la sociedad.

Marx mismo escribe (con Engels) en el Manifiesto del Partido Comunista: "*La historia (escrita) de todas las sociedades existentes hasta ahora es la historia de la lucha de clases"*.

La palabra entre paréntesis refleja la nota al pie que Engels agregó posteriormente, haciendo notar que en las sociedades primitivas no existía la división en clases sociales.

El propio Marx diría respecto a la lucha de clases, en una carta a Joseph Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852, que: "...*no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar:*

*1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases...''*

La noción de Marx de la clase, no tiene nada que ver con las castas hereditarias, ni son exactamente las clases sociales en el sentido sociológico (la escuela de Max Weber, por ejemplo) de clases alta, media y baja (que generalmente son definidas en términos del ingreso cuantitativo o de la riqueza-prestigio-poder). En vez de ello, Marx concibe la pertenencia a una clase según la relación que se tiene con los medios de producción.

En la sociedad capitalista las dos clases principales son el proletariado y la burguesía. Existen otras clases, tales como la pequeña burguesía, que comparten características de las dos clases principales y ocupan una posición intermedia. Pero según Marx es el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, la lucha de clases entre ambos, el que representa la continuidad de las luchas de clases anteriores (esclavos contra esclavistas, los siervos contra los señores feudales) y es el principal movilizador de los cambios sociales dentro de la sociedad capitalista.

Según Marx el antagonismo entre las clases sociales puede terminar de dos maneras:

1. La victoria de la clase oprimida.
- La ruina de la sociedad entera y todas sus clases.

# CARTA A JOSEPH WEYDEMEYER

***Karl Marx***

Londres, 5 de marzo de 1852

...Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*...

# MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

***Karl Marx y Friedrich Engels***

## 2. PROLETARIOS Y COMUNISTAS

¿Qué relación guardan los comunistas con los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido aparte de los demás partidos obreros.

No tienen intereses propios que se distingan de los intereses generales del proletariado. No profesan principios especiales con los que aspiren a modelar el movimiento proletario.

Los comunistas no se distinguen de los demás partidos proletarios más que en esto: en que destacan y reivindican siempre, en todas y cada una de las acciones nacionales proletarias, los intereses comunes y peculiares de todo el proletariado, independientes de su nacionalidad, y en que, cualquiera que sea la etapa histórica en que se mueva la lucha entre el proletariado y la burguesía, mantienen siempre el interés del movimiento enfocado en su conjunto.

Los comunistas son, pues, prácticamente, la parte más decidida, el acicate siempre en tensión de todos los partidos obreros del mundo; teóricamente, llevan de ventaja a las grandes masas del proletariado su clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales a que ha de abocar el movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es idéntico al que persiguen los demás partidos proletarios en general: formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar el régimen de la burguesía, llevar al proletariado a la conquista del Poder.

Las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan ni mucho menos en las ideas, en los principios forjados o descubiertos por ningún redentor de la humanidad. Son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vívida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos. La abolición del régimen vigente de la propiedad no es tampoco ninguna característica peculiar del comunismo.

Las condiciones que forman el régimen de la propiedad han estado sujetas siempre a cambios históricos, a alteraciones históricas constantes.

Así, por ejemplo, la Revolución francesa abolió la propiedad feudal para instaurar sobre sus ruinas la propiedad burguesa.

Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición del régimen de propiedad de la burguesía, de esta moderna institución de la propiedad privada burguesa, expresión última y la más acabada de ese régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de dos clases, sobre la explotación de unos hombres por otros.

Así entendida, sí pueden los comunistas resumir su teoría en esa fórmula: abolición de la propiedad privada.

Se nos reprocha que queremos destruir la propiedad personal bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano, esa propiedad que es para el hombre la base de toda libertad, el acicate de todas las actividades y la garantía de toda independencia.

¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano! ¿Os referís acaso a la propiedad del humilde artesano, del pequeño labriego, precedente histórico de la propiedad burguesa? No, ésa no necesitamos destruirla; el desarrollo de la industria lo ha hecho ya y lo está haciendo a todas horas.

¿O queréis referimos a la moderna propiedad privada de la burguesía?

Decidnos: ¿es que el trabajo asalariado, el trabajo de proletario, le rinde propiedad? No, ni mucho menos. Lo que rinde es capital, esa forma de propiedad que se nutre de la explotación del trabajo asalariado, que sólo puede crecer y multiplicarse a condición de engendrar nuevo trabajo asalariado para hacerlo también objeto de su explotación. La propiedad, en la forma que hoy presenta, no admite salida a este antagonismo del capital y el trabajo asalariado. Detengámonos un momento a contemplar los dos términos de la antítesis.

Ser capitalista es ocupar un puesto, no simplemente personal, sino social, en el proceso de la producción. El capital es un producto colectivo y no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos, y aún cabría decir que, en rigor, esta cooperación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social.

Los que, por tanto, aspiramos a convertir el capital en propiedad colectiva, común a todos los miembros de la sociedad, no aspiramos a convertir en colectiva una riqueza personal. A lo único que aspiramos es a transformar el carácter colectivo de la propiedad, a despojarla de su carácter de clase.

Hablemos ahora del trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de víveres necesaria para sostener al obrero como tal obrero. Todo lo que el obrero asalariado adquiere con su trabajo es, pues, lo que estrictamente necesita para seguir viviendo y trabajando. Nosotros no aspiramos en modo alguno a destruir este régimen de apropiación personal de los productos de un trabajo encaminado a crear medios de vida: régimen de apropiación que no deja, como vemos, el menor margen de rendimiento líquido y, con él, la posibilidad de ejercer influencia sobre los demás hombres. A lo que aspiramos es a destruir el carácter oprobioso de este régimen de

apropiación en que el obrero sólo vive para multiplicar el capital, en que vive tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante aconseja que viva.

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo del hombre no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado será, por el contrario, un simple medio para dilatar, fomentar y enriquecer la vida del obrero.

En la sociedad burguesa es, pues, el pasado el que impera sobre el presente; en la comunista, imperará el presente sobre el pasado. En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa; el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad.

¡Y a la abolición de estas condiciones, llama la burguesía abolición de la personalidad y la libertad! Y, sin embargo, tiene razón. Aspiramos, en efecto, a ver abolidas la personalidad, la independencia y la libertad burguesa.

Por libertad se entiende, dentro del régimen burgués de la producción, el librecambio, la libertad de comprar y vender.

Desaparecido el tráfico, desaparecerá también, forzosamente el libre tráfico. La apología del libre tráfico, como en general todos los ditirambos a la libertad que entona nuestra burguesía, sólo tienen sentido y razón de ser en cuanto significan la emancipación de las trabas y la servidumbre de la Edad Media, pero palidecen ante la abolición comunista del tráfico, de las condiciones burguesas de producción y de la propia burguesía.

Os aterráis de que queramos abolir la propiedad privada, ¡cómo si ya en el seno de vuestra sociedad actual, la propiedad privada no estuviese abolida para nueve décimas partes de la población, como si no existiese precisamente a costa de no existir para esas nueve décimas partes! ¿Qué es, pues, lo que en rigor nos

reprocháis? Querer destruir un régimen de propiedad que tiene por necesaria condición el despojo de la inmensa mayoría de la sociedad.

Nos reprocháis, para decirlo de una vez, querer abolir vuestra propiedad. Pues sí, a eso es a lo que aspiramos.

Para vosotros, desde el momento en que el trabajo no pueda convertirse ya en capital, en dinero, en renta, en un poder social monopolizable; desde el momento en que la propiedad personal no pueda ya trocarse en propiedad burguesa, la persona no existe.

Con eso confesáis que para vosotros no hay más persona que el burgués, el capitalista. Pues bien, la personalidad así concebida es la que nosotros aspiramos a destruir.

El comunismo no priva a nadie del poder de apropiarse productos sociales; lo único que no admite es el poder de usurpar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se arguye que, abolida la propiedad privada, cesará toda actividad y reinará la indolencia universal.

Si esto fuese verdad, ya hace mucho tiempo que se habría estrellado contra el escollo de la holganza una sociedad como la burguesa, en que los que trabajan no adquieren y los que adquieren, no trabajan. Vuestra objeción viene a reducirse, en fin de cuentas, a una verdad que no necesita de demostración, y es que, al desaparecer el capital, desaparecerá también el trabajo asalariado.

Las objeciones formuladas contra el régimen comunista de apropiación y producción material, se hacen extensivas a la producción y apropiación de los productos espirituales. Y así como el destruir la propiedad de clases equivale, para el burgués,

a destruir la producción, el destruir la cultura de clase es para él sinónimo de destruir la cultura en general.

Esa cultura cuya pérdida tanto deplora, es la que convierte en una máquina a la inmensa mayoría de la sociedad.

Al discutir con nosotros y criticar la abolición de la propiedad burguesa partiendo de vuestras ideas burguesas de libertad, cultura, derecho, etc., no os dais cuenta de que esas mismas ideas son otros tantos productos del régimen burgués de propiedad y de producción, del mismo modo que vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase.

Compartís con todas las clases dominantes que han existido y perecieron la idea interesada de que vuestro régimen de producción y de propiedad, obra de condiciones históricas que desaparecen en el transcurso de la producción, descansa sobre leyes naturales eternas y sobre los dictados de la razón. Os explicáis que haya perecido la propiedad antigua, os explicáis que pereciera la propiedad feudal; lo que no os podéis explicar es que perezca la propiedad burguesa, vuestra propiedad.

¡Abolición de la familia! Al hablar de estas intenciones satánicas de los comunistas, hasta los más radicales gritan escándalo.

Pero veamos: ¿en qué se funda la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. Sólo la burguesía tiene una familia, en el pleno sentido de la palabra; y esta familia encuentra su complemento en la carencia forzosa de relaciones familiares de los proletarios y en la pública prostitución.

Es natural que ese tipo de familia burguesa desaparezca al desaparecer su complemento, y que una y otra dejen de existir al dejar de existir el capital, que le sirve de base.

¿Nos reprocháis acaso que aspiremos a abolir la explotación de los hijos por sus padres? Sí, es cierto, a eso aspiramos.

Pero es, decís, que pretendemos destruir la intimidad de la familia, suplantando la educación doméstica por la social.

¿Acaso vuestra propia educación no está también influida por la sociedad, por las condiciones sociales en que se desarrolla, por la intromisión más o menos directa en ella de la sociedad a través de la escuela, etc.? No son precisamente los comunistas los que inventan esa intromisión de la sociedad en la educación; lo que ellos hacen es modificar el carácter que hoy tiene y sustraer la educación a la influencia de la clase dominante.

Esos tópicos burgueses de la familia y la educación, de la intimidad de las relaciones entre padres e hijos, son tanto más grotescos y descarados cuanto más la gran industria va desgarrando los lazos familiares de los proletarios y convirtiendo a los hijos en simples mercancías y meros instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, nos grita a coro la burguesía entera, pretendéis colectivizar a las mujeres!

El burgués, que no ve en su mujer más que un simple instrumento de producción, al oírnos proclamar la necesidad de que los instrumentos de producción sean explotados colectivamente, no puede por menos de pensar que el régimen colectivo se hará extensivo igualmente a la mujer.

No advierte que de lo que se trata es precisamente de acabar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción.

Nada más ridículo, por otra parte, que esos alardes de indignación, henchida de alta moral de nuestros burgueses, al hablar de la tan cacareada colectivización de las

mujeres por el comunismo. No; los comunistas no tienen que molestarse en implantar lo que ha existido siempre o casi siempre en la sociedad.

Nuestros burgueses, no bastándoles, por lo visto, con tener a su disposición a las mujeres y a los hijos de sus proletarios -¡y no hablemos de la prostitución oficial!-, sienten una grandísima fruición en seducirse unos a otros sus mujeres.

En realidad, el matrimonio burgués es ya la comunidad de las esposas. A lo sumo, podría reprocharse a los comunistas el pretender sustituir este hipócrita y recatado régimen colectivo de hoy por una colectivización oficial, franca y abierta, de la mujer. Por lo demás, fácil es comprender que, al abolirse el régimen actual de producción, desaparecerá con él el sistema de comunidad de la mujer que engendra, y que se refugia en la prostitución, en la oficial y en la encubierta.

A los comunistas se nos reprocha también que queramos abolir la patria, la nacionalidad.

Los trabajadores no tienen patria. Mal se les puede quitar lo que no tienen. No obstante, siendo la mira inmediata del proletariado la conquista del Poder político, su exaltación a clase nacional, a nación, es evidente que también en él reside un sentido nacional, aunque ese sentido no coincida ni mucho menos con el de la burguesía.

Ya el propio desarrollo de la burguesía, el librecambio, el mercado mundial, la uniformidad reinante en la producción industrial, con las condiciones de vida que engendra, se encargan de borrar más y más las diferencias y antagonismos nacionales.

El triunfo del proletariado acabará de hacerlos desaparecer. La acción conjunta de los proletarios, a lo menos en las naciones civilizadas, es una de las condiciones primordiales de su emancipación. En la medida y a la par que vaya desapareciendo

la explotación de unos individuos por otros, desaparecerá también la explotación de unas naciones por otras.

Con el antagonismo de las clases en el seno de cada nación, se borrará la hostilidad de las naciones entre sí.

No queremos entrar a analizar las acusaciones que se hacen contra el comunismo desde el punto de vista religioso-filosófico e ideológico en general.

No hace falta ser un lince para ver que, al cambiar las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia, en una palabra.

La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material. Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperante .

Se habla de ideas que revolucionan a toda una sociedad; con ello, no se hace más que dar expresión a un hecho, y es que en el seno de la sociedad antigua han germinado ya los elementos para la nueva, y a la par que se esfuman o derrumban las antiguas condiciones de vida, se derrumban y esfuman las ideas antiguas.

Cuando el mundo antiguo estaba a punto de desaparecer, las religiones antiguas fueron vencidas y suplantadas por el cristianismo. En el siglo XVIII, cuando las ideas cristianas sucumbían ante el racionalismo, la sociedad feudal pugnaba desesperadamente, haciendo un último esfuerzo, con la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre concurrencia en el mundo ideológico.

Se nos dirá que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., aunque sufran alteraciones a lo largo de la historia, llevan siempre un fondo de perennidad, y que por debajo de esos cambios siempre ha habido una religión, una moral, una filosofía, una política, un derecho.

Además, se seguirá arguyendo, existen verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc., comunes a todas las sociedades y a todas las etapas de progreso de la sociedad. Pues bien, el comunismo -continúa el argumento- viene a destruir estas verdades eternas, la moral, la religión, y no a sustituirlas por otras nuevas; viene a interrumpir violentamente todo el desarrollo histórico anterior.

Veamos a qué queda reducida esta acusación.

Hasta hoy, toda la historia de la sociedad ha sido una constante sucesión de antagonismos de clases, que revisten diversas modalidades, según las épocas.

Mas, cualquiera que sea la forma que en cada caso adopte, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todas las épocas del pasado. Nada tiene, pues, de extraño que la conciencia social de todas las épocas se atenga, a despecho de toda la variedad y de todas las divergencias, a ciertas formas comunes, formas de conciencia hasta que el antagonismo de clases que las informa no desaparezca radicalmente.

La revolución comunista viene a romper de la manera más radical con el régimen tradicional de la propiedad; nada tiene, pues, de extraño que se vea obligada a romper, en su desarrollo, de la manera también más radical, con las ideas tradicionales.

Pero no queremos detenernos por más tiempo en los reproches de la burguesía contra el comunismo.

Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la democracia .

El proletariado se valdrá del Poder para ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las energías productivas.

Claro está que, al principio, esto sólo podrá llevarse a cabo mediante una acción despótica sobre la propiedad y el régimen burgués de producción, por medio de medidas que, aunque de momento parezcan económicamente insuficientes e insostenibles, en el transcurso del movimiento serán un gran resorte propulsor y de las que no puede prescindiese como medio para transformar todo el régimen de producción vigente.

Estas medidas no podrán ser las mismas, naturalmente, en todos los países.

Para los más progresivos mencionaremos unas cuantas, susceptibles, sin duda, de ser aplicadas con carácter más o menos general, según los casos .

a Expropiación de la propiedad inmueble y aplicación de la renta del suelo a los gastos públicos.
b Fuerte impuesto progresivo.
c Abolición del derecho de herencia.
d Confiscación de la fortuna de los emigrados y rebeldes.
e Centralización del crédito en el Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y régimen de monopolio.
f Nacionalización de los transportes.
g Multiplicación de las fábricas nacionales y de los medios de producción, roturación y mejora de terrenos con arreglo a un plan colectivo.

h Proclamación del deber general de trabajar; creación de ejércitos industriales, principalmente en el campo.

i Articulación de las explotaciones agrícolas e industriales; tendencia a ir borrando gradualmente las diferencias entre el campo y la ciudad.

j Educación pública y gratuita de todos los niños. Prohibición del trabajo infantil en las fábricas bajo su forma actual. Régimen combinado de la educación con la producción material, etc.

Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político. El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve forzado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le lleva al Poder; mas tan pronto como desde él, como clase gobernante, derribe por la fuerza el régimen vigente de producción, con éste hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas, y, por tanto, su propia soberanía como tal clase.

Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos.

# LA IDEOLOGÍA ALEMANA

***Karl Marx y Friedrich Engels***

## 1. EL ESTADO, LA LUCHA DE CLASES Y EL COMUNISMO

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribual, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases. Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrenten a los interese comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas. Para que se convierta en un poder "insoportable" es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo, y de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par,

la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, por que sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos histórico-universales, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción "coincidente" o simultáneamente de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento rela que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se deprenden de la premisa actualmente existente.

# LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA DE ÉMILE DURKHEIM: LA CENTRALIDAD DEL PROBLEMA DEL ESTADO EN SUS REFLEXIONES DEL PERÍODO 1883–1885

***Graciela Inda***

Es indudable que las obras más conocidas y discutidas de la producción de Émile Durkheim (1858–1917), considerado un clásico de la sociología académica surgida en Europa en el curso del siglo XIX, son contemporáneas o posteriores a *De la división del trabajo social* y a la *Contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social*, trabajos presentados en 1893. En contraste, los textos anteriores a ese año, sólo recientemente difundidos a nivel internacional y en su inmensa mayoría no traducidos al español, han recibido escasa atención por parte de comentaristas e intérpretes, concentrados en sus obras de más largo aliento (De *la división del trabajo social* —1893—, *Las reglas del método sociológico* —1895—, *El suicidio* —1897—, *Las formas elementales de la vida religiosa* —1912—, etc.).

En los últimos años, las tareas que realizan la *Société d'études durkheimiennes* asociada con el *British Centre for Durkheimian Studies* y la Bibliothèque electrónica *Paul–Émile–Boulet* de *l'Université du Québec a Chicoutimi* (Canadá) han facilitado las investigaciones, al impulsar la difusión de los escritos menos conocidos de Durkheim. Entre ellos, se encuentran las intervenciones correspondientes al lapso 1883–1885, objeto de nuestro análisis.

Con algunas excepciones (Lacroix, Giddens, Steiner, Lukes), las obras dedicadas al estudio de la vida y obra de Émile Durkheim ni siquiera mencionan los escritos y discursos anteriores a 1893, y menos aún los realizados con anterioridad a 1885, sin duda los más tempranos de la reflexión durkheimiana. Además, por lo general, cuando se los considera es bajo una forma más bien anecdótica o biográfica, sin

ninguna pretensión de sistematización o de reconstrucción del sistema de preguntas que los sostiene.

Bajo el supuesto de que la naturaleza de la sociología durkheimiana no se agota en la referencia a sus obras mayores, me propuse un recorrido crítico y exhaustivo por sus descuidadas primeras cavilaciones teóricas y políticas.
Con la intención de desentrañar la problemática (el sistema de preguntas, vacíos, respuestas y preocupaciones) que habita el pensamiento temprano de Durkheim, se analizaron los textos correspondientes (mencionados en la bibliografía), buscando determinar: ¿cuáles son los tópicos e interrogantes más sobresalientes?, ¿qué objeto de investigación construye paulatinamente el joven profesor francés en ellos?, ¿de qué manera, esto es, recurriendo a qué teorías o conceptos, procede al tratamiento de dicho objeto?, ¿en vinculación con qué posiciones políticas o de clase concretas?

Bernard Lacroix, autor de uno de los análisis más rigurosos de los últimos tiempos sobre la obra durkheimiana, considera que la mayoría de los estudios sobre el pensamiento del sociólogo francés desconoce la importancia y la impronta propiamente política de sus preocupaciones originales. Agrego lo siguiente: en el contexto de una construcción sociológica amplia y diversa, que por lo general coloca en un plano secundario o directamente evita o menosprecia el abordaje de los problemas políticos, del poder y del Estado, en los ensayos, reseñas bibliográficas, discursos y cursos anteriores a su tesis doctoral de 1893, puede detectarse, por el contrario, un marcado interés de Durkheim por los problemas propios de la sociología política y, sobre todo, por el Estado.

## I. LOS PRIMEROS BOSQUEJOS (1883–1884)

En 1879 el joven Durkheim ingresa, luego de un período de preparación que le demandó tres años, a la Escuela Normal Superior. En ella, según cuenta Harry

Alpert, germina un "verdadero renacimiento filosófico", una especie de despertar intelectual tras el régimen "represivo y asfixiante" del Segundo Imperio Napoleónico.

Pese a esa efervescencia intelectual, la mirada que tiene Durkheim sobre el medio académico que lo rodea no es de admiración. Critica tempranamente el carácter superficial, literario y místico de las discusiones que tienen lugar en la Escuela. Cree que se le da excesiva importancia a la retórica ociosa y que se dejan de lado la precisión y la investigación especializada que deben caracterizar a los trabajos científicos y filosóficos. Los estudiantes y la mayoría de los profesores buscan, según sus palabras: "(... ) no la exactitud del análisis y el rigor de la prueba, es decir, las cualidades que hacen al científico y al filósofo, sino un tipo de talento literario de especie bastarda que consiste en combinar las ideas de manera semejante a como el artista combina imágenes y formas: para encantar al gusto y no para satisfacer la razón; para despertar impresiones estéticas y no para expresar cosas".

Dada esa insatisfacción ante el estado de la disciplina filosófica se comprende la decisión que toma Durkheim entre 1882 y 1883, en los días de su graduación: dedicarse al estudio científico de los fenómenos sociales. "Fue entre el primer proyecto de lo que iba a convertirse en *La división del trabajo,* en 1884, y su primer borrador en 1886 cuando, a través de un análisis progresivo de su pensamiento y de los hechos (... ) llegó a ver que la solución del problema pertenecía a una nueva ciencia: la sociología". Lo anterior, en un momento en que la sociología no constituye una disciplina autónoma, es más, ni siquiera es vista con buenos ojos.

En 1895 Durkheim lo dice de esta forma:
"Cuando, hace unos diez años, decidimos dedicarnos al estudio de los fenómenos sociales, la cantidad de gente que se interesaba por estos problemas era tan restringida en Francia que, a pesar de la gran benevolencia con la que fueron

recibidos nuestros primeros intentos, no encontramos en ningún lado los consejos y la ayuda que necesitábamos para evitar largos titubeos y para que nuestras investigaciones fuesen más sencillas. En especial, en el medio universitario, la sociología era objeto de un verdadero descrédito (...)".

Ahora bien, ese descrédito no dura mucho. En poco tiempo más, en el medio intelectual francés, se estudiará el positivismo científico procedente de Augusto Comte, creador del neologismo "sociología".

Cabe destacar con énfasis que el interés de Durkheim por la sociología no nace de un problema meramente disciplinar, sino que es *producto* de su compromiso con el frágil Estado republicano de su tiempo. Quiere una ciencia que proporcione las directrices "morales" para la consolidación de la Tercera República, que sirva de orientación a la conducta política. En sus primeras reflexiones se muestra obsesionado por la *cuestión de la unidad nacional.*

Primer indicio. Como mencioné, alrededor de 1882, según refiere su sobrino Mauss, Durkheim empieza a definir el campo temático de sus investigaciones. Estudiar las relaciones entre el individualismo y el socialismo constituye la primera formulación de su proyecto. "Los términos utilizados marcan la imprecisión del pensamiento: remiten a un enfoque filosófico muy general que buscaba confrontar lo que en ese momento se consideraba como dos modos antagónicos de organización social y política (el individualismo, que refería al liberalismo político y sobre todo al liberalismo económico y el socialismo, en relación con las doctrinas que ponían énfasis en la primacía del Estado o de cualquier otro centro regulador de la vida social)". El novel profesor es plenamente consciente de que la cuestión de la amplitud de intervención del Estado es esencial para distinguir entre dos propuestas de organización de las sociedades modernas: la de los socialistas y la de los liberales.

También en 1882, en el mes de marzo, Durkheim asiste a una conferencia dictada por Ernest Renan en la Sorbonne, la cual lleva por sugestivo título: *¿Qué es una nación?* En 1885 todavía la tiene en mente, pues en la reseña que escribe sobre una obra del alemán Schäeffle la menciona en la bibliografía.

Avancemos en nuestro recorrido. Egresado de la Escuela Normal, es nombrado profesor de filosofía, cargo que desempeña en los liceos de Sens, Saint Quentin y Troyes entre 1882 y 1887 (con la excepción del año académico 1885–1886 en que obtiene una licencia para avanzar en su formación y viaja a Alemania). En el discurso que dirige en 1883 a los alumnos del Liceo de Sens sobre *El papel de los grandes hombres en la historia* (cuya reproducción es, hasta donde sé, el escrito más temprano que puede encontrarse de Durkheim), discute abiertamente la tesis presentada por Renan en sus *Dialogues philosophiques*, según la cual los "grandes hombres" son el "fin propio de la humanidad".

El tono aristocrático y el desinterés por la "felicidad de las masas" que conlleva la tesis renaniana desagradan al joven Durkheim. "El mundo no está únicamente hecho en vista de los grandes hombres. El resto de la humanidad no es simplemente la tierra sobre la cual crecen esas flores raras y exquisitas. Todos los individuos, por humildes que sean, tienen el derecho de aspirar a la vida superior del espíritu". El tema de fondo: una nación no es el producto de uno o dos grandes hombres, que un día están y luego pueden faltar repentinamente; es, por el contrario, "la masa compacta de ciudadanos". Lo que debe importar a la nación toda, insiste Durkheim, no es el progreso de una "pequeña aristocracia cerrada y celosa" sino el de la "cultura media de espíritu" que la masa "está en estado de recibir".

Si es falsa la teoría que posterga a la masa, lo es también aquella que sacrifica al genio en pos de la muchedumbre. Es la aparición de un gran hombre, exponente de

una existencia superior, la que proporciona una meta para los esfuerzos de todos, la que estremece a la muchedumbre inmóvil y la pone a trabajar para alcanzar un ideal superior. Tampoco hay que pensar que invariablemente los grandes hombres absorben las fuerzas de la nación: esto sólo sucede cuando el hombre de genio vive en una "soledad orgullosa". Siempre y cuando no se aíslen en su superioridad, desempeñan un papel crucial a los ojos de Durkheim:–encarnan un ideal, lo convierten en una meta por la cual vale la pena rechazar los "placeres fáciles y vulgares". "Respetar la superioridad natural de ciertos prohombres, sin perder la dignidad y el respeto que se deben a sí mismos: así deben ser los 'futuros ciudadanos de nuestra democracia'", concluye.

En resumen, las preguntas que se plantea Durkheim leyendo a Renan son: ¿qué es una nación?, ¿cómo fortalecerla?, ¿debe apoyarse sólo en unos pocos héroes o, por el contrario, debe nutrirse de la masa del pueblo? Estudia a Renan, no porque le subyuguen las respuestas que éste proporciona, las que le parecen inaceptables, como hemos visto, sino porque comparte el interrogante que éste formula en torno a la unidad nacional, inquietud compartida que remite, desde luego, a la sucesión de conflictos que jaquean desde 1875 la autoridad del Estado republicano francés. Primeros indicios entonces de la bisoña problemática durkheimiana de la integración nacional.

En los años 1883 y 1884, el joven profesor Durkheim dicta sus primeros cursos sobre filosofía. En ellos diserta sobre el objeto, método y teorías propias de la filosofía y de la psicología, sobre la lógica y su metodología, sobre la metafísica y, finalmente, sobre la moral. Los deberes cívicos aparecen aquí planteados como un problema propio de la "moral", entendida ésta como forma de disciplina social, como modalidad de inculcación de valores sociales sólidos.

La moral aparece subdividida en "moral teórica" (tratamiento de la ley moral, de la responsabilidad moral, del deber y del bien, de la verdad) y "moral práctica" (compuesta por la moral individual, la moral doméstica o familiar, la moral cívica y los deberes generales de la vida social).

De las lecciones impartidas por el joven Durkheim en los cursos dictados en el Liceo de Sens importa especialmente la *Lección 64.* En ella diserta sobre la moral cívica definida como aquella parte de la moral práctica "(...) que determina los deberes que tienen los individuos cuya reunión forma una nación".

La organización de la sociedad requiere que el cuidado de los "intereses comunes" esté a cargo de personas especialmente abocadas a esta función. "Estas personas constituyen el gobierno. Este gobierno está armado de diferentes poderes. Para que esos poderes no sean peligrosos, es preciso que estén divididos entre diversas clases de personas: he aquí el principio de la división de poderes". Los poderes constitutivos del gobierno, dice Durkheim retomando las reflexiones de Montesquieu, son tres: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Hacer las leyes que regirán a la sociedad, aplicarlas y reprimir las violaciones a esas leyes empleando penas, son las tareas que corresponden a cada uno de esos poderes.

Tal es la división de tareas, pero ¿cuál es la "función del gobierno"?, ¿cuál es su misión? La función de un gobierno es doble: debe proteger a los ciudadanos, los unos de los otros, y al mismo tiempo conducir a la sociedad a la realización de su "propio fin". Cada sociedad —en esto Durkheim es categórico— tiene un fin que le es propio, intereses que le son propios: los intereses de Francia no son idénticos a los de Inglaterra o a los de Alemania. En este reconocimiento de que corresponde al Estado llevar a la sociedad al logro de su fin propio puede identificarse un acercamiento sorprendente, aunque fugaz, con la sociología del Estado weberiana, que realza la capacidad organizadora y de conducción del poder estatal moderno.

La sociedad "delega" a ciertos individuos el poder de dirigirla a su propio fin, continúa Durkheim. Identificar ese fin, seleccionar los medios más adecuados para realizarlo dadas las circunstancias, preparar esos medios, son tareas propias de la ciencia. Un cierto número de personas está especialmente encargado de llevar adelante ese conjunto de ocupaciones.

Se encuentran esbozados en este curso cuatro elementos claves de la concepción durkheimiana del Estado. 1) La referencia al papel protagónico de la ciencia y de la especialización en la definición de las funciones estatales. 2) Una posición acerca de la relación Estado–sociedad: el Estado nace de la sociedad, por delegación. A esta definición, que supone que la sociedad existe primero para después dar origen al Estado, puede llamársela *tesis sociocéntrica* (por oposición a las *tesis estadocéntricas*, que hacen derivar la sociedad del Estado). De esta tesis deriva Durkheim un principio importante: el Estado está sujeto a un "control perpetuo" por parte de la nación que le da la vida. 3) La proclamación de intereses específicos a cada nación. Si bien hay una definición general del Estado en torno a dos funciones básicas: cuidar de la ciudadanía y conducir la sociedad al logro de su fin, la determinación de cuál es ese fin no corresponde al Estado, lo precede, corresponde a la sociedad nacional que le da origen. 4) La identificación Estado–gobierno. Los contornos del Estado coinciden totalmente con los del gobierno, compuesto de tres poderes (ejecutivo, legislativo, judicial). Puede hablarse así de una *definición restringida* de la materialidad institucional del Estado.

Con la formulación de 1883–1884 Durkheim pretende explícitamente rechazar dos teorías sobre las funciones del gobierno en las sociedades modernas. 1) La "teoría socialista", que considera que todos los ciudadanos "pertenecen al Estado" en tanto abdican de su individualidad al incorporarse a la sociedad y según la cual el gobierno conduce a la sociedad a un fin, a un objetivo, que los miembros que la componen pueden compartir o no. Se trata para Durkheim de una teoría "obviamente

inmoral", puesto que menoscaba al individuo, reduciéndolo a un mero instrumento que la sociedad utiliza para llegar a sus fines. 2) La "teoría liberal o individualista", que sostiene que "la sociedad es una abstracción" y que son supremos los fines individuales. La función del gobierno es proteger a los ciudadanos, evitar que se dañen entre sí, salvaguardar la individualidad de cada uno. Sólo cuando peligra el respeto por la libertad individual puede el gobierno ejercer su autoridad o intervenir en la vida social. Esta visión —sostiene—, si bien no desatiende la ley moral que dicta respetar al individuo, es contraria a los intereses de la sociedad.

Más arriba señalé que para el joven sociólogo, el Estado, en tanto "resulta del pueblo", en tanto es producto de la nación, no puede tener un poder absoluto. ¿Cuál es el límite del poder del Estado? El Estado nunca puede "disminuir la personalidad del ciudadano". Luego de mencionar las funciones del gobierno y de decir que "debe disponer de los poderes suficientes para poder cumplirlas", agrega Durkheim:

“Pero en el ejercicio de esos poderes, deberá encerrarse dentro de cierto límite; su acción en el país deberá parar en un cierto momento: no deberá jamás *atentar contra la personalidad de los ciudadanos.* Puede exigir de ellos las acciones indispensables a la vida social, pero no deberá ir más lejos, descender sobre las conciencias para imponer tal o cual opinión. El pensamiento deberá permanecer siempre libre, sustraído de la acción del gobierno, y disponer libremente de todos los medios necesarios a su expresión. Todo gobierno deberá respetar la *libertad de pensamiento:* poco importa el nombre de las doctrinas y sus consecuencias teóricas; todas tienen el derecho de ver el día, y qué debe acarrear el triunfo de unas y el aplastamiento de otras, esa es la discusión, en la que no deberá intervenir una fuerza externa. Lo cual sería, por otro lado, un medio ineficaz; se puede retardar un tiempo el advenimiento de una idea, pero no tardará en reaparecer; las ideas sólo mueren cuando son falsas, la persecución en su contra les da fuerza. Por supuesto, no se trata aquí más que de la libertad de pensar y de expresar; la libertad de actuar por los

medios más o menos morales para difundir ese pensamiento es del dominio de la legislación".

En una sociedad democrática, las obligaciones de los ciudadanos hacia el Estado se circunscriben a obedecer la ley, pagar impuestos, hacer el servicio militar y votar. Está claro que nuestro sociólogo no reflexiona sobre los deberes ciudadanos *en abstracto:* los inscribe en una forma determinada de organización política, la democrática. Tenemos entonces que los deberes ciudadanos dependen de la forma, democrática o no, que adopte el Estado. Queda señalado aquí otro tema que interesará crecientemente a Durkheim: el de la oposición entre los Estados democráticos y los absolutistas o despóticos. O mejor dicho: entre las sociedades democráticas y las despóticas, puesto que son ellas las que engendran tal o cual tipo de Estado.

Sin duda, un problema que atraviesa toda la producción durkheimiana, desde las primeras reseñas hasta los escritos de la guerra, es el de la democracia. La intención de este clásico de la sociología francesa de delimitar el poder que legítimamente puede ejercer el Estado moderno se traduce en una serie de máximas: el Estado no puede sojuzgar a los individuos, no puede perseguir fines independientes de los fines individuales, debe gozar de una obediencia consentida y razonada, debe permitir y fomentar el accionar de asociaciones intermedias que limiten su tendencia a la centralización, debe comunicarse con la sociedad mediante la elaboración de representaciones cada vez más racionales y específicas, debe proceder a eliminar el derecho de herencia y otros privilegios para impulsar una mayor igualdad de las relaciones sociales, debe organizar y regular la vida económica para evitar los estados anómicos y de falta de cohesión social que tanto daño causan a los individuos, debe tender a la pacificación de las relaciones internacionales.

De todas maneras, el gobierno es ejercido por unos pocos y su función es pensar *por* la sociedad. Las críticas durkheimianas a la idea de una "nivelación democrática" son ácidas y persistentes. Una vida pública protagonizada por una multitud de individuos que expresan su opinión sobre la cosa pública sin estar informados ni preparados adecuadamente sólo puede conducir al caos. Es preciso, recalca el sociólogo, que la representación política reproduzca la organización profesional. La democracia sólo puede consistir en la máxima comunicación entre la conciencia reflexiva del Estado y los estados sociales semiinconscientes.

Volvamos a los años que nos ocupan, aquéllos inaugurales de la producción durkheimiana. El sufragio, dice el joven intelectual, no es solamente un derecho de los ciudadanos: es también un deber. Los ciudadanos deben ocuparse de los "intereses comunes", y es mediante el voto que esos intereses pueden expresarse. Abstenerse de votar por razones particulares, por ejemplo, es imperdonable. El "interés general" no puede ser sacrificado en nombre del interés particular.

La observancia de la ley es "muy natural" en una sociedad democrática puesto, que la ley fue hecha por los ciudadanos, que deben cumplirla. Entonces, ¿la minoría tiene derecho de desobedecer una ley con la que no está de acuerdo? No: si tuviera ese derecho, la sociedad estaría en riesgo de "disolución". En una democracia, caracterizada por la libre expresión de las ideas, la minoría no debe recurrir a la fuerza bruta y la desobediencia para hacer triunfar sus ideas.
Uno y otro deber, el de votar y el de respetar la ley, quedan enmarcados en la incipiente problemática de la cohesión social, de la necesaria unidad nacional. Preocupado por consolidar la inconsistente República, Durkheim siente la urgencia de establecer una ideología laica y liberal, una moral cívica que forme respetuosos ciudadanos republicanos.

En ese contexto, y tras la indeleble resonancia de la derrota francesa en la guerra franco–prusiana de 1870–1871, Durkheim pergeña una clara defensa de la nacionalidad. Su justificación de la obligación de realizar el servicio militar, por ejemplo, se asienta en esa idea de defensa de la nación. Defensa que más tarde tomará carácter político explícito en ciertos gestos de nacionalismo militante y en una intensa actividad de propaganda durante la primera guerra mundial. "De todos los impuestos el más noble y el más obligatorio es el de la sangre. ¿Llegará el día en que todas las nacionalidades se fundan en una República Universal? Es posible. Pero por el momento los hombres están divididos en sociedades rivales, que a menudo tienen que luchar".

## II. LAS RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS DE 1885: UNA MATRIZ DE PREGUNTAS

En 1885, mientras se prepara para viajar a Alemania, Durkheim ingresa como colaborador de la Revue *Philosophique* y escribe varios análisis sobre literatura sociológica reciente. Su primera participación consiste en una reseña del primer volumen de la obra del alemán Albert Schäffle (socialista de cátedra y organicista), titulada *Bau und Leben des Sozialen Körpers: Erster Band.* La cuestión de la nación acapara de nuevo la atención del joven profesor: el volumen reseñado es un análisis de las "naciones actuales" y de sus "principales elementos".

En su lectura de Schäffle, Durkheim encuentra algunas nociones que serán luego centrales en sus análisis. Una de ellas es la que considera que la sociedad es un ser con vida propia que no debe ser identificada sin más con un organismo. Las metáforas organicistas —dice— son útiles a la sociología, pero ésta debe estudiar su objeto propio utilizando un "método nuevo". También comparte la idea de que los miembros de las sociedades humanas se encuentran unidos, no por un "contacto material", sino por "lazos ideales". La nación, advierte, es una "organización de ideas".

Encara el texto de Schäffle como un voraz aprendiz. Pretende, ante todo, "reproducir el movimiento general de ese bello análisis", tan rico en observaciones, de gran erudición. En su opinión, constituye un progreso científico que puede contribuir a edificar el "futuro de la sociología francesa". Le critica su "eclecticismo", que no atine a ser totalmente consecuente con su definición de la sociedad como ser con vida independiente y haga concesiones al individualismo. También su "robusta fe en la razón y en el futuro de la humanidad": la "razón no cura todos los males", dice Durkheim; no podemos esperar que la armonía social repose en el hecho de que millones de hombres, que las masas enormes que conforman nuestros pueblos, tengan a cada instante la fuerza de atención, la razón necesaria para impulsar los intereses comunes. Además, si reemplazáramos los instintos y los hábitos del "hombre ordinario" por una conciencia plena, por una pura razón, éste no comprendería la "grandeza del patriotismo" ni la "bondad del sacrificio".

Reitera así su idea del discurso de 1883 de que es imposible (e indeseable) que la razón alcance a todos los individuos que forman una sociedad. Son los lazos invisibles de la solidaridad los que mantienen unidos a la nación, y es esta noción la que prefiere destacar al referirse a la doctrina de Schäffle. En efecto, destaca como un aporte de esta doctrina la consideración de la riqueza de una nación como algo más que un simple acervo material. La riqueza es un "símbolo". Expresada en monumentos históricos, obras literarias, etc., es el lazo que une las conciencias que componen la nación, es el medio que transmite las ideas de un espíritu a otro, de una generación a otra.

La perspectiva de Schäffle destaca que además de los elementos anatómicos (Estado, órganos intermediarios, etc.) existen "tejidos sociales" destinados a conectar entre sí las "células sociales", a reunirlas en "masas compactas y coherentes" protegidas de "toda disolución de la unidad nacional". Estos lazos

sociales, amorfos y carentes de funciones especiales, se irritan ante la "menor excitación". El patriotismo es un buen ejemplo de esta especie: en tiempos de paz duerme en el "fondo de las conciencias", pero cuando estalla la guerra nos gana a todos. Evidentemente, estas ideas calan hondo en el joven Durkheim.

Esos lazos sociales que fundan la nación entrelazándose de "mil maneras" son, según Schäffle, la unidad de origen, de territorio, de intereses, de opiniones, de creencias religiosas, de instintos de sociabilidad, de tradiciones históricas y de lengua. Si uno de ellos se encuentra debilitado, los demás se encargan de sostener la cohesión nacional. Un pueblo que presentara esos ocho caracteres "puros de toda mezcla", que se caracterizara por un patriotismo exclusivo, que honrara su pasado histórico, que tuviera una perfecta unidad lingüística, religiosa, económica y política, formaría una nación sólida, "inquebrantable", que ninguna fuerza enemiga, interna o externa, podría someter. Pero, razona el sociólogo alemán, pagaría un alto precio por su solidez: ésta sólo puede ser mantenida mediante una "enorme centralización" y por un "gobierno opresivo hacia adentro y belicoso hacia fuera". Actualmente, es preciso alcanzar un equilibrio entre la afirmación de la vida nacional y la creciente importancia del cosmopolitismo y las relaciones internacionales.

En la lectura que Durkheim hace del texto de Schäffle reaparecen con nitidez tanto la identificación de Estado y gobierno como la *tesis sociocéntrica* del Estado. Si la sociedad nacional es de tal forma, el gobierno que le corresponde es de tal otra. Incluso en este texto va más allá y precisa esta tesis al tratar la cuestión de la autoridad de las leyes. En efecto, las leyes no deben su existencia a la "sola voluntad del legislador": son "inmanentes a la sociedad". El Estado no crea las leyes, como a veces se dice, asegura Durkheim. El derecho y la moral son simplemente "condiciones de la vida común"; es el pueblo quien los elabora. El legislador constata y formula resoluciones preparadas por la opinión pública. De todas formas,

el papel del Estado es "indispensable": sin la intervención del legislador, el derecho no subsistiría más que como una costumbre "semi inconsciente", "imprecisa".

También aflora una tesis sobre el Estado que habrá de tener importancia en los desarrollos teóricos posteriores, sobre todo en De *la división del trabajo social* (1893): existe una estrecha vinculación entre la división del trabajo y el Estado. Bien mirada, esta tesis es hija de aquella más general que hemos nombrado *tesis expresiva* del Estado. Durkheim va sumando elementos y profundizando su concepción del Estado nacional moderno dentro de una misma línea de investigación.

Aun en una masa homogénea se establece alguna "diferenciación", ya que los individuos se agrupan de manera de cumplir las funciones necesarias a la vida común. De esta manera, se constituyen "tejidos nuevos", que se distinguen de los anteriores en que cada uno tiene una forma determinada y una función. Tienen una vida propia, independiente. Schäffle menciona cinco tejidos de esta segunda especie, cada cual con su función específica: el emplazamiento físico de los diferentes órganos (sistema óseo), los tejidos protectores o epidermis (policía, por ejemplo), tejidos encargados de alimentar los elementos anatómicos del cuerpo social (vasos capilares), tejidos encargados de poner a cada órgano en posición de actuar frente al exterior o sistema muscular (flota, armada, etc.) y, finalmente, los tejidos nerviosos encargados de transmitir los símbolos que sirven a la transmisión de las ideas.

Luego de atender a los tejidos constitutivos de la nación, le llama la atención a Durkheim la noción de Schäffle de "conciencia colectiva", en tanto realidad diferente de las conciencias particulares. ¿Cuántas ideas y sentimientos son de nosotros mismos? Pocos, dice Schäffle. Ninguno de nosotros habla una lengua de autoría propia: la encontramos totalmente elaborada. Las reglas de pensamiento, los métodos de la lógica aplicada, todas nuestras riquezas provienen de un "capital

común". ¿En qué consiste la "conciencia nacional"? Es una "conciencia de conciencias" que condensa toda la vitalidad del presente y del pasado, contesta Schäffle. A Durkheim la respuesta le satisface:

"(...) Para saber cómo las unidades sociales actúan unas con otras, no tenemos más que abrir los ojos. Podemos así afirmar que una conciencia colectiva no es otra cosa que un sistema solidario, un consenso armónico. He aquí la ley de esta organización. Cada masa social gravita en torno de un punto central, está sometida a la acción de una fuerza directriz, que regula y combina los movimientos elementales, y que Schäffle llama la autoridad. Las diferentes autoridades se subordinan a su vez las unas a las otras y es así como, de todas las actividades individuales, resulta una vida nueva, a la vez una y completa".

Este vínculo entre los elementos constitutivos de la nación y la fuerza de la "autoridad" impresiona a Durkheim. Podemos aventurar que, de la mano de Schäffle, se formula una pregunta decisiva: esa autoridad que desempeña un papel de primer orden en el mantenimiento de la unidad nacional, ¿es la autoridad del Estado? o ¿se trata más bien de una autoridad que se encarna en parte en el Estado y que lo sobrepasa? Lo cierto es que "La autoridad puede estar representada por un hombre, por una clase, o por una fórmula. Pero, de una forma u otra, es indispensable. ¿En qué se convertiría la vida individual sin su intervención? Sería el caos".

Tras admitir que no puede haber vida social sin autoridad, sin un freno a los impulsos individuales, no tarda Durkheim en enfrentar otra interrogación crítica: ¿puede la autoridad basarse por completo en la fuerza? La autoridad encuentra obediencia cuando se cree en ella: su poder proviene de la "fe", que puede ser "libre" o "impuesta". Cabe esperar que con el "progreso" esa fe en la autoridad sea cada vez más "inteligente" y más "clara", pero ella "no desaparecerá jamás".

La fe en la autoridad es esencial. Si utilizando la violencia o artimañas se lograra "ahogarla por un tiempo", o bien la "nación se descompondría", o bien no tardaría en ver renacer "nuevas creencias". Pero estas nuevas creencias, surgidas bajo la "necesidad de vivir", serían más "falsas" y menos "maduras" que las anteriores. No podemos, dice Durkheim, saber y hacer todo "por nosotros mismos": la fe es un "axioma" que se confirma todos los días.

La autoridad sería funesta si es tiránica. Es necesario que cada uno pueda criticarla y someterse a ella libremente. Si se reduce la masa a una obediencia pasiva terminará por resignarse a ese rol humillante, devendrá poco a poco una especie de materia inerte que no resistirá más la acción (...), masa a la que será a partir de entonces imposible arrancar la menor chispa de vida. Ahora bien, ¿qué constituye la fuerza de un pueblo? La iniciativa de los ciudadanos, la actividad de las masas. La autoridad dirige la vida social, pero no la crea ni la reemplaza. Ella coordina los movimientos, pero los supone.
Si el "despotismo" reina durante largo tiempo, no puede "galvanizar la nación". Por el contrario, en las democracias el pueblo tiene en reserva una energía latente, viva, que aflora en los "momentos de peligro".

En conclusión, la unidad nacional, por un lado, depende del sentido de solidaridad, es producto de compartir una lengua, una historia, una religión, una cultura, unos valores; por otro, necesita de la autoridad basada en la fe. Una y otra hipótesis, la que dicta que la base de la nación son las creencias comunes y la que funda en el ejercicio de una autoridad centrípeta la cohesión nacional, se articulan cómodamente: la autoridad no puede ser tiránica, debe respetar las creencias, las ideas patrióticas; en suma, los tejidos que unen las células sociales en una masa compacta; al mismo tiempo, la autoridad no puede dejar de existir: sería el caos.

Las conclusiones de Schäffle sobre los órganos de la nación también impresionan a Durkheim. En esta lectura, otra revelación, otra idea fuerte de su teoría política: la de las corporaciones.

Los órganos, formados por la reunión de tejidos, están subdivididos según dependan de la "iniciativa privada" ("asociaciones") o de la "acción colectiva" ("corporaciones"). Para Schäffle, las corporaciones son el agente por excelencia de la actividad nacional, pues mientras las asociaciones son transitorias, como los individuos, los grandes intereses sociales "son eternos"; sólo muy lentamente se modifican y deben, además, ser protegidos de las bruscas fluctuaciones y de las revoluciones. Es necesario que se encarnen en una institución que pueda vivir una vida propia y desarrollarse a través de las distintas generaciones. Cuando se suprimen las corporaciones pueden pasar dos cosas: o se desata una lucha egoísta en la que triunfan los más fuertes, quedando el resto en la miseria (individualismo), o bien interviene el Estado, que toma en sus manos los "intereses generales" que no han sabido organizarse y defenderse, sustituye las corporaciones y termina inmiscuyéndose en todos los detalles de la vida común ("socialismo despótico"). Entre estos abismos oscilan hoy las naciones civilizadas, remata Schäffle, señalando además que no hay otro medio de escapar a esos peligros que "restaurar las corporaciones", no tal como existían en la Edad Media, cosa imposible, sino bajo una forma nueva, menos estrecha y más adaptada a la "vida móvil" actual y a la "extrema división del trabajo".

Como es sabido, Durkheim no permanecerá indiferente a esta preocupación por definir la naturaleza de las corporaciones adecuadas a los tiempos modernos.

Instancias que median entre el individuo y el Estado (los "abismos" que menciona Schäffle), construidas sobre los condicionamientos dictados por la división social del trabajo (en efecto, se tratará de organizaciones profesionales), las nociones que

elaborará Durkheim años más tarde sobre las corporaciones responderán a las exigencias planteadas por Schäffle.

Sigamos con nuestro recorrido. En el mismo año, 1885, Durkheim reseña otra obra para la Revue *philosophique.* Se trata del libro *La propiedad social y la democracia*, del filósofo y sociólogo francés Alfred Fouillée, publicado en Francia en 1884. Conocido en el medio intelectual por sus repetidos intentos por reconciliar teorías aparentemente opuestas, Fouillée pretende en esta ocasión acercar dos doctrinas: el "socialismo" y el "individualismo".

Con este análisis, Durkheim muestra que no ha dejado de pensar en el problema de la intervención del Estado en la economía, cuestión decisiva para definir dos maneras diferentes de organización social: la individualista y la socialista.
¿Qué lee Durkheim en el texto de Fouillée?

- El Estado es una "máquina demasiado masiva" para todas las operaciones que requiere la producción. Es incapaz de adaptar la producción a los "mil matices" de la demanda y de fijar el valor de los objetos y de los ingresos. Pero si el Estado no es todo, no es preciso concluir que el Estado es nada. Tiene "funciones económicas" y "obligaciones determinadas" (salud, etc.). Si bien no puede por sí mismo producir ni distribuir la riqueza, puede y debe reglamentar la circulación. En suma, debe obstaculizar la "desigualdad monstruosa" en la distribución de las riquezas.
- Son posibles y deseables ciertas "reformas". Si no se puede suprimir la renta de la tierra, al menos se podría reservar un beneficio para el Estado, "es decir, para todo el mundo". Mediante mecanismos como la concesión de parcelas, la implementación de impuestos al capital, podría crearse un fondo de asistencia universal. La caridad es para el Estado un "estricto deber de justicia", una de las "cláusulas tácitas del contrato social". La sociedad, dice

Fouillée, no puede exigir el respeto de la propiedad más que si asegura a cada uno sus medios de existencia.

- La masa no sólo desea participar de la potencia material; también quiere su parte del poder político. "La sociedad es una asociación, una especie de sociedad anónima en la que todos los interesados deben ser consultados sobre la dirección de la empresa; el sufragio universal no es más que el ejercicio de ese derecho. Por último, la sociedad es un organismo que para moverse debe conocerse a sí mismo. El sufragio universal es el mejor medio de que dispone la nación para tomar conciencia de ella misma", sostiene enfáticamente Fouillée. En el momento del voto, cada ciudadano representa a la nación entera, toma parte de la vida intelectual y voluntaria del cuerpo político.
- Hay que reconocer que el mecanismo democrático del voto contiene ciertas antinomias: entre la mayoría y la minoría, entre la calidad y la cantidad. Pero hay una solución: por medio de la educación, se pueden atenuar esas contradicciones. Todos podrán participar del poder político sin peligro alguno cuando cada uno tenga su parte del "capital intelectual", que es un bien social.
- No hay que olvidar que la meta de la educación pública no consiste en entrenar trabajadores o contables para las fábricas, sino "ciudadanos para la sociedad". La enseñanza debe ante todo "moralizar", formar individuos que superen las miradas egoístas y los estrechos intereses materiales, o sea, seres aptos para la vida en común. Nociones de economía social y política, de filosofía de las ciencias, del arte, de la historia, y sobre todo, filosofía social y política; también una "instrucción cívica superior": tales son los contenidos mínimos que debe contemplar una enseñanza que no debe reducirse a las matemáticas.

A diferencia del análisis que hace de la propuesta teórica de Schäeffle, el estudio que realiza Durkheim de la mencionada obra de Fouillée contiene críticas de peso.

En ellas afloran algunas pistas que conducen a la reconstrucción de su posición teórica de entonces.

Nuestro joven profesor reprocha a Fouillée, en primer lugar, su apresurada refutación del socialismo. Fouillée, basándose en una lectura de Schäeffle que a Durkheim le parece equivocada, identifica sin más al socialismo con el despotismo y la supresión de la libertad individual. En realidad, dice Durkheim, Schäeffle desprecia la idea de una sociedad en la que el Estado absorba por completo la actividad nacional, en la que la masa de los ciudadanos sólo sea "materia maleable y dócil en manos de un gobierno todopoderoso". Le parece tan monstruosa como la idea de un organismo en el que la sangre, para circular, o el estómago, para digerir, pidan instrucciones al cerebro. Esto no es socialismo, advierte Durkheim, es "hipercentralización administrativa", que el mismo Schäeffle denuncia no como un mal que nos depara el futuro, sino como un mal presente que es necesario remediar.

Además, las reformas que Fouillée pregona le parecen a Durkheim poco eficaces en tanto desconocen la "naturaleza orgánica" de la sociedad. Dice, por ejemplo, que si la tierra es un monopolio, no cambiará de naturaleza al circular más rápidamente su propiedad, su distribución seguirá siendo desigual. Además, la conformación de un fondo de asistencia universal no es más que una "vaga esperanza". En fin, las reformas propuestas no disminuirían la desigualdad de fortunas. Sólo lograrían "perturbar el juego regular del mecanismo social" y "lanzar al Estado a la batalla de los intereses". Torcerían los resortes naturales, pero no los sustituiría: reducirían la marcha de la máquina, pero no la mejorarían.

La doctrina política de Fouillée también desconoce que la sociedad es un organismo. Es imposible que un elector represente a la nación toda: un ciudadano aislado sólo puede conocer una "parte insignificante" de la inmensa sociedad que lo rodea. Y la instrucción no puede "hacer milagros", no puede lograr que todos los ciudadanos

abracen una representación adecuada del "sistema enorme de las acciones y de las reacciones sociales".

Además, siempre según Durkheim, olvida Fouillée la existencia de la división del trabajo en las sociedades modernas. "Si la sociedad es un organismo, el trabajo está dividido", entonces cada uno tiene una tarea especial y es imposible que todos los individuos puedan desempeñar la misma función al mismo tiempo. En la "sociedad ideal" de Fouillée, ironiza Durkheim, en el día del voto, el contenido de todas las conciencias individuales es idéntico, todos se asemejan. En lugar de células vivas y subordinadas unas a otras, no hay más que átomos yuxtapuestos.

No hay duda: Durkheim insiste en tratar de aprehender la naturaleza de la nación, y la del Estado, y también sus formas de organización. Procede por tanteos, agregando nuevas preguntas a su pesquisa. ¿Hasta dónde debe llegar la intervención del Estado en la vida económica? ¿En qué consisten el liberalismo y el socialismo en tanto formas de relación Estado–sociedad? ¿Es necesaria una educación ciudadana?, ¿de qué tipo?, ¿con qué alcances? ¿En qué fundamentos descansa la democracia?, ¿cómo funciona? ¿Qué forma de centralización del poder político es adecuada a la moderna división del trabajo? ¿Cuál es la fuerza de las acciones del Estado? ¿Puede el Estado producir cambios sociales de importancia o tiene una eficacia sumamente limitada?, o en otras palabras, ¿el cambio social es inherente a las sociedades o es producto de una planificación consciente del órgano estatal?

Hasta ahora, Durkheim tiene más preguntas que respuestas. No toma partido en forma decidida. Pero si aceptamos que las preguntas son el horizonte de posibilidad de un esquema teórico, que incluso puede pensarse como un conjunto de respuestas (o de silencios) a determinadas interrogantes, esas interpelaciones constituyen un significativo punto de partida. Por otra parte, no todas son preguntas sin respuestas: la noción de integración social es ya un elemento clave de la construcción del objeto Estado en el discurso durkheimiano.

Cuando califica la perspectiva de Fouillée como una "utopía" similar a la de muchos "socialistas de cátedra", fundamenta su posición apelando lisa y llanamente a la noción de cohesión social. Una sociedad en la que la armonía social resulta del acuerdo espontáneo de voluntades, una democracia en la que el reino de la igualdad de condiciones no impide que cada cual acepte las superioridades naturales como felices excepciones, constituye una organización "absolutamente precaria". Una sociedad que no esté "firmemente cementada", corre peligro de ser llevada por la "primera tormenta". La cuestión que deja pendiente es ¿bajo qué condiciones una sociedad está "firmemente cementada"?

En el número siguiente de la Revue *philosophique,* Durkheim somete a análisis los *Grundriss der Soziologie,* del sociólogo Ludwig Gumplowicz. Entra de esta forma en contacto con uno de los exponentes del darwinismo social y renombrado "teórico del conflicto" en el campo de la sociología académica alemana.

"Todo el mundo social está dominado por una ley, respecto de la que todas las otras no son más que corolarios, y que puede ser formulada así: todo grupo tiende a subordinar a los grupos vecinos para explotarlos en su beneficio". Tal es la máxima que según Gumplowicz debe sustentar todo estudio sociológico. Cuando dos hordas se conocen, cada una busca dominar a la otra, y la lucha comienza. Pero esta lucha no conduce al aplastamiento de los más débiles. Los ganadores se esfuerzan por obtener de los vencidos los máximos servicios posibles. Como resultado ya no hay dos grupos independientes, sino uno dividido en dos clases: la de los amos y la de los esclavos.

Tal es el origen, tal es la esencia del Estado. Ya que el Estado no es otra cosa que el conjunto de las instituciones destinadas a asegurar el poder de una minoría sobre una mayoría. Pero esta sociedad rudimentaria no tarda en complicarse. Ni los amos ni los esclavos conocen el arte de embellecer la vida; ni unos ni otros saben sacar todo el provecho posible de las enormes fuerzas de que disponen. Pero hay en otro lugar

pueblos que ya poseen esta ciencia y que distinguen el gusto de los negocios y el espíritu de comercio. El amor por la ganancia los atrae a este país totalmente nuevo. Como se los necesita, se los deja entrar y venir en libertad. Al principio, no son más que huéspedes de paso, pero poco a poco se establecen, otros vienen a continuación, y es así que, por la infusión lenta de una tercera raza se forma una clase nueva, intermediaria entre las otras dos. Es el tercer estado, *Mittelstand.* La sociedad está constituida en sus rasgos esenciales: sin embargo, el trabajo de organización no ha terminado todavía. En el interior de esas tres clases se forman divisiones y subdivisiones nuevas, y todos estos grupos se disputan violentamente el poder. La lucha por la dominación, Der ewige *Kampf um Herrschaft,* es el hecho fundamental de toda la vida social. Y hoy como ayer, esta lucha es salvaje porque es ciega. Nada de escrúpulos. Nada de honradez. La moral de los individuos no está hecha para las sociedades.

Si la lucha por la dominación es el principio básico de la vida en sociedad, si la moral de los individuos es decididamente antisocial, entonces, ¿la vida social es una guerra perpetua de todos contra todos, un estado de revolución permanente? No es ésta la conclusión a la que arriba Gumplowicz.

El medio social imprime a los individuos ideas y sentimientos favorables a la conservación de la sociedad, una moral para la sociedad. Existen lazos invisibles que nos atan al grupo del que formamos parte y que nos hacen sus "instrumentos dóciles". Tomar conciencia de "esta subordinación necesaria" es la "mejor dirección" que podemos seguir. Ahora bien, en las sociedades complejas, en la misma medida en que hay grupos diferentes, hay morales diferentes y superpuestas. Hay una moral para cada clase y profesión, y también una moral "verdaderamente nacional", común a todo el pueblo. Todas esas morales están en conflicto permanente. Pero hay una instancia que asegura el orden entre esos elementos heterogéneos: el derecho.

De la misma manera, dice Gumplowicz, que la moral constriñe a cada individuo a participar de la unidad social, el derecho establece las reglas de la competencia. "Es el tratado de paz que pone provisoriamente fin a la guerra de clases: no hace más que traducir y sancionar los resultados de la lucha". Todo cambio en la situación de los elementos sociales entraña cambios en el orden jurídico, repercute en las conciencias y suscita una moral nueva. La moral surge del derecho, pero a su vez el derecho carece de fuerza si no se apoya en una moral, es decir, si no "hunde sus raíces en el corazón de los ciudadanos".

No tarda en escenificarse ante las palabras de Gumplowicz una contienda estratégica: ¿el Estado es producto de la lucha o del consenso? ¿Y si en lugar de representar el interés general es instrumento de una clase? Durkheim está convencido de que la creencia de los sujetos subordinados es esencial en el ejercicio de la autoridad, y de que ésta siempre debe ser planteada en el marco de la nación, pero ¿la lucha por el poder y la división en clases no desempeñarán algún papel en la conformación del Estado?

Lo cierto es que en esta reseña Durkheim no dice ni una palabra que nos permita obtener una respuesta abierta a esa pregunta que, sin duda, debió suscitar la lectura de Gumplowicz. Mientras que critica explícitamente otros aspectos del enfoque propuesto por el teórico del conflicto, se cuida de refutar explícitamente la definición, polémica por cierto, del Estado como poder de una minoría.

Sin embargo, pueden reconocerse algunas pistas de que dicha definición no lo seduce (como, por ejemplo, el hecho de que al comenzar la reseña Durkheim declare lisa y llanamente que no acepta ni los principios, ni el método, ni la mayoría de las conclusiones de Gumplowicz) y, además, sabemos de la conformidad que presta a la hipótesis de Schäeffle de que la nación se basa en la cohesión de sus elementos.

De todas maneras, la perspectiva de Gumplowicz, tal como la presenta Durkheim, no se opone por completo a la de Schäeffle. En ambas la integración social ocupa un lugar de peso; la diferencia radica principalmente en que mientras en la propuesta de Schäeffle la cohesión es un rasgo inherente, espontáneo, podríamos decir, de la vida nacional, en la de Gumplowicz, les corresponde a la moral y al derecho subsanar el conflicto reinante en la vida social. Se trata, no obstante, de una diferencia importante: lo que está en juego es precisamente la cuestión de si es imprescindible la intervención de una instancia estatal (el derecho, en este caso) para el mantenimiento del orden social.

Durkheim reconoce la necesidad de una autoridad en la sociedad, pero busca sus fundamentos, no en la existencia de una lucha entre las clases, sino en su concepción de los hombres como seres abocados a la satisfacción de sus instintos egoístas, si es que nada los constriñe.

Esta autoridad es ante todo social; es una autoridad más amplia que la propiamente estatal. Es más, la segunda emana de la primera, como hemos visto.
Aun así, permanece irresuelta en la lectura durkheimiana la cuestión de la naturaleza específica del Estado, pues aun considerando que la nación que da vida al Estado debe ser un conjunto integrado (tesis que Durkheim comparte), podría pensarse que *a posteriori* el Estado, en lugar de representar a la nación, sirve a una minoría o se aleja de los intereses comunes persiguiendo algún fin propio u obedeciendo alguna lógica interna.

Lo central es que, según Durkheim, la evolución social no ocurre como piensa Gumplowicz, sino "exactamente al revés": no de afuera hacia adentro, sino del interior al exterior. El estudio de los fenómenos "sociológico–psíquicos" no es un "simple apéndice de la sociología": es su sustancia. Sólo si actúan inicialmente en

las conciencias individuales, pueden las guerras, las invasiones, la "lucha de clases" tener una influencia en el desarrollo social. En última instancia, los cambios sociales provienen de una fuerza inmaterial, inaprensible: las conciencias. He aquí una conclusión que no dejará de surtir efectos precisos en la caracterización del Estado: será definido más adelante, no como armazón material, sino como órgano del pensamiento colectivo, como conciencia precisa del cambio social. Otro elemento entonces de la paulatina construcción del objeto de reflexión llamado Estado.

También ensaya, en medio de su discusión con Gumplowicz, una definición propia de "moral social". Sin pretender precisión, dice, puede decirse que la moral social tiene como función esencial lograr que viva de la manera más íntima posible, la mayor cantidad posible de hombres sin recurrir a la "presión externa", o sea, sin recurrir a la fuerza del Estado.

De esta forma, reafirma su opinión de que, si bien no es concebible la vida social sin una autoridad que ponga coto a las apetencias individuales, la creencia en dicha autoridad es absolutamente indispensable, puesto que no puede basarse por entero en la coacción física. Y es la moral la encargada de infundir esa fe, de mantener al mínimo la "presión externa". Entonces, la moral es todo lo que constituye fuente de integración, todo lo que fuerza al hombre a regular su conducta por encima de su egoísmo. En este contexto, el Estado (el gobierno) es una presión externa que entra en acción cuando dicha moral social no alcanza.

## III. CONCLUSIONES

En los ensayos, reseñas bibliográficas, discursos y cursos del lapso 1883–1885 puede detectarse una marcada preocupación por el problema específico del Estado nacional. Más aún, en sus primeros trabajos, la pregunta por el rol que le cabe al Estado en la organización social es crucial, incluso *determinante* del conjunto de la problemática que los caracteriza. Miembro de la pequeña burguesía

antirrevolucionaria que vive la ocupación de Francia y las diversas experiencias de revueltas populares, el joven Durkheim está encandilado por la cuestión de la unidad nacional y también por el problema de la democracia en las sociedades modernas.

Si bien hay más progresos en el terreno de la interrogación que en el de la producción de conceptos, en las intervenciones que practica Durkheim entre 1883 y 1885 quedan ya dibujados los vértices de un esquema teórico: la cohesión de la nación, problema de primer orden, depende *principalmente* de la moral social (las creencias, las costumbres, los hábitos, la fe, que arraigados en el corazón de la sociedad nacional, constituyen reglas de conducta) y *secundariamente* de la actuación de un Estado (la coacción física combinada con la fe en la autoridad, la "fuerza directriz" que regula y combina los movimientos elementales).

El problema central que formula Durkheim en torno al Estado es el de su papel en la cohesión nacional; ahora bien, ¿qué dispositivos conceptuales, qué principios pone en juego en estas primeras cavilaciones para dar cuenta de él? Resumo:

- El Estado es un producto emergente de la sociedad. Expresa la vida social que le da origen. De este postulado general se desprenden otros. 1) La tarea del legislador, y la del gobernante en general, se limita a constatar y dotar de claridad las resoluciones elaboradas por la opinión pública. 2) Existe una relación entre la división del trabajo social y la organización estatal. 3) Si bien el Estado tiene la misión de conducir a la nación, la determinación de los objetivos por cumplir no corresponde a dicho Estado, sino a la nación, al pueblo que le sirve de sustento.
- Los hombres, de no mediar alguna instancia exterior a ellos mismos, se entregan a la satisfacción de "placeres fáciles y vulgares". La coacción encuentra así su justificación en una concepción filosófica de la naturaleza humana.

- El Estado tiene básicamente dos funciones: proteger a los ciudadanos (ya que librados a sí mismos se dañarían) y "conducir a la sociedad a la realización de su fin".
- Existe un conjunto de intereses común a la nación toda, y el Estado tiene el deber de representarlo.
- La nación es, ante todo, un conjunto que se mantiene unido merced a una multiplicidad de "lazos ideales", no necesariamente racionales: hábitos, costumbres, sacrificios, amor patriótico.
- El Estado cae en el absolutismo cuando no respeta la libertad de pensamiento de los ciudadanos, cuando absorbe a los individuos. Y si se impone durante largo tiempo, la unidad nacional corre peligro.
- En las democracias, los ciudadanos participan en la elaboración de las leyes; por ende, están obligados a cumplirlas. También tienen otras tres obligaciones: votar para expresar sus intereses comunes, pagar los impuestos necesarios al sostenimiento del Estado y hacer el servicio militar para defender a su nación.
- La autoridad, decisiva para el mantenimiento del orden social, no puede basarse exclusivamente en la coacción, en la fuerza. Es imprescindible que exista una fe en ella (fe que será cada vez más racional, pero no por ello menos necesaria). Sin esta creencia en la autoridad, la nación caería en la descomposición y el caos.
- Pero la obediencia a la autoridad no puede ser pasiva: si no hay iniciativa de las masas, si no hay acción ciudadana, la nación se transforma en "materia inerte".
- Los cambios sociales, entre los que pueden incluirse los políticos, provienen principalmente de una fuerza inmaterial: "las conciencias".

Tales elementos, íntimamente relacionados entre sí en tanto que están articulados por la problemática de la integración nacional en la que se insertan, ¿constituyen

pinceladas aisladas, luego abandonadas, o por el contrario, son retomados y profundizados en los trabajos venideros? A partir de 1886, Durkheim se convence de que el poder estatal y la acción política son impotentes para conjurar los conflictos que prometen desgarrar la unidad social francesa y pierde así el interés por explicar sus determinaciones. En efecto, el objeto de investigación durkheimiano se desplaza desde la cuestión de la naturaleza del Estado y su función integradora a la de los fundamentos de la coacción u obligación social. El centro de la escena pasa a ser ocupado por el problema de la autogeneración de la solidaridad social, compuesta básicamente de ideas, normas y sentimientos comunes a la sociedad en su conjunto, que se transmiten de generación en generación. La "morfología" de la sociedad, el "sustrato", se transforma en el eje de las investigaciones durkheimianas, quedando los fenómenos políticos desnudos de especificidad y peso propio, pues pasan a estar por completo determinados por la estructura de la sociedad. La obra de 1893 sobre la función moral de la división del trabajo social es la culminación de este precoz desplazamiento iniciado en 1886.

Por otra parte, en los primeros escritos de Durkheim, conformados muchas veces por reseñas de obras de pensadores de su época que constituyen algo así como "lecturas críticas en voz alta", aparecen preanunciadas y esbozadas posiciones teóricas y metodológicas que adquieren cada vez más fuerza: la idea de la sociedad como entidad moral indivisa y superior, la trascendencia de la solidaridad social, la crítica al socialismo revolucionario y a los economistas liberales, la importancia de una enseñanza moral para la integración nacional, etc.

Por lo visto, a pesar del escaso interés que han despertado en la literatura especializada, los escritos juveniles de Durkheim contienen elementos teóricos, metodológicos y exhiben posturas políticas cuyo conocimiento resulta de gran valor para conocer cabalmente el pensamiento de este clásico de la sociología académica.

# POLÍTICA Y ESTADO EN MAX WEBER

***María Celeste Gigli Box***

Las líneas que siguen proponen un sumario recorrido en las ideas de *Política* y *Estado* en Max Weber. En esta empresa, pretendemos cotejar el trascendente aporte de la sociología política weberiana a la Ciencia Política. Claro que la complejidad de los conceptos seleccionados puede hacer de este escrito una aproximación asintótica en detrimento de su verdadera importancia y magnitud. Intentaremos utilizar la síntesis como valor y tratar los conceptos en tres instancias. En la primera, viendo lo que Weber entiende por ellos con la mayor precisión y literalidad. En la segunda, exponiendo el tratamiento de algunos teóricos sobre el tema. Y en la tercera, nos atreveremos insolentemente, a *hacerle decir a Weber* ideas que no dijo directamente, pero que sirven para trabajar sus abordajes. Derivaremos -desde lo que Weber dijo acerca la política, pero no a fines de definirla-, afirmaciones que puedan seguir completando ese concepto. Mas es imposible comenzar sin hacer una serie de aclaraciones preliminares. Éstas fundamentan la elección de los tópicos:

## I. FUNDAMENTANDO LA ELECCIÓN

Trataremos esta cuestión siguiendo una progresión concéntrica que avance desde las decisiones más generales hacia las más particulares. Por y para esto, creemos dable justificar la elección del autor: Weber ha sido un teórico pródigo en su labor y solidez argumental. Pero, reparar en la erudición del autor, no necesariamente acredita la legitimidad de un desarrollo conceptual. Por ello, es la utilidad de sus conceptos lo que hace que su erudición, además de admirable, devenga en *fructífera*. Es dable comentar que nuestro interés por la obra de Weber tiene dos etapas. Fue primeramente motivada por su rol fundador en la Teoría Social moderna. Pero en un segundo

tiempo, nuestro interés por Weber se vio redimensionado por el hecho de relacionarlo con los llamados "*realistas políticos del siglo XX*", como su traductor al francés Julien Freund; el alemán Carl Schmitt, y el prolífico Raymond Aron. Weber participó de los tiempos que precedieron a esta coyuntura política e intelectual. De este modo, su sociología política, se torna una herramienta de análisis en la Teoría Política realista alemana y francesa de principios del siglo XX. "Este*"* Weber se ha vuelto para nosotros una consulta obligada para la Teoría Política.

Continuemos con los motivos del recorte que realizaremos en su sociología política: nos centraremos en los conceptos de *Política* y por *Estado*. Los motivos de la elección son muy simples. Acontece que muchas veces se aborda la producción teórica de un autor de modo global, acarreando que importantes conceptos –muchas veces, en la base de la teorización–, sin suficiente precisión en toda su extensión. En nuestro caso actual, existe el agravante del *salto* disciplinal: en la Ciencia Política, suelen utilizarse categorías de la sociología política weberiana como meras definiciones para ilustrar *de un modo más a la Política y al Estado,* sin reparar en la riqueza conceptual de las dos nociones tienen en sí mismas, y por ende, en el aporte que pueden realizar al análisis del fenómeno político. Otro motivo para nuestra elección, es el tratamiento de estos términos que a veces abunda en la academia politológica; lo que hallamos –al menos–, *objetable*. Referiremos sólo los más groseros y frecuentes. La noción de *política*, aparece abordada como *simple aproximación.* Así, se la menciona en plano secundario para continuar con otras categorías de la sociología política weberiana. Esta falta de tratamiento –tarea dejada a la Sociología en general o a la Sociología Política en particular–; es un caro precio. En el mejor de los casos –cuando se **solamente** se mencionan los conceptos de Política y Estado en Weber–, no se evitan *otros* problemas. Entre ellos, podemos ver la indiferencia al tratar nociones efectivamente

articuladas en la economía conceptual del autor –algo que no puede omitirse. Pero aquí no termina todo: encontramos quienes no reparan en las diferentes implicancias que tiene la idea en sí misma. En otras palabras, que una noción sólo sea mencionada por el autor con escaso desarrollo, no implica escasa *precisión*; ni motivo para reparar –aunque lo haya hecho su mentor someramente en esa idea. Así, *reconstruir*, *repensar*, *contraponer* y así dinamizar el concepto de *Política* y/o *Estado* en Weber, lo estimamos necesario.

Un ejemplo claro es la noción de *estado*: El hecho de reducir [recortar] abusivamente su definición a una frase mecánica [="*aquél que tiene el monopolio legítimo de la fuerza"*] que muchos politólogos repiten cual frase hecha sin reparar en la importancia del aporte de Weber a esta noción como el definir al Estado *no por los fines sino por los medios.* Mencionar –*sin remarcar*– esta distinción, es lo que debe evitarse.

Es dable señalar que definir estas dos nociones, no pretende –en lo absoluto– suponer que *eso es todo lo que tiene Weber para decirnos acerca de la Política y el Estado.* Aspiramos remarcar con esta [brevísima] presentación de conceptos, la *importancia que creemos debería tener Weber en la Teoría Política*. Por esto, terminamos estas objeciones con dureza: en pocas palabras, la Ciencia Política no sólo repara superficialmente en las nociones de *Política y Estado* en Weber, sino que muchas veces repara poco en la Sociología Política y Jurídica de Max Weber. Tal vez, hasta repare menos de lo que debería en Max Weber y ya…

## II. WEBER [POR WEBER] Y LA POLÍTICA

Comenzaremos con lo que Max Weber entiende por *política*. Él sostiene que abordar el concepto es reparar en su extensión; siendo para él, toda clase de

actividad humana *directiva* autónoma. De este modo, comienza por verla desde la *dirección* –o bien la *influencia* sobre esa dirección- de una agrupación política. Esta rama del quehacer humano, trae de suyo la aspiración a participar del poder y/o influir en el reparto del poder. El mismo Weber aclara que esta definición se vincula con el sentido común: algo recibe la adjetivación de "político" en relación a un espacio, relación, acción o decisión que implique los intereses que giran alrededor del reparto, de la conservación o el traspaso del poder. El que hace política ambiciona al poder, como medio para el logro de otros fines (ideales o egoístas). Weber sentencia que el que hace política aspira al poder, ya sea al servicio de otros fines, o poder "por el poder mismo" (y gozar del sentimiento de prestigio que confiere). Pero para seguir aproximándonos a lo que Weber entiende por Política, debemos reparar en una palabra que ha concebido como una definición *esencial*. Nos referimos a la noción de lucha. También afirma concisamente: "lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha" (El destacado es nuestro).

Ahora bien, ¿qué entiende Weber por ella? Sostiene que: "debemos entender una relación social de lucha cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes. Se denominan «pacíficos» aquellos medios de lucha en donde no hay violencia física efectiva. La lucha «pacífica» llamase «competencia» cuando se trata de la adquisición formalmente pacífica de un poder de disposición propio sobre probabilidades deseadas también por otros. Hay competencia regulada en la medida en que esté orientada, en sus fines y medios, por un orden determinado. A la lucha (latente) por la existencia que sin intenciones dirigidas contra otros, tiene lugar, sin embargo, tanto entre individuos como entre tipo de los mismos, por las probabilidades existentes de vida y de supervivencia, la

denominamos «selección»: la cual es «selección social» cuando se trata de probabilidades de vida de los vivientes, o «selección biológica» cuando se trata de probabilidades de supervivencia de tipo hereditario. Entre las formas de lucha existen las más diversas transiciones sin solución de continuidad […] Toda lucha y competencia típicas y en masa, llevan a la larga, no obstante las posibles intervenciones de la fortuna y el azar, a una «selección» de […] las condiciones personales requeridas […] para triunfar la lucha. Cuales sean esas cualidades –si la fuerza física o la astucia sin escrúpulos, si la intensidad en el rendimiento espiritual o meros pulmones y técnicas demagógicas, si la devoción por los jefes o el halago de las masas, si la originalidad creadora o la facilidad de adaptación social, si las cualidades extraordinarias o cualidades mediocres […] aparte de […] las cualidades […] hay que encontrar aquellos ordenes por los que la conducta, ya sea tradicional, ya sea racional […] se orienta la lucha. Cada uno de ellos influye en las probabilidades de la selección social. No toda selección social es una «lucha» en el sentido admitido. selección social significa […] que determinados tipos de conducta […] cualidades personales, tienen más probabilidades de entrar en una determinada relación social (como «amante», «marido», «diputado», «funcionario», «contratista de obras», «director general», «empresario», etc.) […] sólo hablaremos de «lucha» cuando se de una autentica «competencia». […] un orden pacifista de rigurosa observancia sólo puede eliminar ciertos medios y determinadas objetos y direcciones de lucha. Lo cual significa que otros medios de lucha llevan al triunfo en la competencia (abierta) o -en el caso en que se imagine a ésta eliminada (lo que sería posible de modo teórico y utópico)- en la selección (latente) de las probabilidades de vida y de supervivencia; y que tales medios habrán de favorecer a los que de ellos dispongan, bien por herencia, bien por educación […] pues las «relaciones» sólo existen como acciones humanas de determinado sentido. Por tanto, una lucha o selección entre ellas significa que una determinada clase de acción ha sido desplazada en el curso del tiempo

por otra, sea del mismo o de otros hombres". Luego de esta definición no queda más por agregar acerca de las referencias de Weber a la noción de *Política.*

## III. WEBER [POR OTROS] Y LA POLÍTICA

Es necesario reparar ahora en los diversos análisis que han dado a los tópicos seleccionados quienes han tratado la obra weberiana. Antonhy Giddens, sentencia que sus escritos políticos tienen su origen en un intento de analizar las condiciones que rigieron la expansión del capitalismo industrial en la Alemania posbismarkiana. Cuando Weber comenzó a acercarse a la política, encontró el ala liberal de la burguesía alemana en declive, lo que se podía atribuir al resultado de la caída de Bismark. Weber abogaba por la defensa de los intereses del "estado-potencia". Opinaba que Alemania había logrado su unidad mediante la afirmación de su poderío ante la rivalidad internacional. Eran los tiempos de la *Weltpolitik* como el destino de Alemania. Por otro lado, es dable comentar como Giddens aclara que lo específicamente importante como trasfondo político y económico en la obra de Weber, es el retraso del desarrollo alemán. Procurando buscar en otros autores para agregar a lo dicho por Giddens, Raymond Aron, ha sostenido que el "proyecto" weberiano se propuso comprender su coyuntura en la perspectiva de la Historia Universal, o bien, hacerla comprensible, en la medida en que esta tiende a la situación actual –lo que es lo mismo desde la vista complementaria. Aron sostiene que Weber –como Maquiavelo– es uno de los teóricos que se interesan en la sociedad a partir del verdadero interés, que es el de la cosa pública. La comparación se completa cuando el autor sentencia que Weber soñaba con ser estadista, y sólo fue un consejero del príncipe y, [como siempre pasa –agregamos nosotros] un consejero al que no se escuchaba… Giddens en referencia a esto, sostiene que Weber evitó cualquier implicación por la que atribuyeran al poder las cualidades éticas o estéticas que posee la concepción de poder para

algunos. Él dijo: "el simple *político de poder* puede conseguir grandes resultados, pero de hecho su labor no lleva a ninguna parte y carece de sentido". Esta es la modalidad de Realpolitik que caracterizó a las vacilantes directrices políticas seguidas en la Alemania guillermina. Por nuestro lado, podríamos sintetizar la idea de Giddens como una *Weltpolitik* que no aprendió las lecciones de la *Realpolitik* bismarkiana. En lo que hace a la concepción política de Weber, Aron sostiene que podríamos definirlo como un nacional- liberal. Si bien no era un liberal en el sentido norteamericano, tampoco fue un demócrata francés. Weber ponía la grandeza de la nación y el poder del Estado por encima de todo. Esto no implica, según Aron, que creyera en la voluntad general o en el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, ni en la ideología democrática. Su parlamentarización era más una cuestión de mejora de la calidad de los jefes políticos que una cuestión de principio. Giddens sostiene que Weber expresó sus simpatías por algunos de los dogmas del liberalismo clásico e incluso el socialismo; pero tanto su punto de partida en política como intelectual señaló que "conceptos como el de v*oluntad del pueblo*… no son sino ficciones", o bien "sería vana ilusión creer que sin los logros de la era de los Derechos del Hombre cualquiera de nosotros, incluso los más conservadores, podrían vivir su propia vida". Dentro de este tópico, hay algo muy importante para tener en cuenta en función del "mapa ideológico" de sus tiempos, y que influye en su concepción de política (y de Estado, también): Giddens se refiere a su énfasis en la influencia independiente de lo "político" como algo opuesto a lo "económico". Las dos modalidades de teoría sociopolítica eran el liberalismo y el marxismo, que se muestran de acuerdo en minimizar la influencia del Estado, y ven a lo político como secundario y derivado. El marxismo reconoce la importancia del Estado en el capitalismo, pero es una expresión de la asimetría de los intereses de clase, modalidad social que "desaparecerá" en el socialismo. Claro que las dos áreas del accionar humano –economía y política–, se diferencian: la

primera, hace a la satisfacción de necesidades que determina la organización racional. La segunda, al dominio ejercido por un hombre o por varios sobre otros. Si bien esto hace al "Weber-teórico", podemos ver las cuestiones que siguen en perspectiva de sus concepciones políticas: Aron rescata el artículo de Eugène Fleishmann en donde se aprecian las dos influencias de Weber por Marx y Nietzsche. De este artículo se nominó a Weber el "Marx de la burguesía" y "nietzscheano mucho más que demócrata". Así, se derribaba a Weber del pedestal de "padre de la democracia alemana". Aron rescata esto acreditándolo, ya que afirma que hay que entender a Weber como un nacionalista que no se limitaba a la grandeza soberana de un estado nacional. Lo preciso es ver que llegaba a lo que hoy llamaríamos "imperialismo". Esto lo destacó Lukács (que opinaba que la democracia era para Weber sólo una medida técnica destinada a facilitar un funcionamiento más adecuado del imperialismo). Y, por cierto, para Giddens, Weber no dio nunca un sentido normativo al "imperialismo" (de igual forma que el "poder") ya que no constituía un fin, sino un medio en la *Weltpolitik*. Tomemos ahora algunas palabras de los tratadistas que hacen a la política en esencia. Weber concebía un espacio mundial donde las naciones luchan en un orden que es siempre de conflicto latente o explícito. La lucha y el conflicto son permanentes e implacables. Esto hace que el poder sea al mismo tiempo un medio y un fin, por ser el único que posibilita la seguridad. Esto implica, para Giddens, que la Política no se aparecía a Weber como algo derivado (de ahí que para Weber, la invocación de entidades abstractas como la "bondad" o la "amistad entre los pueblos" fuesen absurdas, ya que la política equivalía a conflicto).

Hemos mencionado la concepción de la política como una *lucha*. Aron expresa que la noción de lucha (*kampf*), juega un rol esencial, ya que las sociedades no son para Weber un conjunto armonioso: Es decir, están constituidas por luchas,

como por acuerdos. El tratadista asevera que el combate es una relación social fundamental. Así, una situación de duelo, se torna importantísima la orientación recíproca de los duelistas…simplemente, porque su existencia depende de esto. La relación social de lucha es definida por el deseo de los contendientes por prevalecer –incluso con la resistencia del otro. Esta idea de lucha, en función de la coyuntura internacional de la *Weltpolitik*, no escapaba al conflicto. Más aquella, no era en lo absoluto lo que Guillermo II hizo de ella: Weber culpó a éste de las desgracias de Alemania luego de la primera conflagración mundial. Esto está relacionado con el "proyecto" de sistema político weberiano al parlamentarizarlo. La mediocridad diplomática del II Reich era producto de la falta de vida parlamentaria y del reclutamiento de incompetentes. Y la crítica no era sólo hacia el gobierno. Weber también criticaba al pueblo alemán por su inclinación a la obediencia pasiva, por la aceptación de un régimen tradicional con lo que denominaba un monarca "diletante"… esto era indigno de un pueblo que debe asumir la primacía mundial.

En este sentido, el traductor francés de Weber, Julián Freund, opina con respecto a la política que concibe Weber, que cabe definir a la política como la actividad que reivindica para la autoridad establecida sobre el territorio el derecho de la dominación, con la posibilidad de emplear en caso de necesidad la fuerza o la violencia (ya sea para defender el orden interno o para defenderse de amenazas exteriores). En suma, la actividad política consiste en el juego que intenta incesantemente formar, desarrollar, entorpecer, desplazar o trastocar las relaciones de dominación.

## IV. WEBER [POR WEBER] Y EL ESTADO

Como adelanta el título de este apartado, repararemos en lo que Weber concibe por "Estado". Por él, Weber entiende a: "un instituto político de

actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Dícese de una acción que está políticamente orientada cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales". En este momento, Weber hace una aclaración muy importante: "no es posible definir una asociación política –incluso el «estado»–, señalando los fines de la «acción de la asociación». Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no han existido ningún fin que ocasionalmente no haya sido perseguido por las asociaciones políticas; y no ha habido ninguno comprendido entre la protección de la seguridad personal y la declaración judicial del derecho que todas esas asociaciones han perseguido. Sólo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el medio –elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia indispensable: la coacción física (la negrita es nuestra)."

Weber prosigue definiendo el concepto de estado: "en correspondencia con el moderno tipo del mismo, ya que en su pleno desarrollo es un producto moderno. Éste se caracteriza por ser un orden jurídico y administrativo –cuyos preceptos pueden variarse- por el que se orienta la actividad –«acción por asociación»- del cuadro administrativo (a su vez regido pro preceptos estatuidos) y el cual pretende validez no sólo frente a los miembros de la asociación […] sino también respecto de toda acción ejecutada en el territorio a que se extiende la dominación […] el que hoy sólo exista coacción «legítima» en tanto que el orden estatal la permita o la prescriba […] este carácter de monopólico del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de instituto racional y de empresa continuada".

Cuando Weber se dedica al estado racional como asociación de dominio institucional, es contundente: "no existe apenas tarea alguna que una asociación política no haya tomado alguna vez en sus manos, ni tampoco puede decirse […] que la política haya sido siempre exclusivamente propia de aquellas asociaciones que se designan como políticas, y hoy como Estados […]". Así, "si sólo subsistieran construcciones sociales que ignoraran la coacción como medio, el concepto de Estado hubiese desaparecido […] se hubiera producido […] la «anarquía». Para Weber, este Estado es una relación de dominio. Así, los hombres que forman parte de ese estado y que serán los «dominados» encontrarán el fundamento de su obediencia –y el tiempo que dure la misma-, estará motivado por una justificación interior [los fundamentos de la legitimidad: los «tipos de legitimidad weberiana»]. Esta dominaron se apoya también en los medios externos, o sea la coacción física". Los tipos de "motivos" que tienen los dominados para obedecer al estado –sea éste un patriarca o bien un estado moderno–; es decir, los tipos de legitimidad; son un factor importantísimo en la sociología weberiana. También son una herramienta teórica útil para mostrar el fenómeno de la legitimidad política allende el derecho político. Pero no son ellos los desarrollos teóricos que pretenden estas líneas. Así que continuemos con los medios externos, necesarios para justificar cualquiera de los tres tipos de dominación, ya que son fundamentales para dar curso a lo privativo de la noción de estado –la coacción física. Por ello, nos detendremos un momento en desarrollar esta cuestión. Veamos: El empleo físico de la coacción, implica dos cuestiones previas para darse curso: un cuerpo administrativo, y también los medios materiales de administración. El primero, representa a la empresa política externamente, pero se halla ligado a la obediencia y no sólo por causa de la legitimidad, sino también por la retribución material personal y el honor social. En el caso del Estado moderno, los privilegios de clase y el honor del

funcionario, constituyen la *paga*, y el temor a perderla constituye el fundamento último y decisivo de la solidaridad de este cuerpo con el soberano. En el caso de los elementos materiales, la posesión de ellos, diferencia a los ordenamientos estatales en dos tipos: si los funcionarios poseen la propiedad de los medios de administración; o no. En este último caso, el cuerpo administrativo se encuentra "separado" de los medios de administración, y será el soberano el que –en el ejercicio de medios materiales–, dirija los primeros. Ateniéndonos específicamente a las características de los medios administrativos en el Estado moderno, Weber afirma que su desarrollo, se inicia a partir del momento en que comienza la expropiación por parte del ejercicio del poder a aquellos portadores de poder administrativo (desde medios para la guerra hasta las finanzas que dan existencia al estado). Weber ve este proceso como un conjunto, en conjunto con el surgimiento de la empresa capitalista –en donde se expropió también a los productores independientes. Weber nos da una buena síntesis para lo dicho. Él sentencia: "el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquellos por derecho propio, y colocándose a sí mismo, en lugar de ellos, en la cima suprema". En relación a la materialización del Estado que Weber estaba contemplando en su país, lo concebía como el criterio definitivo para la guía de la política, ya que es "organización terrenal del poder de la nación". De este modo, es el portador y el sujeto de la nación alemana. Con respecto a la Nación, ésta queda convertida así en el último punto de referencia de todos los objetivos política, y es el factor configurador de la misma. Para Weber, el elemento decisivo de una nación, por tanto, está en su referencia al poder político. En otras palabras, una comunidad cultural, étnica, lingüística no es para

Weber una “nación” si no tiene realmente una aspiración al poder político.

## V. WEBER [POR OTROS] Y EL ESTADO

Comenzaremos con los abordajes que ha realizado Giddens, quien opina que Weber a diferencia de otros pensadores contemporáneos, resalta por encima de todo la capacidad del Estado para reivindicar, por medio de la fuerza, un área territorial concreta. El tratadista sigue afirmando que en la sociología weberiana, la organización del Estado racional–legal se aplica para extraer un paradigma general del avance de la división del trabajo en el capitalismo moderno. Es importante destacar que según Weber las circunstancias históricas de Europa Occidental son únicas, ya que han fomentado el desarrollo del Estado racional, con una condición fundamental –entre otras– que ha facilitado la aparición del capitalismo moderno de occidental. En esta progresión, veamos ahora, el tratamiento que hace Julián Freund acerca de la noción de Estado Weberiana. Al carácter específico del Estado -la coacción física-, se le agregan otros rasgos: de una parte, comporta una racionalización del Derecho con sus consecuencias, que son la especialización del poder legislativo y judicial. También, el Estado se erige como la institución política encargada de proteger la seguridad de los individuos y asegurar el orden público. Por último, se apoya en una administración racional, fundada en reglamentos explícitos que le permite intervenir en los campos más diversos, desde la educación hasta la salud, la economía e incluso la cultura. Para terminar, dispone de una fuerza militar permanente. Freund comenta cómo Weber pone en perspectiva el fenómeno político en general, al ver que lo privativo del Estado, –el uso legítimo de la violencia–, ha pertenecido también a grupos distintos de dicha unidad política: desde la comunidad doméstica, pasando por las corporaciones o el feudalismo. Estas instituciones no tuvieron el rigor del Estado moderno, ya que en otros tiempos, la unidad política constituyó un grupo (*Verband*) y sólo en nuestros días adopta el rostro de una institución

(*Anstalt*) rígida. Por lo tanto, para captar el fenómeno político (y no sólo al "Estado"), es necesario explicar la naturaleza específica del grupo político. El mando es por naturaleza el factor de organización del grupo; en la actualidad se ejerce por lo general tomando como base la organización estructurada, debido a la presencia de una administración, de un permanente aparato de coacción, de reglamentos racionales, etc., que son garantías de la comunidad de la actividad política. Sin embargo, para el autor, esta situación sólo es característica del Estado moderno y no de la política en general, puesto que han existido grupos políticos sin ninguna administración instituida y otros en los que el servicio político quedaba asegurado por esclavos o por individuos ligados personalmente al soberano.

Para concluir, nos gustaría extractar una idea de Anthony Giddens que –si bien no está referida sólo al tratamiento de la idea de Estado en Weber–, puede resultar concluyente para las líneas que se han expuesto. Así, el autor opina que "una crítica satisfactoria de la sociología política de Weber debe tener un carácter político e intelectual a un tiempo. Es decir, debe examinar detalladamente, la dependencia del contexto histórico concreto, y las debilidades lógicas de sus formulaciones teóricas. Para el marxismo, la producción weberiana se reduce a una manifestación de la cultura burguesa, y para los intérpretes "ortodoxos" weberianos, se debe destacar la idea de separar a Weber totalmente de sus compromisos políticos. Giddens prosigue: "cada una de ellas afirma lo que no pasa de ser un axioma; debe ser cierto que la obra de cualquier gran pensador social expresa el contexto social y político concreto en el que vivió, pero también encarna concepciones susceptibles de una aplicación generalizada".

## VI. WEBER [¿AFRENTADO POR NOSOTROS?] Y LA POLÍTICA

En este acápite nos proponemos hacer lo "científicamente incorrecto": *Haremos decirle* a Weber, cosas que el mismísimo Weber… pues, no dijo. Al menos, no lo hizo *directamente*... Un atinado justificativo para esto podría ser que, de hecho, que *no-será-la-primera-vez-que- alguien-haga-esto*… pero lo únicamente cierto es –científicamente, repetimos–, no encontramos justificativo legítimo para este accionar, así que no forzaremos uno minimamente creíble. Para este cometido, nos proponemos trabajar con la obra "Ciencia y Política". De ella extraeremos algunas ideas que consideramos pueden hacernos repensar el concepto de *Política* mencionado *ut supra*. En todas ellas, Weber esta hablando *acerca* de la *Política,* por lo que no está definiéndola, sino *caracterizándola*. Algunas de estas ideas, amplían y precisan el concepto expuesto, es por ello que decidimos trabajarlas.

Veamos: Weber comienza planteando la política como una esfera del quehacer humano, que tiene ciertos beneficios para quien la utiliza/ejerce. Esto es muy certero, ya que el sentimiento de poder es el primer móvil para acercarse a ella. Weber define concreta y completamente esta situación: "Tener la conciencia de poder influir la conducta de las personas, que se es parte del poder que las somete y que se puede influir en la Historia, hace de los que participan en política se definan con respecto a ella". Lo cierto es que la idea de la política como una parte del quehacer humano, es una noción que Weber comparte con los "realistas políticos" de principios del siglo XX. La concepción de atracción por la política en función de la posesión de poder (y no en función de un criterio teleológico de cualquier índole –material o ética- como suelen definir los "no realistas"), le permite a Weber algo muy importante, algo que muchos teóricos envidiarían. Nos referimos pues, a no caer [muchas veces inconscientemente] en validaciones morales acerca del quehacer político -y en definiciones también. Ellas tienen que ver con "tentaciones" intelectuales, filtraciones de la ideología del autor,

tergiversaciones apologéticas de "acerca de lo que es bueno/cierto/mejor en política", y demás problemas con los que chocaría cualquier pretensión de definir pseudo-ontológicamente a la Política. En concreto, iremos lejos, muy lejos: Weber hace realismo intelectual de la *Política* (si y sólo sí entendida como realista). Weber prosigue: [≈] Podemos encontrar tres cualidades que los políticos deben portar: pasión (en el sentido de la «positividad», de la devoción a una causa); sentido de la responsabilidad y sentido de las proporciones (es decir, la habilidad de que la realidad actúe sin perder la calma y la «capacidad de distanciarse de las cosas y de los hombres»). Lo rescatable es que para Weber, el «instinto de poder» es normal en el político, pero pierde la «objetividad» cuando se embriaga con esto. El «pecado» del político es la falta de objetividad y la irresponsabilidad. La causa está en que un demagogo, preocupado por consustanciarse [en exceso] con la causa, atenta contra su objetividad y a buscar la apariencia del poder en vez de poder real. También su falta de responsabilidad lo lleva a descuidar la finalidad y a contentarse con el poder por el poder mismo. Por otro lado, el «político de poder» desemboca en vías muertas y su indiferencia frente al significado de la acción humana, hace que no repare en la relación entre el espíritu trágico de toda acción y sobre todo de la acción política. La causa a cuyo servicio se ha de poner el poder es una cuestión de fe. Siempre debe existir alguna forma de fe, sea que ésta sea fe en el «progreso», en cualquier sentido, sea que sirva a metas nacionales o internacionales, éticas, religiosas o culturales, sea que persigan «ideales» o meros fines materiales. Si falta la fe los éxitos políticos se hacen vacuos. [≈]

[Este será uno de nuestros mayores atrevimientos…] ¿Hablar de los políticos, no nos está haciendo hablar de la *Política* en algún sentido? Nos explicamos: Weber define el perfil del político en función de su fin, es decir, poder participar, hacer y ser un actor de la *Política*. Pues bien, la definición de ese rol, nos está diciendo cómo es la aquella. [Si esto pudiere ser aceptado],

podríamos afirmar que la *Política*, no es precisamente el espacio de la racionalidad, ni de la fría calculación de medios y fines, ni la articulación de intereses armónica. Si un político debe portar *pasión*, es porque su mella tiene una cuota de irracionalidad (diferente de connotaciones románticas, ya que entendemos aquélla en clave nietzscheana). Hablamos de la pasión que se mezcla con una causa, atravesada por una dimensión polemológica, en donde luchan contendientes, en clave de oposición, de acción, características todas, que dependen del poder como *efector* y *facilitador* de cada una de ellas para llegar a su fin. Weber dice, literalmente: "la «fuerza» de una «personalidad» política implica, ante todo, la posesión de esas cualidades". ¿Estamos acordando que la política es una fuerza irrefrenable cual pincelada nietzscheanas? No, claro que no. Por lo menos, pienso no *tanto.* La Política, para Weber *se hace con la cabeza y no con el alma.* ¿Una cabeza "racional"? No, necesariamente. ¿Un alma apasionada sin contención? Tampoco. Mejor afirmaremos un "equilibrio" entre ambas. Claro que la política no es una "guerra total" en el sentido clausewitziano. No. Y por ello podemos articular el sentido de la *responsabilidad* que amenizará tales contiendas. El no vivir en un estado continuo de apasionamiento dará curso al sentido de las proporciones. Así la Política sin pasión está muerta, y la política sin responsabilidad y proporción nos mataría. Creo que está idea que–le–hacemos–decir–a– Weber, respeta la noción de lucha ["pasión"] pero da lugar a la continuidad de esa lucha –por el "límite" de la responsabilidad y la proporción que no la transforma en una lucha total. Weber dice literalmente […] El pacifista que actúa evangélicamente se verá obligado a abandonar las armas o a rechazarlas, como se recomendó en Alemania para terminar todas las guerras. El político, en cambio, dirá que el medio más seguro de desacreditar la guerra para el futuro previsible sería una paz que mantuviese el statu quo. Entonces los pueblos se hubieran preguntado para qué servía la guerra. Se la hubiese reducido al absurdo, lo cual ahora es imposible, pues al menos para

una parte de los vencedores la guerra habrá resultado políticamente rentable. Y la responsabilidad por esto recaerá en la actitud que nos imposibilitaba toda resistencia por nuestra parte. Ahora, a consecuencia de la ética absoluta, una vez pasado el período de cansancio, quedará desacreditada la paz, no la guerra. […]. Siendo sintéticos: diría que esto es realismo de máxima concentración, ahora, de estilo weberiano. Usaremos estas líneas que hablan acerca de la guerra para decir algo de la Política. Esto nos plantea una realidad política de eterno e insalvable conflicto (interno o externo – como en este caso). Pero también tiene algunas concepciones del realismo de la coyuntura teórica de Weber que debemos aclarar. Tanto Freund como Aron rescatan la idea de suponer que el principio de la paz no era distinto del de la guerra. Así, la defensa de la agresión externa, es una actividad más del gobierno. Y vemos en este párrafo dicha idea: la Política siendo una contienda permanente, no descansa en momentos de "armonía" sino que es continua tensión. En síntesis, traspolando la idea de amigo–enemigo schmittiana al ámbito interno, la damos por sentada –como hizo Freund–, y la tamizamos por la "ética de la responsabilidad/proporcionalidad" weberiana a manos del político que permitirá que esta lucha no sea una guerra absoluta. Por otro lado, encontramos una idea típicamente weberiana en aquello de: "no sólo el bien engendra el bien y no sólo el mal engendra el mal". En concreto, puede llegar el momento en que la sinceridad y la bondad comprometan la realización de los objetivos políticos… tanto porque esa bondad esté basada en una ética absoluta, tanto porque termine por confundir medios con fines o pretenda un estado que repare en doctrinas/ideas/aspiraciones que no son ya…políticas. Pertenecen a otro orden. No nos interesa afirmar cuál, pero seguramente este no es el "político" para Weber.

Weber sigue: […] "Consideremos, por ultimo, el deber de decir la verdad. Este deber es incondicional en la ética absoluta. […] El político descubrirá

que de este modo no se producirá la verdad sino su oscurecimiento, con el abuso y las pasiones desencadenadas; decidirá que sólo una investigación completa, metódica e imparcial puede resultar fructífera, y que cualquier otra conducta sólo puede acarrear, para la nación, consecuencias que no podrían remediarse en varias décadas. Pero la ética absoluta no se preocupa por estas «consecuencias».

Toda acción éticamente orientada puede seguir una de dos máximas fundamentales: la «ética de la convicción» o la «ética de la responsabilidad». […] ha y un abismo entre actuar por una o por otra. […] cuando se actúa según la ética de la convicción y las consecuencias son malas, el agente de esa acción no se sentirá responsable de ellas sino que las atribuirá al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad divina. […] la ética de la convicción debe derrumbarse, aparentemente, ante el problema de la justificación de los medios por el fin. […] vemos repetidamente que los que actúan según la ética de la convicción se convierten repentinamente en profetas milenaristas. El que actúa según la ética de la convicción no tolera la irracionalidad del mundo. Si se hacen concesiones al principio de que el fin justifica los medios, es imposible conciliar una ética de la convicción con una ética de la responsabilidad, así como es imposible establecer éticamente qué fines pueden justificar tales o cuales medios. […] (El destacado es nuestro). Unas pocas palabras sobre esto (sólo como "disparador" ya que pretendemos que la pregunta hable por sí misma): ¿es Weber un maquiaveliano?

Para Weber […] la especificidad de todos los problemas éticos de la política está determinada por su medio peculiar, la violencia legítima en manos de agrupaciones humanas […]. Sin persignarse, sin sonrojarse, sin contradecirse, Weber plantea que la ética de la política no es otra que…la de sí misma. Esto no es tautología, y por ello queremos afirmar que la ética de la política es la de la

lucha, la de la polémica, la que no borra el conflicto, pero tampoco lleva a éste hasta que se vuelva en contra de la política misma y haga desaparecer a los contendientes.

Continua: […] Quien se vale de la violencia para cualquier fin, y esto es lo que hacen todos los políticos, está expuesto a sus consecuencias específicas. Esto es especialmente válido para el cruzado, religioso o revolucionario. El que quiere imponer por la fuerza la justicia absoluta en el mundo necesita seguidores, un «aparato» humano. Para que el aparato funcione, debe ofrecerle los necesarios premios internos y externos. En las condiciones de la lucha de clases moderna, los premios internos consisten en la satisfacción del odio y de las ansias de venganza y, sobre todo, la satisfacción del resentimiento y de la pasión seudo ética de la auto- justificación; o sea, hay que denigrar a los adversarios y acusarlos de herejía […] ¿Podemos agregar algo a la última oración?

Weber dice: […] Los premios externos son la aventura, la victoria, el botín, el poder y los favores. El jefe y su éxito dependen por completo del funcionamiento de este aparato y, por tanto, no de sus propios motivos. Debe pues asegurar que esos premios se concedan permanentemente a sus seguidores. De este modo, el real resultado de su acción no depende de él, sino que está determinado por los motivos morales de sus seguidores, que son predominantemente viles […] el que quiere hacer política, y sobre todo el que quiere hacer política como profesión, debe comprender esta paradoja ética […]. Y aquí la Política como fenómeno *real* de la vida humana *se completó*: es decir, ¿la política la hacen los políticos? ¿La guían sólo ellos? ¿Atañe sólo a los que luchan directamente o a todos los que acompañan a éstos? Bien creemos que a todos… ¡Perdón! Weber cree que a todos, y nosotros no hacemos más que aseverarlo. Sigue diciendo: […] Debe saber que es responsable de lo que él mismo puede llegar a ser, bajo el dominio de esa paradoja. Repito que quien hace

política se entrega a las fuerzas diabólicas que rondan en torno a toda violencia. Los grandes virtuosos del amor por la humanidad y la bondad, de Nazaret, de Asís, no operaron con los medios políticos de la violencia. […] el que busca la salvación de su alma y de la de los demás, no debe buscarla a través de la política, pues el trabajo específico de la política sólo puede realizarse mediante la violencia […]. Una vez más: la política es lucha, es violencia, es conflicto. ¿Y por esto es "nefasta"? ¡No! Es política, y ya. Weber continúa: […] Si se intenta la «salvación del alma» en una lucha ideológica, según una pura ética de la convicción, entonces el objetivo puede resultar perjudicado y desacreditado para muchas generaciones, debido a la carencia de responsabilidad por las consecuencias. El que actúa así no tiene conciencia de las fuerzas diabólicas que están en juego. Estas fuerzas son implacables y generan consecuencias que afectan tanto a la acción como a la intimidad del político y frente a las que se verá impotente, si no las comprende. […] «el diablo sabe por viejo, hazte viejo y lo comprenderás»"[…].

¿Será el diablo viejo, y sólo la vejez la que puede permitirnos comprenderlo? ¿Será la política –a su modo–, y sólo la política real la que nos permitirá comprenderla? ¿Es válida nuestra analogía?

Prosigue Weber […] claro que la política se hace con la cabeza, pero no sólo con la cabeza. Sólo se puede decir que en esta época de excitación (y la excitación no es siempre una pasión auténtica) comienzan a surgir repentinamente políticos de convicción que comunican la consigna: «el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no. La responsabilidad por las consecuencias no recae sobre mí, sino sobre aquellos para quienes el trabajo y cuya estupidez o cuya vileza yo aniquilaré» […] charlatanes que no saben lo que dicen, y que sólo se emborrachan con sensaciones románticas. […] una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad no son elementos

contrapuestos, sino complementarios y que al unísono han de formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener «vocación por la política». En estas alternativas no está contemplada la posible acción del que tiene realmente vocación política, pues la política es precisamente una dura y lenta penetración de un material resistente, y para esto necesita a la vez pasión y mesura […]" Como si lo dicho fuera poco, continua: "pues la política es precisamente una dura y lenta penetración de un material resistente, y para esto necesita a la vez pasión y mesura". Otra buena definición para ella. Definición puramente weberiana. Y aquí no le hicimos decir nada al autor.

Finaliza Weber "[…] Pero para esto el hombre debe ser tanto un dirigente como un héroe. E incluso los que no son ni dirigentes ni héroes deben armarse con esa fortaleza de corazón que capacita para tolerar la destrucción de toda esperanza; en caso contrario, ni iquiera se logrará realizar lo que actualmente es posible. Sólo tiene vocación para la política el que posee la seguridad de no quebrarse cuando, en su opinión, el mundo resulte demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él ofrece. Sólo tiene vocación para la política el que frente a todo esto puede responder: «sin embargo». Es difícil para nosotros comentar esto… Hemos utilizado las últimas líneas para *hacerle–decir–a–Weber–lo–que–Weber–no– dijo. Curiosamente, ahora, Weber–lo–dijo–todo*. Y por cierto, el destacado es nuestro.

Pensábamos que… si cabe la pregunta… es *idealismo* lo que hay atrás de esta última idea en Weber? No lo sabemos a ciencia cierta, pero ¿Podría ser este [supuesto] "idealismo final" un buen "cierre" para el realismo weberiano y todo realismo? De hecho, los que nos jactamos de realismo extremo para analizar la política… ¿Estamos dispuestos a aceptar [por un momento, o definitivamente, de ser necesario] esta tesis? Después de todo: ¿Por qué no? ...tal vez eso nos serviría para comprender qué es la política… una vez más.

## VII. BREVE COMENTARIO FINAL

Pues bien, largo recorrido hemos pasado. Para esbozar una conclusión de ello, atengamos primero a la noción de *Política* en Weber. Bastante hemos dicho en este último final y él sólo fue realizado con la pretensión de mostrar todo lo que tiene Weber para aportarnos acerca de aquella. Si algo –a todo lo dicho–, resta; es una última idea que en lo inmediato comentaremos: A lo largo de nuestro abordaje heurístico para armar estas líneas, hemos encontrado algunas notas fundamentales para retener, acerca de lo que Weber entiende por política. Por un lado, ella es una lucha. Por otro lado [sin olvidar que esto está muy influenciado por la coyuntura política de su tiempo] se necesita un líder carismático, un jefe partidario. Éste deberá aprender en la práctica las capacidades que todo estadista debe tener: coraje para decidir, audacia, fe (en él mismo, en la causa y la capacidad de inspirarla).

Cotejando esto, podemos decir que es la *lucha como tal* la que define al estadista. El estadista no es más que un actor más de ese "juego" que es la política. Y, como todo jugador, debe entrar a escena respetando las reglas del juego: podrá accionar en distinto curso de acuerdo se lo dicte su ética de la responsabilidad o de la convicción (o ambas). Pero algo está dado: el conflicto eterno. La lucha. La FUERZA. Esta es la clave: LA FUERZA. No la doctrina, ni el fin. Al que piensa la política teleológicamente, Weber le contesta que no "introduzca un palo en la rueda de la historia". La política se juega a nivel de la FUERZA, no de los fines. FUERZA que también esté presente en el Estado moderno [aunque no sólo en él], y que le dé su especificidad. MEDIOS, NO FINES PARA WEBER. Tanto en la política, que es fuerza para la lucha, como en la lucha como manifestación de la fuerza. Tanto en el Estado, que precisa fuerza para su establecimiento, y éste implica la fuerza. Esto hace del Estado moderno una organización política como a

cualquier otra –en tiempo y espacio diferentes–, que debe arrogarse ese monopolio legítimo de la FUERZA. (Nótese que usamos la expresión "fuerza" y no "violencia" porque la violencia implica la materialización de la agresión, la fuerza implica a esto último, pero también puede manifestarse como *disuasión*, por ejemplo). La Política es sólo eso. El Estado es sólo eso. Para Weber… claro.

# CAPÍTULO I :POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE MARX WEBER

***Anthony Giddens***

Max weber nació en 1864, entró en contacto con muchas de las principales figuras del Mundo académico y político prusiano, incluidos Treitschke, Knapp Dithey y Mommsen.- la gase crucial d ela historia alemana en la que bajo el liderazgo de Bismarch, el país se convirtió por fin en un estado – nación centralizado. Hermann Baungarten produjeron en Weber un sentimiento ambivalente en relación a las consecuciones de Bismarck.

Lo primeros escritos académicos de Weber trataban cuestiones de historia económica y del derecho, percibió en la estructura económica social, más tarde identificaría en la formación del capitalismo en la Europa post medieval, Weber pudo participar en discusiones e intercambio de ideas con un grupo de jóvenes economistas e historiadores a los que debía hacer frente Alemania en su transición al capitalismo Industrial.

Weber desarrolló algunas de las conclusiones a las que había llegado al estudio de las condiciones agrarias y las relacionó específicamente con los problemas políticos y económicos de Alemania.

Esta Situación provocaba la influencia de trabajadores polacos procedentes del este Weber amenazaba la hegemonía de la cultura alemana en aquellas regiones en las

que había sido fuerte...Desde 1897 estuvo incapacitado por una aguda depresión que le obligo a abandonar totalmente el trabajo académico.

La ética es la identificación de los orígenes históricos de esta conciencia burguesa, Weber estuvo sujeto a dos indinaciones conflictivas hacia la vida pasiva y disciplina del intelectual el país se encontraba dominada por una élite agraria tradicional.

## I. LOS TEMAS PRINCIPALES DE LOS ESCRITOS POLÍTICOS DE WEBER

Durante la mayor parte del siglo XIX Alemania fue detrás de Gran Bretaña y Francia por lo que hace referencia a la falta de unificación política. La revolución Industrial en Gran Bretaña tuvo lugar en una sociedad en la que habían creado orden social como dijo Marx.

Alemania llego a la unificación política como consecuencia de una política agresiva expansionista fomentada por Bismarck.

Estado potencia como el fundamento necesario de la política Alemana había corregido su poder frente a las rivalidades internacionales.- Los Junkers proseguían, Weber estaban en decadencia y no podían seguir monopolizando la vida política de la Sociedad.

La clase obrera estaba dirigida por un grupo de diletantes de periódico a la cabeza del Partido Social Demócrata, La Burguesía continuaba siendo temido y apolítico.
Weber rechazaba además la concepción clásica de la democracia directa que la masa de la población participa en la toma de posiciones, la creación de una nueva forma de monopolio permanente Weber vio la posibilidad de un poder Burocrático incontrolado, Weber compartía las aspiraciones nacionalistas del partido conservador pero rechazaba tanto el fervor místico, frente a las exigencias de un

sufragio democrático por parte del partido social demócrata, Weber pensaba que una de las principales causas del estancamiento del desarrollo político Aleman se encontraba en la insistencia dogmática en el marxismo por parte de los líderes de SPD.

Veremos entonces que el socialismo que la socialdemocracia jamás conquistará permanentemente las ciudades del estado sino por el contrario el estado va a conquistar el partido socialdemócrata, no oculta los sentimientos positivos que le inspiraba una guerra grande y maravillosa. Weber se mostró pesimista acerca de las posibilidades de una victoria alemana, pero en el contexto de los cambios ocasionados por la guerra en el carácter de la política alemana Weber plantea un análisis de las condiciones necesarias para la realización de un sistema parlamentario en Alemania y no lo que él mismo había bautizado de constitucionalismo fraudulento al gobierno, Weber reiteraba pero especialmente en Alemania, el principal problema al que se enfrentaba la formación del Liderazgo político era del control de despostismo burocrático así el jefe militar moderno dirigió las batallas desee su despacho.

Un líder de un partido posee las cualidades carismáticas necesarias para adquirir y mantener la popularidad de las masas que permitió el éxito electoral, Weber conducía, era de vital importancia que estuviera basado en el sufragio universal, Weber sostenía que el presidente de la futura republica alemana debería ser plebiscitario, elegido por las masas de la población y no por el parlamento cláusula que finalmente aparecería en la conquista de la constitución de weinar en parte gracias a la influencia del mismo weber.

Es muy interesante la actitud de Weber en relación a las posibilidades de establecer un gobierno socialista como resultado de la revolución alemana ya que nos permitió subrayado los temas principales de su análisis político.

Weber critico durante las actividades de la extrema izquierda en 1918 y 1919 auque estaba dispuesto a aceptar la viabilidad de una limitada sociedad a economía calificada de narcótico y de intoxicantes las esperanzas de una trasformación radical de la sociedad, el movimiento obrero en Alemania reiteraba Weber solo puede tener futuro dentro de un estado capitalista solo un gobierno burgués podía obtener los créditos extranjeros necesarios para la transformación y recuperación económica seria pronto derribada por la intervención militar de los victoriosos países occidentales lo cual traería como consecuencia una reacción como la que nunca hemos visto y entonces el proletariado tendrá que asumir los cortes, la ética protestante y el espíritu de la capitalismo en síntesis contenida los siguientes supuestos:

- La aristocracia junker era inevitable una clase decadente .
- El poder democrático no se solucionaba en absoluto.
- El establecimiento de un gobierno democrático no aboliría no reduciría el dominio del hombre por el hombre como tampoco lo haría la sociedad.
- El omento de estado nación debería ser el objetivo prioritario.
- Todo político, en ultimo instante implicaba luchas por el poder no podía haber conclusión final para estar luchas.

## II. EL CONTEXTO POLÍTICO DE LA SOCIOLOGÍA DE WEBER

Weber representa una respuesta al capitalismo tardío Weber es el retraso del desarrollo alemán, el interés de Weber por el capitalismo sus presupuestos y sus consecuencias en sus escritos sociológicos como el resultado en buena medida de una preocupación por los problemas específicos a los que debía ser frente la sociedad alemana en la primeras fases del desarrollo industrial.

El análisis de Weber le llevo a conclusiones sin embargo que ni la hegemonía se podía explicar en términos estrictamente económicos eran esferas de poder políticos enraizados en relaciones tradicionales, la unificación política del país que hizo Alemania por primera vez una gran potencia en Europa, la ética protestante combina y proyectada a una nivel, mas general varias de la implicaciones que Weber derivo en sus interpretaciones de la cuestión agraria y de su relaciones con la política alemana, la postura metodológica de Weber tal como fue elaborado durante el curso de 1904-1905 se apoyaba justamente en Rickert y en la dicotomía.

entre hecho y valor, básico en la filosofía de este ultimo a estas confesiones metodológicas al marxismos weber añade su valoración de las características especificas del desarrollo económico y político de Alemania.

En el calvinismo, sin embargo Weber veía un impulso religiosos mas no conservador, si no revolucionario, el calvinismo al probar el ascetesismo mundano sirvió para defender y desprenderse del tradicionalismo que había caracterizado las anteriores formaciones económicas, el protestamiento legítimo el estado como un medio de violencia, como en particular el tema clave de los escritos de Weber lo constituye su énfasis en la influencia independiente de la política por oposición a la economía.

el estilo del liberalismo de 1848 a los ojos de weber estaba obsoleto en el contexto de la postunificación de Alemania la situación presente caracterizaba por la hegemonía política de una clase económica y en decadencia en el exterior, Alemania se encontraba rodeada de estados poderosos, la unificación de Alemania se había conseguido a través de la afirmación del poder militar prusiana frente a las otras grandes naciones europeas que consideran el moderno estado nación básicamente como una institución moral, weber enfatiza por encima de todo la capacidad del estado de reclamar mediante el uso de la fuerza, un área territorial

definida de estado moderno era una asociación obligatoria con base territorial y monopolizada dentro de sus fronteras.

La organización del estado racional legal, en la sociología de Weber se utilizo para derivar un paradigma general del proceso de la división del trabajo en el capitalismo moderno, el desarrollo político de Alemania se integraba en si concepción general del vencimiento del capitalismo occidental y de las probables consecuencias el surgimiento de sociedades socialistas en Europa no solo por que una economía capitalista necesitaba de una organización burocrática si no también por que la socialización de la economía conduciría mayor expansión de la burocracia afectos de coordinación la producción de acuerdo con una central.

Weber llegaba a esa misma conclusión por media del análisis del proceso de expropiación en la división del trabajo, al análisis de Weber la interacción de tres elementos principales: la oposición de los terratenientes feudales, poder burocrático incontrolado por parte de funcionarios estables, la falta de liderazgo político.

Las circunstancias históricas de la Europa occidental según Weber, era única en sus fomentos del desarrollo del estado racional con su burocracia de expertos.

En todos los estados modernos se necesitaban por su puesto estas dos formas de democracia en la Burócrata: Los funcionarios administrativos y políticos la Burócrata tenía que cumplir con sus obligaciones de manera imparcial no tenía nada que ver con las exigencias más básicas de la acción política.

El dominio tradicional y legal por otra parte constituía ambas formas de administrar ordinario, el líder carismático pregona crea y exige obligaciones , el estado se convertía otra vez en una democracia sin líder el dominio de los políticos profesionales sin vocación.

## III. EL MARCO SOCIOLÓGICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE WEBER

El modelo Alemán tuvo una profunda influencia en el pensamiento de Weber pero también enfoco mejor y formuló mas sistemáticamente su evaluación del desarrollo político de Alemania dentro del marco abstracto del pensamiento que desarrollaría desde principios de siglos.

La postura que Weber adoptó en estas cuestiones, por tanto, negaba la identificación del libre albedrío con lo irracional es importante subrayar que, de acuerdo con este esquema metodológico lo moral aparece separado de lo racional, el punto de vista metodológico de Weber dependía por tanto del establecimiento de ciertas polaridades entre subjetividad y objetividad entre racionalidad e irracionalidad el concepto de Weber de racionalización era un concepto complejo en el que tenía 3 tipos de fenómeno; lo que identificaba, crecimiento de la racionalidad, Weber identifica varias esferas fundamentales de la vida social cada uno de estos 3 aspectos a la racionalización promovido por el capitalismo tuvo consecuencias a la que Weber atribuyo una significación esencial al analizar el orden político moderno la intelectualización característica del capitalismo de acuerdo con Weber se encontraba ligado al racionalismo de la conducta humana en el segundo sentido.

# TERCERA PARTE:

# EL PODER POLÍTICO

# PODER

***Karl-Heinz Hillmann***

Según la conocida definición de Max Weber, "la oportunidad, dentro de una relación social, de llevar a cabo la propia voluntad, incluso con oposición, sin que importe en qué se apoya dicha oportunidad". Las relaciones de poder pueden darse tanto entre individuos y grupos, como entre organizaciones, sociedades y Estados. Las causas de la aparición del poder son múltiples y deben buscarse en la situación histórica o social específica. La etología, a partir de experimentos con animales, intenta demostrar que la obtención del poder, como resultado de la afirmación de uno mismo, es un estímulo general para las relaciones sociales. El poder se puede basar en la superioridad personal, física o psíquica, en el carisma, en los conocimientos, en la mayor información o en el prestigio; en la capacidad exclusiva de disponer sobre bienes escasos y apreciados (propiedades, patrimonio); o en una superior capacidad de organización. El poder tiene la tendencia a institucionalizarse como autoridad, siempre y cuando no se movilicen las fuerzas contrarias, que neutralizan el poder con un contrapoder. Según Talcott Parsons, el poder constituye el medio de interacción específico del subsistema político de la sociedad; es necesario para el mantenimiento del orden social y de la sociedad competitiva.

En todos los órdenes sociales basados en la libertad personal, la democracia y el mutuo control social, existe el problema de cómo puede delimitarse el poder y hacerlo previsible, mediante el derecho, las leyes y la constitución, mediante la autoridad repartida y equilibrada y los controles públicos, así como una información y educación política mejores. Las investigaciones sociológicas sobre grupos, estructuras de organizaciones reales y sistemas constitucionales intentan establecer las discrepancias que existen entre relaciones institucionales de autoridad y dominación, por un lado, y las relaciones fácticas de ascendiente y poder, por el otro

lado, y analizar la dinámica y las estrategias que existen para obtener, ceder y mantener el poder (eficacia, persuasión, manipulación de la conciencia, presión social, terror), la concentración de poder y la lucha contra el mismo.

# CARACTERÍSTICAS DEL PODER POLÍTICO

***Norberto Bobbio***

La palabra política se emplea para designar la esfera de las acciones que tienen alguna relación directa o indirecta con la conquista y el ejercicio del poder.

El poder es entendido como la capacidad de un sujeto de influir, condicionar y determinar el comportamiento de otro individuo.

Desde la antigüedad el tema de la política ha estado relacionado con el tema de las diversas formas de poder del hombre. La tipología clásica transmitida a lo largo de los siglos es la que se encuentra en *La Política* de Aristóteles, el cual distingue 3 formas típicas de poder con base en la sociedad en la que se aplica: el poder del padre sobre los hijos; del amo sobre el esclavo; y del gobernante sobre los gobernados. Este último es el poder político, o sea el que se ejerce en la polis -ciudad- comunidad autosuficiente de individuos que conviven en un territorio.
La relación política es una de las muchas formas de poder existentes entre los hombres y se caracteriza recurriendo a 3 diferentes criterios. La función que desempeña, los medios de que se sirve y el fin que persigue.

¿Cuál es el fin de la acción política? Ha sido transmitido durante siglos hasta llegar a nuestros días -la afirmación de que el fin de la política es el bien común- entendido como el bien de la comunidad, diferente del bien personal. El buen gobierno es el que se interesa por el bien común.

El criterio más adecuado para distinguir el poder político de otras formas de poder, y por consiguiente, para delimitar el campo de la política y de las acciones correspondientes, es el que atiende a los medios de los que las diferentes formas de

poder se sirven para obtener los efectos deseados: el medio del que se sirve el poder político, si bien en última instancia a diferencia del poder económico y del poder ideológico, es la fuerza. El poder económico se vale de la posesión de bienes necesarios. El poder ideológico se vale o se basa en la posesión de ciertos saberes inaccesibles para la mayoría, para ejercer una influencia en la conducta ajena e inducir el comportamiento del grupo para actuar de una forma en lugar de otra.

## I. POLÍTICA Y SOCIEDAD

Toda acción política es una acción social; pero no toda acción social es política. La política es una de las grandes categorías en las que se divide el universo social, aquella en la que tienen efecto las relaciones entre individuos, se forman grupos de sujetos y se desarrollan relaciones entre grupos. La distinción del poder político con respecto al económico y al ideológico permite delimitar la esfera de las relaciones y de los grupos políticos con respecto a las dos esferas vecinas, aunque las fronteras son flexibles.

Aristóteles al inicio de *La Política* al decir que el hombre es un animal político, pretende decir que el hombre no puede vivir más que en sociedad, a diferencia de otros animales.

Una autonomía relativa de la esfera intelectual, en la que se elaboran los instrumentos del consenso o del disenso, ahora se ha vuelto un hecho constante de las sociedades intelectual y políticamente avanzadas. Esto no niega que en la época contemporánea no haya reaparecido el monopolio del poder ideológico por parte del poder político en tipos de Estado, donde por la supresión de la dialéctica entre la esfera donde se elaboran las ideas y la esfera en la que es practicado el monopolio de la fuerza legítima, son llamados totalitarios. Pero se trata de regímenes, que en referencia al proceso de formación de las sociedades pluralistas nacidas en la época de la secularización, van contra la corriente por que suprimen las diversas esferas

relativamente autónomas; incluso la económica –que representa el terreno en el que se forma y desarrolla la democracia.

“El poder sobre las cosas comprende, también, el poder sobre los hombres y este pasa a través del poder sobre los objetos”

Con la emancipación de la esfera religiosa frente a la política, da pie por lo menos en una primera época a la tesis de la preponderancia de la primera sobre la segunda; así la emancipación de la esfera económica con respecto a la política tiene por consecuencia la afirmación de la subordinación del poder político al económico, tal afirmación se volvió patrimonio del pensamiento, mediante la conocida tesis marxista, según la cual, las instituciones políticas y jurídicas son la superestructura en referencia a la base de las relaciones económicas.

## II. POLÍTICA Y MORAL

Delimitada conceptual e históricamente, la esfera de la política con respecto a la espiritual y la económica, se presenta el problema no menos clásico de las relaciones entre política y moral. Este problema es planteado desde la perspectiva deontológica o del deber ser, y no desde la ontología, o del ser.

¿Cuál es el espacio que ocupa la acción política en el universo social? Se despeja en la determinación de la naturaleza de la acción política.

¿Cómo debe conducirse quien actúa políticamente? Si hay reglas de conducta que distinguen la acción política de otras formas de comportamiento.

Se considera que el problema en su expresión más grave nació con la formación de los grandes Estados territoriales modernos, en los que mediante la conducta de los detentadores del poder, la política se muestra cada vez más como el espacio en el que se desenvuelve la voluntad del poder.

## III. POLÍTICA Y DERECHO

Mientras el problema de la relación entre las esferas política y económica es un problema de delimitación de campos, que aquí ha sido reconstruido como delimitación de dos esferas de ejercicio del poder a través de diferentes medios; y el problema de la relación entre moral y política es un problema de distinción entre dos criterios de valoración de las acciones; ahora el problema de o entre política y derecho es una cuestión muy compleja de interdependencia recíproca. Cuando por derecho se entiende un conjunto de normas u orden normativo, en el que se desenvuelve la vida de un grupo organizado, la política tiene que ver con el derecho bajo dos puntos de vista: en cuanto la acción política se lleva a efecto a través del derecho, y en cuanto el derecho delimita y disciplina la acción política. Bajo el primer aspecto, el orden jurídico es producto del poder político, donde no hay poder capaz de hacer valer las normas impuestas por él, recurriendo en última instancia a la fuerza, no hay derecho, se habla de derecho positivo y no natural.

# EL PODER

***Carlos S. Fayt***

## I. CONCEPTO

El poder es un fenómeno social, producto de la interacción humana. Consiste en la relación se subordinación, esta relación requiere la presencia de dos términos: el mando y la obediencia; esta relación puede darse entre dos o más individuos o bien entre un grupo o comunidad.

En cuanto fenómeno social es el despliegue de una fuerza, potencia o energía proveniente de la vida humana social o interacción humana.

## II. EL PODER POLÍTICO: TEORÍA

El poder político se diferencia de cualquier otro por la esfera de su actividad, su modo de influir en la conducta humana. Los individuos se someten a él, y le prestan obediencia en virtud de creer en su legitimidad, no pudiendo resistir su acción.

Según Burdeau bajo el nombre de poder se designan 2 cosas:

- Las múltiples formas históricas que ha revestido la autoridad.
- La energía que en toda sociedad política asegura su coherencia y desenvolvimiento.

Burdeau: "*El poder es una fuerza al servicio de una idea*".

El poder como encarnación del dinamismo de la representación es el intermediario entre la representación del orden y las reglas sociales.

## III. DEFINICIONES, DISTINGOS

El poder político es siempre un poder dominante. La posibilidad de resistir su coacción no existe.

Respecto a las definiciones estas se pueden agrupar en 5 grandes bloque:

1º Como relación de mando y obediencia:

a. Gabriel tarde: "*El poder es el privilegio de hacerse obedecer*"
b. Max Weber: "*Probabilidad de ser obedecido*"
c. Bertrand de Juvenel: "*El poder reposa sobre la obediencia*"

2º Como voluntad:

a. Jellinek: "*El poder es una voluntad de ordenación y ejecución, caracterizada como dominante*"

3º Como energía:

a. Hauriou: "*El poder es una libre energía que asume la empresa de gobierno de un grupo humano por la acción continua del orden y el Derecho*"
b. Burdeau: "*Libre energía al servicio de una idea de Derecho*"

4º Como fuerza:

a. Vedia y Mitre: "*Fuerza jurídica de coacción*"

5º Como potencia ética o espiritual: "*Principio motor que dirige y establece en un grupo humano el orden necesario para que realice su fin*"

## IV. PODER POLÍTICO Y FORMA DE ESTADO

La unidad del estado es resultado de la organización y la organización es cooperación ordenada y realizada.

En toda organización social existen 4 elementos: 1) un obrar social, 2) un ámbito espacial y temporal, 3) una ordenación, y 4) una dirección.

Estos elementos en la organización estatal son:

1. Un obrar social : la población o comunidad nacional
2. Un ámbito espacial y temporal : el territorio
3. Una ordenación : el Derecho
4. Una dirección : el Poder.

La forma política moderna (el Estado) se caracteriza por la institucionalización del poder, el que se encuentra moralmente determinado por las ideas de soberanía y de dominación legal.

El elemento poder, en su relación con los restantes elementos de la estructura de la organización, determina la forma política.

### 5. PODER JURÍDICO O DE AUTORIDAD

Se caracteriza por ser un poder de dominación derivado del poder constituyente a través de la ordenación constitucional.

El poder de dominación, atribuido al conjunto de órganos que forman el núcleo de dirección en el Estado, es un poder de dominación legal o jurídico.

# EL PODER DEL ESTADO

***André Hauriou***

## I. EL CARÁCTER GENERAL DEL PODER

El fenómeno del poder no se manifiesta sólo cuando el Estado aparece, tiene un carácter más general que esta forma de organización política.

Con carácter general el poder "*es una energía de la voluntad que se manifiesta en quienes asumen la empresa del gobierno de un grupo humano y que les permite imponerse gracias al doble ascendiente de la fuerza y de la competencia. Cuando no está sometido más que por la fuerza, tiene el carácter de poder de hecho, y se convierte en poder de derecho por el consentimiento de los gobernados*".

De esta definición salen 4 proposiciones que son el análisis de este estudio:
1º El poder es inherente a la naturaleza humana.
2º Es creador de organizaciones sociales.
3º Comporta en sí dos elementos: el elemento "dominación" y el elemento "competencia".
4º En el grupo en que se ejerce, sufre normalmente una evolución que transforma de poder de hecho, en poder de derecho.

***EL PODER ES INHERENTE A LA NATURALEZA HUMANA.*** La aptitud y el gusto por el poder son cualidades naturales del espíritu humano. Esta comprobación de que el poder es inherente a la naturaleza humana no se considera explicación suficiente acerca del origen del mismo.

Existe un problema acerca del fundamento filosófico del poder, al respecto hay 2 respuestas principales:

1º *La doctrina del origen divino del poder.* A su vez, esta teoría ha tenido 2 formas sucesivas:

a. La doctrina del derecho divino sobrenatural. Por Bossuet, quien afirma que Dios elige por sí mismo a los gobernantes y los inviste de los poderes necesarios para conducir los negocios humanos. Compatible con la monarquía absoluta, fue abandonada en general después de la Revolución Francesa.
b. La doctrina del derecho divino providencial. Por Joseph de Maistre y Louis de Bonald, que explica que el poder forma parte del orden providencial del mundo; puesto a disposición de los gobernantes por medios humanos. Permite la justificación del poder democrático, del poder que se ha apropiado del pueblo, como también la del poder ejercido por una élite o por un jefe único.

2º *La doctrina del origen popular del poder.* Nació en épocas en que la fe era profunda todavía. En el siglo XVII, el jesuita Belarmino enseñaba: "Depende de la multitud constituir un rey, unos cónsules o unos magistrados. Y si se presenta una causa legítima, la multitud puede transformar una realeza en aristocracia o en democracia y viceversa…", además "jamás el pueblo delega el poder hasta el punto de no conservarlo en potencia y poder…"

Con estas afirmaciones se refiere al origen mediato o secundario del poder, para él, la fuente del poder inmediata o primaria permanece en la divinidad, efectuándose en tres momentos: Dios autor del poder, multitud que atribuye el poder, y los gobernantes que lo reciben y lo ponen en obra.

En el siglo siguiente, J. J. Rousseau afirma que el poder no pertenece mediata, sino inmediatamente a la sociedad, en ella se encuentra su origen y su fundamento, los gobernantes lo reciben únicamente de ella.

El origen del poder  está fundamentado en la obediencia de los súbditos, establecer barreras que impidan que el poder se haga absoluto, despótico, el poder no debe ejercerse más que en interés de la comunidad. La creencia en el origen divino del poder, autoridad como la haría el mismo Dios, en beneficio del interés de la comunidad. Si el poder viene del pueblo, resulta muy lógico exigir que se ejerza en interés de la comunidad, es decir, del pueblo mismo.

***EL PODER ES UN CREADOR DE ORGANIZACIONES SOCIALES.*** El ejercicio del poder por los gobernantes debe considerarse como una empresa.

El carácter de empresa cuando llega al poder una formación ministerial nueva en un país en el que las instituciones funcionan con normalidad.

***EL PODER COMPORTA EN SÍ DOS ELEMENTOS: EL ELEMENTO DOMINACIÓN Y EL ELEMENTO COMPETENCIA.*** No hay equipo en el poder que no tenga una cierta voluntad de dominación y cuya autoridad, aunque se encuentre con respaldo de la opinión pública, que no tenga cierta voluntad de dominación. El gobierno de un grupo humano exige con frecuencia medidas que deben ejercitarse con carácter colectivo y si esto se ve amenazado, deben ser suprimidos y no pueden serlo más que mediante la coacción.

Al lado del poder de dominación se encuentra la competencia, esta especie de autoridad que acompaña a la competencia hace que los mandatos de la autoridad encuentren obediencia sin necesidad de recurrir a la coacción. La competencia ocupa el primer puesto y el segundo le corresponde a la dominación.

***EL PODER, EN EL GRUPO EN QUE SE EJERCE, SUFRE NORMALMENTE UNA EVOLUCIÓN QUE LO TRANSFORMA DE PODER DE HECHO EN***

***PODER DE DERECHO.*** Resulta raro el establecimiento de la autoridad política en el seno de un grupo con el consentimiento de todos los miembros del mismo. Generalmente el poder se impone por la fuerza, o es instalado por una minoría activa, los demás individuos soportan pasivamente la autoridad.

En particular, en el marco del Estado, poder nuevo a consecuencia de una revolución o de un golpe de Estado. En tal hipótesis, nos encontramos en un poder de hecho o gobierno de hecho.

El poder de hecho se caracteriza por el predominio de los instintos de dominación sobre la competencia, el pueblo lo soporta pero no lo acepta.

Los gobiernos de hecho, si quieren subsistir, sufren una evolución que tiende a orientar su actuación hacia los intereses del grupo, a subordinar los instintos de dominación a la autoridad y a la competencia.

Los hombres en el poder se dejan penetrar por la idea de servicio a prestar, de empresa a realizar.

El poder es progresivamente aceptado por los gobernados y se transforma en poder de derecho. Este consentimiento proporciona el fundamento político o la justificación política de la autoridad. Permite conceder una presunción de legitimidad al poder en ejercicio, significa que el poder se ejerce en interés de aquellos a quienes se dirige.

Lo que se acepta es la institución en cuyo nombre mandan los gobernantes.

En el antiguo régimen lo aceptado por los súbditos era la institución de la corona, en nombre de la cual mandaba el rey y sus ministros, lo que permitía:

1º Una transmisión del poder sin perturbaciones, y

2º Una presunción de legitimidad a favor de los mandatos del poder.

# EL PODER

***Luis Sánchez Agesta***

## I. EL PODER POLÍTICO. CONCEPTO

La acción política se expresa como una energía espiritual y material capaz de configurar un orden positivo de derecho que ajusta y resuelve las tensiones y conflictos de valores e interese de los hombres que conviven en un grupo; la acción política que se expresa como poder es, según la afortunada expresión de Hauriou, una empresa, un esfuerzo, una aventura.

En la estructura de la acción política distinguimos 3 elementos:

1º La energía impulsora del poder que configura la misma comunidad política en la medida en que determina la obediencia.

2º El fin de la paz y los objetivos concretos que el poder se propone, el poder es, pues, un principio directivo hacia unas metas.

3º El poder político como energía social gobierna ordenando una pluralidad de conductas individuales, su función es coordinar estas conductas, es también por un principio de unificación y coordinación.

Según Hauriou: "El poder es una libre energía que, gracias a su superioridad, asume la empresa de un gobierno".

De acuerdo a este análisis, la teoría del poder en el cuadro de una constitución entraña 3 partes esenciales: el poder como impulso y decisión eficaz; los objetivos que se propone, como término, y el orden, realizado a través del derecho como instrumento y nexo.

En cuanto ese bien público es en último término un bien humano, la conexión del poder con la libertad del hombre en formas especificas de derecho, da lugar a un régimen político.

## II. EL PODER COMO IMPULSO

### a. Poder objetivo y poder de autoridad.

El poder es una causa, una energía, un impulso que como tal tiende a producir un efecto; acto de poder es en general aquel que influye en la conducta de otro o de otros hombres, pero el poder no es una casusa en el orden de la naturaleza física, sino, en el orden moral de la existencia humana. El movimiento que genera el impulso, del poder, no se transmite a través de un efecto mecánico sino por medio de la sumisa voluntad. No manda quien quiere, sino quien puede. El fundamento sociológico del poder es, en su raíz, racional, pero en sus manifestaciones concretas aparece ligado a un cuadro complejísimo de motivaciones psicológicas; puede ser independiente el poder social organizado y eminentemente el poder del Estado se funda en una acumulación y articulación técnica de incentivos racionales y psicológicos.

### b. El poder objetivo

Son motivaciones típicas de obediencia objetiva a un poder:

- *La obediencia por temor:*

  La motivación de la obediencia no está determinada por el derecho a mandar de quien lo hace, ni por las razones en que el mandato se funda, sino simplemente, por el temor a la sanción que se adivina tras el precepto imperativo o que claramente lo acompaña.

- *La obediencia por hábito o por automatismo psicológico:*

  Las reacciones connaturalizadas por el hábito dan esa densidad de obediencia social que permiten el normal desenvolvimiento del orden; la simple presencia de un signo o de un uniforme que se respetan por hábito.

- *La obediencia por indolencia como disposición de un hombre a dejar hacer a otro lo que le molestaría hacer por sí mismo.*

  Supone una falta de interés o una resistencia a aceptar una responsabilidad; nos e obedece a la mejor voluntad, sino a la más activa; el político es normalmente más resuelto, más dispuesto a aceptar la responsabilidad de una decisión.
- *La sumisión al poder por sustitución o delegación:*

  Una es la autoridad y otra el brazo que la ejerce.

## III. EL PODER DE AUTORIAD

Al poder legitimo de quien ejerce el poder como un derecho tienen un fundamento racional, la autoridad es un titulo o cualidad moral que hace que el mandato sea moralmente vinculante para quien acepta este título.

## IV. EL PODER DEL ESTADO COMO PODER INSTITUCIONALIZADO

En una comunidad política las relaciones de poder son un elemento jurídico de la estructura de la comunidad; el poder se localiza y se ejerce sobre un territorio y sobre unas personas determinadas, es la esfera del poder; como pretende un monopolio de poder coactivo, es la orden del poder: la ordenación misma de ese poder los distribuye entre distintas agencias de decisión y en la medida en que el Estado coexiste con otros grupo en los que también se dan relaciones de poder.

# PODER

*Mario Stoppino*

## I. DEFINICIÓN

La palabra p. designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos. En sentido específicamente social, es la capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: p. del hombre sobre el hombre.

El estudio del p. social, es relevante sólo en cuanto se convierta en un recurso para ejercitar p. sobre el hombre.

Como fenómeno social el p. es pues una relación entre hombres. Se trata de una relación tríadica: La persona o el grupo que lo retiene; la persona o el grupo al que están sometidos; y la esfera del p. La esfera del p. puede ser más o menos amplia y más o menos claramente delimitada.

## II. EL PODER ACTUAL

Cuando la capacidad de determinar la conducta de otros es puesta en juego, el p., de simple posibilidad se transforma en acción, en ejercicio del p. Asía es que podemos distinguir entre el p. como posibilidad, o p. potencial, y el p. efectivamente ejercido, o p. actual. El p. actual es una relación entre comportamientos. Consiste en el comportamiento de A que trata de modificar la conducta de B, en el comportamiento de B, en el cual se concreta la modificación de la conducta querida por A, así como en el nexo intercorriente entre estos dos comportamientos.

## III. EL PODER POTENCIAL

El p. potencial es la capacidad de determinar los comportamientos ajenos. El p. potencial es una relación entre aptitudes para actuar: por una parte A tiene la

posibilidad de tener un comportamiento tendiente a modificar la conducta de B; por otra, si esta posibilidad es puesta en juego es probable que B tenga el comportamiento en el cual se concreta la modificación de la conducta deseada por A.

## IV. EL PAPEL DE LAS PERCEPCIONES SOCIALES Y DE LAS EXPECTATIVAS

El p. no deriva simplemente de la posición o del uso de ciertos recursos sino también de la existencia de determinadas actitudes de los sujetos implicados en la relación. Entre estas actitudes están las percepciones y las expectativas que se refieren al p. Las percepciones o imágenes sociales del p. ejercen una influencia sobre los fenómenos del p. real.

En lo que se refiere a las expectativas se debe decir que en un determinado ámbito de p. el comportamiento de cada actor es determinado en parte por las previsiones del actor relativas a las acciones futuras de los otros actores y a la evolución de la situación en su conjunto.

## V. MODOS DE EJERCICIO Y CONFLICTUALIDAD DEL PODER

Los modos de ejercicio del p. son múltiples: desde la persuasión hasta la manipulación, desde la amenaza de un castigo hasta la promesa de una recompensa.

La coerción puede ser definida como un alto grado de constricción. Ella implica que las alternativas de comportamiento a las que se enfrenta B (que la sufre) son alteradas por las amenazas de sanciones de A (que la ejerce).

El problema de la conflictualidad del p. tiene que ver con los modos específicos a través de los cuales se determina la conducta ajena.

El resentimiento es, junto con el antagonismo de las voluntades, la segunda y principal matriz de la conflictualidad del p.

## VI. LA MEDICIÓN DEL PODER

Tenemos necesidad de comparar entre sus diversas relaciones de p. y de saber si una relación de p. es, al menos grosso modo, mayor o menor que otra. Se plantea así el problema de la medición de p. Un modo de medir el p. es el de determinar las diferentes dimensiones que puede tener la conducta que es su objeto. Una primera dimensión del p. está dada por la probabilidad de que el comportamiento deseado se verifique. Una segunda dimensión está constituida por el número de hombres sometidos al p. Una tercera dimensión consiste en la que he llamado la esfera del p. Una cuarta dimensión del p. está dada por el grado de modificación de la conducta de B que A puede provocar dentro de una cierta esfera de actividades. Una quinta dimensión puede estar constituida por el grado en el que el p. de A restringe las alternativas de comportamiento que quedan abiertas para B.

## VII. EL PODER EN EL ESTUDIO DE LA POLÍTICA

No existe prácticamente relación social en la cual no esté presente la influencia voluntaria de un individuo o de un grupo sobre la conducta de otro individuo o grupo. El campo en el cual el p. adquiere el papel más importante es el de la política.

Para Max Weber, las relaciones de mandato y obediencia más o menos continuas en el tiempo tienden a basarse no solamente en fundamentos materiales o en la pura costumbre de obedecer que tienen los sometidos sino también y principalmente en un especifico fundamento de legitimidad. De este poder legítimo, Weber individualizó tres tipos: el p. legal, el p. tradicional y el p. carismático. El p. legal, característico de la sociedad moderna, se funda en la creencia de la legitimidad de ordenamientos estatuidos que definen expresamente el papel del detentador de P. La fuente del p. es, pues la “ley”. El

aparato administrativo del p. es el de la burocracia. El p. tradicional se basa en la creencia del carácter sacro del p. existente "desde siempre". La fuente del p. es, pues, la "tradición". El aparato administrativo es de tipo patriarcal. El p. carismático se basa en la sumisión efectiva a la persona del jefe y al carácter sacro, la fuerza heroica, el valor ejemplar o la potencia del espíritu y del discurso que lo distinguen de manera excepcional. El aparato administrativo es escogido sobre la base del carisma y de la entrega personal.

Después de Weber, una de las principales corrientes que han dado vida la ciencia política es la de Harold Lasswell, quien sostiene el estudio del p. como un fenómeno empíricamente observable. Lasswell vio en el p. el elemento característico del aspecto político de la sociedad. Lasswell examinó las relaciones que existen entre p. y personalidad.

## VIII. MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

Un primer método de investigación es el método posicional. Consiste en identificar las personas más importantes en aquellos que tienen una posición formal de vértice en las jerarquías públicas y privadas más importantes de la comunidad. El mayor valor de esta técnica es su gran simplicidad. Su defecto es que no es para nada seguro que el p. efectivo corresponde a la posición ocupada formalmente.

Otro método de investigación por los sociólogos es el estimativo. Se funda en el juicio de algunos miembros de la comunidad estudiada que, por las funciones o misiones que desempeñan, son considerados buenos conocedores de la vida política de la comunidad misma. Este método es relativamente económico y de fácil aplicación.

Un tercer método de investigación, usado por los politólogos, es el decisional. Se basa en la observación o en la reconstrucción de los comportamientos efectivos que se manifiestan en el proceso decisional público.

Ninguno de los métodos de investigación es capaz de individualizar en modo suficientemente confiable la distribución conjunta del p. en la comunidad.

# LA CODICIA DEL PODER POLÍTICO

***Phillipe Braud***

La teoría democrática considera la representación política como la relación entre mandantes (los electores) y mandatarios (los electos por sufragio universal). Sería importante establecer cómo va a ser tratada o desfigurada dicha voluntad popular.. . En realidad, la voluntad popular como fenómeno ideológico no existe. Los electores están motivados por racionalidades singulares (que, por otro lado, no pueden controlar con facilidad) y de las cuales es ilusorio querer extraer una "síntesis". En oposición a esto, la teoría democrática resta importancia a algo esencial: la existencia de un "stock" de empleos atractivos que despierta codicia. Los candidatos, atraídos por los dividendos que aquéllos proporcionan en términos de poder, notoriedad o estatus simbólico, se disputan enérgicamente los mandatos electivos sometidos a renovación. La búsqueda de una ganancia individualizable tiene como contrapartida una innegable utilidad social puesto que los electores, es decir los gobernados, van a encontrarse en situación de ser escuchados, y aun cortejados, por los aspirantes al poder.

Los elegidos por sufragio universal no son representativos de sus electores en el sentido de reproducir fotográficamente las estratificaciones sociales de toda la población. El fenómeno queda bien identificado en sus aspectos demográficos o socieconómicos: los jóvenes de menos de treinta años, por ejemplo, las mujeres, los obreros o los agricultores, etc., marcadamente subrepresentados. De igual manera, se admite habitualmente que dichas distorsiones tienen incidencias concretas en el lenguaje político, en la toma de compromiso de intereses sociales, en la definición de las preocupaciones gubernamentales. ¿Son más representativos desde el punto de vista psicológico y caracterológico? No hay duda de que una pregunta así parezca insólita e inclusive provocadora. Sin embargo, el análisis no puede ser menos que

mutilado si no se trata la naturaleza y las formas de la codicia del poder. En efecto, nadie puede imponerse en política sino a condición (necesaria, pero no suficiente) de desearlo intensamente. No basta con tener las capacidades intelectuales requeridas o pertenecer a los medios sociales con acceso a ella: se necesita una ambición fuerte y perseverante.

El estudio del fenómeno puede ser esclarecedor en dos direcciones. Revela los sistemas efectivos de gratificaciones ofrecidos por la democracia pluralista a los representantes. En contrapartida, la selección de los tipos caracterológicos *y* de los estilos psicológicos de comportamiento que implica, influye en el funcionamiento real del régimen político; mucho más puesto que la vida política está muy dominada por problemas de comunicación, enfrentamientos de simbologías. El estilo de la democracia pluralista (lenguaje, pero también modos de funcionamiento de decisiones) extrae de allí gran parte de su particularidad irreductible.

## I. UN EXTRAÑO MERCADO

En una democracia pluralista, los cargos representativos se logran en elecciones competitivas.

Una larga tradición erudita asimila esta situación a un mercado. Empresarios dotados de capital político (candidatos y partidos) proponen bienes a los consumidores-electores, haciéndoles promesas ventajosas. Según ciertas reglas, en el mercado político, va tomando forma una oferta: la de los profesionales de la política, poseedores de un capital al que hacen producir, y una demanda: la de los electores en busca de satisfacciones.

La presentación de esta noción conlleva serios inconvenientes. Sin duda, en un nivel de generalidad, es parcialmente esclarecedora. El mercado connota una doble dimensión de competencia entre los productores y de transacción mutuamente

ventajosa entre productores y consumidores. Por supuesto, la analogía empresarial explica la competencia política entre los candidatos; pero rápidamente cambia de dirección. No nos detendremos en tratar aquí los aspectos ambiguos del concepto de capital político, viciado de un sustancialismo latente. Por el contrario, señalaremos el riesgo de introducir dos enfoques importantes. La metáfora del mercado electoral sugiere la existencia de una "demanda". Ahora bien, suponiendo que exista (y cuando existe), lo menos que podemos observar es su naturaleza bien distinta de la que analizan los economistas. En la misma perspectiva, la idea de transacción entre los candidatos (que hacen promesas) y los electores (que esperan satisfacciones), sólo es aproximativa si no totalmente errónea en algunos aspectos. Atribuye al electorado un cálculo costos-beneficios que no vale para el conjunto de los ciudadanos que votan, y sobre todo, parece situar en el mismo plano la conducta de las dos partes, como si dependieran de la misma regla de comportamiento: maximizar una utilidad.

***La lógica de los candidatos: obtener una ganancia***

Se observa que el candidato codicia los cargos que implican ventajas concretas e individualizables. Ante todo en el nivel material, la conquista de los cargos electivos facilita la profesionalización del hombre político. Los más importantes, en el sentido estricto, son también verdaderos empleos porque exigen total dedicación y son remunerados. La retribución correspondiente a un intendente (de una gran ciudad) o la dieta de un parlamentario, y más aún si se acumulan, los liberan de toda preocupación de continuar con una actividad profesional lucrativa. A diferencia de quienes tienen cargos muy modestos, aquellos representantes tienen la posibilidad de dedicar todo su tiempo de trabajo al ejercicio de sus funciones. A esto se suman facilidades logísticas (secretaría, teléfono, automóvil para la función. . .) más o menos relevantes según la etapa de la carrera en la que se hallen. Desde este punto de vista, el intendente de una gran ciudad, los presidentes de consejos generales, de

comisiones parlamentarias y, por último, los ministros disponen de recursos incomparables con respecto a los de un simple diputado o senador.

La conquista de cargos electivos constituye la principal vía de acceso a los procesos institucionales de la decisión política. Sin duda, el ejercicio de la competencia legislativa de un parlamentario, es en definitiva bastante limitado en las esferas donde reina la disciplina de voto.

Su libertad de opinión es casi nula en los sistemas bipartidarios o bipolares estables, y sólo encuentra cierta importancia allí donde son inestables las mayorías de gobierno y fluctuantes las mayorías de ideas. La utilidad secundaria del voto de un diputado de espíritu independiente o rebelde crece con la precariedad de la mayoría instalada, como lo demuestra frecuentemente el funcionamiento de la democracia israelí. El representante, por el contrario, puede ejercer competencias más tangibles de decisión, como primer magistrado de una ciudad, presidente o portavoz de una comisión parlamentaria, jefe de un departamento ministerial. Por último, hay que recordar el efecto multiplicador de inversión (institucional) ligado a la conquista de un cargo electivo. En materia de calidad, los electos, con frecuencia, deben sesionar en numerosos consejos directivos, ya sea de establecimientos públicos (economía, educación, salud, defensa), o en instituciones nacionales con vocación deontológica (prensa, audiovisual, informática, investigación científica). Por más que su competencia jurídica sea de decisión o sólo de consulta, son excelentes trampolines para observar y adquirir las nociones de sociología práctica que saben aprovechar los más dinámicos.

Sin embargo, si esos beneficios son algo insignificantes, las mejoras de orden simbólico son muy importantes, en dos sentidos. Ante todo, porque confieren a esos "empleos" muy particulares, una característica atractiva específica; pero además

porque condicionan la capacidad de reproducir y aun aumentar la calidad de representante.

La *notoriedad* es el primer beneficio de este tipo. Constituye un recurso político excepcional, puesto que está definida como la aptitud para focalizar la atención del público y de los medios de comunicación masiva. No sólo porque en la sociedad contemporánea la comunicación masiva, en todas sus formas, juega un papel decisivo, sino también porque la vida política se ordena alrededor de una jerarquización en la posibilidad de expresarse. Por ejemplo, un líder de primera línea que quiera repetir un mensaje insignificante, siempre dispondrá de mayor cobertura periodística que el oscuro militante pletórico de ideas inteligentes. Dentro de la inmensa cantidad de canales posibles para manifestarse, el acceso directo al público está facilitado por la calidad del representante. La victoria electoral del intendente o del diputado fue un suceso y la prensa local no puede ignorarla. En su calidad de integrante de la vida institucional, participante en las ceremonias públicas y considerado responsable de las decisiones más importantes para la colectividad correspondiente, el electo siempre dispone de sencillas justificaciones para que se hable de él. Se instala, entonces, un proceso dinámico, autorreproductor, que contribuye a explicar tanto la rapidez de algunos ascensos como la estrechez relativa del mundillo de las "personalidades conocidas". Sin duda, la repetición de dicha situación por parte del representante se ve afectada por diversos elementos: la eventual acumulación de cargos, los vínculos positivos con los medios de comunicación masiva, o por el contrario, el hostigamiento al que debe habituarse. Sin embargo, al superar cierto umbral de notoriedad adquirida, los medios no pueden ignorar al representante. La competencia en el seno de la prensa, escrita o audiovisual, genera su propia lógica de emulación entre los periodistas que no deben ser los últimos en tratar un tema que sus colegas tratarán de todas formas. No pueden correr el riesgo de despertar en el público el sentimiento de "que se le oculta algo", es decir no brindar nada acerca de lo que otros se ocupan por cubrir

periodísticamente. Pues los órganos rivales son la referencia real de todo medio de comunicación.

Esta dinámica de notoriedad automantenida constituye un elemento significativo de rigidez en el acceso a la representación y tiende a erigir la clase política en un mundo relativamente cerrado,en donde el envejecimiento biológico juega al final un papel tan importante como el envejecimiento político. Salvo excepciones (¡notorias!), sólo los contrincantes con buena notoriedad podrán desafiar a los candidatos salientes. Además, se necesita que el rótulo partidario y la coyuntura electoral les sean favorables.

La *autoridad legítima*. Más aún que la notoriedad, la autoridad legítima es el beneficio simbólico a la vez esencial y específico de un cargo representativo. Después de la elección, el que habla deja de ser un simple individuo o el delegado de intereses particulares. Quienes hablan a través de él son "los ciudadanos" (categoría ennoblecedora y universalizada). La victoria electoral cambia, bruscamente, el alcance de un discurso. Antes individual o minoritario, pasa a ser mayoritario, lo que, en el sistema de las creencias democráticas es el equivalente funcional de la propia voluntad popular. Intrínsecamente, la autoridad legítima es una cualidad que se divide mal. El derecho de un electo a expresarse en nombre de toda la ciudad (intendente) o de la jurisdicción (diputado) queda ratificado en el hecho de que sus argumentos no son discutibles por una autoridad de legitimidad equivalente. Como es imposible verificar inmediatamente la adecuación entre la palabra del representante y las supuestas aspiraciones de los representados, esta incesante identificación se hace creíble y pronto "natural" a la vista de la audiencia.7 Por más limitado e insignificante que parezca, va a operarse un proceso de ratificación de la palabra del electo; influye en los posibles opositores, imponiéndoles compensar con cuidado su inferioridad inicial (argumentos con

demostración más sólida, agresividad mejor dotada, trabajo de campo particularmente intenso).

Si, en cambio, el electo no es el único que puede hablar en nombre de los conciudadanos de su jurisdicción, su autoridad se atenúa. Desde esta óptica, éste es el inconveniente de los modos plurinominales de escrutinio excepto cuando la lista está encabezada por un líder indiscutible (en las municipales). En las elecciones (legislativas o europeas) de los sistemas de representación proporcional, no sólo se agranda la distancia entre el electo y sus electores sino que ninguno de ellos puede jugar a fondo el juego de la identificación exclusiva con los representados, aunque simbólicamente sea conveniente hacerlo. Por ejemplo: en un mismo departamento, los electos de la oposición tienen una legitimidad idéntica a los de la mayoría; de allí resulta que en caso de contradicciones en la expresión se debilita la autoridad legítima de todos. En efecto, el mito de la adecuación entre la palabra del representante y las expectativas (o silencios) de los representados deja de estar "protegido". Por lo tanto, el cargo electivo implica directamente la competencia. ¿A qué precio y con qué fin se persigue dicho cargo? Una respuesta cínica consistiría en decir que algunos desean conquistar un cargo "a cualquier precio". Se trataría de los oportunistas totales, sin prejuicio de opinión, lenguaje o método; que prometen a los electores lo que quieren oír; que se enrolan en el partido electoralmente más redituable. . En realidad, esta categoría no puede existir en estado puro puesto que, una actitud de ese tipo, frente a las normas socio-culturales de la democracia, daría resultados negativos.

Para reunir los sufragios necesarios, hay que asumir con sentimiento (o al menos dar la impresión de hacerlo) dos categorías de discursos. El primero toma como objetivo las expectativas concretas, pragmáticas de diversas categorías de solicitantes: quienes esperan que la victoria del candidato provoque un cambio positivo o la consolidación de un orden favorable.

Pueden ser individuos aislados, militantes o adeptos, o mandatarios de grupos de intereses que desean poner condiciones a cambio de un apoyo electoral. El segundo discurso se sitúa, por el contrario, en el nivel de los valores y de las creencias. Efectúa variaciones sobre los temas de interés general libertades, solidaridad, lucha contra las desigualdades, etc. El discurso sobre los valores depende de una exigencia de ubicación en el tablero político: es necesario que haya una neta distinción entre los mensajes de los candidatos; pero también está influido por las lógicas del sufragio universal que imponen declinar el apego a valores similares, más allá de las innumerables contradicciones de intereses que inevitablemente están presentes en el electorado.

Cualquiera sea el tipo de escrutinio (local o nacional), la intensidad de la coyuntura (baja o alta), el estilo personal del candidato (pragmático o lírico) y, por supuesto, las opciones del partido, hay dos exigencias que siempre se manifiestan: expresar la diversidad de aspiraciones particulares, afirmar la unidad proyectiva de todo el grupo. No basta con prometer aliviar la carga impositiva en las familias o las empresas. También hay que mostrar inclinación por las grandes causas. En efecto, es conveniente compensar la lógica parcelaria de las promesas demasiado particulares ya que destruye el vínculo social. Para ello, el lenguaje debe apuntar, en cada uno de los destinatarios, al ideal del Yo y no únicamente a la pesada carga de la realidad.

El llamado a las emociones aglutinantes, expresado en un lirismo accesible, alimenta permanentemente las fórmulas mágicas insoslayables en el lenguaje político, las solemnes exhortaciones a preservar la unidad del país, ganar la batalla del desarrollo, cumplir con el deber de solidaridad, fortalecer la justicia social, etc. El verdadero hombre político debe satisfacer, a la vez, intereses (que dividen) y dejar soñar con el ideal (que reúne si crea la ilusión de creencias comunes).

De esta manera, cualesquiera sean las motivaciones individuales que llevan al candidato a ambicionar un cargo, la situación de mendigo de votos lo obliga a prometer atención a intereses, aspiraciones, expectativas que no le pertenecen. El discurso de "abnegación por el bien público" está en el centro de todo lenguaje electoral. Debe ocultar o, por lo menos, volver a dar su "verdadero" sentido a las estrategias individuales. El representante no busca (¡!) beneficio personal en sus actividades políticas. Como máximo, podrá admitirse en algunas culturas políticas que lo que hace es recompensar, además, una brillante eficiencia. En cambio, le está permitido admitir —pocos se privan de ello— que la política lo reconforta, pero siempre en un contexto de abnegación, de apasionante entrega de sí.

***La lógica de los electores: ¿obtener una ganancia u ocupar un espacio?***

No se trata aquí de retomar la discusión de las grandes categorías de modelos explicativos del comportamiento electoral y menos aún de opinar en favor de tal o cual escuela. Por el contrario, nuestro objetivo será tal vez insistir sobre la parte de indecisión que subsiste en el centro de todo análisis del "¿por qué votan?". La gran dicotomía que vive la sociología electoral sobre este tema es bien conocida. ¿El elector se comporta como consumidor racional que, en una situación de información imperfecta, trata de optimizar sus beneficios, teniendo en cuenta la estructura de la oferta? O bien, ¿está socialmente "predispuesto", en favor de una opción política determinada, por su medio de pertenencia, sus universos de referencias? En la primera hipótesis, nos inclinaremos a señalar la importancia de los factores (políticos) coyunturales; en la segunda, insistiremos sobre todo en los determinantes sociológicos. Todo esto puede resumirse en la siguiente alternativa: ¿Elección racional o presiones del entorno?

Los sondeos de opinión proporcionan respuestas imperfectas a estas preguntas. Efectivamente, es imposible que tales materiales aclaren, de manera no superficial, la secuencia de las operaciones mentales que terminan en el acto de votar, primero, y

luego en la elección operada entre los candidatos. Ante todo, porque los cuestionarios de encuesta solicitan demasiados los resultados de una racionalización; además parten de una opción metodológica implícita según la cual los encuestados, en el mismo instante en que responden, podrían reconstituir con precisión el encadenamiento causal, lo que psicológicamente es infundado.11 Pero a partir de la observación de la "situación" vivida por los electores, es posible identificar grupos de gratificaciones capaces de motivarlos. De lo anteriormente dicho, parecen desprenderse dos proposiciones:

1. La perspectiva de sacar provecho materializable a partir del voto y, por lo tanto, optimizar intereses, sólo abarca a una (¿pequeña?) minoría de electores. En este argumento se basan los numerosos cuestionamientos hechos a los modelos consumistas o las teorías del actor racional.

Resumamos algunas objeciones más directamente ligadas a la situación que se observa. Los beneficios, inmediatamente individualizables por el elector, de una victoria de su candidato, siguen siendo excepcionales. Los principales ejemplos abarcan los negocios públicos convenidos con empresas, el otorgamiento de facilidades jurídicas (licencias de utilización) o la asignación de empleos discrecionales a simpatizantes. La alternancia, a nivel nacional, sin duda permite recompensar la fidelidad de militantes (nombramientos en la alta función pública y el sector público o en funciones de asesores). En cifras relativas, es importante con respecto a la cantidad de cargos jerárquicos de un partido, pero insignificante con respecto a la población electoral. De la misma manera, al efectuar consultas locales, sobre todo en ciertas ciudades, el peso relativo de las promesas de empleos públicos puede ser coyunturalmente importante, ya que sirven para establecer redes de clientela. Pero las exigencias originadas en las situaciones jurídicas obtenidas son tales que un revés electoral no permite disponer discrecionalmente de dichas prebendas, inmediatamente después de la victoria.

Agreguemos que las respuestas favorables del representante a las múltiples peticiones de los solicitantes no necesariamente son recompensadas por un apoyo efectivo el día del escrutinio.

Por supuesto, nada lo excluye, pero tampoco nada lo garantiza, en virtud del secreto de voto. Lo que sigue siendo cierto es la familiaridad que se crea, con el tiempo, entre electos y solicitantes, lo que hace que éstos deseen que se mantenga el *statu quo* político. La promesa de medidas generales o sectoriales (por ejemplo, disminución del peso fiscal para la pequeña y mediana industria, aumento de las jubilaciones, desgravación de la nafta, etc.), si se concreta, produce efectos cualquiera sea el comportamiento electoral de las personas beneficiadas. Por lo tanto, el ciudadano no encuentra, en el cálculo puramente racional una razón suficiente para ir a votar.

Matemáticamente, tiene un peso ínfimo, y si gracias al voto de los otros se adopta la política benéfica, ella lo será también para aquél (ésta es la paradoja del votante).

La dificultad e inclusive la imposibilidad de identificar los beneficios individualizables de una política global confunde el cálculo costos-beneficios. Esta dificultad depende de numerosos factores; entre ellos, la multiplicidad de los medios de pertenencia no es el menor. Supongamos que el pequeño comerciante se alegra con el anuncio de una medida que lo beneficia; sin embargo, abarca otras "identidades sociales" como usuario de servicios públicos, propietario endeudado de una residencia secundaria, padre de alumno o conductor de auto. Probablemente, en algunas de estas facetas tendrá razones para no compartir otros aspectos de la política encarada. A esto se agregan la incertidumbre acerca del discurso de los políticos, obligados a utilizar lenguajes equívocos para seducir (o no chocar) a capas sociales muy diferentes. La dispersión sociológica de los electorados es a la vez causa y consecuencia de esa confusión.

Aunque el análisis de sus programas fuera encarado por los electores, es irrealizable: demasiadas informaciones necesarias carecen de confiabilidad; entran en juego demasiados parámetros complejos que no podrían profundizarse en un lenguaje electoral necesariamente simplificador. Sin embargo, esa imposibilidad efectiva no impide a ciertos electores alimentar la ilusión de haber realizado un cálculo racional; lo que puede producir efectos de realidad.

Anthony Downs, un pionero en este tipo de análisis, reconocía que el cálculo costos-beneficios, realizado por el elector, formaba parte de los elementos no materializables, ni tampoco individualizables; por ejemplo, la perpetuación y no el derrumbe del sistema político. Mancur Olson también admitía la existencia de otros estímulos para la acción colectiva, además de la búsqueda de bienes materializables llevada a cabo por el individuo.19 Estas declaraciones ponen de manifiesto los límites de los análisis exclusivamente "economicistas" o "individualistas", aun cuando expliquen una parte de ciertos comportamientos electorales: el voto de los adeptos, el voto útil (en perjuicio de un partido ideológicamente más cercano, pero sin posibilidades); las diferencias de comportamiento según la magnitud de lo que entra en juego, la naturaleza de los escrutinios, el carácter incierto del resultado.

2. La atribución de consideración a presiones simbólicas, ligadas al ejercicio de múltiples roles (por ejemplo, el de ciudadano en una cultura política determinada), echa luz a la "parte oscura" de los comportamientos sociales. Si la pertenencia a una clase y más aún (lo que es significativo) el grado de integración religiosa se encuentran relacionados con el voto, no significa que los electores puedan deducir de allí expectativas políticas precisas. Tratándose del factor clase social, la hipótesis sería débil. Esta noción remite a medios socioprofesionales heterogéneos con intereses muy diversificados, y a veces hasta antagonistas. Remite además a un elemento subjetivo: la conciencia de clase y universos de representaciones

simbólicas (valores, creencias, referencias) constituidos por variadas subculturas. Con más razón, la pertenencia religiosa no permite, como tal, hacer valer en el escenario político intereses mayores, surgidos de preferencias racionales.

Clase social o religión juegan el papel de "marcadores de identidad". El definirse como obrero o jefe, católico practicante o judío, significa solidarizarse con una comunidad de pertenencia; se refiere, aunque confusamente, a valores particulares; expresa, en definitiva, fidelidad a una simbología, e inclusive a instituciones representativas (CGT, Iglesia católica, etc.). Este hábito, o más aún, estas "disposiciones socialmente constituidas" se construyen como conclusión de procesos de socialización dentro de los cuales actúan diversos dispositivos de presiones simbólicas (micropresiones del medio familiar o socioprofesional, arraigo de la escuela y de los medios de comunicación, efectos producidos por las imágenes de sí mismo proyectadas por el entorno, etc.). Además, los electores son interpelados en su calidad de ciudadanos. El ir a votar es un acto especialmente "recomendado", inculcado socioculturalmente, a través de todo un proceso que lo erige en acto de gran importancia política y moral. Se lo presenta en la escuela, pero también a través de la prensa y del conjunto de candidatos en campaña, con las características de una prueba importante que mide el grado de interés general; de allí que se obligue moralmente a cumplir el deber electoral. Se lo describe como la máxima oportunidad de "hacerse oír" a aquellos ciudadanos que se sienten olvidados y de demostrar la capacidad de "participar", a aquellos que se sienten ignorantes, inútiles, pasivos. Se trata de considerar al voto como el ejercicio de un derecho. Dicho proceso de inculcación responde a exigencias.

Esquemáticamente, podemos observar tres categorías: el interés de los candidatos y electos en desplazar a los electores, puesto que la *doxa* democrática establece un vínculo entre la participación y la legitimidad; el interés de los beneficiarios del clima democrático pluralista en saber que los amplios estratos sociales gozan de

libertad de expresión; por último, el interés de que todas las capas sociales apoyen la estabilidad puesto que el derrumbe de la legitimidad democrática abriría un período de incertidumbre. Así se comprende mejor por qué la clase política exalta, particularmente, el papel de "ciudadano responsable"; por qué el conjunto de los medios de comunicación masiva al igual que las capas intelectuales son partidarios de las creencias y valores de la sociedad democrática. Por último, se observa que, en los países democráticos, participan más las capas sociales con mayor estatus económico o cultural. En cambio, como lo demostró Alain Lancelot, el abstencionismo está, en parte, relacionado con un bajo grado de integración social, lo que implica una deficiente internalización de las normas que obligan a votar.

El mayor efecto de este formidable arraigo cultural es hacer gratificante un acto que, por otra parte, no es muy exigente. El hecho de ir a votar toma poco tiempo y no exige un coraje particular en las democracias consolidadas. Muchos ciudadanos poco informados, poco atentos, son, sin embargo, concienzudos votantes, influidos por los procesos sociales de movilización. Al ejercer su prerrogativa, ante todo o solamente, tratan de justificarse, es decir, jugar su papel según el código político-cultural vigente. Se justifican también por el sentido que dan a la orientación política de su voto. Los electores poco politizados, que dieron sus votos al mismo partido, manifiestan receptividad a los signos sumamente codificados emitidos por dicho partido: juicios de valor muy generales acerca de la responsabilidad individual, la solidaridad social, la superioridad de público o privado; apreciaciones convergentes sobre acontecimientos, líderes, percibidos como atractivos o repulsivos; representaciones análogas del perfil que se espera de un "buen" mandatario. Los electores aprendieron a reconocer dichos signos, que requieren una profunda adhesión de tipo ético, en su calidad de referencias culturales gracias a las cuales, en un escenario político confuso, logran situarse claramente con una identidad coherente y unificada. El supervisor asalariado, que a su vez es esposo de una comerciante, contribuyente pero también padre de alumno *y* usuario de servicios

públicos, podría tener dificultad para distinguir las prolongaciones políticas racionales de esta madeja de intereses contradictorios. El día de las elecciones, podría refugiarse en un voto que lo revalorice, construido para él por el lenguaje del partido con el que simpatiza: "artesano de la transformación", "defensor de las conquistas sociales", "fiel al presidente"..., etc.

Por más que los partidos políticos tengan tendencia ecuménica, se diferencian entre sí "explotando" un registro de valores, con credibilidad o aplicación particular. Cuanto más se pongan de manifiesto las diferencias entre los partidos, más posibilidades habrá de conseguir el favor del electorado. En cambio, la actual confusión de los marcadores simbólicos contribuye a debilitar la fidelidad y, como corolario, a hacer más inestables los comportamientos electorales e inclusive a provocar la defección por abstención. En efecto, el elector se priva de una gratificación ética esencial. A este aspecto del voto se agrega cierta cantidad de beneficios simbólicos secundarios, más o menos apreciables según el nivel de educación y politización. La tranquilidad de haber extendido un cheque en blanco al mejor representante posible (o al menos malo, en un esquema de pensamiento desfavorable a la política) conforma a la fracción más pasiva del electorado, la menos inclinada por los juegos y encrucijadas de la política. Para los demás, será el placer activo de identificarse con una gran causa: la construcción de Europa o la lucha contra las desigualdades, el triunfo de los derechos humanos o de la justicia social... Al respecto, observemos que los candidatos a elecciones nacionales utilizan con insistencia, un discurso ético de revalorización. Se hace referencia, sin implicancia opresiva, a la "mejor parte" del elector: el amor a la libertad, el rechazo a las exclusiones, el sentido de progreso y de modernidad, etc. De esa manera, se encuentra reconocido en su estatus de ciudadano esclarecido; así siente la impresión de evadirse un instante de sus "mediocres" preocupaciones domésticas o profesionales; así puede experimentar la existencia de un "lenguaje común" al más

alto nivel con millones de sus conciudadanos, evitando antagonismos, conflictos de intereses o malentendidos de lenguajes que, en realidad, los separan.

Bajo múltiples facetas aparece, entonces, la otra dinámica del elector. Movilizado, el ciudadano poco politizado juega su papel sin hacer el cálculo costos-beneficios, como querrían los teóricos del mercado político.

Los políticos experimentados lo saben con claridad, o actúan intuitivamente. Deben ofrecer a los electores un papel que los seduzca. Hacer una campaña eficaz consiste en movilizar a fondo simbologías que faciliten la identificación con el partido (o con el candidato) portador de valores reconocidos: solidaridad, justicia, responsabilidad, eficacia, etc. Pero el proceso de movilización debe disimular los resortes emocionales reales en los que se funda. Es necesario que sigan respetándose las apariencias de un intercambio puramente político, entre la expresión de expectativas y la promesa de una acción a cambio. Pero esa relación sólo se formula explícitamente en el discurso de los candidatos: "Si usted vota por mí, sus condiciones de vida podrán mejorar..., el porvenir de sus hijos estará asegurado..., etc." La disimetría fundamental de los términos del "intercambio" no debe ser tratada.

# CUARTA PARTE:

# TEORÍA DEL ESTADO

# ESTADO, PODER Y GOBIERNO

***Norberto Bobbio***

## I. PARA EL ESTUDIO DEL ESTADO

### ***Las disciplinas históricas***

Para el estudio del Estado las dos fuentes principales son:

- La historia de las instituciones políticas
- La historia de las doctrinas políticas.

Debido fundamentalmente a la dificultad que presenta la recopilación de las fuentes, la historia de las instituciones se desarrolló después que la historia de las doctrinas, por lo que son producto de una reconstrucción, deformación e incluso idealización.

La primera fuente para el estudio autónomo de las instituciones frente a las doctrinas está constituida por los historiadores: un ejemplo de esto es la reconstrucción de la historia y del ordenamiento de las instituciones romanas realizadas por Maquiavelo, basándose en los estudios históricos de Tito Livio (famoso historiador romano).

Posterior al estudio de la historia viene el estudio de las leyes que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados, entendidas como el conjunto de normas que constituyen el derecho público (también una categoría doctrinal). Las primeras historias de las instituciones del derecho escritas por juristas que frecuentemente experiencia en los asuntos del Estado. Hoy la historia de las instituciones se ha emancipado del estudio de las doctrinas y ha ampliado el estudio de los ordenamientos civiles más allá de las formas jurídicas que les han dado forma; orienta sus investigaciones hacia el análisis del funcionamiento concreto en un período histórico determinado, y ha avanzado del estudio de institutos

fundamentales (abarcativos) a institutos particulares (individuales, que conforman una parte del todo).

***Filosofía política y ciencia política***

El Estado es estudiado en sí mismo, en sus estructuras, funciones, elementos, órganos, como un sistema complejo considerado a sí mismo y en sus relaciones con otros sistemas contiguos. Hoy, convencionalmente, el inmenso campo de investigación está dividido entre dos disciplinas didácticamente diferentes: la *filosofía política* y la *ciencia política*.

En la *filosofía política* están comprendidos tres tipos de investigación:

a)- Sobre la mejor forma de Gobierno o sobre la óptima república.

b)- Sobre el fundamento del Estado o del Poder Político

c)- Sobre la esencia de la categoría de lo político o de la politicidad

Mientras que por *ciencia política* entendemos una investigación en el campo de la vida política que satisfaga estas tres condiciones:

a)- El principio de verificación o de falsificación como criterio de aceptabilidad de sus resultados.

b)- El uso de técnicas de la razón que permitan dar una explicación causal en sentido fuerte y también en sentido débil del fenómeno indagado.

c)- La abstención o abstinencia de juicios de valor, la llamada "avaluatividad".

Obsérvese que la filosofía política como búsqueda de la óptima república no tiene el carácter de evaluativo. No pretende explicar el fenómeno del poder, sino justificarlo, operación que tiene por objeto calificar un comportamiento como lícito o ilícito, lo que no se puede hacer sin remitirse a valores. Esta se fundamenta en que la investigación de la esencia política se aleja de toda verificación o falsificación, y como tal no es ni verdadera ni falsa.

***Punto de vista jurídico y punto de vista sociológico***

Además de poder realizarse un análisis filosófico y científico del tema del Estado, éste también puede ser abordado desde un punto de vista *sociológico* y desde un punto de vista *jurídico*. Es con Jellinek (1910) que se introdujo en las teorías del Estado la distinción entre doctrina sociológica y doctrina jurídica del Estado. *El punto de vista jurídico proviene de la concepción del Estado como órgano de producción jurídica (o sea de normas jurídicas) y como ordenamiento jurídico*. (Es decir, el Estado es él mismo un conjunto ordenado de normas y además el órgano que las produce). Esta concepción había dado lugar a la *tecnificación del derecho público* y ésta a la consideración del Estado como *persona jurídica*, lo cual volvió necesaria la distinción.

*El punto de vista sociológico proviene del hecho de que el Estado también es una forma de organización social y como tal no puede ser separado de las relaciones sociales*. Con esta distinción, el punto de vista jurídico quedó reservado a los juristas, que durante siglos habían sido los principales tratadistas del Estado, y el sociológico a los sociólogos y demás estudiosos de la sociedad.

Para Jellinek la visión sociológica del Estado se ocupa de "la existencia objetiva, histórica y natural del Estado", mientras que la visión jurídica se ocupa de las "normas jurídicas" que se manifiestan en esa existencia real del Estado.

Esta distinción de Jellinek fue reconocida por Max Weber, quien también sostuvo la necesidad de distinguir ambos puntos de vista. Weber basa esta distinción en la doble validez que tienen las normas: la *validez ideal*, de la que se ocupan los juristas, y la *validez empírica*, de la que se ocupan los sociólogos.

***Funcionalismo y marxismo***

Entre las teorías sociológicas del Estado, dos son las que han ocupado mayor espacio: la teoría marxista y la teoría funcionalista (proveniente de Parsons).

La concepción marxista distingue en toda sociedad dos momentos [aspectos]: la *base (o estructura) económica* y la *superestructura*. Las *instituciones políticas, el Estado* –que es el tema que nos interesa- pertenecen a la superestructura. La base económica o relaciones económicas, que consisten en una determinada *forma de producción*, es el momento determinante de la superestructura y por tanto del Estado. Es decir que ambos momentos no son puestos en el mismo nivel en cuanto a su capacidad de influir en el desarrollo de la sociedad y en el paso de una sociedad a otra.

La teoría funcionalista concibe a la sociedad dividida en cuatro subsistemas. Cada uno de ellos se caracteriza o distingue por las *funciones* que desempeña para la *conservación del equilibrio social*, y cada una de estas funciones son *igualmente importantes* para dicho objetivo. Al subsistema político le corresponde la función de…, lo cual quiere decir que la función política es una de las funciones fundamentales del sistema social, a diferencia de la teoría marxista que ve lo político condicionado por lo económico (si bien es cierto que el condicionamiento no es mecánico sino dialéctico). En todo caso, el subsistema al que se le atribuye una función preponderante es el subsistema cultural, porque la fuerza cohesiva de todo grupo social dependería de la adhesión a los valores y a las normas.

Otro aspecto en el que se diferencian ambas teorías es que mientras la teoría funcionalista está dominada por el tema del *orden*, la teoría marxista lo está por el tema de la *ruptura del orden*, por el paso de un orden a otro. Mientras la primera se preocupa de la *conservación social*, la segunda se preocupa por el *cambio social*.

En los últimos años, el punto de vista que ha terminado por prevalecer en las teorías sociológicas del Estado es la *representación sistémica del Estado*, derivada de la teoría de sistemas. En ella se presenta la relación entre las instituciones políticas y el sistema social como una *relación demanda-respuesta*, en donde la función de las instituciones políticas es dar respuesta a las demandas de la sociedad, convertir las demandas en respuestas. De esta manera se establece un proceso de cambio o evolución permanente en la sociedad, que puede ser *gradual* cuando existe *correspondencia entre demanda y respuesta*, o puede ser *brusco* cuando hay una *acumulación de demandas sin respuestas* que hacen interrumpir el circuito; al no lograr las instituciones políticas dar respuestas a las demandas sufren un proceso brusco de transformación que puede llegar a derivar en su cambio completo.

***Estado y sociedad***

La relación de ambas fue el objetivo de toda consideración sobre la vida social del hombre sobre el hombre como animal social.

Hobbes además del capítulo sobre la familia y la sociedad patronal hay también un capítulo sobre las SOCIEDADES PARCIALES grecamente llamadas SYSTEMS.

Para Hegel el estado es un momento culminante del espíritu objetivo, culminante en cuanto resuelve y supera los 2 momentos anteriores de la familia y de la sociedad civil.

Visto desde el punto de vista marxista con la emancipación de la sociedad civil-burguesa y desde el sentido saintsimoniano la sociedad industrial frente al Estado.

***De parte de los gobernantes o de los gobernados***

Otra posición que puede analizarse respecto a la clasificación de los diversos tipos Estados se refiere a la relación política fundamental: gobernantes- gobernados.

Considerando esta relación política como una relación específica entre dos sujetos de los cuales uno tiene el derecho de mandar y el otro de obedecer (excepto en una concepción democrática radical donde gobernante y gobernado se identifican idealmente una sola persona y el gobierno se resuelve en el auto gobierno), el problema del Estado puede ser tratado desde el punto de vista del gobernado: *ex parte principis* (de la parte del príncipe) o *ex parte populi* (de la parte del pueblo).

En realidad, por una larga tradición los escritores políticos han tratado el problema del Estado principalmente desde el punto de vista de los gobernantes. El cambio de esta tendencia se presenta al inicio de la época moderna con la doctrina de los derechos naturales que pertenecen al individuo. Estos derechos son anteriores a la formación de cualquier sociedad política y por tanto de cualquier estructura de poder que la caracteriza. A diferencia de la familia y las sociedad patronal, la sociedad política comienza a ser entendida fundamentalmente (anteriormente también había estado en la época clásica) como un producto voluntario de los individuos que deciden con un acuerdo recíproco vivir en sociedad e instituir un gobierno.

Althusius, uno de los mayores exponentes de esta perspectiva, define que la política parte de los hombres y se mueve a través de la obra de los hombres hacia la descripción de la comunidad política.  Por el contrario, el punto de partida de Aristóteles es exactamente lo opuesto: "…el Estado existe por naturaleza y es anterior a cualquier individuo"

Las implicancias de este nuevo punto de partida son:

- Libertad de los ciudadanos y no del poder de los gobernantes
- El bienestar, la prosperidad, la felicidad de los individuos tomados uno por uno, y no solamente la potencia del estado
- El derecho de resistencia a las leyes injustas, y no solo el deber de obediencia

- Articulación de la sociedad política en partes inclusión contraopuestas ( los partidos no son considerados como facciones que dañan el tejido del Estado)
- División y contraposición vertical y horizontal de los diferentes centros de poder y no únicamente el poder en concentración y centralización
- El mérito de un gobierno que debe buscarse más en la cantidad de derechos de los individuos que en los poderes del gobernante

  La mayor expresión de esta nueva tendencia al reconocimiento de que el gobierno es para los individuos y no los individuos para el gobierno, son las Declaraciones de derechos norteamericanas y francesas.

## II. EL NOMBRE Y LA COSA

***Origen del nombre.***

La palabra "Estado" se impuso por la difusión del Príncipe de Maquiavelo, pero la palabra no fue introducida por el mismo. Investigaciones muestran que el paso del significado común del término status de "situación" a "Estado" en el sentido moderno de la palabra, ya se había dado mediante el aislamiento del primer término en la expresión *"status rei pubblica*e".

Con Maquiavelo el término sustituyó los términos tradicionales con los que había sido designada hasta entonces la máxima organización de un grupo de individuos sobre un territorio en virtud del poder de mando: *civitas*, en griego y *res publica* en Roma.

En los tiempos de Maquiavelo, el término *civitas* pasó a ser inadecuado para representar la realidad de los ordenamientos políticos que territorialmente se extendían mucho más de los límites de la ciudad. Esta necesidad de disponer de un término más adecuado para representar la situación real fue más fuerte que el vínculo de una larga y reconocida tradición. Así el término Estado pasó de ser un

término genérico de situación a un significado específico de posesión permanente y exclusiva de un territorio y de situación de mando sobre sus habitantes.

**Argumentos a favor de la discontinuidad**

El problema del nombre "Estado" es importante porque no solo representa la introducción de un nuevo término sino que significa la introducción de un nombre nuevo para una realidad nueva: el Estado moderno debe considerarse como una forma de ordenamiento diferente de los ordenamientos anteriores, por lo que ya no puede ser llamado con los nombres antiguos.

La definición de este cambio se relaciona con otro problema: Cual es el origen del Estado. Entre los historiadores de las instituciones que han descrito la formación de los grandes estados territoriales sobre la disolución y la transformación de la sociedad medieval y los de la época moderna, y por lo tanto a considerar que el Estado como una formación histórica que no solo no ha existido siempre, sino que nació en una época reciente.

Sin embargo, la cuestión de si el Estado existió siempre o si se puede hablar del mismo solo a partir de una cierta época es un asunto que depende de la definición del Estado de que se parte (de lo amplia o restringida de la misma). Por lo tanto, el problema real para entender el problema político es encontrar semejanzas o diferencias entre el Estado moderno y los ordenamientos anteriores. Quien prime las diferencias estará a favor de la discontinuidad de los ordenamientos, y quien se centre en las analogías en detrimento de las primeras, optara por la continuidad

**Argumentos a favor de la continuidad**

La constatación de que algunos escritos utilizados para la descripción de ordenamientos políticos antiguos son eficientes para el análisis de estructuras políticas modernas.

Uno de ellos es el tratado de política de Aristóteles orientado al análisis de la ciudad griega que no ha perdido nada de su eficiencia descriptiva y explicativa con respecto a los ordenamientos políticos que se fueron dando de entonces a la fecha. La definición que el mismo Aristóteles da de constitución en su época que permite análisis comparados con los ordenamientos políticos modernos. O el análisis de los cambios de las formas de gobierno que propone en su libro V, aun vigente.

Otro ejemplo es el de Maquiavelo que, como dijimos, comentó la historia romana como un estudioso de política para derivar enseñanzas practicas aplicables a los estados de su tiempo.

***¿Cuando nació el Estado?***

Respecto a este tema encontramos dos tesis:

- Una que entiende al Estado como una comunidad que nace de la disolución de una comunidad primitiva basada en vínculos de parentesco y de la formación de comunidades más amplias derivadas de la unión de muchos grupos familiares por razones de sobrevivencia interna (sustentación) y externa (defensa)
- La otra, considera que el nacimiento del Estado señala el inicio de la época moderna, que representa el paso de la época primitiva a la época civil.

Para Engels, el Estado nace de la disolución de una sociedad gentilicia basada en las relaciones familiares, y el nacimiento del Estado señala el paso de la barbarie a la civilización (civilización es usado russonianamnte con una connotación negativa).

Esta tesis se distingue por una interpretación económica: sobre la propiedad privada. Para Engels en las sociedades primitivas rige la propiedad colectiva. Con el nacimiento de la propiedad privada nace la división del trabajo y provoca una división de la sociedad en clases (propietarios y desposeídos). Con esta división de

clases nace el Poder político y el Estado, cuya función es la de mantener el dominio de una clase sobre la otra incluso recurriendo a la fuerza y por tanto de impedir que la sociedad dividida en clases se transforme en un estado de anarquía.

## III. EL ESTADO Y EL PODER

***Teorías del Poder***

En estos últimos años los estudiosos de los fenómenos políticos han abandonado el término "Estado" para sustituirlo por uno más comprensivo "Sistema político". Lo que el Estado y la política tienen en común es la referencia al fenómeno del poder. Del griego fuerza, potencia y autoridad, nacen los nombres de las antiguas formas de gobierno aristocracia, democracia, monarquía, oligarquía, entre otras.
No hay teoría política que no parta de alguna manera, directa o indirectamente, de una definición de poder y de un análisis del fenómeno de poder. Tradicionalmente el Estado es definido como el portador del poder supremo. Las teorías del Estado se entrelazan con las teorías de los tres poderes ( Legislativo, ejecutivo y judicial) y de sus relaciones.

El problema del poder ha sido presentado bajo tres aspectos con base en los cuales se puede distinguir tres teorías fundamentales del mismo: sustancialista, subjetiva y racional.

- Una interpretación sustancialista es la que hace Hobbes. Según la cual "el poder del hombre son los medios que tiene en el presente para obtener algún aparente bien en el futuro". Estos medios pueden ser dotes naturales (fuerza, inteligencia) o bien adquiridos (riqueza). Que sea uno u otro no cambia el significado, entendiendo el medio como algo que sirve para alcanzar el objeto de nuestro deseo. Bertrand Russell sostiene que el poder consiste en la

"producción de efectos deseados" y puede adoptar tres formas: Poder físico, poder biológico o dominio económico y mental.

- Una típica interpretación subjetivista del poder es la expuesta por Locke, quien por poder no entiende la cosa que sirve para alcanzar el objetivo, sino la capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos.
  La interpretación más utilizada es la que se refiere al concepto relacional de poder, y para la cual, por poder se debe entender una relación entre dos sujetos de los cuales el primero obtiene del segundo un comportamiento que este, de otra manera, no habría realizado.

La más conocida es la de Robert Dahl: " La influencia (concepto más amplio que abarca al del poder) es una relación entre actores, en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera".

***Las formas del poder y del poder político***

Debemos distinguir ahora el poder político de todas las otras formas que puede asumir la relación de poder.

La tipología clásica transmitida durante siglos es la que se encuentra en la *Política de Aristótele,* donde se distinguen tres tipos de poder con base en el criterio de "la esfera en la que se ejerce":

- El poder del padre sobre el hijo.
- El poder del amo sobre el esclavo.
- El poder del gobernante sobre los gobernados

También se pueden distinguir bajo el criterio de "diferente sujeto que se beneficia del ejercicio del poder":

- El poder paternal es ejercido en interés de los hijos.

- El patronal en interés del amo
- El político en interés de quien es gobernado ( de donde se derivan las formas corruptas de régimen político, donde el gobernante, convertido en tirano únicamente gobierna para su provecho)

El estudio de Locke se distingue del de Aristóteles por el diferente criterio de diferenciación. Locke utiliza el criterio de legitimidad y distingue:

- El poder de un padre es un poder cuyo fundamento es natural en cuando se deriva de la procreación.
- El poder patronal es el efecto del derecho de castigar a quien se ha hecho culpable de un delito grave y por lo tanto es acreedor a una pena igualmente grave como la esclavitud.
- El poder civil, está fundado en el consenso manifiesto y tácito de quienes son sus destinatarios.

Los dos criterios, el aristotélico, basado en el interés, y el Lockiano, fundado en el principio de la legitimidad son útiles para distinguir el poder político como debería ser y no como es, las formas buenas de las formas corruptas.

El "poder político" se identifica con el ejercicio de la fuerza y es definido como "el poder que para obtener los efectos deseados tiene derecho a servirse, si bien en última instancia, de la fuerza". Para la definición de poder político el uso de la fuerza física es la condición necesaria, pero no suficiente.

Lo que distingue al Estado de la Iglesia es el ejercicio de la fuerza, pero una controversia igualmente decisiva para la definición del poder político es la que observa como contraopuestos los reinos al imperio universal y las ciudades a los reinos. Aquí el problema es otro, No es el del derecho de usar la fuerza, sino la

exclusividad de este derecho. Quien tiene el derecho exclusivo de usar la fuerza sobre un determinado territorio es el soberano.

Hegel señala que "una multitud de hombre puede darse el nombre de Estado solamente si están unidos por la defensa común de todo lo que es su propiedad".

Weber define el Estado como el detentador del monopolio de la coacción física legítima.

Para Kelsen, el Estado es una organización política porque es un ordenamiento que regula el uso de la fuerza.

***Las tres formas de poder***

El poder toma tres formas:

- Poder político, como aquel que está en posibilidad de recurrir en última instancia a la fuerza (Y es capaz de hacerlo porque detenta su monopolio). Es una definición que se refiere al medio del que se sirve quien detenta el poder para obtener efectos.
- Poder económico, es el que se vale de la posesión de ciertos bienes. La posesión de los medios de producción reside en una enorme fuente de poder de parte de quienes los poseen frente a los que no los poseen.
- Poder ideológico, es el que sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción.

Lo que tienen en común estas tres formas de poder es que ellas contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades desiguales divididas en fuertes y débiles, en ricos y pobres o en sapientes e ignorantes.

## IV. EL FUNDAMENTO DEL PODER

### ***El problema de la legitimidad***

Una vez admitido que el poder político es el poder que dispone del uso exclusivo de la fuerza surge la siguiente pregunta: ¿*Puede* la fuerza ser suficiente para hacerlo aceptar? ¿*Puede* un poder político existir basándose sólo en la fuerza? Esta pregunta puede tener respuestas diferentes debido a que se puede interpretar de dos formas. Una forma de interpretarla es la siguiente: si ese poder político basado sólo en la fuerza "*puede existir" en el sentido de "si es posible o no"*, es decir si puede darse en la realidad o no, si es factible que dure en el tiempo. La otra forma de interpretarla es si "*puede existir" en el sentido de "si debería existir"*, si es legítimo, si es lícito. En el primer caso se la interpreta como una pregunta sobre *lo que el poder es* y en el segundo caso como una pregunta sobre *lo que debería ser*. El problema que plantea la pregunta se puede ver entonces como un problema de efectividad, o como un problema de legitimidad.

La *filosofía política clásica* ha dado respuestas a esta pregunta abordando el tema como un *problema de legitimidad*. Esta filosofía niega que un poder únicamente fuerte pueda ser justificado, independientemente de que sea capaz de durar. *Para que el poder político sea legítimo, esté justificado, tiene que tener un fundamento ético o jurídico*. Precisamente durante siglos, en base a este carácter ético o jurídico, se ha hecho la distinción entre poder político bueno y malo, legítimo e ilegítimo, entre rey y tirano (en tanto usurpador). Así por ejemplo:

### ***Los diversos principios de legitimidad***

Esta concepción según la cual el poder político es legítimo si tiene un fundamento ético o jurídico, ha dado lugar a la *formulación de distintos principios de legitimidad*. Se pueden identificar seis, que se agrupan de a dos (opuestos entre sí) en base a tres principios unificadores a los que apelan: la Voluntad, la Naturaleza y

la Historia. Los dos principios que apelan a una voluntad superior son los mencionados por Mosca: el poder que deriva de la voluntad de Dios y el poder que deriva de la voluntad del pueblo. Los principios que se refieren a la Naturaleza son: la naturaleza como fuerza originaria y la naturaleza como orden racional. El primer principio significa que el derecho de mandar de unos y el deber de obedecer de otros deriva del hecho de que naturalmente hay (tanto individuos como pueblos) fuertes y débiles, sabios e ignorantes, aptos para mandar y aptos para obedecer. El segundo principio significa fundar el poder en la *capacidad del soberano* (o sea el que gobierna) *para aplicar las leyes de la razón*. Por ejemplo, para Locke, a fin de cumplir y respetarse las leyes naturales, no habría necesidad de ningún gobierno si todos los hombres fueran racionales. Los dos principios que apelan a la Historia son: la historia pasada y la historia futura. El principio de la historia pasada instituye como fuente de legitimación la *fuerza de la tradición*: el soberano legítimo es quien ejerce el poder desde tiempos inmemoriales. La referencia a la historia futura es un principio de legitimación de *poder que está por constituirse* (a diferencia del anterior que legitima el *poder constituido*). Lo que justifica el nuevo poder político (y en general el nuevo orden) que busca establecerse, es su representación por parte de los revolucionarios como algo *necesario, inevitable y más avanzado* axiológicamente que el anterior.

De los seis criterios algunos son más favorables al *status quo*, y otros más favorables al *cambio*. De una parte, el principio teocrático, el apelo a la naturaleza como fuerza originaria, la tradición. De otra, el principio democrático del consenso, el apelo a la naturaleza ideal, el progreso histórico.

***Legitimidad y efectividad***

Con el advenimiento del positivismo jurídico el problema del *fundamento del poder* cambió totalmente. Mientras para las teorías anteriores el poder debe estar apoyado por alguna justificación ética para poder durar (y en consecuencia la legitimidad es

necesaria para la efectividad), con las teorías positivistas *sólo el poder efectivo es legítimo*. La legitimidad es simplemente un *estado de hecho*. (Entonces: para la escuela clásica el poder es legítimo si tiene un fundamento o justificación ética. Para los positivistas el poder es legítimo si es eficaz).

Esto no quiere decir que un poder político reconocido como eficaz no pueda ser sometido a juicios axiológicos (valorativos) de legitimidad que puedan llevar gradualmente al incumplimiento de las normas (es decir a la deslegitimación ya desde el punto de vista de la eficacia). Pero hasta tanto la ineficacia no llegue al punto de traducirse o convertirse en eficacia probable de un ordenamiento alternativo, a pesar de que sea ilegítimo desde el punto de vista ético sigue siendo legítimo desde el punto de vista de la efectividad.

Dentro de la escuela del positivismo jurídico, el tema de la legitimación ha llevado a buscar las *razones* de la eficacia. En esa búsqueda surge la teoría weberiana de las tres formas de poder legítimo. Precisamente con ella Weber intenta comprender las diferentes *razones* por las que se forma la relación mandato-obediencia del poder político. Los tres tipos de poder legítimo son: el poder tradicional, donde el motivo de la obediencia es la *creencia en la sacralidad* de la persona *del soberano*, sacralidad que deriva de la fuerza de lo que siempre ha sido; el poder racional, en el que el motivo de la obediencia deriva de la creencia de la *racionalidad de*l *comportamiento* conforme a las leyes (las cuales establecen una relación impersonal entre gobernante y gobernado); y el poder carismático, basado en la creencia en las *dotes extraordinarias del jefe*.

## V. ESTADO Y DERECHO

***Los elementos constitutivos del estado***

Los 3 elementos constitutivos del pueblo, el territorio y de la soberanía.

“El Estado es un ordenamiento jurídico para los fines generales que ejerce el poder soberano en un territorio determinado al que están subordinados necesariamente los sujetos que pertenecen a él”
Para Kelsen el poder soberano se vuelve el poder de crear y aplicar el derecho en un territorio y hacia un pueblo.

El territorio se convierte en el límite de validez espacial del derecho del Estado y el pueblo se vuelve en el límite de validez personal del derecho del Estado mientras que la soberanía es que se puede hacer todo lo que el rey desee menos transformar un hombre en mujer o se tiene tanto poder pero no se puede hacer que una mesa coma pasto.

***El gobierno de las leyes***
¿Es mejor el gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres?

Aristóteles plantea si es conveniente o no ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes.

Uno de los puntos fundamentales de la doctrina política medieval es la subordinación del príncipe a la ley.

“El rey no debe estar subordinado a ningún hombre sino a Dios y a la ley ya que es la ley la que lo hace rey”

¿Pero de donde vienen estas leyes  a los que debería obedecer el propio gobernante?

1º Que por encima de las leyes puestas por los gobernantes hay otras leyes que no dependen de la voluntad de los gobernantes –leyes naturales- (leyes no escritas y leyes comunes)

2º Que al inicio de un buen ordenamiento de leyes hubo un hombre sabio EL GRAN LEGISLADOR que por la leyenda de LICURGO anunció que se iba al oráculo y que no se cambiasen la leyes hasta que él regrese y nunca volvió.

***Limites internos***

En principio no quiere decir que el poder del príncipe no tenga límites, las leyes que se refiere al principio son las leyes positivas, leyes puestas por la propia voluntad del soberano quien no está sometido porque nadie puede dar leyes a sí mismo.

Para Bodin las leyes naturales y divinas que todos los príncipes del mundo estan sujetos a ellas pero también limitados a las leyes fundamentales del reino. El que viola las leyes naturales y divinas es un tirano ex parte execitt; y el que viola las normas fundamentales es usurpador ex defecto tituli.

Para Bodín "No hay nada público allí donde no hay nada privado y los Estados han sido ordenados por Dios".

Para unos y otros el poder del rey debe estar limitado que solamente por la existencia de leyes superiores que nadie pone en discusión sino también por la existencia de centros de poder legítimos como las órdenes y estados.

Según MONTESQUIEU para que no se pueda abusar del poder es necesario que EL PODER FRENE AL PODER.

***Los limites externos***

Ningún estado está solo. Hay 2 tipos:

1º Derivan de las relaciones entre gobernantes y gobernados LIMITES INTERNOS

2º Derivan de las relaciones entre los estados LIMITES EXTERNOS

La tendencia actual hacia la formación de estados o de constelaciones de estados cada vez más grandes (los llamados superpotencias) implica un aumento de los limites externos de los estados que son absorbidos en el área mas grande y una desaparición del estado universal; esta solamente tendría limites internos y ya no limites externos.

## VI. FORMAS DE GOBIERNO

***Tipologías Clásicas***

En las tipologías de la forma de gobierno se toma en cuenta la estructura de poder y la relación entre los diversos órganos a los que la constitución asigna el ejercicio del poder.

Las tipologías clásicas de las formas de gobierno son:

**1)** La de Aristóteles: basado en el número de gobernantes

- monarquía o gobierno de uno, cuya forma corrupta es la tiranía
- aristocracia o gobierno de pocos, cuya forma corrupta es la oligarquía
- república o gobierno de muchos, en democracia ???

**2)** La de Maquiavelo: basa su diferencia en el gobierno de uno solo (una persona física) y el gobierno de una asamblea ( un cuerpo colectivo)

- monarquía
- república: incluye tanto democracias como aristocracias

**3)** La de Montesquieu

- monarquía
- república
- despotismo: gobierno de uno solo pero sin leyes ni frenos, forma degenerada de la monarquía.

Montesquieu también define otro criterio de clasificación para su enumeración: los principios que inducen a los sujetos a obedecer. El honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas, el miedo en el despotismo. Este criterio hace pensar las diferentes formas de poder legítimo de acuerdo con Weber. Weber como Montesquieu ubican los diferentes tipos de poder distinguiendo las diferentes posibles posiciones de los gobernados frente a los gobernantes, la diferencia entre uno y otro radica en el hecho de que Montesquieu se preocupa por el funcionamiento de la máquina del Estad y Weber por la capacidad de los gobernantes para obtener obediencia.

La tipología de Montesquieu fue usada por Engels para delinear el curso histórico de la humanidad que habría pasada de una fase primitiva de despotismo (nacimiento de los estados orientales) a la época de repúblicas democráticas.

La única innovación interesante producida desde las clasificaciones anteriores es la de Kelsen, quien critica como superficial la tipología de Aristóteles basada en el número y propone como criterio los diversos modos en el que una constitución regula la producción del ordenamiento jurídico. Estos modos pueden ser creados:

- Desde arriba o heterónoma: cuando los destinatarios de las normas no participan en la creación de las misma
- Desde abajo o autónoma: si participan

***Monarquía y república***

La distinción que resistió más tiempo es la monarquía – república, de Maquiavelo. Aunque llegó extenuada hasta nuestros días debido a la caída de la mayor parte de los gobiernos monárquicos después de la primera y segunda guerra mundial. El estado moderno, nace, crece y se consolida como estado monárquico.

La primera república, después de la de Roma, que adopta una constitución monárquica es Estados Unidos. En la misma el jefe no es hereditario sino electivo.

Poco a poco, la distinción entre monarquía y república pierde relevancia porque la primera pierde su significado original. En un primer momento, monarquía es el gobierno de uno solo; república, en el sentido maquiavélico, el gobierno de muchos o con más precisión, de una asamblea. En los últimos tiempos en las monarquías, el peso del poder se ha desplazado del rey al parlamento. De esta manera la monarquía se vuelve primero constitucional y luego parlamentaria, transformándose en una forma de gobierno diferente de aquella para la cual la palabra había sido acuñada y usada durante siglos: es una forma mixta, mitad monarquía y mitad república.

De esta manera, la "república" adquiere también un nuevo significado, que ya no es el de Estado general, y tampoco el de gobierno asambleario contraopuesto al gobierno de uno solo, sino es el de una forma de gobierno que tiene una cierta estructura interna, incluso compartida con la existencia de un rey.

Así, respecto a la relación entre los poderes legislativo y el poder del gobierno, podemos establecer la distinción entre gobierno:

- Presidencial: rige una clara separación entre ambos poderes, separación basada en la elección directa del presidente de la república, que también es jefe de gobierno, y en la responsabilidad de los miembros del gobierno frente al presidente de la república y no frente al parlamento.

- Parlamentario: existe un juego recíproco entre gobierno y parlamento, distinción entre jefe de estado y de gobierno, elección directa del jefe de Estado de parte del parlamento y responsabilidad del gobierno frente al parlamento que se empresa mediante el voto de confianza y desconfianza.

Otra de las características de las nuevas formas de gobierno es la inclusión de los sistemas de partidos, que influyen particularmente en el régimen de la separación de poderes.

***Otras tipologías***

Tomando como criterio de distinción de la clase política (conjunto de personas que detentan efectivamente el poder político) según Gaetano Moscase pueden distinguir las siguientes formas de gobierno:

- Según la formación: clases cerradas y abiertas
- Según la organización: clases autocráticas, cuyo poder viene de arriba; y democráticas, cuyo poder viene de abajo

Tomando como punto de referencia el sistema político (conjunto de las relaciones de interdependencia entre los diversos entes que juntos contribuyen a desempeñar la función de mediación de los conflictos, de cohesión de grupo y de defensa frente a los grupos), Almond y Powel distinguen, con base en el criterio de diferenciación de roles y autonomía de subsistemas otros sistemas políticos que caracterizan las sociedades primitivas, sociedades feudales, monarquías y repúblicas.

***Gobierno mixto***

Este es superior a otros absolutos por el hecho de que, según Polibio, "cada órgano permite obstaculizar a los otros o colaborar con ellos" y " ninguna de las partes excede su competencia".

Por otro lado, los teóricos del absolutismo argumentan que los gobiernos mixtos, debido a su inestabilidad, pueden llevar a un estado a la ruina.

## VII. LAS FORMAS DE ESTADO

***Estado y no-Estado***

Se ha mencionado anteriormente que se pueden distinguir las diferentes formas de Estado en base a dos criterios principales: el histórico y el del grado de expansión del Estado frente a la sociedad. Ahora analizaremos este segundo criterio de clasificación de las formas de Estado.

El Estado se ha debido enfrentar siempre al no-Estado, esto es, a la *esfera religiosa* (en el sentido amplio que comprende lo ideológico) y a la *esfera económica*. La presencia del no-Estado (bajo cualquiera de sus dos formas) siempre ha constituido un límite a la expansión del Estado. Como este límite varía de Estado a Estado constituye un criterio útil de diferenciación de las formas históricas de Estado.

Con el advenimiento del cristianismo, el no-Estado deja de ser sólo un *ideal* (como era por ejemplo para los estoicos la república universal) y se vuelve una *institución*, una realidad, con un poder propio y verdadero que afirma su superioridad sobre los poderes terrenales. Esto se expresa en el principio de San Ambrosio: "el emperador está dentro de la iglesia y no por encima de ella". [ver principios semejantes en el libro]. A partir de entonces la relación entre la sociedad religiosa y la sociedad política se vuelve un problema permanente para la historia europea.

Siglos después, con la formación de la clase burguesa que pretende liberarse del Estado absolutista, el poder económico se distingue del poder político. En ese proceso, el no-Estado se afirma como superior al Estado, y esto ocurre tanto en la doctrina de los economistas clásicos como en la marxista.

***Estado máximo y estado mínimo***

Decíamos que la mayor o menor expansión del Estado sobre el no-Estado constituye un criterio de clasificación de las formas de Estado. De acuerdo a este criterio se pueden distinguir dos tipos ideales en general: el Estado que asume tareas que el no-Estado reivindica para sí y el Estado indiferente o neutral. En particular, en el caso de la esfera religiosa, el criterio permite distinguir el *Estado confesional* y el *Estado laico*; y en el ámbito de la esfera económica permite distinguir *Estado intervencionista* y *Estado abstencionista*.

El Estado confesional es aquel que asume una determinada religión como religión del Estado y se preocupa del comportamiento religioso de sus súbditos controlando sus actos externos, sus opiniones, sus escritos, etc. De la misma manera, pero en el ámbito de lo económico, el Estado intervencionista no considera que le son ajenas las relaciones económicas y se adjudica el derecho de regular la producción y la distribución de los bienes. Así, tanto el Estado confesional como el Estado intervencionista pueden coincidir con la figura del Estado *eudemonológico* propia del siglo XVIII, es decir, del Estado que *propone como fin la felicidad de sus súbditos*.

Como contraposición aparece el *Estado liberal*, que es laico en la esfera religiosa y abstencionista en la esfera económica. También el Estado liberal es definido como *Estado de derecho* en el sentido de que no tiene otro fin más que el de *garantizar el desarrollo independiente de la libertad religiosa y de la libertad económica*.

Ahora bien, ¿cuál es la significación, cuáles son las implicancias, qué representa este proceso? El proceso de secularización y de liberación, que se dan paralelamente, expresan la *crisis de una concepción paternalista del poder* y una *transformación histórica del Estado*. Es un proceso de desmonopolización tanto del poder ideológico como del poder económico, quedándole al Estado el monopolio de la

fuerza para *asegurar la libre circulación de ideas y de bienes*. Sin embargo, en realidad este proceso no fue tan lineal como creyeron los escritores liberales del siglo pasado. Tanto el Estado confesional como el Estado intervencionista han vuelto a reaparecer bajo otra forma: el Estado confesional bajo la forma de *Estado doctrinal*, es decir un estado que tiene doctrina (por ejemplo el fascismo), y el Estado intervencionista bajo la forma de *Estado socialista* y también de *Estado social*, el cual interviene sólo en la distribución y no en la producción, y es promovido por los partidos socialdemócratas (léase: barnizados con una sola tenue capa de pintura socialista)

## VIII. EL FIN DEL ESTADO

***La concepción positiva del estado***

Según Engels el Estado así como ha tenido un origen va a tener un final.

1º ESCRITORES CONSERVADORES: La crisis del Estado no logra hacer frente a la demanda que provienen de la sociedad civil provocadas por el mismo.
2º ESCRITORES SOCIALISTAS Y MARXISTAS: La crisis del Estado capitalista no logra dominar el poder de los grandes grupos de interés en competencia entre sí.

Por lo tanto la crisis del estado es la crisis de un determinado tipo de Estado más no la terminación del Estado.

FIN DEL ESTADO = concepción negativa

La concepción positiva del Estado de la cual Aristóteles es el autor y la concepción racional que va desde Hobbes, Spinoza y Rosseau hasta Hegel está dominada por la idea de que fuera del Estado subsiste el mundo de las pasiones desencadenadas o intereses antagonistas e inconciliables.

A la concepción positiva del Estado le corresponde una concepción negativa del no Estado y se dan 2 versiones que se refuerzan mutuamente.
1º El no Estado es una fase superable
2º Condición en la que el hombre puede recaer

Los Estados existentes son imperfectos pero perfectibles

***El estado como mal necesario***

Existen 2 concepciones negativas:
1º Estado como mal necesario
2º estado como mal no necesario (fin del estado)

1º No estado – Iglesia es necesario como remedio al pecado porque la masa es malvada y debe ser mantenida a raya con el miedo.

Para Montesquiu esto es el principio del despotismo, Robespierre opina que si la agregamos virtud sería el principio de un gobierno revolucionario y Hobbes tiene una visión pesimista del hombre que abandonado a sí mismo es el lobo del otro hombre.

Concluyen diciendo que es mejor el Estado que la Anarquía

2º No Estado – Sociedad civil

Bajo forma de libre mercado muestra la pretensión de restringir los poderes del Estado, el Estado como mal no necesario asume la figura del Estado mínimo; común denominador de los mayores expresiones del pensamiento liberal.

Por lo tanto el Estado como ente Suprafuncional debe tener tarea de coordinación no de dominio.

***El estado como mal no necesario***

El ideal de la sociedad sin estado es un ideal universalista.

Estado máximo instrumento de la opresión del hombre sobre el hombre.

El Anarquismo imagina una Sociedad sin Estado ni leyes basada en la espontánea y voluntaria cooperación de los individuos asociados libres e iguales.

Es decir una sociedad sin opresores ni oprimidos se basan en una concepción optimista del hombre diametralmente opuesta a aquella que invoca el Estado fuerte para domar a la bestia salvaje.

# ESTADO

***Andrés Malamud***

## I. PRESENTACIÓN

¿Qué tienen en común China, Estados Unidos, Francia, Australia, Suiza, Jordania y Mónaco? La respuesta parece simple: los siete son Estados soberanos, reconocidos como tales por sus contrapartes del sistema internacional y miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Y sin embargo, las diferencias entre ellos son enormes.

Con 1.300 millones de habitantes, un quinto de la humanidad, China es la nación más poblada del mundo y la cuarta por extensión territorial. Su historia se extiende desde el principio de los tiempos y no reconoce fundadores; su construcción se fue desarrollando casi naturalmente durante siglos hasta moldear al gigante actual, y sus tendencias de crecimiento le auguran la posición de mayor economía planetaria hacia mediados del siglo XXI.

En contraste, la historia de los Estados Unidos no ocupa más de cinco siglos, de los cuales apenas la mitad transcurrieron como Estado independiente. La principal potencia mundial en la actualidad no emergió "naturalmente" sino que fue "inventada" por un grupo de hombres que, aún hoy, es venerado bajo el rótulo de "padres fundadores". Sus pobladores, sus religiones y su lengua de uso oficial se originaron fuera de su territorio, en el cual se produjo la mezcla de ingredientes que le confirió su singularidad. Francia, por su parte, constituye el prototipo del Estado-nación. Francés es el nombre del ciudadano de la república y del idioma que en ella se habla. A pesar de que el Estado francés es un producto de la guerra y la conquista, su capacidad homogeneizadora disolvió diferencias y creó una unidad simbólica de gran fortaleza, aunque hoy esté en crisis. Si los Estados Unidos fueron inventados

mediante un contrato constitucional, Francia fue fundada inicialmente por una monarquía absoluta y consentida posteriormente por la ciudadanía revolucionaria. Otros casos ofrecen peculiaridades dignas de mención. Australia tiene un gobierno parlamentario cuyas autoridades son democráticamente electas, pero su jefe de Estado es… ¡la reina de Inglaterra! Lo mismo sucede con Canadá y Nueva Zelanda. A pesar de compartir el símbolo máximo del Estado, es decir su jefe, estos países son soberanos e independientes. Suiza, por su lado, está constituida por 23 unidades subnacionales o cantones que gozan de autonomía sobre un amplio rango de políticas públicas y cuyas comunas ejercen el derecho de otorgar la ciudadanía. Jordania es un país de Medio Oriente "diseñado" por Gran Bretaña en 1922 e independiente desde 1946, y su denominación completa (Reino Hachemita de Jordania) contiene el nombre del linaje árabe al que los británicos le entregaron el territorio y que aún lo gobierna. Mónaco, finalmente, es también un Estado "familiar" en el sentido de que su soberanía legal dependió hasta 2002 de la supervivencia de la dinastía gobernante, los Grimaldi. Este país de sólo treinta mil habitantes no tiene ejército ni moneda propia y no cobra impuestos a particulares, siendo su primer ministro un ciudadano francés designado por el monarca a propuesta del gobierno de Francia.

En síntesis, puede decirse que China es un Estado 'natural', Estados Unidos un Estado 'autoinventado', Francia un 'Estado-nación', Australia un Estado 'heterocéfalo', Suiza un Estado 'poliestatal', Jordania un Estado 'heteroinventado' y Mónaco un 'microestado familiar'. El objetivo de este capítulo es explicar qué tienen en común casos tan diferentes como para que todos ellos sean manifestaciones del mismo concepto. Las siguientes secciones tratan sobre la definición del Estado, la formación del Estado moderno, su implantación en América Latina, su desarrollo y tipos contemporáneos, el surgimiento y funcionamiento del sistema interestatal, la relación del Estado con la integración

regional, las principales escuelas teóricas que se han dedicado a su análisis y, finalmente, las transformaciones y desafíos en curso.

## II. EL CONCEPTO DE ESTADO

En la senda de Norberto Bobbio, Gianfranco Poggi propone entender al Estado como la manifestación institucionalizada de una de las tres formas de poder social: el poder político. Poder social implica que, en todas las sociedades, *"algunas personas aparecen clara y consistentemente más capaces que otras para perseguir sus objetivos; y si éstos resultan incompatibles con los promovidos por los demás, aquéllas personas se arreglan para ignorar o superar las preferencias ajenas. Más aún, suelen ser capaces de movilizar, en función de sus propios designios, la energía de los demás incluso contra su voluntad"*. En función de los recursos que utiliza para concretarse, el poder social se divide en tres categorías: económico, ideológico (o normativo) y político. *"El poder económico se vale de la posesión de ciertos bienes, escasos o considerados escasos, para inducir a quienes no los poseen a adoptar cierta conducta, que generalmente consiste en desarrollar alguna forma de trabajo… El poder ideológico se basa en el hecho de que ideas de una cierta naturaleza, formuladas… por personas que gozan de cierta autoridad y expuestas en forma apropiada, pueden ejercer influencia sobre la conducta de otros individuos… El poder político, finalmente, se asocia a la posesión de recursos (armas de cualquier tipo y potencia) por medio de los cuales puede ejercerse violencia física. En sentido estricto, el poder político es poder coercitivo"*. Esta forma de conceptualizar el poder social no es nueva: ya Aristóteles se refería a la polis como compuesta antropomórficamente por quienes producían (el estómago), quienes combatían (el corazón) y quienes pensaban y, por lo tanto, debían gobernar (la cabeza). Metáforas sobre la historia de las civilizaciones entendida en términos de tres tipos de actores, a saber guerreros (o administradores de violencia),

mercaderes (administradores de dinero) y misioneros (administradores de ideas o valores), abundan en la literatura tanto artística como académica. La novedad de la tripartición ofrecida por Bobbio, que reconoce antecedentes en las clases, estamentos y partidos de Max Weber, es que otorga primacía al poder político (o agonista, en términos de Aristóteles) y no al ideológico (o arquitectónico).

Se trata de una concepción que se pretende realista en vez de normativa.

El Estado es un fenómeno ubicado principalmente dentro de la esfera del poder político. Más precisamente, como ya se dijo, encarna la forma suprema de institucionalización del poder político. Institucionalización implica rutinización de reglas y comportamientos, y abarca generalmente procesos como despersonalización y formalización de las relaciones sociales. Un proceso de institucionalización puede generar estabilidad y aumentar las condiciones de previsibilidad, pero también puede fomentar la rigidez y obstaculizar la adaptación ante nuevos desafíos. Aunque en la historia ha habido Estados que se adaptaron a los cambios de su entorno y otros que perecieron en el intento, la supervivencia genérica del Estado (en cuanto forma suprema de organización política) demuestra su éxito en esta tarea. Tarea paradójica que se resume, en palabras de Poggi, *"a fortalecer, y al mismo tiempo domesticar, la coacción organizada"*.

La imperiosidad analítica de definir al Estado se torna más evidente cuando se repara en que éste no constituye un objeto material sino una abstracción conceptual. Esta característica es común a otros fenómenos políticos, ya se trate de procedimientos (como la democracia) u organizaciones (como los partidos). Sin embargo, el caso del Estado es más equívoco porque los efectos de su existencia se materializan de forma muy evidente, por ejemplo en la presencia de la burocracia pública, de un puesto fronterizo o de una guerra interestatal. Por ello, es preciso no confundir manifestaciones visibles del Estado, como sus instituciones y su territorio,

con sus manifestaciones menos evidentes como las relaciones sociales que expresa y cristaliza.

Etimológicamente, la noción de Estado deriva del latín *status*, que significa posición social de un individuo dentro de una comunidad. Alrededor del siglo XIV, el uso del término pasó a referirse a la posición de los gobernantes, distinguiéndolos de aquéllos sobre quienes gobernaban. La identificación entre el Estado y quienes lo dirigían se tornó evidente en los trabajos de los escritores renacentistas, de quien Nicolás Maquiavelo es el ejemplo más acabado: su obra maestra, *El príncipe*, identifica al gobernante con el territorio, el régimen político y la población que domina. Unos años más tarde, Juan Bodino acuñó el concepto moderno de soberanía para describir al soberano (el monarca) como un gobernante no sujeto a las leyes humanas sino sólo a la ley divina.

Para Bodino, la soberanía era absoluta e indivisible pero no ilimitada, ya que se ejercía en la esfera pública pero no en la privada. La soberanía se encarna en el gobernante pero no muere con él sino que se perpetúa, inalienable, en el Estado que lo sobrevive. La idea de que el Estado reside en el cuerpo de sus gobernantes alcanzó su más clara expresión en los labios de uno de ellos, Luis XIV de Francia, cuando afirmó sin sutilezas que "el Estado soy yo". El último paso hacia la consagración del Estado como cumbre del poder absoluto lo dio Thomas Hobbes en el siglo XVII con su *Leviatán*, en el que formulaba tres enunciados que distinguirían al Estado moderno de sus versiones previas: los súbditos deben lealtad al Estado en sí mismo y no a sus gobernantes; la autoridad estatal es definida como única y absoluta; y el Estado pasa a considerarse como la máxima autoridad en todos los aspectos del gobierno civil. Hobbes es considerado el primer teórico del absolutismo estatal, al que justifica por contraposición al estado de naturaleza. Este último es la condición hipotética de la humanidad previa al contrato social que da origen al

Estado; en palabras de Hobbes, consiste en una *"guerra de todos contra todos"* en que *"la vida es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve"*.

La conceptualización hobessiana aún permea la teoría contemporánea del Estado. Incluso la definición más difundida y aceptada (aunque también contestada), la de Max Weber, es su tributaria. El aporte más innovador de Weber consistió en definir explícitamente al Estado no por la función que cumple sino por su recurso específico, la coerción, también llamada fuerza física o violencia. El argumento es que no existen funciones específicas del Estado: todo lo que éste hizo a lo largo de la historia, también lo hicieron otras organizaciones. El Estado es, en esta óptica, *"una organización política cuyos funcionarios reclaman con éxito para si el monopolio legítimo de la violencia en un territorio determinado"*. La violencia, aclara Weber, no es el primer recurso ni el más destacado sino el de última instancia, aquél con el que el Estado cuenta cuando todos los demás fallaron. Funcionarios (o burocracia), monopolio de la violencia, legitimidad y territorio: estos son los elementos fundamentales de su definición, a los que algunos autores agregaron los conceptos de nación y ciudadanía. La identificación de los individuos con el Estado mediante sentimientos nacionalistas constituye el otro lado de la moneda: así como, en última instancia, el Estado tiene el derecho de disponer sobre la vida de sus ciudadanos, así bajo ciertas condiciones éstos están dispuestos a dar su vida por el Estado. Esto se manifiesta especialmente en tiempos de guerra, cuando el esfuerzo de movilización militar suele ser acompañado por la población que se galvaniza detrás de los objetivos estatales.

En resumen, la violencia constituye el medio específico del Estado. Sin embargo, ello no resulta necesariamente evidente en el día a día de sus ciudadanos. Así, Niklas Luhmann reconoce la trascendencia e impacto social de la violencia pero afirma que *"ese fenómeno es sobrepasado en su significación para la sociedad por la institucionalización de la legitimidad del poder. La existencia cotidiana de una*

*sociedad resulta afectada en mucha mayor medida por el poder normalizado a través de la ley que por el empleo brutal del poder"*.

La presencia y efectividad del Estado no siempre se percibe a partir de sus instrumentos, como la violencia, sino de sus efectos, en particular el orden político. Ello ha llevado a Samuel Huntington a afirmar que *"la principal diferencia entre países concierne no su forma de gobierno sino su grado de gobierno. La distancia entre democracia ydictadura es menor que la diferencia entre aquellos países cuya política encarna consenso, comunidad, legitimidad y estabilidad y aquéllos que carecen de estas cualidades".* De esta suerte, *"los Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética tienen diferentes formas de gobierno, pero en los tres sistemas el gobierno gobierna…* [Si las autoridades toman una decisión], *la posibilidad de que la administración pública la implemente es alta"*. Aunque Huntington utiliza la palabra gobierno y no Estado, parece claro que se está refiriendo al concepto que aquí se analiza. En una disposición lineal de las formas de orden político entre dos polos, anarquía por un lado y tiranía por otro, esta definición parece situar al Estado más cerca de la tiranía que de su opuesto. Por cínico que pueda parecer, es un hecho que la anarquía resulta objeto de rechazo universal por parte de quienes la sufren, mientras la historia abunda en ejemplos de tiranías que gozaron del apoyo de importantes sectores de la población bajo su tutela.

## III. LA FORMACIÓN DEL ESTADO MODERNO

El Estado tal como lo conocemos es un fenómeno relativamente reciente. En palabras de Hall e Ikenberry, *"la mayor parte de la historia de la humanidad no ha sido agraciada por la presencia del estado"*. El término se utiliza comúnmente para referirse a la estructura de gobierno de cualquier comunidad política, sobre todo a partir del surgimiento de las civilizaciones mesopotámicas alrededor del año 3800 AC. Sin embargo, es sólo a partir del siglo XVII que se desarrolla, primero en

Europa y más tarde en otros continentes, lo que puede definirse como Estado moderno o Estado nacional. Hasta entonces, las formas de gobierno predominantes habían sido el imperio, la ciudad-estado y comunidades más reducidas como principados y obispados. El imperio, en contraste con el Estado, es no sólo territorialmente expansivo sino, idealmente, excluyente: en el límite, aspira a la conquista y absorción de su entorno. La ciudad-estado, por su parte, no goza de completa soberanía sino que la comparte con otras ciudades o la subordina a imperios a cambio de protección. De todos modos, tanto los imperios como las ciudades-estado se parecen al Estado moderno más que a las comunidades tribales que los antecedieron históricamente, dado que no se estructuran exclusivamente sobre lazos de sangre y familia sino que reflejan también relaciones impersonales.

Las primeras organizaciones preestatales surgieron, junto con la escritura y las primeras ciudades, en el Asia Menor, en particular en la región delimitada por los ríos Tigris y Eufrates (actualmente Irak). Existe coincidencia en la literatura respecto a que fue la transición desde formas nómades de subsistencia, típica de los cazadores-recolectores, a prácticas sedentarias derivadas de la agricultura organizada la que generó las condiciones para el surgimiento del Estado. Fue la creciente inmovilidad geográfica propia de las sociedades agrarias la que permitió el desarrollo de infraestructuras capaces de proyectar poder sobre un territorio específico y delineado. Los trabajos de irrigación, así como los árboles de dátiles y olivos primero y los cultivos de arroz y cereales más tarde, fijaron a los productores a la tierra tornando posible la imposición fiscal centralizada. Esta transición socioeconómica, y su correlato institucional, se produjo primero en la Mesopotamia, luego en América Central, el valle del Indo, China, Perú y finalmente se extendió, a lo largo de varios siglos, por todo el planeta.

En sus etapas iniciales, el ejercicio del poder estatal sobre su población era largamente despótico. Sin embargo, el ejercicio de la coacción en sociedades más

numerosas y complejas, cuyos integrantes ya no estaban ligados únicamente por lazos de sangre, requería un nuevo principio de legitimidad: ése fue el rol de la religión. El recurso a la autoridad divina permitió la consolidación del dominio estatal. En paralelo se produjo un crecimiento sostenido de la organización militar, necesaria para custodiar el territorio y, a la vez, mantener el orden interno. El maridaje entre el Estado y la fuerza militar sería desde entonces indisociable.

Los Estados forman sistemas interestatales dado que, durante su etapa formativa, compiten por territorio y población influenciando mutuamente su destino. Por eso, siempre surgen en grupos. El sistema de Estados que prevalece actualmente tomó forma en Europa a partir del año 1000 DC y se extendió durante los siguientes cinco siglos hacia otras regiones, eclipsando los sistemas interestatales que hasta entonces se centraban en China, India, Persia y Turquía. El proceso a través del cual se formaron los Estados europeos es narrado por Tilly de esta manera: *"los hombres que controlaban medios concentrados de coerción (ejércitos, flotas, fuerzas policiales, armas) comúnmente intentaban usarlos para extender el rango de poblaciones y recursos sobre los que ejercían su dominio. Cuando no encontraban a nadie con un control equivalente de los medios de coerción, conquistaban; cuando los encontraban, hacían la guerra. Algunos guerreros lograron ejercer un control estable sobre la población de territorios significativos, ganando acceso rutinario a parte de los bienes y servicios producidos en ese territorio: así se transformaron de conquistadores en gobernantes"*. Enfrentados con las exigencias de los vencedores, los gobernantes de menor fuste debieron decidir entre someterse a sus designios o arriesgarse a la guerra. De este modo, la guerra o la preparación para librarla condicionaron todas las actividades de gobierno a la necesidad de extraer de la sociedad los medios necesarios (hombres, armas, provisiones o dinero para comprarlos) para conquistar o perecer. La forma organizativa que los Estados emergentes asumieron en Europa dependió fundamentalmente del tipo de recurso que predominaba en la región que controlaban. En áreas con pocas ciudades y predominio de la agricultura, la coerción directa jugó un papel mayor tanto en la

producción de recursos como en su extracción por los Estados nacientes; en áreas con muchas ciudades y predominio comercial, en el que prevalecía la producción y el intercambio orientado al mercado, las formas de dominación fueron más capital-intensivas que coerción-intensivas. Estas diferentes estrategias extractivas se reflejaron en los diversos caminos seguidos por los Estados europeos en su desarrollo, hasta que aquéllos que consiguieron mantener ejércitos permanentes fijaron los términos de la guerra y acabaron con sus vecinos menos exitosos. Dos ejemplos arquetípicos de formación estatal son Francia y Alemania. En el primer caso, la centralización temprana del poder en París permitió la penetración posterior en el resto del territorio, al tiempo que las sucesivas guerras libradas con quienes resistían el avance estatal fueron definiendo las fronteras del nuevo Estado. En el segundo caso la acumulación de capital se hallaba dispersa entre varias ciudades, lo que llevó a Prusia, una de las regiones alemanas menos desarrolladas, a sostenerse en su capacidad de organización militar para unificar tardíamente a la nación.

La difusión del Estado como forma de organización política se exportó desde Europa al resto del mundo por medio de la conquista y la dominación colonial. En América Latina, África, la mayor parte de Asia y Oceanía, las potencias europeas definieron límites territoriales y centralizaron la autoridad de gobierno en función de sus propias rivalidades en el Viejo Mundo. Así, la mayor parte de los Estados africanos y de Medio Oriente son producto del trazado de mapas realizado por los conquistadores sin demasiada consideración por la realidad en el terreno. En estos países, las fronteras separan etnias y lenguas similares al mismo tiempo que agrupan etnias y lenguas diferentes.1 Sin embargo, y pese a la crítica feroz realizada por los movimientos independentistas y sus sucesores, la organización estatal y la delimitación realizada por los europeos se mantuvieron intactas en la mayor parte del globo. Semejante resiliencia prueba que esta estructura no sólo trasciende a sus creadores sino que goza de una fortaleza superior a la de sus alternativas. Sin embargo, su difusión planetaria es más reciente de lo que el éxito permite inferir:

sólo a partir de la Segunda Guerra Mundial la mayor parte del territorio mundial se encuentra organizado en Estados formalmente independientes cuyos gobernantes reconocen, casi sin excepciones, el derecho a existir de los demás Estados.

## IV. LA FORMACIÓN DEL ESTADO EN AMERICA LATINA

En el siglo XV había en Europa alrededor de 1500 proto-estados o comunidades políticas que reclamaban algún tipo de independencia; en 1900, su número se había reducido a 25. Semejante proceso de centralización del poder se produjo como resultado de conflictos armados, mediante los cuales los Estados más poderosos fueron absorbiendo a los menos exitosos. Sólo aquéllos que lograron movilizar grandes fuerzas armadas y controlar efectivamente su propio territorio consiguieron sobrevivir la revolución militar, consistente en la apropiación pública de los medios militares, la expansión colosal de ejércitos y logística y la justificación nacionalista de las campañas bélicas. Las guerras contribuyeron a concentrar el poder dentro de cada Estado, tanto en relación con las periferias geográficas como con las clases sociales. Este mecanismo funcionó, por ejemplo, tanto en manos del Estado prusiano, que consolidó tanto su dominio sobre los demás Estados alemanes como sobre su propia aristocracia, como de la Francia absolutista y la Inglaterra de la Restauración. En América Latina, sin embargo, la guerra no tuvo los mismos efectos.

La conquista y la colonización española se organizaron tempranamente en dos virreinatos, el de Nueva España o México (1535) y el de Perú (1542). Más tarde éstos se subdividieron creándose dos más, el de Nueva Granada (1717) y el del Río de la Plata (1776), además de algunas capitanías generales. Luego de las guerras de la independencia, desatadas hacia principios del 1800, la América hispánica continuó fragmentándose a partir de sucesivos conflictos hasta conformar los dieciocho Estados de la actualidad. Un caso destacado es la división de las

Provincias Unidas del Río de la Plata, cuyas nuevas autoridades con sede en Buenos Aires no consiguieron mantener al Alto Perú (Bolivia), Paraguay y la Banda Oriental (Uruguay) unidos en el Estado que sucedió al Virreinato del Río de la Plata. La anarquía de la guerra, que en Europa dio lugar a la imposición del orden mediante la monopolización de la violencia, en América Latina fomentó la fragmentación territorial y la creación de Estados despóticamente fuertes pero infraestructuralmente débiles. La causa, argumenta Miguel Centeno, es que fueron guerras de un tipo incorrecto libradas en contextos inapropiados.

La definición de "guerras de tipo incorrecto" engloba tres criterios. En primer lugar, no fueron guerras de conquista sino de seguridad interna; su objetivo era asegurar el control del poder central, no redefinir los bordes territoriales. En segundo lugar, no fueron guerras movilizadoras que contribuyesen a crear sentimientos de ciudadanía, sino que las clases dominantes preferían enviar al frente de batalla a miembros de las clases subalternas antes que a sus propios hijos. Finalmente, no fueron guerras galvanizadoras de la identidad nacional, ya que entre las partes en conflicto no había diferencias culturales, lingüísticas o religiosas como las que avivaron los conflictos europeos.

Por su parte, el concepto de "contexto inapropiado" también tiene tres componentes. El primero es la fragmentación regional: sólo América del Sur, sin contar México, América Central y el Caribe, duplica la superficie de toda Europa. Siendo además un continente menos poblado y más accidentado geográficamente, las posibilidades de interacción entre las diferentes regiones fueron históricamente muy limitadas, sea para el comercio o para la guerra. El segundo componente es la composición social: en contraste con Europa, las divisiones étnicas entre los grupos dominantes y los grupos subalternos, sobre todo de origen indígena o africano, llevaron a las primeras a recelar antes una revuelta social que una invasión extranjera. El tercer componente es la división entre las elites: dado el perfil de mercaderes antes que guerreros que

ostentaban los sectores gobernantes, la economía se sobrepuso a la política y las rivalidades a la cooperación.

La conjunción de los factores mencionados, tanto en lo que hace al tipo de guerra como al contexto en el que tuvieron lugar, llevó a una "combinación desastrosa": la de autoridades políticas regionales con ejércitos supranacionales. Uno de los casos destacados es el de José de San Martín, comandante desde 1813 de un ejército que no respondía a la autoridad formal de un país independiente (Argentina no lo sería hasta 1816) sino a autoridades locales instaladas en Buenos Aires y con las que tenía frecuentes conflictos. En 1820, ya liberado Chile, envió a Buenos Aires su renuncia como comandante del ejército, pese a lo cual continuó su campaña libertadora hasta Perú, país del que se convirtió en efímero gobernante. Las guerras de independencia habían concluido, pero la estabilización de los nuevos Estados estaba lejos de concretarse. El fracaso de esta combinación llevó a Centeno a sugerir que la formación estatal en América Latina reconoce más paralelos con el proceso de disolución del Imperio Austro-Húngaro que con el de unificación territorial liderado por Prusia.

Hubo, en cambio, *"una clara diferencia entre el inestable proceso de construcción del estado en los países vecinos y la consolidación política de Brasil. La legitimidad del gobierno se aseguró por la perduración en el poder de un miembro de la Casa de Braganza que, ante la invasión del ejército napoleónico a Portugal, trasladó su sede a Brasil. La continuidad del orden monárquico se explica también por la aspiración de las elites brasileñas a formar un estado centralizado, algo que la vía republicana podría impedir u obstaculizar"*. Aunque no faltaron las tendencias autonómicas, el orden monárquico, el temor a una revuelta de los esclavos y los acuerdos para compartir el poder entre elites nacionales y regionales evitó un proceso de fragmentación como el que se observó en la América hispánica. La esclavitud y la monarquía acabarían respectivamente en 1888 y 1889, pero la

organización federal se mantendría como característica permanente del Estado brasileño. Las relaciones de Brasil con sus vecinos se caracterizaron por el conflicto y una identidad diferenciada, aunque la delimitación temprana de sus fronteras, a inicios del siglo XX, llevó a que las rivalidades no escalaran militarmente. El Estado brasileño pudo así desarrollarse orientado hacia adentro, hasta que en la década de 1980 una nueva estrategia de inserción en el mundo derivó en una reaproximación a la región sudamericana.

Cuando analiza la formación del Estado argentino, Oscar Oszlak operacionaliza conceptos de Weber y Tilly y, al mismo tiempo, complementa e ilustra algunos de los análisis desarrollados por Centeno. Para ello parte de la definición de "estatidad", o condición de "ser Estado". Esta condición supone la adquisición, por parte de una entidad en formación, de cuatro propiedades: *"(1) capacidad de externalizar su poder, obteniendo reconocimiento como unidad soberana dentro de un sistema de relaciones interestatales; (2) capacidad de institucionalizar su autoridad, imponiendo una estructura de relaciones de poder que garantice su monopolio sobre los medios organizados de coerción; (3) capacidad de diferenciar su control, a través de la creación de un conjunto funcionalmente diferenciado de instituciones públicas con reconocida legitimidad para extraer establemente recursos de la sociedad civil, con cierto grado de profesionalización de sus funcionarios y cierta medida de control centralizado sobre sus variadas actividades; y (4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, mediante la emisión de símbolos que refuerzan sentimientos de pertenencia y solidaridad social y permiten, en consecuencia, el control ideológico como mecanismo de dominación"*.

En algunos casos latinoamericanos como Brasil, Perú y México, el aparato institucional colonial estaba lo suficientemente desarrollado en la época de la independencia como para resultar de utilidad a los nuevos gobernantes. Esta continuidad compensó parcialmente los factores físicos, étnicos y culturales que dificultaban el proceso de integración nacional. En el Río de la Plata, en cambio, *"el*

*aparato administrativo colonial no llegó a desarrollar un eficaz mecanismo centralizado de control territorial. Más aún, subsistieron en las diversas localidades órganos político-administrativo coloniales que tendieron a reforzar el marco provincial como ámbito natural para el desenvolvimiento de las actividades sociales y políticas"*. Hasta aquí el análisis es coincidente con el de Centeno, aunque luego toma un cariz más económico cuando se afirma que *"sólo en presencia de un potencial mercado nacional –y consecuentes posibilidades de desarrollo de relaciones de producción capitalista— se allana el camino para la formación de un estado nacional"*. Esta conclusión, que reconoce cierta influencia del marxismo, asocia al Estado con el mercado más que con la violencia. Sin embargo el análisis no llega a tornarse unidimensional, como demuestra la tipología sobre las modalidades de penetración estatal que Oszlak presenta a continuación.

La penetración estatal, es decir la difusión del poder central a través del territorio nacional, se manifestó a través de cuatro modalidades. Cabe alertar que ésta es una distinción analítica, ya que en la práctica se encontraban generalmente imbricadas o superpuestas. La modalidad *"represiva supuso la organización de una fuerza militar unificada y distribuida territorialmente, con el objeto de prevenir y sofocar todo intento de alteración del orden impuesto por el estado nacional…* [La] *cooptativa incluyó la captación de apoyos entre los sectores dominantes y gobiernos del interior, a través de la formación de alianzas y coaliciones basadas en compromisos y prestaciones recíprocas…* [La] *material presupuso diversas formas de avance del estado nacional, a través de la localización en territorio provincial de obras, servicios y regulaciones indispensables para su progreso económico…* [La] *ideológica consistió en la creciente capacidad de creación y difusión de valores, conocimientos y símbolos reforzadores de sentimientos de nacionalidad que tendían a legitimar el sistema de dominación establecido"*.

Suele considerarse a 1880 como el año de la consolidación del Estado argentino.

Alrededor de esa fecha se produjo una serie de acontecimientos que garantizarían el control, por parte del gobierno central, de cuatro factores fundamentales del poder estatal: los recursos, la violencia, el territorio y la legislación civil. En el primer caso, la federalización de la ciudad de Buenos Aires (es decir, su separación de la provincia del mismo nombre para tornarse capital federal) implicó la nacionalización del puerto y la aduana, fuentes cruciales de recaudación fiscal que aseguraron la viabilidad financiera de las autoridades federales. En el segundo caso, la exitosa represión de la rebelión liderada por el gobernador bonaerense Carlos Tejedor en rechazo a la elección presidencial de Julio Argentino Roca, que culminó en la aprobación de una ley que prohibía las milicias provinciales, legitimó definitivamente el monopolio federal de la violencia. En el tercer caso, la elección como presidente del militar que había comandado las expediciones de conquista de las tierras patagónicas simbolizó la expansión del control estatal hasta los confines territoriales del país. Por último, la victoriosa disputa con la Iglesia Católica por el control público de los registros civiles y la secularización de la educación permitió que el Estado se independizara de la tutela ideológica de una poderosa institución trasnacional.

Prácticamente despoblado hasta la década de 1880, cuando se inicia la inmigración masiva, el desarrollo posterior del Estado argentino se basó en una estructura económica que se desplegó dos etapas. Entre la organización nacional y la crisis mundial de 1930, la producción nacional se centró en el campo y se orientó hacia el mercado mundial, definiendo lo que se llamó modelo agroexportador. A partir de entonces, diversos proyectos nacionalistas estimularon una producción basada en la industria y orientada hacia el mercado interno. Se conoció como el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) y, en los años subsiguientes, encontraría su sostén intelectual en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidas. Este modelo impulsó una mayor intervención estatal en la economía, tanto en la esfera de la producción como en la de la

distribución, pero se agotó antes de lograr sus objetivos autárquicos y desarrollistas. Como en los demás países del Cono Sur, la crisis económica generó un nuevo tipo de autoritarismo caracterizado por la intervención estatal sobre la sociedad con el fin de reestructurarla y no simplemente reequilibrarla. Guillermo O'Donnell (1982) acuñó el concepto de Estado burocrático-autoritario para describir estos regímenes, que se impusieron en Argentina entre 1966-1973 y 1976-83, en Brasil en 1964-1984, en Chile en 1973-1990 y en Uruguay en 1973-1989. Su aspecto central fue el carácter tecnoburocrático, que se manifestó en una orientación eficientista de la gestión estatal. El énfasis otorgado a los programas de racionalización del sector público contrastó con otras formas de autoritarismo prevaleciente en América Latina, en particular las de tipo tradicional y carismático-populista. A partir de la década de 1980 la democracia retornaría en forma escalonada, pero la crisis fiscal era anterior al cambio de régimen y lo sobreviviría.

## V. EL DESARROLLO CONTEMPORÁNEO Y LOS TIPOS DE ESTADO

El Estado contemporáneo se ha desarrollado en dos etapas: el Estado de derecho y el Estado social o de bienestar. Hasta fines del siglo XVII en Inglaterra y XVIII en Francia, el tipo de Estado predominante era absolutista: se caracterizaba por la ausencia de límites al poder del monarca y por la inexistencia de separación entre esfera pública y privada El absolutismo se extendió por todo el continente europeo y también se desplegó dos etapas: en la primera preponderó una orientación confesional, mientras en la segunda prevaleció el espíritu de la Ilustración. Inicialmente, el Estado y todo lo que en él había, personas incluidas, eran propiedad del gobernante. Derechos que hoy son considerados individuales, como el de profesar una religión o sostener ideas propias, no eran admitidos sino que correspondían a la jurisdicción del señor. Contra este sistema se alzaron algunos súbditos y pensadores, el más notorio de los cuales fue John Locke, en defensa de una sociedad en que los individuos gozaran de derechos inalienables localizados fuera del alcance del poder. El Estado de derecho es la forma clásica que asumió la

organización estatal a partir de las conquistas que el liberalismo fue arrancando al absolutismo a partir del siglo XVII. Estas conquistas comprenden la tutela tradicional de las libertades burguesas, es decir la libertad personal, la religiosa y la económica, e implican un dique contra la arbitrariedad del Estado. El Estado social o *welfare state* se desarrolló más tarde, entre fines del siglo XIX y mediados del XX, y representa los derechos de participación en el poder político y la riqueza social producida. Mientras la primera forma reflejaba la organización capitalista temprana y dio lugar a un Estado garantista, pasivo y del cual debe protegerse al ciudadano, la segunda expresaba al capitalismo de la revolución industrial madura y de la cuestión social y se encarnó en uno intervencionista, activo y protector del ciudadano.

La antítesis del Estado de derecho es el Estado totalitario. Encarnado en los regímenes fascista de Benito Mussolini, nazi de Adolfo Hitler y soviético de José Stalin, se desarrolló en el siglo XX utilizando las tecnologías de comunicación de masas para transmitir la ideología oficial y manufacturar el consenso popular. La ideología totalitaria aspira a construir un Estado que todo abarque y controle, y según Hannah Arendt constituye una nueva forma de gobierno más que una versión actualizada de las tiranías tradicionales. Por su parte, el Estado gendarme o Estado mínimo se contrapone al Estado de bienestar: formulada en el siglo XIX, es una doctrina en que las responsabilidades gubernamentales se reducen a su mínima expresión, de tal modo que cualquier reducción ulterior desembocaría en la anarquía. Las tareas de este gendarme incluyen la seguridad policial, el sistema judicial, las prisiones y la defensa militar, limitándose a proteger a los individuos de la coerción privada y el robo y a defender el país de la agresión extranjera. En la práctica, sin embargo, un Estado tan limitado es difícil, si no imposible, de encontrar.

La transición entre el Estado de derecho y el Estado de bienestar se inició en Alemania durante el gobierno de Otto von Bismarck. Entre 1883 y 1889, el

"Canciller de Hierro" implementó los primeros programas de seguro obligatorio contra la enfermedad, la vejez y la invalidez. Las leyes regulando los derechos laborales también se difundieron en esta época, sobre todo a partir de la experiencia inglesa, e hicieron pie en la Europa central y nórdica. De este modo se fue abriendo una alternativa al liberalismo, paradójicamente con el objetivo de hacer frente al avance del socialismo. Efectivamente, a lo largo del siglo XIX los derechos sociales eran implementados en oposición a los derechos civiles y políticos, en el sentido de que el "derecho a la supervivencia" asegurado por la asistencia estatal requería en contraprestación la renuncia del pobre a todo derecho civil o político, como en Inglaterra, o la prohibición de asociarse a partidos u organizaciones socialistas, como en Alemania.

La concepción de la asistencia estatal como un derecho en vez de una dádiva o compensación por la confiscación de otros derechos surge en Inglaterra a principios del siglo XX, se torna viable a partir del crecimiento masivo del aparato estatal experimentado entre las dos guerras mundiales y se concreta finalmente a partir de los años cuarenta, cuando la legislación británica reconoce el carácter universal del derecho a la protección contra situaciones de dependencia de larga duración. A partir de la segunda posguerra el Estado de bienestar, que pretende garantizar ingresos mínimos, alimentación, salud, educación y vivienda a todos los ciudadanos no como caridad sino como derecho político, se difunde al resto de los países industrializados. Utilizando como fundamento intelectual "la economía del lado de la demanda" preconizada por John Maynard Keynes, esta transformación del Estado implicó un importante aumento del gasto público como proporción del producto bruto nacional, el crecimiento y complejización de las estructuras administrativas encargadas de los servicios sociales, el empleo y las obras públicas. Durante las primeras tres décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, primero la reconstrucción y luego el crecimiento portentoso de las economías occidentales

permitió que la ampliación de los ingresos estatales financiase los crecientes costos fiscales.

A partir de la década de 1970, sin embargo, la crisis derivada de los *shocks* petroleros, originados en la decisión de los Estados productores de retener el producto hasta cuadruplicar su valor, provocó una aceleración inflacionaria que redujo la capacidad financiera de los Estados consumidores. A continuación se analiza el ascenso y declinación del Estado de bienestar.

Según T. H. Marshall, apunta Gloria Regonini, en la historia de las sociedades industriales *"se distinguen tres fases: la primera, alrededor del siglo XVIII, se caracteriza por la lucha por la conquista de los derechos civiles (libertad de pensamiento y expresión, etc.); la siguiente, alrededor del siglo XIX, tiene como centro la reivindicación de los derechos políticos (de organización, propaganda y voto entre otros) y culmina en la conquista del sufragio universal. Es precisamente el desarrollo de la democracia y el aumento del poder de las organizaciones obreras lo que origina la tercera fase, caracterizada por el problema de los derechos sociales cuya resolución es considerada un prerrequisito para la concreción de la plena participación política"*. Aunque algunos autores acentúan el peso de los factores ideológicos en el desenvolvimiento del Estado de bienestar, investigaciones más recientes tienden a subrayas el papel desempeñado por los factores económicos. Así, la causa principal para la difusión de los derechos sociales es el pasaje de la sociedad agraria a la sociedad industrial. Si bien es verdad que las diferencias políticas y culturales pueden explicar ciertos márgenes de variación entre las políticas adaptadas por los Estados industrializados, también resulta claro que el desarrollo industrial aparece como la única constante capaz de generar el problema de la seguridad social asociado con el surgimiento del Estado de bienestar. Tan interesante resulta la diversidad existente entre los Estados de bienestar europeos y estadounidense como la constatación de que la proporción de producto bruto

nacional utilizada para objetivos sociales crece en función del desarrollo económico, por lo que la retórica de los "modelos de Estado de bienestar" encubre que la principal diferencia se encuentra entre países en desarrollo y países fuertemente industrializados, y no entre variedades de estos últimos.

En cualquier caso, la crisis fiscal del Estado de bienestar derivada de la inflación producida por los *shocks* petroleros y por el aumento de la demanda, así como del envejecimiento poblacional que disminuye la cantidad de contribuyentes y aumenta la de receptores, ha contribuido a eclipsar el debate sobre sus variedades. El surgimiento del *welfare state* es generalmente entendida como una difuminación de los límites entre Estado (o política, o esfera pública) y sociedad (o mercado, o esfera privada) tal como se concebía en la sociedad liberal. Durante la década de 1960, la nueva relación es percibida en términos de equilibrio y estabilidad. A partir de entonces, sin embargo, dos enfoques se disputan la interpretación de la crisis. Por un lado, un grupo de autores considera que el Estado de bienestar implica la estatalización de la sociedad. Para esta visión, los beneficios sociales provistos por el Estado acarrean el peligro de tornar extremadamente dependientes a los individuos, por lo que es necesario reforzar la resistencia de la sociedad civil para evitar el avasallamiento de la política. Por otro lado, un segundo grupo de autores considera que el proceso observado es el contrario: la socialización del Estado. Para esta visión, la ideología igualitaria difundida por el Estado de bienestar genera un exceso de demandas sociales que las instituciones públicas no consiguen procesar. La receta, entonces, es por un lado reducir las demandas y por el otro fortalecer las instituciones. Sea cual fuere la interpretación, los hechos indican que pese a la crisis los Estados occidentales tienen actualmente un peso en la sociedad como nunca antes en la historia, al menos en lo que se refiere a producción y distribución de la riqueza. La evidencia es que, en los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) que reúne a los países más desarrollados del mundo, los ingresos estatales en 2000 se aproximaban al 40% del producto bruto

interno y los gastos se acercaban al 50%. Al mismo tiempo, y pese al entusiasmo que generan las tesis de la globalización, la actividad económica relacionada con el comercio internacional sigue siendo relativamente baja (no más del 17% de la actividad económica mundial en 1996, apenas por encima de la marca registrada en 1913), lo que significa que la mayor parte de la actividad económica se sigue desarrollando dentro de los mercados domésticos. Por eso, la relación entre Estado y mercado o, en otras palabras, entre Estado y desarrollo económico sigue siendo muy estrecha.

En la visión de Peter Evans, uno de los teóricos más conocidos del 'retorno del Estado', *"las teorías sobre el desarrollo posteriores a la Segunda Guerra Mundial, que surgieron en las décadas del '50 y el '60, partieron de la premisa de que el aparato del estado podría emplearse para fomentar el cambio estructural. Se suponía que la principal responsabilidad del estado era acelerar la industrialización, pero también que cumpliría un papel en la modernización de la agricultura y que suministraría la infraestructura indispensable para la urbanización. La experiencia de las décadas posteriores socavó esta imagen del estado como agente preeminente del cambio, generando por contrapartida otra imagen en la que el estado aparecía como obstáculo fundamental del desarrollo. En África, ni siquiera los observadores más benévolos pudieron ignorar que en la mayoría de los países el estado representaba una cruel parodia de las esperanzas poscoloniales… Para los latinoamericanos que procuraban comprender las raíces de la crisis y el estancamiento que enfrentaban sus naciones no era menos obvia la influencia negativa del hipertrófico aparato estatal"*. Esta imagen del Estado como problema fue, en parte, consecuencia de su fracaso para cumplir las funciones que se le habían fijado y las expectativas que había generado. A lo largo de las décadas de 1970 y 1980, entonces, los análisis neoutilitaristas y las políticas neoliberales alcanzaron su apogeo proponiendo la retirada del Estado y su substitución por el mercado.

A partir de fines de los ’80, sin embargo, los problemas provocados por la implementación de programas de ajuste estructural y la confirmación de que los mercados, como los Estados, también desarrollan fallas condujeron a una tercera ola de ideas acerca del Estado.

En términos de Dani Rodrik, los mercados no se *“crean, regulan, estabilizan ni legitiman”* solos sino que requieren instituciones que definan reglas de interacción, las implementen y aseguren el cumplimiento de los contratos. La nueva visión, más ecléctica, postulaba que para fomentar el desarrollo el Estado podía ser tanto problema como solución dependiendo de la forma que adquiriese su relación con la sociedad. Según Evans, *“la esencia de la acción del estado radica en el intercambio que tiene lugar entre los funcionarios y sus sustentadores. Los funcionarios requieren, para sobrevivir, partidarios políticos, y estos, a su vez, deben contar con incentivos suficientes si no se quiere que desplacen su apoyo a otros potenciales ocupantes del estado”*. Los funcionarios tienen, a grandes rasgos, dos formas de generar esos incentivos: mediante la provisión de bienes colectivos o mediante la entrega directa de beneficios y rentas públicas a sus partidarios. En el primer caso, el Estado cumple una función positiva sobre el desarrollo económico; en el segundo, lo obstaculiza. Un modelo recibe el nombre de “Estado desarrollista”, el otro de “Estado predatorio”. El hecho de que se implante uno u otro depende de la relación que se traba entre Estado y sociedad: si el Estado es excesivamente autónomo le resultará difícil movilizar los recursos sociales por la senda del desarrollo; si es excesivamente dependiente o colonizado por algunos grupos, la apropiación privada de las rentas públicas tornará la economía rentista e improductiva. La fórmula del Estado desarrollista, aquél que extrae excedentes pero ofrece a cambio bienes colectivos, es la “autonomía enraizada”, en el sentido de que el Estado no se aísla de la sociedad sino que combina un alto grado de autonomía con una interacción fluida con actores socioeconómicos estructurados. Los casos arquetípicos de Estados

desarrollistas son los del este asiático, en particular Japón, Corea y Taiwán, mientras que los ejemplos más representativos del Estado predatorio se encuentran en África y se encarnan, por ejemplo, en Zaire.

En los últimos años, sin embargo, la tendencia ha sido la de catalogar a Estados como los africanos como fallidos antes que predatorios. La idea subyacente es que, a la larga, estas entidades no consiguen siquiera garantizar los privilegios de los sectores gobernantes.

Un Estado fallido se caracteriza por tres características: *"la ruptura de la ley y el orden producida cuando las instituciones estatales pierden el monopolio del uso legítimo de la fuerza y se tornan incapaces de proteger a sus ciudadanos (o, peor aún, son utilizadas para oprimirlos y aterrorizarlos); la escasa o nula capacidad para responder a las necesidades y deseos de sus ciudadanos, proveer servicios públicos básicos y asegurar las condiciones mínimas de bienestar y de funcionamiento de la actividad económica normal; en la arena internacional, la ausencia de una entidad creíble que representa al estado más allá de sus fronteras"*. Las fallas del Estado, sin embargo, no siempre se presentan juntas y de forma absoluta. Por el contrario, una cuestión clave consiste en distinguir grados. La etiqueta "Estado fallido" suele utilizarse en casos en los que un umbral razonable de falla ha sido superado, aunque hay casos de estiramiento conceptual que agrupa casos notoriamente diferentes. Existen casos evidentes de colapso extremo como los de Somalia, Liberia o Haití durante la década pasada, en que la sociedad civil y la autoridad política se desintegraron y una situación hobbesiana que recordaba al estado de naturaleza prevaleció. La mayoría de los casos, sin embargo, enfrenta situaciones menos drásticas y la dimensión de la incapacidad estatal varía entre un área y otra. Un serio problema analítico reside en el hecho de que estos casos son prácticamente indistinguibles de la situación de muchos, si no la mayoría, de los países pobres, que sufren de debilidad institucional y brechas de capacidad. Algunos

análisis procuran refinar este concepto, generando categorías más detalladas que permitan apreciar diferencias entre los casos. La Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID), por ejemplo, hace la distinción entre Estados fallidos, en vías de fallar, frágiles y en recuperación. Por su lado, las Naciones Unidas tienen una agencia para los Países Menos Desarrollados (LDCs), que agrupa cincuenta países que cumplen tres criterios: bajo ingreso per capita, bajo desarrollo humano (se mide nutrición, salud, educación y analfabetismo) y alta vulnerabilidad económica. La lista más elaborada de Estados fallidos, si bien polémica, fue desarrollada en 2005 por la revista especializada *Foreign Policy* y es actualizada anualmente desde entonces. En ella se enumeran veinte Estados colapsados que, o bien son incapaces de mantener el orden en su territorio sin intervención externa, o bien controlan una parte del territorio pero sin capacidad efectiva más allá de la capital o regiones centrales. Trece de estos Estados se encuentran en África, cinco en Asia, uno en Oceanía y uno en América (Haití). La lista agrega otros veinte Estados a los que califica "en peligro", y a continuación veinte más que se encontrarían en una posición de frontera. A pesar de la polémica generada por esta publicación, sus resultados son útiles a efectos comparativos (aunque no tanto conceptuales).

Lo contrario de un Estado fallido, es decir un Estado exitoso o efectivo, no se correlaciona necesariamente con una concentración excesiva de poder. Al contrario, la "fuerza" o capacidad de un Estado presenta al menos dos dimensiones. ¿Qué significa la expresión "Estado fuerte"? Michael Mann propuso una distinción entre los poderes despóticos e infraestructurales del Estado. Los poderes despóticos son mayores cuando puede actuar coactivamente sin restricciones legales o constitucionales. Los poderes infraestructurales se refieren a la habilidad del Estado para penetrar en la sociedad y organizar las relaciones sociales. En estos términos, el Estado absolutista francés del siglo XVIII era estructuralmente más débil que su rival británico. Aunque el primero disponía de un amplio margen de arbitrariedad

para ejercer el poder, su capacidad para movilizar a la sociedad y extraer de ella recursos y apoyo eran muy inferiores al del gobierno británico.

Del mismo modo, ya durante el siglo XX, Gran Bretaña y Estados Unidos se demostraron más efectivos que sus enemigos nazis y soviéticos a la hora de asegurar respaldo interno y movilizar para la guerra. La eficacia de un Estado depende de la estabilidad y capacidades de su aparato administrativo, y ello es función de la legitimidad doméstica y la profesionalización burocrática. En última instancia, la administración pública es la forma cotidiana en que el Estado organiza el orden social.

## VI. EL SISTEMA INTERESTATAL

Como ya se mencionó, a lo largo de la historia los Estados surgieron en grupos.

Esto significa que la formación de un Estado implica siempre un sistema interestatal, sea preexistente o simultáneo. La mayor parte de los estudiosos de relaciones internacionales considera que el actual sistema interestatal nació en 1648, cuando un conjunto de potencias europeas acordó lo que se conoce como Paz de Westfalia, poniendo fin a la Guerra de los Treinta Años. Los principales signatarios de los dos tratados que sellaron la paz fueron la Francia católica, la Suecia protestante y el Sacro Imperio Romano (Germánico), además de España, Holanda, la Confederación Helvética (Suiza) y varios principados alemanes. El conflicto que había llevado a la guerra remitía al derecho que se arrogaban los emperadores germánicos para decidir la religión que se profesaba en sus territorios. Los principios que la literatura deriva usualmente de este acuerdo son tres: la soberanía de los Estados y su derecho a la autodeterminación, la igualdad legal entre Estados y la no intervención en los asuntos internos de otro Estado. Éstos son los principios que rigen aún hoy el derecho internacional, por lo que el sistema interestatal actual suele denominarse

"sistema westfaliano". Sin embargo, algunos autores revisionistas aseguran que estos principios no proceden de los tratados referidos. Por el contrario, argumentan, ninguno de ellos menciona la palabra soberanía. Además, las autoridades del Sacro Imperio Romano se reservaban el derecho de deponer a los príncipes inferiores cuando los considerara en falta. Asimismo, los tratados establecían que Francia y Suecia se reservaban el derecho de intervenir en los asuntos internos del Imperio en caso de que los acuerdos fueran violados. Para esta visión, antes que establecer la soberanía los tratados tenían como función mantener el status quo, garantizando que la autonomía de los proto-estados menores, si bien alta, continuara limitada por las leyes, cortes y constituciones de los Estados mayores –y no fueran, por lo tanto, soberanos. En cualquier caso, la interpretación que se difundió posteriormente aceptó el principio "*cuius regio, eius religio*", significando que en cada territorio la religión del rey sería también la de sus súbditos. De ese modo, se acabó al mismo tiempo con la doctrina que afirmaba que a un rey en el cielo correspondía un único rey en la tierra y con la legitimidad de la religión como fundamento de la intervención en los asuntos de otros Estados.

El principio de igualdad jurídica entre los Estados se encuentra hoy en vigencia y no hay visos de que vaya a cambiar próximamente. La realidad de los hechos, sin embargo, suele contradecir la normatividad del derecho. En la práctica, los Estados no son políticamente iguales: los hay más poderosos y más débiles, desarrollados y subdesarrollados, democráticos y despóticos. Las características de las unidades afectan al sistema, aunque las teorías de política internacional no se ponen de acuerdo sobre de qué modo lo hacen. Algunas consideran inmutable la estructura de relaciones interestatales más allá de eventuales cambios en la distribución de poder entre los Estados, mientras otras sostienen que el tipo de organización interna de los Estados puede alterar el patrón de relaciones internacionales. Para los primeros, llamados realistas, lo que cuenta es el poder estatal relativo, medido principalmente en términos político-militares. Para los segundos, llamados liberales, también es

determinante el grado de interdependencia entre los países, las instituciones internacionales y el régimen político doméstico. Los realistas proclaman que la primera regla de las relaciones interestatales es el equilibrio del poder, que lleva a los países a realizar alianzas para contrapesar la amenaza de Estados o alianzas más poderosos. Los liberales, en cambio, defienden la teoría de la paz democrática, que afirma que las democracias no hacen la guerra entre sí y, por lo tanto, abren el camino para relaciones interestatales basadas en la cooperación antes que el conflicto. En cualquier caso, ambos enfoques aceptan que los Estados no son iguales en la práctica aunque lo sean en la norma.

Para entender el carácter cambiante del Estado resulta conveniente desagregar sus funciones que, a diferencia de su medio específico, varían con el tiempo. Stephen Krasner ha identificado cuatro dimensiones de la soberanía estatal. La soberanía doméstica se refiere a la autoridad del Estado al interior de sus fronteras, en relación con su propia sociedad. Soberanía interdependiente se refiere a la habilidad de las autoridades estatales de controlar los flujos transfronterizos de bienes, servicios, capitales y personas. Soberanía legal internacional se refiere al reconocimiento jurídico de que goza un Estado bajo la ley internacional. Finalmente, soberanía westfaliana se refiere a la exclusión de actores externos en la operación del sistema político doméstico. Esta formulación permite especificar con mayor precisión lo que los Estados pueden y no pueden hacer. Así, los Estados más débiles suelen aparecer muy abajo en todos los rankings excepto en el de soberanía legal, mientras que los más poderosos se posicionan bien en tres dimensiones pero exhiben niveles más altos de interdependencia, lo que disminuye su soberanía en ese aspecto. Incluso casos atípicos como el de Taiwán, que goza de soberanía doméstica y westfaliana pero prácticamente carece de soberanía legal internacional, son mejor aprehendidos mediante este análisis desagregado.

Las identidades nacionales son otro aspecto crítico de la sociedad que modela y constriñe al Estado y su relación con el ambiente. Un mundo de mercados abiertos puede ser una ventaja para Estados con un tipo particular de identidades nacionales, pero constituir una amenaza para otros. El nacionalismo puede orientarse cívica o étnicamente. El nacionalismo cívico es una identidad grupal basada en el compromiso con un credo político nacional, sea éste basado en valores como la igualdad o instituciones como la constitución. Para esta concepción, la raza, religión, lengua, género o etnia no definen el derecho de los ciudadanos a pertenecer a la comunidad. El nacionalismo étnico, en contraste, sostiene que los derechos de los individuos y su participación en la comunidad son heredados, basados en lazos raciales o étnicos. Las dos versiones de nacionalismo recién definidas constituyen tipos ideales, y las identidades nacionales reales se localizan en posiciones intermedias del continuo que une un polo con el otro. Sin embargo, la evidencia histórica indica que las variaciones a lo largo de ese continuo tienen efectos importantes sobre las políticas internas y externas de los Estados. Las ventajas del nacionalismo cívico, manifiestas en el desempeño de los países occidentales en general y de los Estados Unidos en particular, se deben en parte a que los conflictos derivados de las divisiones étnicas o religiosas son procesados en el ámbito de la sociedad civil, removiéndolos de la arena política y evitando que esas tensiones se transmitan al aparato del Estado. El nacionalismo cívico sería así una fuente de cohesión social, estabilidad política, capacidad estatal y, consecuentemente, poder militar.

Si durante el periodo de la Guerra Fría el mundo podía dividirse en tres en función de su alineamiento con los Estados Unidos, la Unión Soviética o ninguno de los dos, a partir de entonces la división más mencionada es la que separa a los países desarrollados (generalmente localizados en el hemisferio norte) y a los subdesarrollados o emergentes (mayormente en el hemisferio sur). Sin embargo, los acontecimientos militares de la última década han ido delineando una nueva frontera: aquélla que separa a los Estados que se adecuan a las reglas de la

comunidad internacional y aquéllos que las desafían o se mantienen al margen. Para estos últimos se ha desarrollado el concepto de "Estado canalla" o recalcitrante (*rogue state*). El término se aplica a Estados considerados amenazantes para la paz mundial, lo que habitualmente incluye estar gobernados por regímenes autoritarios que restrinjan los derechos humanos, patrocinar el terrorismo y fomentar la proliferación de armas de destrucción masiva como Corea del Norte e Irán. Su utilización, sobre todo por parte del gobierno de Estados Unidos, es peyorativa y su validez resulta controvertida, en particular para quienes cuestionan la política exterior norteamericana.

## VII. EL ESTADO Y LA INTEGRACIÓN REGIONAL

El Estado contemporáneo está sujeto a dos tipos de tensiones: las hay de fragmentación y de integración. Las tensiones de fragmentación tienen causas fundamentalmente políticas y se relacionan con el resurgir de los nacionalismos subestatales; las de integración reconocen motivaciones principalmente económicas vinculadas con el proceso de globalización.5 En esta sección se analiza una de las respuestas que, primero en Europa y luego en otras regiones del mundo, algunos Estados han elaborado para hacer frente al cambio de escala generado por la creciente integración de los mercados mundiales: la integración regional. Ésta puede ser entendida como un intento de reconstruir las erosionadas fronteras nacionales a un nivel más elevado. Por lo tanto, cabría interpretarla como una maniobra proteccionista por parte de aquellos Estados que no pueden garantizar por sí mismos sus intereses y objetivos. De alguna manera, esto recuerda el enfoque contractualista de la génesis estatal. Siguiendo la línea de pensamiento, hay quienes argumentan que las regiones devendrán nuevos Estados a la manera en que federaciones actuales, como Suiza y Estados Unidos, surgieron a partir de la unión voluntaria de unidades políticas preexistentes. Otros, en cambio, sostienen que los bloques

regionales estarán siempre subordinados a sus Estados miembros y no los substituirán.

En términos estrictos, la integración regional consiste en *"el proceso por el cual los estados nacionales 'se mezclan, confunden y fusionan con sus vecinos de modo tal que pierden ciertos atributos fácticos de la soberanía, a la vez que adquieren nuevas técnicas para resolver sus conflictos mutuos'. A esta definición clásica de Ernst Haas sólo nos resta añadir que lo hacen creando instituciones comunes permanentes, capaces de tomar decisiones vinculantes para todos los miembros. Otros elementos –el mayor flujo comercial, el fomento del contacto entre las elites, la facilitación de los encuentros o comunicaciones de las personas a través de las fronteras nacionales, la invención de símbolos que representan una identidad común– pueden tornar más probable la integración, pero no la reemplazan"*.

La integración económica entre dos o más países admite cuatro etapas. La primera es la zona de libre comercio un ámbito territorial en el cual no existen aduanas domésticas; esto significa que los productos de cualquier país miembro pueden entrar a otros sin pagar aranceles, como si fueran vendidos en cualquier lugar del país de origen. La segunda etapa es la unión aduanera que establece un arancel a ser pagado por los productos provenientes de terceros países; ello implica que los Estados miembros forman una sola entidad en el ámbito del comercio internacional. La tercera etapa es el mercado común, unión aduanera a la que se agrega la libre movilidad de los factores productivos (capital y trabajo) a la existente movilidad de bienes y (eventualmente) servicios; tal avance requiere la adopción de una política comercial común y suele acarrear la coordinación de políticas macroeconómicas y la armonización de las legislaciones nacionales. Finalmente, la unión económica consiste en la adopción de una moneda y política monetaria únicas. A medida que el proceso avanza, la integración económica derrama sus efectos sobre la arena política.

En particular, la movilidad de personas y la necesidad de establecer políticas comunes alimentan las controversias políticas y generan la necesidad de tomar decisiones que exceden el ámbito técnico o económico. Por ello, los procesos de integración regional pueden compararse con los de unificación estatal, aunque existe una distinción crucial: los primeros son siempre voluntarios, los segundos raras veces lo han sido.

Los procesos históricos de construcción estatal (*state-building* o *nation-building*) han sido usualmente conducidos por líderes que gobernaban una de las entidades políticas que formarían el nuevo Estado. El ministro Cavour –bajo el reinado de Víctor Manuel II en Italia— y el canciller Bismarck –en la corte de los Hohenzollern en Alemania— constituyen paradigmas clásicos de este fenómeno. En cambio, en los procesos contemporáneos de integración regional el rol de los jefes de gobierno aparece opacado.

Así, cuando se cita a los padres fundadores del caso más exitoso, la Unión Europea (UE), se menciona a funcionarios como Jean Monnet, Robert Schuman o Jacques Delors, de los cuales sólo Schuman ejerció brevemente la conducción de un gobierno nacional –y no fue desde ese cargo que logró sus mayores éxitos. La menor visibilidad de los jefes de gobierno se debe, en parte, a la naturaleza voluntaria de la integración regional, que no deja lugar a la imposición de pautas y tiempos por parte de un Estado sobre los otros.

La Unión Europea (UE) constituye el bloque regional más avanzado. Ha superado el estadio de mercado común y se consolida como unión económica y monetaria, aspirando también a transformarse en una unión política. Institucionalmente, ha desarrollado una compleja estructura de gobernancia en niveles múltiples, combinando supranacionalismo con intergubernamentalismo, unanimidad con regla de la mayoría, y supremacía de la ley comunitaria con el principio de subsidiariedad.

Presenta una poderosa Corte de Justicia que ha sido crucial para el avance de la integración, un Parlamento cuyos miembros son directamente elegidos por el pueblo europeo desde 1979 y una Comisión Ejecutiva con importante autonomía. Estas tres instituciones son supranacionales, lo que significa que no responden a los gobiernos de los Estados miembros. Por el contrario, el Consejo Europeo y el Consejo de la Unión Europea son entes intergubernamentales, integrados por miembros de los poderes ejecutivos nacionales. Los cinco órganos componen la cúpula de la estructura institucional de la UE.

Por su parte, la integración en América Latina evolucionó en tres etapas, aunque sólo la última produjo resultados duraderos. Hacia el final de la década del ‘50 y principios de la del ‘60, surgieron la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) y el Mercado Común Centroamericano (MCCA), cuyo temprano éxito pronto se convirtió en fracaso.6 La segunda etapa se inició a fines de los ‘60, cuando se fundaron la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y la Comunidad del Caribe (CARICOM), que correrían la misma suerte que sus antecesoras. La tercera etapa se inició a partir de las transiciones democráticas en la década del ‘80, cuando la región asistió con renovadas esperanzas al relanzamiento del MCCA y de la CAN, a la transformación de la ALALC en Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI) y a la creación del Mercosur. Integrado por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, el Mercosur alcanzó notables progresos en términos de comercio intrarregional e inversiones durante sus primeros siete años de vida, aunque posteriormente una sucesión de crisis domésticas y un inadecuado nivel de institucionalización mellaron su desempeño y le fueron restando relevancia.

La integración regional es estudiada desde dos perspectivas: por un lado, la de la integración propiamente dicha en cuanto proceso de formación de nuevas comunidades políticas; por el otro, la de los mecanismos a través de los cuales esas nuevas comunidades se gobiernan. En el primer caso, las dos principales teorías

contemporáneas, el intergubernamentalismo liberal y la gobernancia supranacional o neofuncionalismo, consideran a la sociedad como punto de partida de la integración. Ambos enfoques sostienen que el incremento de las transacciones trasnacionales genera un aumento de interdependencia que, a la larga, conduce a los protagonistas del intercambio (principalmente empresarios y firmas) a solicitar a las autoridades nacionales o trasnacionales que adapten regulaciones y políticas a las nuevas necesidades generadas durante el proceso. Ambos enfoques, por lo tanto, comparten un concepto de integración cuyo impulso se basa en la demanda. El intergubernamentalismo liberal concibe la integración regional como el resultado de la decisión soberana de un grupo de Estados vecinos.7 Según este enfoque, los Estados promueven la cooperación internacional para satisfacer las demandas de sus actores domésticos relevantes. El resultado previsto es el fortalecimiento del poder estatal, que mantiene la opción de retirarse de la asociación, y no su dilución en una entidad regional. El intergubernamentalismo liberal define la interdependencia económica como condición necesaria de la integración. A medida que la liberalización comercial aumenta la magnitud del comercio exterior, especialmente a nivel intra-industrial, las demandas por una mayor integración se incrementan. En este marco, las instituciones regionales son concebidas como mecanismos que facilitan la implementación de acuerdos, antes que como actores autónomos o como arenas de acción colectiva. A pesar de la relevancia que este enfoque adjudica a los Estados nacionales, la decisión de compartir o delegar soberanía es considerada inevitable si se pretende alcanzar y sostener mayores niveles de intercambio.

Por su lado, la gobernancia supranacional concibe la integración regional como un proceso que, una vez iniciado, genera una dinámica propia. Este enfoque enfatiza la importancia de los actores supranacionales, que son creados por la asociación regional pero se tornan luego sus impulsores al fomentar ciertos mecanismos latentes de retroalimentación. La gobernancia supranacional destaca la participación de cuatro actores centrales en el avance de la integración europea: los Estados

nacionales, los empresarios trasnacionales (*transnational transactors*), la Comisión Europea y la Corte de Justicia. Las dos últimas son instituciones supranacionales que no existen, o no tienen peso, en otros bloques regionales. Por lo tanto, fuera de la UE sólo es esperable la interacción entre Estados nacionales y empresarios trasnacionales. Además, en el caso europeo los actores involucrados demandan preferentemente reglas generales antes que decisiones puntuales, lo que ha generado una dinámica de construcción institucional única en su tipo.

En lo que respecta a la gobernancia de la UE, tanto las competencias de los gobiernos nacionales y las instituciones europeas como la relación entre estas últimas son difusas y ambiguas. Los ejecutivos nacionales cumplen un rol clave, y la mayor parte del lobby se realiza a través de ellos; pero también la Comisión y el Parlamento Europeo (y, en algunos casos, el Tribunal de Justicia) constituyen blancos selectos de la presión de gobiernos subnacionales y grupos sectoriales que buscan promover sus intereses por todos los canales disponibles, dando lugar a un proceso que ha sido denominado gobernancia en múltiples niveles. Mientras algunos autores afirman que la "europeización" implica la transferencia de poder estatal al nivel regional de gobierno, otros sostienen que, por el contrario, bien podría reforzar los Estados nacionales. La mayoría, sin embargo, concuerda en que ha tendido a sustraer temas de política interior del debate doméstico, llevándolos al terreno del Poder Ejecutivo.

A diferencia de la experiencia europea, en América Latina los procesos de integración lanzados se han caracterizado por la ausencia o debilidad de intereses trasnacionales. En consecuencia, han sido los Estados nacionales los que han decidido los tiempos y formas de las estrategias de regionalización. Esta modalidad, que puede ser definida como integración basada en la oferta, constituye la regla y no la excepción entre países en vías de desarrollo.

Al analizar, al interior de los Estados nacionales, qué actores e instituciones han provisto de dirección y liderazgo a los procesos de integración, los poderes ejecutivos se destacan con nitidez por sobre otros actores domésticos. En América Latina, los parlamentos y los tribunales nacionales han sido usualmente arrastrados o mantenidos al margen. En consecuencia, los bloques regionales se han caracterizado por un magro nivel de participación de la sociedad civil y sus representantes y por un bajo grado de institucionalización. La autonomía de los jefes de gobierno en la esfera de política exterior ha sido reconocida en la literatura sobre el tema. Schlesinger, por ejemplo, señala que aun en los Estados Unidos, cuyo mecanismo de frenos y contrapesos procura el equilibro entre las tres ramas del gobierno, *"fue a partir de la política exterior que la presidencia imperial consiguió su impulso inicial"*. A su vez, Weaver y Rockman afirman que los dispositivos institucionales que concentran el poder tienden a desempeñarse mejor en las areas de dirección (*steering*) que aquellas que difunden el poder –las que, por su lado, son más eficientes en las tareas de mantenimiento de rumbo y representación política. La concentración del poder es más funcional para la toma de decisiones, y el poder se concentra en el ejecutivo más que en las otras ramas de gobierno. Esto ha permitido que algunos jefes de gobierno tomaran iniciativas a favor o en contra de la integración regional sin necesidad de someter sus decisiones a la aprobación de eventuales actores de veto (*veto players*).

Finalmente, la integración regional se relaciona con el tamaño de los Estados. ¿Qué factores explican la supervivencia de microestados como Mónaco o Andorra? ¿Cómo es posible que Luxemburgo sea tan viable y mucho más próspero que la India, cuando ésta tiene 1.270 veces la superficie del primero y 2.350 veces su población? La respuesta que proponen Alberto Alesina y Enrico Spolaore vincula la escala del mercado y la capacidad de defensa con la homogeneidad de las preferencias. El argumento es que el tamaño de un Estado es la consecuencia de dos fuerzas opuestas: el beneficio de la economía de escala (y de la seguridad militar) y

el costo de la heterogeneidad de preferencias. Un Estado puede darse el lujo de ser pequeño cuando su nivel de integración en un mercado mayor, sea regional o global, le permite especializarse aumentando su eficiencia económica, a la vez que lo protege de amenazas militares. Un Estado grande, en cambio, puede sostenerse sobre su mercado interno y garantizar su propia defensa, pero la mayor heterogeneidad de preferencias dificulta la toma de decisiones y puede, en última instancia, amenazar la integridad estatal. La integración regional es, entonces, un mecanismo que permite que algunas decisiones sean mantenidas al nivel de los Estados nacionales, donde las preferencias son más homogéneas, mientras las transacciones económicas y la defensa son transferidas al más eficiente nivel regional.

## VIII. TEORÍAS DEL ESTADO

Si la definición del concepto de Estado es controvertida, la teorización del fenómeno lo es aún más. ¿Qué "causa" al Estado? En otras palabras, ¿cuáles son las razones por las que esta organización, y no otra, surge y evoluciona? Para algunos, la respuesta es la búsqueda de estabilidad política; para otros, la garantía de la explotación económica; para los de más allá, el resultado más o menos espontáneo de la interacción entre personas y grupos. Aún para quienes comparten un acuerdo mínimo sobre los fines y funciones de la organización estatal se abre un segundo interrogante: ¿cómo funciona el Estado? A pesar de que la definición más difundida destaca el papel de la violencia como recurso constitutivo, los componentes económico e ideológico de la dominación estatal no deben ser subestimados.

Los enfoques teóricos que pretenden responder a estas cuestiones se pueden agrupar en tres grandes vertientes: el pluralismo, el marxismo y el elitismo.

Las teorías pluralistas abrevan en concepciones liberales de la sociedad y se desarrollaron principalmente en Gran Bretaña y Estados Unidos. Surgieron en Europa como una reacción contra el absolutismo, y en América como una respuesta práctica al problema de limitar el poder del nuevo estado constitucional. Como en los casos que se verán a continuación, existe una fuerte imbricación entre elementos explicativos y normativos. El pluralismo concibe al poder como disperso en la sociedad más que concentrado en el Estado. A diferencia del liberalismo extremo, sin embargo, no supone que el poder está fragmentado entre todos los individuos sino, principalmente, entre un conjunto de grupos más o menos autoorganizados. Estos grupos organizan la sociedad, y sus identidades y acciones constituyen un elemento crucial de la estructura política. El pluralismo se transformó en la corriente dominante de la ciencia política estadounidense luego de la Segunda Guerra Mundial. Robert Dahl lo describió de esta manera: *"Las políticas gubernamentales más importantes son tomadas mediante negociación, persuasión y presión en un número considerable de puntos del sistema político –la Casa Blanca, las burocracias, el laberinto de las comisiones parlamentarias, las cortes federal y estaduales, las legislaturas y ejecutivos estaduales, los gobiernos locales. Ningún único interés político organizado, sea partido, clase, región o grupo étnico, podría controlar todos estos sitios"*. Las teorías pluralistas no constituyen utopías armonicistas ni niegan el conflicto, pero su foco está en el equilibrio y la capacidad de balance y contrapeso entre los grupos, existentes o potenciales. El Estado, escasamente teorizado en la literatura clásica norteamericana que se refiere a él como "gobierno", es percibido como un actor en principio neutral que recibe las demandas de los grupos y procura arbitrar entre ellos. Esta visión benigna y relativamente ingenua entró en crisis en la década del '60 con la lucha por los derechos civiles, generando un replanteamiento teórico que dio nacimiento al neopluralismo. Charles Lindblom se acerca a las visiones marxistas cuando acepta que los grupos que representan al capital gozan de una posición privilegiada respecto de otros grupos, y no sólo por su mayor poder de *lobby* sino por su

situación estructural dentro de la sociedad. Sin embargo, esta perspectiva sigue relegando al Estado a un rol, si no secundario, reactivo. Una de las críticas más sólidas realizadas contra los argumentos pluralistas es desplegada por Steven Lukes. Lukes argumenta que la falencia principal del pluralismo es su limitación a estudiar el poder observable, descuidando los procesos más sutiles a través de los cuales los sectores dominantes manipulan el consenso y tornan prescindible la coerción directa –por lo tanto, no la eliminan sino que la vuelven invisible. En cualquier caso, en la década de 1960 dos paradigmas holistas substituyeron gradualmente a aquéllos basados en el agente. Por un lado, el enfoque sistémico (y en particular el estructuralfuncionalismo) soslayaron al Estado y lo remplazaron por el sistema político, concepto orientado hacia el equilibrio y cuya aplicación favorecía la comprensión del status quo pero no la del cambio político. Por otro lado, los abordajes marxistas también relativizaron el papel del Estado en cuanto lo consideraban predeterminado por la lucha de clases, aunque a diferencia del enfoque sistémico procuraron explicar el conflicto en vez de la estabilidad política.

Colin Hay afirma que la característica más paradójica de la teoría marxista sobre el Estado es que… no existe. El motivo principal es la naturaleza intervencionista, normativa y prácticamente, del pensamiento marxista, cuyo propósito no es simplemente entender al Estado sino eliminarlo. Medida a partir de esta concepción, *"la teorización marxista sobre el estado no puede considerarse exitosa"*. Sin embargo, pensadores marxistas han aportado importantes análisis a la reflexión que van más allá de la conocida definición de Karl Marx y Friedrich Engels en el Manifiesto del Partido Comunista de 1848, cuando afirmaron que *"el estado moderno es el comité de administración de los negocios de la burguesía"*. El mismo Weber reconoce la contribución de León Trotsky citando su afirmación de que *"todo estado está basado en la fuerza"*.

Las tres corrientes más importantes en que se dividen los pensadores marxistas son la gramsciana, la instrumentalista y la estructuralista.

Antonio Gramsci, pensador italiano de la primera mitad del siglo XX, continuó la reflexión de Lenin sobre el Estado y la revolución. El pensador y activista ruso concebía la revolución como un acto esencialmente destructivo y violento, que acabaría con el Estado burgués remplazándolo por mecanismos de control proletario. Aunque Gramsci compartía la visión del Estado como agente de la explotación capitalista y de la acción revolucionaria como forma de combate, su visión del Estado no lo limitaba a un aparato represivo sino que lo entendía como productor de hegemonía. Este concepto, clave en el pensamiento gramsciano, implicaba que en sociedades complejas (como las de Europa occidental) y no gelatinosas (como las de Europa oriental) a la clase dominante no le bastaba con controlar los medios de coerción sino que necesitaba presentar sus propios valores como normas sociales. La universalización de los valores de la clase dominante se naturaliza tornándose "sentido común", contribuyendo a obtener el consenso, y no sólo la sumisión, de los gobernados.

Los instrumentalistas, y los estructuralistas, por su parte, protagonizaron uno de los debates más encendidos dentro del marxismo en la década de 1970. A partir de la publicación del libro de Ralph Miliband, *El estado en la sociedad capitalista*, el debate subsiguiente con Nicos Poulantzas giró en torno de la concepción del Estado como instrumento de la clase dominante, en el caso de Miliband, o como emergente autónomo de la estructura de clases, en el caso de Poulantzas. En otros términos, unos concebían al Estado como aparato ocupado y administrado por personal al servicio de la burguesía y que, por lo tanto, podría eventualmente servir a diferentes amos si cambiasen las relaciones de fuerza, mientras que los otros lo interpretaban como una organización capitalista por definición y no por conquista y, por tanto,

incapaz de ser redimido (o siquiera entendido) como instrumento voluntario de una clase social.

En los últimos años una visión más ecléctica (en términos de la escuela en análisis podría llamarse dialéctica) ha asumido posiciones dominantes en la literatura marxista. Su principal exponente es Bob Jessop, cuya conceptualización del Estado no es determinista sino estratégica o relacional. Jessop pretende superar el dualismo entre agencia y estructura, es decir entre quienes sostienen que los actores sociales construyen la sociedad que habitan y quienes argumentan que son construidos por ella, y para eso apela a un abordaje contingente que se aparta de un hábito arraigado en la tradición marxista. Jessop defiende una "mutua determinación" entre clases y Estado, cuya interacción deja abierta la posibilidad de múltiples desenlaces. La disyuntiva sobre si el Estado moderno es, como quería Miliband, "el Estado en una sociedad capitalista" o, a la forma de Poulantzas, "un Estado capitalista" es superada, pero al costo de renunciar definitivamente a una teoría marxista del Estado, ya que se abandona la "necesidad histórica" de su eliminación.

La mayoría de las interpretaciones pluralistas (o evolutivas) y marxistas abordan la cuestión del Estado desde una óptica sociocéntrica en vez de Estadocéntrica. En consecuencia, el desarrollo estatal es muchas veces entendido de modo determinista, como derivado de procesos sociales autónomos a los que refleja epifenoménicamente. Desde mediados de la década de 1980, sin embargo, un nuevo enfoque se ha propuesto *"traer al estado de vuelta"*, abrevando en trabajos de Max Weber y otros autores para quienes un fenómeno político es mejor explicado por causas políticas que de otra naturaleza. Esto no significa cambiar el locus del determinismo, transfiriéndolo de la sociedad al Estado, sino entender al Estado como sujeto y no mero objeto del poder. Abrevando en ideas provenientes de autores clásicos como Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto y Robert Michels, este abordaje ha sido denominado elitista o realista organizacional, y entre sus

principales cultores se encuentran Theda Skocpol y Michael Mann. La intención es resaltar que el Estado puede colocarse al servicio de una clase social que lo utilice en su propio provecho, pero más habitual es encontrarlo trabajando para sí mismo en el sentido de procurar beneficios para quienes gobiernan (en su acepción más amplia, abarcando tanto a representantes electos como a funcionarios administrativos) y no sólo para quienes se dice representar o para la sociedad en su conjunto.

## IX. CONSIDERACIONES FINALES (SOBRE LOS DESAFÍOS DEL ESTADO)

La política contemporánea se desarrolla en dos arenas: la doméstica y la internacional. En la primera el principio organizador es la jerarquía; en la segunda, la anarquía. Así como anarquía no significa necesariamente caos sino ausencia de subordinación y superordenación entre unidades, jerarquía no implica necesariamente despotismo sino presencia de una autoridad a la que se le reconoce la última instancia de decisión. La existencia de una autoridad de última instancia permite que la administración de conflictos se procese de manera radicalmente distinta según ocurra dentro o fuera del Estado. En el interior existe lo que se llama "triada jurídica": en caso de conflicto entre dos o más partes, cualquiera de ellas puede recurrir a un tercero imparcial que tiene la competencia inapelable de adjudicar la razón, es decir, decidir sobre la querella. La presencia de un juez o árbitro institucionaliza jurídicamente el conflicto, expropiando de la sociedad la posibilidad de hacer justicia por mano propia. Parafraseando a Hans Kelsen, la norma es una combinación de enunciado con sanción, y el monopolio estatal de la violencia es el único que puede garantizar la sanción sin la cual el enunciado sólo tiene valor moral. En contraste con el derecho nacional, la ausencia de jerarquía suprema más allá del Estado relativiza la posibilidad de desarrollo del derecho

internacional. Aunque éste existe y tiene vigencia efectiva en áreas como jurisdicción marítima y comunicaciones transfronterizas, su cumplimiento no está garantizado por una autoridad de última instancia sino por la buena fe y la relación costo/beneficio percibida como resultado de la cooperación. Por eso, en áreas clave de las relaciones internacionales el mecanismo de resolución de conflictos es la diplomacia y no el derecho. La diplomacia consiste en una negociación entre partes en ausencia de un tercero con capacidad de imponer su mediación.

El Estado, entonces, traza una línea divisoria contundente entre dos formas de procesar conflictos. Sin embargo, hubo en el pasado otras asociaciones políticas que cumplieron un rol semejante. Es válido entonces preguntarse por qué el Estado, en cuanto forma suprema de organización del poder político, ha suplantado exitosa y establemente a sus alternativas premodernas. Gianfanco Poggi ofrece una respuesta que promete satisfacer tanto a racionalistas como a constructivistas. Desde un enfoque racionalista, el Estado consiste en el arreglo estructural más adecuado para responder a requerimientos funcionales. En otras palabras, es el medio más eficiente para alcanzar determinados fines – como, por ejemplo, la acumulación y domesticación del poder político. Desde un enfoque constructivista, por otro lado, el Estado tiende a construir expectativas cognitivas y normativas que refuerzan su propia legitimidad y otorgan sentido al orden social, garantizando su reproducción mediante la creación e institucionalización de valores colectivos. En cualquier caso, el Estado contemporáneo constituye una de las máximas expresiones de la modernidad, etapa histórica y concepto filosófico caracterizados por postular a la razón como principio supremo de legitimidad. Aparece, por ello, fuertemente asociado a un conjunto de fenómenos vinculados con esta tradición, entre los cuales se destacan el capitalismo como forma de organización de la producción, la ciencia como forma de producción y legitimación del conocimiento y el individualismo liberal como principio moral universal.

A lo largo de los siglos, lo que ha diferenciado al Estado de otros actores sociales y políticos ha sido su rol en la provisión de seguridad. Esto se debe a su condición de monopolizador legítimo de la violencia. Es concebible, sin embargo, que el principal clivaje del siglo XXI divida al mundo entre regiones en que la organización estatal prevalece y zonas en las que falla o fracasa, dando lugar a lo que se ha llamado *"espacios no gobernados"*. Aún así, *"los estados siguen siendo los principales vehículos organizaciones del orden político moderno"*. Ninguna otra organización política, sea local, regional, trasnacional o global, se ha siquiera aproximado a la capacidad de asegurar la lealtad y legitimidad normativa del Estado. En consecuencia, es fundamental distinguir entre hechos reales, que muestran Estados colapsados en varias regiones del planeta, y argumentos menos fundamentados, que aducen que la decadencia es global y perceptible incluso en Occidente.

El argumento sobre la declinación estatal sugiere que la supremacía del Estado como centro de autoridad, en vigor durante tres siglos, está siendo cuestionada por alternativas crecientes e irreversibles. Una de ellas es la globalización, proceso que torna irrelevante la localización territorial de las firmas multinacionales y les permite transferir capitales de un país a otro como si no existieran fronteras. Si los Estados nacionales justificaban su existencia en tanto reguladores y legitimadores de mercados nacionales, la creación de un mercado global los volvería prescindibles o, al menos, subordinados.

La segunda alternativa no ataca a los Estados por arriba sino por abajo: es la resurrección de los nacionalismos, que con el reclamo de independencia para diversas comunidades lingüísticas o religiosas impugna el derecho a existir de Estados plurinacionales. Quienes subestiman esta amenaza y dan por seguro que en treinta años países como España, Canadá, Bolivia o Bélgica seguirán existiendo, harían bien en recordar que hace sólo treinta años la Unión Soviética parecía el Estado más monolítico del mundo y Yugoslavia era mencionada como un modelo de

socialismo autogestionado; hoy, en cambio, existen quince países surgidos del vientre soviético y seis provenientes de la federación yugoslava, con la posibilidad de que pronto surja el séptimo, Kosovo.

Los dos argumentos expuestos son sugestivos, pero engañan más de lo que iluminan. En primer lugar, el grado de globalización real ni siquiera se acerca al extremo imaginado por quienes la consideran imparable: en los países de la OCDE, es decir los más industrializados, el comercio exterior total (importaciones más exportaciones) ronda el 30% del producto bruto interno. Esto significa, a grandes rasgos, que cerca del 85% de lo que se produce nacionalmente se orienta a los mercados internos. Aun con ligeras variaciones, las tasas de inversión reflejan un patrón similar –para no hablar del factor trabajo, cuya movilidad en pocas oportunidades alcanza los dos dígitos pese al aumento reciente de las migraciones internacionales.

En cuanto a las reivindicaciones nacionalistas, debe reconocerse que su impacto y suceso están en ascenso en los últimos años, como manifiesta el aumento del número de países independientes (existían 74 en 1945 y son 193 en la actualidad). Pero una cosa es que un país se divida y otra, muy diferente, que los nuevos Estados tengan menos poder que su predecesor. Si alguna vez Cataluña se independizara de España, la emergente República Catalana tendría seguramente más autoridad que la que detenta actualmente el gobierno autonómico y, probablemente, no menos que la que hoy ostenta Madrid. Más países no significan menos Estado.

Ciertamente, es preciso reconocer que hay Estados más débiles que en el pasado: los hay fallidos, como Haití; con conflictos internos militarizados, como Colombia; y quebrados, como Argentina en 2001. Pero al mismo tiempo hay otros más poderosos que nunca. Aunque no consiga estabilizar Irak, Estados Unidos logró invadirlo en pocas semanas. Nadie cuestiona la capacidad de China y otros grandes países para

controlar a su población y su territorio. Y, como ya se dijo, entre los miembros de la OCDE, el gasto estatal alcanza aproximadamente el 50% del producto bruto interno. Organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, comunidades subnacionales (o supranacionales, como la Unión Europea) y empresas trasnacionales llegaron para quedarse. Para desplazar al Estado, sin embargo, les queda un largo trecho por recorrer.

# MUNDIALIZACIÓN, IMPERIALISMO Y ESTADO-NACIÓN

***Jaime Osorio***

## I. INTRODUCCIÓN

El capitalismo es la primera organización económica y social que presenta una vocación mundial.

La conformación del capitalismo como sistema mundial constituye un proceso en el cual es posible distinguir diversas etapas. La mundialización refiere a una etapa particular dentro de este proceso.

Distinguimos entre mundialización e imperialismo, en tanto refieren a procesos de naturaleza distinta, aunque interdependientes, en el actual estadio del capitalismo.

## II. MUNDIALIZACIÓN E IMPERIALISMO

Mundialización e imperialismo son dos categorías referidas a procesos que van estrechamente relacionados. Primer, por ubicarse en el mismo nivel de análisis: el sistema mundial capitalista. Segundo, porque se potencian y condicionan mutuamente.

La existencia de una economía mundial es requisito para que emerja el imperialismo, predominio del capital monopólico y del capital financiero; la exportación de capitales y el reparto del mundo.

La mundialización da cuenta de una etapa particular dentro del proceso de constitución del sistema mundial.

En su fase imperialista, la naturaleza expansiva del capitalismo se potencia.

Los cambios económicos en la reproducción monopólica y financiera tienen consecuencias políticas de significación, particularmente en el campo estatal.

## III. LAS BASES DE LA MUNDIALIZACIÓN

En el proceso expansivo, Immanuel Wallerstein distingue 3 "momentos": El primero fue el periodo de su creación original, entre 1450 y 1650. El segundo fue el de la gran expansión, de 1750 a 1850. La tercera expansión se produjo en el periodo de 1850-1900. Fue el primer sistema histórico cuya geografía abarcó el globo terráqueo.

En la mundialización se conjugan los siguientes elementos:

- El fin del largo ciclo expansivo capitalista desde fines de los años sesenta del siglo XX.
- La mundialización se ha visto favorecida por los adelantos en materia de comunicaciones y transporte.
- El capital ha impuesto una profunda derrota al trabajador, con el debilitamiento a su vez de sus organizaciones políticas y sindicales.
- El capitalismo ha ganado un campo de acción planetario que nunca había conocido.

## IV. CARACTERÍSTICAS DE LA MUNDIALIZACIÓN

- Todas las fases del ciclo del capital se segmentan y relocalizan por la economía mundial, en una dimensión nunca antes conocida, bajo la forma de capital-dinero, capital productivo y capital-mercancías.
- Los movimientos, contradicciones y límites propios del capital le dan a este proceso una impronta particular.
- Las crisis del capitalismo tienden a mundializarse.
- Enorme movilidad alcanzada por el capital financiero.

Samir Amin señala que las economías imperialistas pueden decaer en materia productiva, pero seguirán siendo hegemónicas mientras mantengan el dominio en el campo financiero.

## V. LA MUNDIALIZACIÓN Y EL ESTADO

La suerte del Estado en el actual periodo de expansión del sistema mundial capitalista se basa sobre 2 temas que constituyen el núcleo central de este debate:

### *a. El Estado nacional: ¿obstáculo a la mundialización?*

Vidal Villa expone: "El principal obstáculo que se opone a la mundialización económica en nuestros días es la pervivencia de los Estados "nacionales" y que dificultan la homogeneización mundial". Osorio discrepa de esta idea.

El Estado como instancia de fuerza de capitales nacionales, que operan mundialmente, para alcanzar objetivos de inversión y/o apropiación de materias primas y apertura de mercados en el plano mundial.

El capitalismo reclama un sistema mundial, pero esa vocación sólo ha podido llevarla adelante sobre la base de establecer espacios-fronteras (los Estados-nación) que impulsan y al mismo tiempo limitan aquella vocación.

### *b. Estado-nación y soberanía*

Se refiere a la pérdida de soberanía estatal en la etapa de mundialización, que en sus formulaciones extremas señalan el fin del Estado-nación y el surgimiento de instancias estatales supranacionales: el Estado del "ultraimperialismo".

Al respecto se plantean 2 ideas:

Primero, es necesario distinguir entre soberanía de jure y soberanía de facto. Segundo, el capitalismo funciona sobre la base de un sistema interestatal, caracterizado por "jerarquías" y "desigualdades".

En el capitalismo, como sistema mundial, siempre ha existido un ejercicio desigual de la soberanía, siendo mayor en las naciones imperialistas o centrales y menor en las naciones dependientes o periféricas.

Lo que realmente se pone en cuestión es la centralidad del Estado en materia de poder político, ante el surgimiento de nuevos centros de decisión.

Se destaca la enorme injerencia ganada por organismos financieros internacionales. El Estado se nos presenta en este cuadro como una entidad frágil y débil ante procesos y nuevos actores que lo rebasan y que limitan su soberanía.

## VI. DE CENTROS Y PERIFERIAS

Las divisiones geográficas entre el centro y la periferia ya no son suficientes para dar cuenta de las divisiones globales ni de la distribución de la producción, ni de la acumulación. Ya no es posible demarcar amplias zonas geográficas como el centro y la periferia, el Norte y el Sur.

Las líneas de división y jerarquía ya no estarán determinadas por fronteras nacionales o internacionales estables, sino por límites fluidos infra y supranacionales.

Desde una reformulación de la teoría de la dependencia, centro y periferia son las dos caras de un único y mismo proceso: la expansión del capitalismo como sistema mundial.

Tanto en el mundo imperialista como en la periferia, quienes detentan el poder se atrincheran en el Estado, logrando con ello que sus intereses puedan presentarse como intereses de “la nación”, cuando no de la humanidad, y potenciar desde allí su fuerza para impulsarlos.

# EL ESTADO EN EL CENTRO DE LA MUNDIALIZACIÓN

***Jaime Osorio***

## I. INTRODUCCIÓN

¿Qué es lo que acontece con el Estado en tiempos de mundialización? ¿Se erosiona?, ¿se debilita o, por el contrario, se fortalece?

## II. DEL EJERCICIO DESIGUAL DE LA SOBERANIA EN EL SISTEMA MUNDIAL CAPITALISTA

Existen 3 categorías-procesos que es necesario diferenciar: Estado, Estado-nación y soberanía

Estado es la condensación de las relaciones de poder político que atraviesan a la sociedad, las que permiten que determinados agrupamientos humanos, sea por medios coercitivos o consensuales, impongan sus intereses.

Estado-nación es la entidad que reclama fronteras establecidas para el ejercicio del poder político sobre un territorio, y el control de los medios de violencia por la vía del establecimiento de ejércitos permanentes y de la policía.

La soberanía es la capacidad estatal de decidir con autonomía, en el interior y hacia el exterior, sin condicionamientos establecidos por otros Estados o entidades. La razón central del Estado-nación es cumplir con las tareas del poder político en territorios determinados.

## III. UNA MIRADA A LA HISTORIA

Los Estados de América Latina siempre gozaron de una condición soberana bastante limitada.

En los casos de las economías de enclave, el estado funcionó como instancia negociadora y recaudadora de impuestos frente a las empresas extranjeras que controlaban la explotación de las materias primas y alimentos, y como gendarme que velaba por la paz interior.

En el caso de las economías de control nacional, la propiedad por capitales locales de los principales rubros de exportación permitió a esos sectores y al Estado mantener márgenes de soberanía superiores a los casos anteriores, pero también acotados.

La presencia de soberanías restringidas constituye una característica constitutiva de los Estados latinoamericanos y de las regiones dependientes en general.

## IV. SOBERANÍA DÉBIL Y PODER POLÍTICO FUERTE

Para que las clases dominantes de los países y las regiones periféricas ejerzan soberanía es requisito que cuenten con proyectos de nación autónomos frente a los proyectos de las clases dominantes del mundo central.

El ejercicio acotado de la soberanía no ha mermado el ejercicio de un férreo poder político por parte de las clases dominantes latinoamericanas a fin de impulsar sus proyectos. Ello ha sido posible porque tales proyectos mantienen fuertes puntos de confluencia con los intereses de las clases dominantes del mundo central o imperial.

## V. ¿ESTADOS O SEMIESTADOS EN LA PERIFERIA?

La “precariedad” de algunas instituciones y estructuras o las “deformaciones” presentes en el mundo dependiente son un signo de la forma en que estas regiones y sociedades debieron organizarse en el campo económico y político para responder a

los requerimientos de expoliación y dominio, constitutivos de la naturaleza de ese sistema.

El supuesto semi-Estado-nación es el tipo de Estado que requieren los intereses sociales internacionales y locales que profetan del mundo que el capital construye.

Estado fuerte y Estado-nación débil son las dos caras de un Estado que reclama un poder político férreo y soberanías restringidas en la organización política de la periferia.

## VI. EL ESTADO Y LOS NUEVOS ACTORES INTERNACIONALES

Masas cuantiosas de capital se mueven las 24 horas del día. Sin embargo, la creación de circuitos por donde fluyen estos capitales es una cosa, y otra distinta es que se desplacen sin control, así como suponer que sus ganancias no terminan concentrándose en sectores sociales, regiones y Estados específicos.

La condición de dependencia (o periferia) no es solamente un problema externo. La presión de unos Estados para abrir fronteras a los movimientos especulativos y la incapacidad o falta de voluntad de otros para fijar topes o impuestos a ese tipo de transacciones y movimientos, forman parte de esta lógica.

El capital financiero no responde a intereses estatales. La masa de recursos dinerarios y de papeles que se mueven hoy tiene su base en naciones del mundo desarrollado.

De las 13 principales casas financieras y de inversiones a nivel mundial en la actualidad, 11 son estadounidenses y las otras 2 son europeas.

De las 500 compañías más grandes del planeta según su capitalización en el mercado, 48% son de los Estados Unidos, 30% pertenecen a países de la Unión

Europea y 10% a Japón. La transnacionalización no rompe con el vínculo entre el poder que tales empresas desarrollan y sus Estados nacionales.

Para los grandes capitales del mundo central y para los sectores sociales que dominan en los Estados dependientes, es de vital importancia fortalecer la capacidad política estatal, propiciando incluso un renovado interés de sectores empresariales por tomar directamente en sus manos la dirección estatal.

La actual etapa de mundialización expresa la neoologarquización de los Estados, en donde fracciones, sectores y grupos sociales reducidos, ligados a la banca y a alas grandes corporaciones industriales y de servicios, han asumido el poder político para organizar el sistema mundial a la medida de sus intereses. Los grandes actores políticos de esta etapa de la mundialización son así los Estados neooligraquizados, y no un capital financiero "desterritorializado", las corporaciones multinacionales o los organismos financieros internacionales.

No deja de ser paradójico que se afirme que "el imperio no establece ningún centro de poder", sino que "es un aparato descentrado y desterritorializado de dominio".

## VII. LO NUEVO EN LA MUNDIALIZACIÓN

Los espectaculares avances en materia de comunicaciones y trasportes han permitido que el capital financiero de forma a una densa red de relaciones y de poder económico y político que engloba al planeta.

Esta red de instituciones económicas, político-militares e ideológicas; con la creación de lo que se ha dado en llamar "la fábrica mundial"; con políticas mundiales controladas por los organismos financieros internacionales; y con extensas cadenas y eslabones en el campo de las comunicaciones, incide, sin embargo, en el campo político en una función vertical: de operación y/o mediación del dominio y del poder de Estados y de clases.

En el plano político la mundialización redefine el dato histórico del ejercicio desigual de la soberanía en el sistema mundial, y hace del Estado-nación un actor fundamental.

La mundialización capitalista sólo ha podido alcanzar los niveles actuales, y podrá seguir avanzando apoyada en el Estado-nación.

## VIII. EL ESTADO Y LA COMPLEJIDAD SOCIETAL

Una de las características de las sociedades modernas es la constitución de sociedades policéntricas, con el surgimiento de un conjunto de subsistemas.

La cultura, la ciencia, la religión, los medios de comunicación de masas, el sistema educativo, la familia, el sistema jurídico, etc., constituyen espacios de organización de la vida social con un papel primordial en este planteamiento.

El punto fundamental en esta visión es discutir el cuestionamiento explícito al papel del Estado como centro ordenador de la vida política, en tanto se le caracteriza como un subsistema más, dentro de muchos otros.

# QUINTA PARTE:

# TEORÍA POLÍTICA MARXISTA

# TEORÍA POLÍTICA MARXISTA O TEORÍA MARXISTA DE LA POLÍTICA

***Atilio A. Borón***

La reflexión política marxiana debe, por derecho propio y legítimamente, ocupar un lugar destacadísimo en la historia de las ideas políticas y, más aún, constituirse en uno de los referentes doctrinarios primordiales para la imprescindible refundación de la filosofía política en nuestra época.

## I. HUNTINGTON Y BOBBIO

La opinión más difundida considera a Marx como un economista político, tal vez como el "gran rebelde" entre los economistas políticos clásicos. Otros, sin embargo, lo consideran como un sociólogo, mientras que no pocos dirán que fue un historiador. Casi todos, además, coinciden en caracterizarlo como el más grande profeta de la revolución. Autores tan disímiles como Joseph Schumpeter y Raymond Aron, por ejemplo, señalan reiteradamente este carácter multifacético del fundador del materialismo histórico. En efecto, Marx incursionó en cada uno de estos campos, pero ¿cómo olvidar que primero y antes que nada fue un brillante filósofo político?1. Sin embargo, hubo que esperar que pasara poco más antípodas de la tradición marxista; nos referimos al teórico neoconservador Samuel P. Huntington, quien en su famoso libro en las sociedades en cambio se hace eco del sentir predominante en esta materia, al decir que un error muy frecuente es el de considerar a Lenin cuenta los aportes realizados por el primero para la comprensión de –y de una teoría del partido, y gran teórico (y práctico) de las revoluciones. Huntington refleja así, desde la derecha, una opinión que es ampliamente compartida inclusive en los medios de izquierda (Huntington, de un siglo de su muerte para que el nombre de Marx comenzara a resonar en los rancios claustros de la filosofía política. Reseñar las causas de este lamentable extravío excedería con creces los objetivos de este artí-

culo. Bástenos con recordar la opinión de un intelectual ubicado en las El orden político como un discípulo de Marx. Huntington asegura que, si se toman en la acción sobre– la vida política, Marx es apenas un rudimentario predecesor de Lenin, el gran sistematizador de una teoría del estado, inventor 2002). Su venturoso retorno se relaciona, sin duda, con el agotamiento y la pérdida de relevancia de la filosofía política convencional; pero fue la provocativa pregunta formulada por un gran pensador italiano como Norberto Bobbio –una suerte de "socialista liberal" en la tradición de Piero Gobetti–, quien a mediados de los años setenta preguntaba "si existe una teoría política marxista", la que abriría la puerta a la recuperación del Marx filósofo político.

En efecto, ¿cómo responder ante esa pregunta? La contestación de Bobbio, como era de esperarse, fue negativa y mucho más rotunda que la de un teórico neoconservador como Huntington. Si, para este último, Marx no tenía una teoría política, para Bobbio, por su parte, ni Marx ni ningún marxista –como Lenin, por ejemplo– habían desarrollado algo digno de ese nombre. No sólo Marx sino todo el marxismo carecía de una teoría política. Su argumento podría, en lo sustancial, sintetizarse en estos términos. No podía existir una teoría política porque Marx fue el exponente de una concepción "negativa" de la política, lo que, unido al papel tan notable que en su teorización general se le asignaba a los factores económicos, hizo que no prestara sino una ocasional atención a los problemas de la política y el estado. Si, además de lo anterior, prosigue el profesor de Turín, se tiene en cuenta que su teorización sobre la transición post-capitalista fue apenas esbozada en las dispersas referencias a la "dictadura del proletariado", y que la sociedad comunista sería una sociedad "sin estado", puede concluirse, dice Bobbio, que no sólo no existe una teoría política marxista sino, más aún, que no había razón alguna para que Marx y sus discípulos acometieran la empresa de crearla, si se tienen a la vista las preocupaciones intelectuales y políticas que motivaban su obra.

Según nuestro entender, la respuesta de Bobbio es equivocada y, en cuanto tal, insostenible. Lo es en el caso de la reflexión específicamente marxiana, y lo es mucho más cuando dicho veredicto se refiere al marxismo como una gran tradición teórico-práctica. Suponer que autores de la talla de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, Mao, entre tantos otros, fueron incapaces de enriquecer en un ápice el legado teórico del fundador del marxismo en el terreno de la política –o de aportar algunas nuevas ideas, en el caso de que Marx no hubiera producido absolutamente nada en este terreno– no es sino un síntoma del arraigo que ciertos prejuicios anti-marxistas tienen en la filosofía política y las ciencias sociales en su conjunto, y ante los cuales ni siquiera un talento superior como el de Bobbio se encontraba adecuadamente inmunizado.

Un segundo aspecto que debe ser considerado al analizar la respuesta bobbiana remite al uso indistinto que hace este autor cuando confunde "negatividad" con "inexistencia". Ambos términos no son sinónimos y, por tanto, decir que una teoría sobre algún tema en particular es "negativa" no significa que la misma sea inexistente, sino que la valoración que en dicha teoría se hace de su objeto de indagación es negativa. Sostendremos en lo sucesivo que un argumento que subraye la negatividad de ciertos aspectos de la realidad de ninguna manera autoriza a descalificarlo como teoría. Y, en este sentido, pese a su concepción "negativa" de la política y el estado, Marx ha escrito cosas sumamente interesantes sobre el tema. Se puede estar o no de acuerdo con ellas, pero su estatura intelectual las coloca en un plano no inferior a las teorías que produjeran las más grandes cabezas de la historia de la filosofía política en el siglo XIX. ¿Por qué colegir que esas ideas de Marx no constituyen una teoría? Bobbio no nos ofrece una argumentación convincente al respecto. Nos parece que, más allá de los méritos que indudablemente tiene el diagnóstico bobbiano sobre la parálisis teórica que afectara al marxismo durante buena parte del siglo XX, su conclusión no le hace justicia a la amplitud y profundidad del legado teórico-político de Marx.

Finalmente, es preciso señalar que resulta inadmisible buscar una "teoría política marxista" sin que tal pretensión entre en conflicto con las premisas epistemológicas fundantes del materialismo histórico. Es decir, la pregunta por la existencia de una teoría "política" marxista sólo tiene sentido cuando se la construye a partir de los supuestos básicos de la epistemología positivista de las ciencias sociales, irreductiblemente antagónicos a los que presiden la construcción teórica del marxismo. Según esa visión, dominante en las ciencias sociales, la teoría política se encargaría de estudiar, en su espléndido aislamiento, la vida política, al tiempo que la sociología estudiaría la sociedad, y la economía estudiaría la estructura y dinámica de los mercados, dejando de lado toda consideración de "factores exógenos" como la política y la vida social. Esta bárbara escisión de la realidad –propia del pensamiento fragmentador y reificador del modo de producción capitalista, y en el cual el fetichismo de la mercancía inficiona todas sus representaciones mentales– es incompatible con las premisas fundantes de la tradición marxista. Veamos, entonces, cómo se puede concebir la reflexión sobre la política y lo político desde el marxismo.

## II. SOBRE LA SUPUESTA "DESERCIÓN" DEL MARX FILOSÓFICO-POLÍTICO

Como señala Umberto Cerroni, la "leyenda de los dos Marx" se inicia con la popularización de las tesis de Louis Althusser quien, en su obra, distingue entre el Marx "humanista e ideológico" de la juventud y el Marx "científico" de la madurez. Para Althusser, la crítica a las categorías centrales de la filosofía política hegeliana realizada por el joven Marx no es todavía "marxista". El verdadero Marx, para el filósofo francés, sería el de la madurez, el "científico" que culmina luminosamente su complicado periplo intelectual con un impecable análisis del capitalismo. Debemos señalar, en principio, que está muy desafortunada escisión producida por la interpretación althusseriana contradice explícitamente la visión de Marx sobre su

propio derrotero intelectual, y lleva a Althusser a desvalorizar la obra teórico-política del joven Marx, que es arrojada por la borda bajo la acusación de "humanista" e "ideológica". En esta obra, Althusser fulmina toda la producción intelectual del Marx anterior a la "ruptura epistemológica" de 1845; el Marx "científico" sería, en cambio, aquel que asomaría, en Londres, después de dicha ruptura.

En la actualidad, ese tajante rechazo del legado teórico del joven Marx suena escandaloso, al igual que la deplorable separación entre un Marx "ideológico" y un Marx "científico". Cerroni observa con razón que el dogmatismo althusseriano dejaría fuera del patrimonio teórico del marxismo "nada menos que la crítica metodológica a Hegel [y] el primer gran esbozo de una crítica al estado representativo", plasmados en textos tales como la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, La cuestión judía y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Ecos lejanos y transmutados del estructuralismo althusseriano se oyen también en la obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y, en general, los exponentes del mal llamado "post-marxismo" –mal llamado porque los autores que se identifican bajo esa etiqueta no son continuadores y desarrolladores de la obra teórica de Marx, sino partidarios de un modelo teórico desarrollado después de Marx y en oposición a él.

Es evidente que para esta corriente la "superación" del marxismo es un asunto de ingenio retórico, y que se resuelve en el terreno del arte del buen decir. No caben dudas de que el marxismo habrá de ser superado algún día, pero esto no es un problema que se resuelve en el plano de las controversias teóricas, sino en el terreno mucho más concreto de la práctica histórica de las sociedades. Para que tal superación se produzca será necesario sepultar primero a la sociedad de clases, tarea nada sencilla por cierto.

Es preciso, por consiguiente, destacar la unicidad del trabajo filosófico-político de Marx y, a partir de ese punto, retomar el diálogo con Bobbio. Dice nuestro autor que Marx sabía muy bien lo que aparentemente ignoran ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía como clase en ascenso no era, no podía ser, el idealismo alemán, sino el utilitarismo inglés. Pese a ello, en su reflexión filosófico-política Marx optó por dedicarse casi exclusivamente a Hegel, un filósofo excéntrico, según Bobbio, y cuyas laboriosas elucubraciones poco o ninguna relevancia poseían a la hora de pretender descifrar la cosmovisión de la burguesía y sus urgencias políticas.

Dos son los errores que encontramos en esta afirmación del autor italiano. Es cierto que la filosofía política burguesa de mediados del siglo XIX fuera de Alemania, y muy principalmente en Inglaterra, consideraba prioritarios los temas que obsesionaban a su "clase de referencia", es decir, la burguesía. De ahí que asuntos tales como el individualismo, la identificación del bien con lo útil, el placer y el dolor como móviles de la conducta humana, y la cuestión del disciplinamiento social, ocupasen un lugar tan prominente en la agenda del utilitarismo inglés. De ahí también la íntima conexión existente entre esta corriente filosófica y el pensamiento de dos de los padres fundadores de la Economía Política: David Ricardo y Thomas Malthus. Pero esto no autoriza a sentenciar la irrelevancia de la obra filosófico-política de Hegel.

Por otra parte, no es verdad que Marx dedicara su tiempo casi exclusivamente al examen del sistema filosófico hegeliano. Las teorías de los padres fundadores de la economía clásica fueron objeto de su meticuloso estudio, y no tan sólo en los aspectos relacionados con sus componentes económicos: Marx prestó mucha atención, por ejemplo, a las consideraciones éticas y morales de autores como Adam Smith (cuya Teoría de los sentimientos morales era conocida por Marx), el ya mencionado Malthus y, en menor medida, Jeremy Bentham y los Mill, padre e hijo. Marx entendía que era imposible comprender las actividades económicas al margen

del complejo haz de mediaciones sociales, políticas, simbólicas y culturales que las sustentaban. Desarrollemos ambos puntos por separado.

En primer lugar, es correcto decir que la teoría hegeliana no produce una radiografía adecuada de la ontología de los estados capitalistas. Sin embargo, no por ello deja de cumplir una crucial función ideológica: nada menos que mostrar al estado burgués como la esfera superior de la eticidad y la racionalidad de la sociedad moderna, como el ámbito donde se resuelven civilizadamente las contradicciones de la sociedad civil. En otras palabras, mostrar al estado como este desea ser visto por las clases subordinadas. Si bien la crítica marxiana se concentró preferentemente en la obra de Hegel, faltaría a la verdad quien adujera que la reflexión teórico-política de Marx apenas se circunscribió a realizar un "ajuste de cuentas" con su pasado hegeliano. Incluso en los primeros años de su vida, Marx incursionó en una crítica que, sobrepasando a Hegel, tomaba como blanco los preceptos fundantes del liberalismo político, pero no como ellos se plasmaban en tal o cual libro, sino en su fulgurante concreción en la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En un texto contemporáneo a los dedicados a la crítica de Hegel –nos referimos a la ya citada Cuestión judía– Marx desnuda sin contemplaciones los insuperables límites del liberalismo como filosofía política. En términos gramscianos, podríamos decir que mientras el utilitarismo suministraba los fundamentos filosóficos que la burguesía necesitaba en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía. Por consiguiente, no es poca cosa que Marx haya tenido la osadía de desenmascarar esta estratégica función ideológica y legitimadora cumplida por el hegelianismo, así como los alcances de la filosofía política liberal. Pese a su alegada "excentricidad", la reflexión de Hegel constituía un aporte mucho más importante que el de los utilitaristas para la justificación del estado burgués. Este último mal podía legitimarse apelando a los cálculos diferenciales de placer y displacer ofrecidos por Jeremy Bentham, mientras que la concepción del estado –de un estado

de clase, recordemos– como expresión y garante de los intereses universales de la sociedad, y como árbitro neutro en el conflicto de clases, ofrecía, y aún ofrece, un argumento mucho más convincente para dicha empresa. En suma: Marx no se equivocó al elegir como blanco preferente de sus críticas a Hegel.

Por otra parte, es preciso que tengamos en cuenta el clima de época. La lenta descomposición de la formación social feudal había abierto un período de incertidumbre ideológica que empezó a clausurarse con la aparición de nuevas teorizaciones surgidas en el campo de la burguesía. Así, el filósofo político holandés, nacido en Rotterdam y residente la mayor parte de su vida en Inglaterra, Bernard de Mandeville, publicaría en 1714 un libro de excepcional importancia: La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública (1982), texto en el cual el interés egoísta es resignificado, en abierta oposición a las doctrinas y costumbres medievales, como conducente a la felicidad colectiva. Sin embargo, la fórmula indudablemente más aclamada del exacerbado individualismo de la época se resume en la famosísima metáfora de la "mano invisible" que popularizaría, más de medio siglo después, Adam Smith. El impacto de la misma ha sido tan fuerte que ha permeado el conjunto de las teorías económicas, sociológicas y filosóficas de su autor, quedando indisolublemente unida al nombre de su creador, como si en ella se agotara toda la riqueza de su análisis. Cabe señalar que Smith problematiza en no pocas ocasiones la supuesta mecánica de la "mano invisible" aludiendo explícitamente a las contradicciones y conflictos sociales que atraviesan la nueva sociedad. Smith menciona repetidamente, y con un claro talante crítico, la tendencia prácticamente irresistible de los terratenientes, patronos y mercaderes a conspirar para esquilmar a los consumidores y los trabajadores ante la ausencia de una efectiva regulación gubernamental. No obstante, la idea de la "mano invisible" encuentra una justificación de ultima ratio en la certeza de que su operación habrá de conducir a un orden social en el cual los actores, todos ellos, se verán beneficiados. Para el filósofo moral de la Ilustración escocesa era evidente que, bajo un sistema

predominantemente librecambista, los individuos accederían a una vida mejor por comparación a aquella que les ofrecía un sistema de regulaciones mercantilistas como el que prevalecía en Inglaterra durante el siglo XVIII. La meridiana claridad de autores como Adam Smith, John Locke y David Ricardo, y de sus contribuciones superadoras de las visiones predominantes en su época, se desvanece cuando sus declarados discípulos presentan ese instrumental teórico bajo la forma de un abigarrado manto de conceptos y categorías que los entronizan como profetas de un capitalismo cada vez más salvaje. Pero, dejando esto de lado, digamos que con la publicación de La riqueza de las naciones se cierra, con una sólida y majestuosa argumentación filosófica, económica e histórica, el hiato abierto por la crisis de las filosofías medievales, para otorgar al nuevo "sentido común" de la naciente sociedad capitalista un formidable estatus teórico.

Tomando lo anterior en consideración, las razones por las que el joven Marx concibe a la política de la sociedad burguesa –en realidad, la política de toda sociedad de clases– como una esfera alienante y alienada, y como algo "negativo," parecerían ahora ser suficientemente claras. Su reformulación de la dialéctica hegeliana y su crítica al sistema de Hegel le permiten descubrir una falla fundamental en la reflexión filosófico-política del profesor de Berlín: su renuncia a elaborar teóricamente la densa malla de mediaciones existentes entre la política, el estado y el resto de la vida social.

Situar la originalidad del marxismo, por lo tanto, en el campo del análisis socio-económico, como lo hiciera Bobbio, lleva a este autor a incurrir en un equívoco similar al que cometiera el por entonces teórico marxista italiano Lucio Colletti (lastimosamente "reconvertido" después a las huestes del neofascismo liderado por Silvio Berlusconi) al afirmar que, incluso en la teoría del estado, la contribución realmente decisiva del marxismo se limita exclusivamente a la exposición de las condiciones económicas necesarias para la extinción del orden estatal. El solo

planteamiento de la cuestión desde una perspectiva que escinde radicalmente lo económico de lo político, como hace Colletti, instala a este autor conceptualmente en la "jaula de hierro" de la tradición liberal. No sorprende, en consecuencia, que remate su argumentación sosteniendo que todo discurso acerca de las vinculaciones entre dominación y explotación, o entre lo político y lo económico, cae fuera del campo de la teoría política "en sentido estricto".

Sin embargo, y ya para finalizar este punto, no está de más aclarar que nuestro rechazo de la desvalorización del legado marxiano en la teoría política, en la clave que proponen Bobbio o Colletti, no nos puede llevar tan lejos como para adherir a una tesis que se sitúa en sus antípodas. Nos referimos a la planteada por el historiador inglés Robin Blackburn, para quien lo verdaderamente original de la teoría marxista no se encuentra en la filosofía ni en la economía, sino en el campo de la política. Sin menospreciar el aporte de la obra teórico-política de Marx, creemos que la teorización que se plasma en El Capital (la teoría de la plusvalía; la del fetichismo de la mercancía y, en general, de la economía capitalista; la de la acumulación originaria; etc.) se encuentra mucho más desarrollada y sistematizada que la que advertimos en sus reflexiones políticas. Si a estas Marx les dedicó los turbulentos años de su juventud y algunos momentos de su vida adulta, a la economía política le cedió los 25 años más creativos de su madurez intelectual.

## III. EL ESCÁNDALO DE LA POLÍTICA

El punto de partida de nuestra reflexión sobre el carácter "negativo" de la política en Marx exige repensar su significado como una actividad práctica en el conjunto de la vida social. En relación a esto, identificaremos tres tesis fundamentales del filósofo de Tréveris, que aún hoy conservan su capacidad para escandalizar a la filosofía política.

- La crítica radical de la religión y del "cielo" de los ciudadanos –es decir, del estado y de la vida política en general– sólo puede ser tal a condición de ir

acompañada de una simultánea crítica del "valle de lágrimas" terrenal donde desfallecen productores y trabajadores. Sería difícil exagerar la importancia y la actualidad de esta tesis, toda vez que el saber convencional de la filosofía política en sus distintas variantes –el neocontractualismo, el comunitarismo, el republicanismo y el libertarianismo– persiste en volver sus ojos hacia la política y hacia el cielo de la vida pública, con total prescindencia de lo que ocurre en el embarrado suelo de la sociedad burguesa y en las estructuras opresivas y explotadoras de la economía capitalista. El aire de irrealidad y de fantasía que preside sus argumentaciones encuentra en esta omisión su razón de fondo.

- De acuerdo con lo establecido en la tesis onceava sobre Feuerbach, la filosofía no puede ser un saber meramente especulativo. Tiene una tarea práctica inexcusable y de la que no debe sustraerse: transformar el mundo en que vivimos, desenmascarando y poniendo fin a la auto-enajenación humana en todas sus formas, sagradas y seculares. Para cumplir con su misión, la teoría debe ser "radical", es decir, ir al fondo de las cosas, al hombre mismo como producto social y a la estructura de la sociedad burguesa que lo constituye como sujeto alienado. La teoría debe "decir" cuál es la verdad y denunciar todas las mentiras del orden social prevaleciente.

- En las sociedades clasistas, la política es la principal –si bien no la única– esfera de la alienación, y, en cuanto tal, espacio privilegiado de la ilusión y el engaño. El estado "realmente existente" –no el postulado teóricamente por Hegel, sino aquel contra el cual Marx tuvo que enfrentarse en sus escritos juveniles– es en realidad un complejo dispositivo institucional puesto al servicio de intereses económicos bien particulares, y garante final de una estructura de dominación y explotación que la política convencional jamás pone en cuestión.

Una vez comprobado el carácter irremisiblemente clasista de los estados, y certificada la radical invalidación del modelo hegeliano del "estado ético, representante del interés universal de la sociedad", el joven Marx se abocó a la tarea de explicar las razones del extravío teórico de Hegel. ¿Qué fue lo que hizo que una de las mentes más lúcidas de la historia de la filosofía incurriera en semejante error? Simplificando un razonamiento bastante más complejo, diremos que la respuesta de Marx se construye en torno a esta línea de razonamiento: si en Hegel la relación "estado/sociedad civil" aparece invertida, ello no ocurre a causa de un vicio de razonamiento del filósofo, sino que obedece a compromisos epistemológicos más profundos, cuyas raíces se hunden en el seno mismo de la sociedad burguesa, como años más tarde tendría ocasión de argumentar Marx al examinar el problema del fetichismo de la mercancía. En otras palabras, si Hegel invirtió la relación "estado/sociedad civil" haciendo de esta un mero epifenómeno de aquel, fue porque en el modo de producción capitalista todo aparece invertido: las mercancías aparecen ante los ojos de la población como si concurrieran por sí mismas al mercado, y la sociedad civil aparece ante los ojos de los comunes como una simple emanación del estado. Hegel no fue inmune al proceso de fetichización universal que caracteriza a la sociedad burguesa.

Sin embargo, más allá de estas críticas, es preciso señalar un mérito fundamental de la obra de Hegel: fue él quien planteó por primera vez de manera sistemática –y no sólo en la Filosofía del derecho sino también en otros escritos, como la Filosofía real– la tensión entre la dinámica polarizante y excluyente de la sociedad civil, en realidad de la economía capitalista, y las pretensiones integradoras y universalistas del estado burgués. No pudo resolver esa contradicción, pero su señalamiento abrió la puerta por la cual, tiempo después, se internaría el joven Marx. Nos parece, entonces, que Bobbio no pondera en sus justos términos el valor de esta aportación hegeliana. Por eso, si bien su observación de que en el siglo XIX el "centro de

gravedad" de la filosofía política no estaba en Alemania sino en Inglaterra es correcta, su subestimación de la contribución de Hegel a la filosofía política no lo es. Es más, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que Hegel es el primer teórico político de la sociedad burguesa que plantea una visión realista y descarnada de la sociedad civil estructuralmente escindida en clases sociales, y cuya incesante dinámica remata en una irresoluble polarización. Hegel observó con agudeza y preocupación ese rasgo, al punto tal que, superando las estrecheces del utilitarismo y el laissez-faire predominantes en Inglaterra, abogó premonitoriamente por una esclarecida intervención estatal para contrarrestar la creciente polarización que generaba la sociedad burguesa. Para Hegel, el abismo que separaba ricos de pobres planteaba un grave problema económico, político y moral, toda vez que debilitaba irreparablemente los fundamentos mismos de la vida estatal, fuente de toda eticidad y justicia. Son estas consideraciones las que, finalmente, convierten a Hegel en una suerte de precoz antecesor filosófico del keynesianismo.

La atenta lectura que el joven Marx realiza del texto hegeliano lo coloca en una región teórica inexplorada, de contornos muy poco conocidos: en los bordes de la filosofía política y a las puertas de la economía política. En los bordes, porque la reflexión del profesor de la Universidad de Berlín había demostrado dos cosas: la íntima conexión existente entre la política y el estado y, por otra parte, ese tumultuoso reino de lo privado que se subsumía bajo el equívoco nombre de "sociedad civil"; y la futilidad de teorizar sobre aquellos temas al margen de una cuidadosa teorización sobre la sociedad en su conjunto y, muy especialmente, sobre los fundamentos materiales del orden social. Y a las puertas de la economía política, porque si se quería trascender la mera enunciación de la relación, punto hasta el cual había llegado Hegel, era preciso avanzar en la exploración de la anatomía de la sociedad civil y, para esa empresa, el arsenal conceptual y metodológico disponible en la filosofía política era claramente insuficiente. Era indispensable echar mano a una nueva "caja de herramientas" teóricas, a un novísimo instrumental que, no por

casualidad, había desarrollado una nueva ciencia, la economía política, en el país donde las relaciones burguesas de producción habían alcanzado su forma más pura y desarrollada: Inglaterra. Hacia allí se dirigió Marx.

## IV. ¿EXISTE UNA TEORÍA POLÍTICA MARXISTA?

Estamos en condiciones, ahora, de retornar a nuestro punto de partida: la pregunta bobbiana acerca de la existencia de una teoría política marxista. Tal como lo anticipáramos, según Bobbio no existe tal teoría en el marxismo, y esto por tres razones básicas: por el interés excluyente de los teóricos marxistas en dilucidar las cuestiones inmediatas relacionadas con lo que se suponía sería una inminente conquista del poder, lo que relegaba a un segundo plano el examen de las temáticas más generales del estado capitalista; por el carácter transitorio y, sobre todo, breve que se presumía tendría el estado socialista; y por efectos de lo que Bobbio denominara "el modo de ser marxista" en el período histórico posterior a la Revolución Rusa y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial.

El resultado de esta combinación sitúa a Bobbio en una posición no demasiado distante del diagnóstico que Perry Anderson propone en su obra Consideraciones sobre el marxismo occidental. Según Anderson, el fracaso de la revolución en Occidente y la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética impulsaron a la reflexión teórica marxista a alejarse rápidamente del campo de la economía y la política para refugiarse en los intrincados laberintos de la filosofía, la estética y la epistemología, siendo la obra de Antonio Gramsci la más notable excepción del período.

Ahora bien: la forma misma en que Bobbio se plantea la pregunta remite inequívocamente a una perspectiva incompatible con los planteamientos epistemológicos fundamentales del materialismo histórico. En función de tales planteamientos, redoblamos la apuesta del filósofo italiano al sostener que no sólo

no hay sino que no puede haber una teoría "política" marxista. ¿Por qué? Porque para el marxismo ningún aspecto o dimensión de la realidad social puede teorizarse al margen –o con independencia– de la totalidad en la cual dicho aspecto se constituye. Es imposible teorizar sobre "la política", como lo hacen la ciencia política y el saber convencional de las ciencias sociales, asumiendo que ella existe en una especie de limbo puesto a salvo de las prosaicas realidades de la vida económica. La "sociedad", a su vez, es una engañosa abstracción que no tiene en cuenta el fundamento material sobre el cual se apoya. La "cultura" entendida como la ideología, el discurso, el lenguaje, las tradiciones y mentalidades, los valores y el "sentido común", sólo puede sostenerse gracias a su compleja articulación con la sociedad, la economía y la política. Como lo recordaba reiteradamente Antonio Gramsci, las separaciones precedentes sólo pueden tener una función "analítica," ser recortes conceptuales que permitan delimitar campos de reflexión a ser explorados de un modo sistemático y riguroso, pero que de ninguna manera pueden ser pensados –en realidad, reificados- como realidades autónomas e independientes. Se convierte "una distinción metodológica" como la que separa la economía de la política, advierte Gramsci, "en una distinción orgánica y presentada como tal".

Es por eso que los beneficios que tiene esta separación analítica de las "partes" que constituyen el todo social se cancelan cuando el analista "reifica" esas distinciones y cree, o postula, como en la tradición liberal-positivista, que los resultados de sus planteamientos metodológicos adquieren vida propia y se constituyen en "partes" separadas de la realidad, "sistemas" (como en Parsons o Luhman) u "órdenes" (como en Weber) comprensibles en sí mismos con independencia de la totalidad que los integra y por fuera de la cual no adquieren su significado y función. Al proceder de esta manera, la vida social termina teóricamente descuartizada en una pluralidad de sectores autosustentables: la economía, la sociedad, la política y la cultura son hipostasiadas y convertidas en realidades autónomas, cada una de las cuales requiere una disciplina especializada para su estudio. Este ha sido el camino seguido por la

evolución de las distintas "ciencias sociales": la economía estudia la vida económica haciendo abstracción de sus contenidos sociales y políticos; la sociología estudia la sociedad, despreocupada de las distintas manifestaciones de lo social en los terrenos de la economía y la política; y los politólogos se entretienen elaborando ingeniosos juegos conceptuales en los cuales la política es explicada por un conjunto de variables políticas. Conclusión: nadie entiende nada y las ciencias sociales hoy se enfrentan, en su absurdo aislamiento, a una crisis terminal.

Como sabemos, la desintegración de la "ciencia social" –que instalaba, por ejemplo, en un mismo territorio a Adam Smith y Karl Marx, en tanto poseedores de una visión integrada y multifacética de lo social incompatible con cualquier reduccionismo– dio lugar a numerosas disciplinas especiales, todas las cuales hoy se hallan sumidas en graves crisis teóricas, y no precisamente por obra del azar. Frente a una realidad como esta, la expresión teoría "política" marxista no haría otra cosa que convalidar, desde la tradición del materialismo histórico, el frustrado empeño por construir teorías fragmentadas y saberes disciplinarios que, desde su unilateralismo, deforman la "realidad" que pretenden explicar. No hay ni puede haber una "teoría económica" del mercado o del capitalismo en Marx; tampoco hay ni puede haber una "teoría sociológica" de la sociedad burguesa. Lo que debe haber, y afortunadamente hay, es un corpus teórico totalizante que unifique diversas perspectivas de análisis sobre la sociedad contemporánea, ninguna de las cuales puede, por sí sola, iluminar satisfactoriamente un aspecto aislado de la realidad. Es este, precisamente, al rasgo distintivo del materialismo histórico.

## V. POLÍTICA, SOCIEDAD DE CLASES Y ALIENACIÓN

Resumiendo: la concepción "negativa" de la política en Marx tiene como uno de sus fundamentos la teoría de la alienación. En efecto, este identificó la existencia de un conjunto de prácticas, instituciones, creencias y procesos mediante los cuales la dominación de clase se coagulaba, reproducía y profundizaba. Hallazgo fundamental

que por sí solo le asegura a Marx un sitial de privilegio en la historia de la filosofía política. El corolario de su indagación condujo a nuestro autor a concluir que la política y el estado, lejos de ser lo que Hegel decía, eran en cambio estratégicas instancias de la alienación que contribuían a encubrir la explotación del trabajo asalariado y, de ese modo, a preservar una sociedad radicalmente injusta. El análisis marxiano despojó al estado y la vida política de todos los ornamentos sagrados o sublimes que los ennoblecían ante los ojos de sus contemporáneos, y los mostró en su desnudez de clase. Es por eso que la lucha política no es para Marx un conflicto que se agota en las ambiciones personales o se motiva en los más elevados principios doctrinarios, sino que tiene una raíz profunda que se hunde, a través de una cadena más o menos larga de mediaciones, en el suelo de la sociedad de clases. Desaparecida esta, la política pasa a ser otra cosa y necesariamente adquiere una connotación diferente.

¿Qué significaría, entonces, el "fin de la política" en Marx? Para responder este interrogante es preciso subrayar que su visión de la futura sociedad sin clases no es (como aún hoy aseguran sus detractores) algo gris, uniforme e indiferenciado. Este es el paisaje que pintan los adversarios de Marx, o los filósofos que celebran la eternidad del capitalismo. A los ojos del marxista, la sociedad sin clases se revela en cambio como una vistosa acuarela en la cual las identidades y las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas, religiosas, de género, de opción sexual, estéticas, etc., serán potenciadas una vez que hayan desaparecido las restricciones que impiden su florecimiento: la sociedad de clases y la explotación clasista. De lo que se trata, por lo tanto, es de potenciar estas diferencias cuidando empero que no se conviertan en renovadas fuentes de desigualdades y/o de opresión social. En otras palabras, hay una diferencia estratégica que no debe potenciarse ni favorecerse: la diferencia de clase. Todas las demás son bienvenidas. El "progresismo burgués", en cambio, desarrolla un falaz, por indiscriminado y abstracto, argumento a favor de las diferencias, que alienta la creciente polarización clasista de nuestras sociedades. En

otras palabras: debe haber límites al florecimiento de las diferencias. Hay una especie de diferencia que es socialmente dañina y debe ser eliminada: la diferencia clasista.

De lo que se trata, en síntesis, es de aquilatar las contribuciones que el planteamiento epistemológico marxista está en condiciones de efectuar para el desarrollo de la filosofía política. La perspectiva totalizadora del marxismo y su exigencia de traspasar las estériles fronteras disciplinarias en pos de un saber unitario e integrado, que articule en un solo cuerpo teórico la visión de las distintas ciencias sociales, encierran la promesa de una comprensión más acabada de la problemática política de la escena contemporánea. En este sentido, una aportación decisiva de Marx a la filosofía política se encuentra en su reivindicación de la utopía.

La consecuencia de esta imprescindible recuperación de la utopía es doble: por una parte, coloca a los filósofos políticos frente a la necesidad no sólo de ser críticos implacables de todo lo existente, sino de proponer también nuevos horizontes hacia donde la humanidad pueda avanzar. Por la otra, pone al descubierto la raíz profundamente conservadora de todos aquellos que renuncian a hablar de la buena sociedad. Sin este horizonte utópico, la filosofía política se convierte en un saber inofensivo e irrelevante, en una lastimosa justificación del orden social existente.

Como conclusión, entonces, debemos rechazar la pregunta acerca de la existencia de una teoría "política" marxista, subrayando su incompatibilidad con las premisas mismas de la concepción epistemológica del marxismo. Esa pregunta puede formularse en relación con la teorización weberiana, o la de la escuela de la "elección racional", o neo-institucionalista, porque es congruente con sus presupuestos epistemológicos. Es decir, la pregunta de Bobbio es inconducente y errónea en el caso del marxismo, pero es válida para las otras tradiciones de pensamiento. Aceptarla en el caso del marxismo significaría nada menos que admitir un reduccionismo por el cual la política se explicaría mediante un conjunto de

"variables políticas" tal y como se ve en la ciencia política conservadora. A todas luces esto constituye una opción completamente inaceptable.

Contrariamente a lo que sostienen tanto los "vulgomarxistas" como sus no menos vulgares críticos de hoy, lo que distingue al marxismo de otras corrientes teóricas en las ciencias sociales –recordar a Lukács– no es la primacía de los factores económicos, ni políticos, sino el punto de vista de la totalidad. Si alguna originalidad puede reclamar con justos títulos la tradición marxista es su pretensión de construir una teoría integrada de lo social en donde la política sea concebida como la resultante de un conjunto dialéctico –estructurado, jerarquizado y en permanente transformación– de factores causales, sólo algunos de los cuales son de naturaleza política, mientras que muchos otros son de carácter económico, social, ideológico y cultural.

Lo que hay en el marxismo, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una "teoría marxista" –es decir, totalizante e integradora– de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos, que trascienden las fronteras de la política, y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social. Así como desde el marxismo no hay, ni puede haber, una teoría "económica" del capitalismo o una teoría "sociológica" de la sociedad burguesa, tampoco hay, ni puede haber, una teoría "política" de la política. Lo que hay es una teoría que plantea una reflexión integral sobre la totalidad de los aspectos que constituyen la vida social, superadora de la fragmentación característica de la cosmovisión burguesa. Que dicha teoría no haya alcanzado los niveles de sofisticación que se encuentran en El Capital, o que no posea un grado de desarrollo análogo al que encontramos en la obra de Marx en relación con el funcionamiento de la economía capitalista, no significa que no exista una teoría marxista sobre la política. Existe y su situación actual mal podría ser juzgada como rudimentaria. Es indudable que un esfuerzo muy serio deberá hacerse

a los efectos de contar con una teorización más adecuada y satisfactoria sobre los distintos aspectos que hacen a la vida política y el orden estatal en las sociedades capitalistas. Pero este reconocimiento no podría nunca rematar en la lisa y llana negación de los planteamientos y las perspectivas analíticas que sobre la vida política de las sociedades capitalistas se fueron acumulando a lo largo del último siglo y medio a partir de las pioneras investigaciones de Marx sobre el tema.

# EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN

***Lenin***

## CAPITULO I - LA SOCIEDAD DE CLASES Y EL ESTADO

### I. EL ESTADO, PRODUCTO DEL CARÁCTER IRRECONCILIABLE DE LAS CONTRADICCIONES DE CLASE

Ocurre hoy con la doctrina de Marx lo que ha solido ocurrir en la historia repetidas veces con las doctrinas de los pensadores revolucionarios y de los jefes de las clases oprimidas en su lucha por la liberación. En vida de los grandes revolucionarios, las clases opresoras les someten a constantes persecuciones, acogen sus doctrinas con la rabia más salvaje, con el odio más furioso, con la campaña más desenfrenada de mentiras y calumnias. Después de su muerte, se intenta convertirlos en iconos inofensivos, canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de una cierta aureola de gloria para "consolar" y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de su doctrina revolucionaria, mellando su filo revolucionario, envileciéndola. En semejante "arreglo" del marxismo se dan la mano actualmente la burguesía y los portunistas dentro del movimiento obrero. Olvidan, re legan a un segundo plano, tergiversan el aspecto revolucionario de esta doctrina, su espíritu revolucionario. Hacen pasar a primer plano, ensalzan lo que es o parece ser aceptable para la burguesía. Todos los socialchovinistas son hoy -- ¡bromas aparte! -- "marxistas". Y cada vez con mayor frecuencia los sabios burgueses alemanes, que ayer todavía eran especialistas en pulverizar el marxismo, hablan hoy ¡de un Marx "nacional-alemán" que, según ellos, educó estas asociaciones obreras tan magníficamente organizadas para llevar a cabo la guerra de rapiñal!

Ante esta situación, ante la inaudita difusión de las tergiversaciones del marxismo, nuestra misión consiste, ante todo, en restaurar la verdadera doctrina de Marx sobre

el Estado. Para esto es necesario citar toda una serie de pasajes largos de las obras mismas de Marx y Engels. Naturalmente, las citas largas hacen la exposición pesada y en nada contribuyen a darle un carácter popular. Pero es de todo punto imposible prescindir de ellas. No hay más remedio que citar del modo más completo posible todos los pasajes, o, por lo menos, todos los pasajes decisivos, de las obras de Marx y Engels sobre la cuestión del Estado, para que el lector pueda formarse por su cuenta una noción del conjunto de las ideas de los fundadores del socialismo científico y del desarrollo de estas ideas, así como también para probar documentalmente y patentizar con toda claridad la tergiversación de estas ideas por el "kautskismo" hoy imperante.

Comencemos por la obra más conocida de F. Engels: "El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado", de la que ya en 1894 se publicó en Stuttgart la sexta edición. Conviene traducir las citas de los originales alemanes, pues las traducciones rusas, con ser tan numerosas, son en gran parte incompletas o están hechas de un modo muy defectuoso.

"El Estado -- dice Engels, resumiendo su análisis histórico -- no es, en modo alguno, un Poder impuesto desde fuera a la sociedad; ni es tampoco 'la realidad de la idea moral', 'la imagen y la realidad de la razón', como afirma Hegel. El Estado es, más bien, un producto de la sociedad al llegar a una determinada fase de desarrollo; es la confesión de que esta sociedad se ha enredado con sigo misma en una contradicción insoluble, se ha dividido en antagonismos irreconciliables, que ella es impotente para conjurar. Y para que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no devoren a la sociedad en una lucha estéril, para eso hízose necesario un Poder situado, aparentemente, por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el conflicto, a mantenerlo dentro de los límites del 'orden'. Y este Poder, que brota de la sociedad, pero que se coloca por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella, es el Estado".

Aquí aparece expresada con toda claridad la idea fundamental del marxismo en punto a la cuestión del papel histórico y de la significación del Estado. El Estado es el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase.

El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables.

En torno a este punto importantísimo y cardinal comienza precisamente la tergiversación del marxismo, tergiversación que sigue dos direcciones fundamentales.

De una parte, los ideólogos burgueses y especialmente los pequeñoburgueses, obligados por la presión de hechos históricos indiscutibles a reconocer que el Estado sólo existe allí donde existen las contradicciones de clase y la lucha de clases, "corrigen" a Marx de manera que el Estado resulta ser el órgano de la conciliación de clases. Según Marx, el Estado no podría ni surgir ni mantenerse si fuese posible la conciliación de las clases. Para los profesores y publicistas mezquinos y filisteos -- ¡que invocan a cada paso en actitud benévola a Marx! -- resulta que el Estado es precisamente el que concilia las clases. Según Marx, el Estado es un órgano de dominación de clase, un órgano de opresión de una clase por otra, es la creación del "orden" que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases. En opinión de los políticos pequeñoburgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. Amortiguar los choques significa para ellos conciliar y no privar a las clases oprimidas de ciertos medios y procedimientos de lucha para el derrocamiento de los opresores.

Por ejemplo, en la revolución de 1917, cuando la cuestión de la significación y del papel del Estado se planteó precisamente en toda su magnitud, en el terreno práctico, como una cuestión de acción inmediata, y además de acción de masas, todos los socialrevolucionarios y todos los mencheviques cayeron, de pronto y por entero, en la teoría pequeñoburguesa de la "conciliación" de las clases "por el Estado". Hay innumerables resoluciones y artículos de los políticos de estos dos partidos saturados de esta teoría mezquina y filistea de la "conciliación". Que el Estado es el órgano de dominación de una determinada clase, la cual no puede conciliarse con su antípoda (con la clase contrapuesta a ella), es algo que esta democracia pequeñoburguesa no podrá jamás comprender, La actitud ante el Estado es uno de los síntomas más patentes de que nuestros socialrevolucionarios y mencheviques no son en manera alguna socialistas (lo que nosotros, los bolcheviques, siempre hemos demostrado), sino demócratas pequeñoburgueses con una fraseología casi socialista.

De otra parte, la tergiversación "kautskiana" del marxismo es bastante más sutil. "Teóricamente", no se niega ni que el Estado sea el órgano de dominación de clase, ni que las contradicciones de clase sean irreconciliables. Pero se pasa por alto u oculta lo siguiente: si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase, si es una fuerza que está por encima de la sociedad y que "se divorcia cada vez más de la sociedad", es evidente que la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del Poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel "divorcio". Como veremos más abajo, Marx llegó a esta conclusión, teóricamente clara por si misma, con la precisión más completa, a base del análisis histórico concreto de las tareas de la revolución. Y esta conclusión es precisamente -- como expondremos con todo detalle en las páginas siguientes -- la que Kautsky . . . ha"olvidado" y falseado.

## II. LOS DESTACAMENTOS ESPECIALES DE FUERZAS ARMADAS, LAS CARCELES, ETC.

"En comparación con las antiguas organizaciones gentilicias (de tribu o de clan) -- prosigue Engels --, el Estado se caracteriza, en primer lugar, por la agrupación de sus súbditos según las divisiones territoriales". . . A nosotros, esta agrupación nos parece 'natural', pero ella exigió una larga lucha contra la antigua organización en 'gens' o en tribus. "La segunda caracteristica es la instauración de un Poder público, que ya no coincide directamente con la población organizada espontáneamente como fuerza armada. Este Poder público especial hácese necesario porque desde la división de la sociedad en clases es ya imposible una organización armada espontánea de la población. . Este Poder público existe en todo Estado; no está formado solamente por hombres armados, sino también por aditamentos materiales, las cárceles y las instituciones coercitivas de todo género, que la sociedad gentilicia no conocía. . ."

Engels desarrolla la noción de esa "fuerza" a que se da el nombre de Estado, fuerza que brota de la sociedad, pero que se sitúa por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella. ¿En qué consiste, fundamentalmente, esta fuerza? En destacamentos especiales de hombres armados, que tienen a su disposición cárceles y otros elementos.

Tenemos derecho a hablar de destacamentos especiales de hombres armados, pues el Poder público propio de todo Estado "no coincide directamente" con la población armada, con su "organización armada espontánea".

Como todos los grandes pensadores revolucionarios, Engels se esfuerza en dirigir la atención de los obreros conscientes precisamente hacia aquello que el filisteísmo dominante considera como lo menos digno de atención, como lo más habitual, santificado por prejuicios no ya sólidos, sino podríamos decir que petrificados El

ejército permanente y la policía son los instrumentos fundamentales de la fuerza del Poder del Estado. Pero ¿puede acaso ser de otro modo?

Desde el punto de vista de la inmensa mayoría de los europeos de fines del siglo XIX, a quienes se dirigía Engels y que no habían vivido ni visto de cerca ninguna gran revolución, esto no podía ser de otro modo. Para ellos, era completamente incomprensible esto de una "organización armada espontánea de la población". A la pregunta de por qué ha surgido la necesidad de destacamentos especiales de hombres armados (policía y ejército permanente) situados por encima de la sociedad y divorciados de ella, el filisteo del Occidente de Europa y el filisteo ruso se inclinaban a contestar con un par de frases tomadas de prestado de Spencer o de Mijailovski, remitiéndose a la complejidad de la vida social, a la diferenciación de funciones, etc.

Estas referencias parecen "científicas" y adormecen magníficamente al filisteo, velando lo principal y fundamental: la división de la sociedad en clases enemigas irreconciliables.

Si no existiese esa división, la "organización armada espontánea de la población" se diferenciaría por su complejidad, por su elevada técnica, etc., de la organización primitiva de la manada de monos que manejan el palo, o de la del hombre prehistórico, o de la organización de los hombres agrupados en la sociedad del clan; pero semejante organización sería posible.

Si es imposible, es porque la sociedad civilizada se halla dividida en clases enemigas, y además irreconciliablemente enemigas, cuyo armamento "espontáneo" conduciría a la lucha armada entre ellas. Se forma el Estado, se crea una fuerza especial, destacamentos especiales de hombres armados, y cada revolución, al destruir el aparato del Estado, nos indica bien visiblemente cómo la clase dominante

se esfuerza por restaurar los destacamentos especiales de hombres armados a s u servicio, cómo la clase oprimida se esfuerza en crear una nueva organización de este tipo, que sea capaz de servir no a los explotadores, sino a los explotados.

En el pasaje citado, Engels plantea teóricamente la misma cuestión que cada gran revolución plantea ante nosotros prácticamente de un modo palpable y, además, sobre un plano de acción de masas, a saber: la cuestión de las relaciones mutuas entre los destacamentos "especiales" de hombres armados y la "organización armada espontánea de la población". Hemos de ver cómo ilustra de un modo concreto esta cuestión la experiencia de las revoluciones europeas y rusas.

Pero volvamos a la exposición de Engels. Engels señala que, a veces, por ejemplo, en algunos sitios de Norteamérica, este Poder público es débil (se trata aquí de excepciones raras dentro de la socíedad capitalista y de aquellos sitios de Norteamérica en que imperaba, en el período preimperialista, el colono libre), pero que, en términos generales, se fortalece:". . . Este Poder público se fortalece a medida que los antagonismos de clase se agudizan dentro del Estado y a medida que se hacen más grandes y más poblados los Estados colindantes; basta fijarse en nuestra Europa actual, donde la lucha de clases y el pugilato de conquistas han encumbrado al Poder público a una altura en que amenaza con devorar a toda la sociedad y hasta al mismo Estado". Esto fue escrito no más tarde que a comienzos de la década del 90 del siglo pasado.

El último prólogo de Engels lleva la fecha del 16 de junio de 1891. Por aquel entonces, comenzaba apenas en Francia, y más tenuemente todavía en Norteamérica y en Alemania, el viraje hacia el imperialismo, tanto en el sentido de la dominación completa de los trusts, como en el sentido de la omnipotencia de los grandes bancos, en el sentido de una grandiosa política colonial, etc. Desde entonces, el "pugilato de conquistas" ha experimentado un avance gigantesco, tanto más cuanto que a

comienzos de la segunda década del siglo XX el planeta ha resultado estar definitivamente repartido entre estos "conquistadores en pugilato", es decir, entre las grandes potencias rapaces. Desde entonces, los armamentos terrestres y marítimos han crecido en proporciones increíbles, y la guerra de pillaje de 1914 a 1917 por la dominación de Inglaterra o Alemania sobre el mundo, por el reparto del botín, ha llevado al borde de una catástrofe completa la "absorción" de todas las fuerzas de la sociedad por un Poder estatal rapaz.

Ya en 1891, Engels supo señalar el "pugilato de conquistas" como uno de los más importantes rasgos distintivos de la política exterior de las grandes potencias. ¡Y los canallas socialchovinistas de los años 1914-1917, en que precisamente este pugilato, agudizándose más y más, ha engendrado la guerra imperialista, encubren la defensa de los intereses rapaces de "su" burguesía con frases sobre la "defensa de la patria", sobre la "defensa de la república y de la revolución" y con otras frases por el estilo!

## III. EL ESTADO, ARMA DE EXPLOTACION DE LA CLASE OPRIMIDA

Para mantener un Poder público aparte, situado por encima de la sociedad, son necesarios los impuestos y las deudas del Estado. "Los funcionarios, pertrechados con el Poder público y con el derecho a cobrar impuestos, están situados -- dice Engels --, como órganos de la sociedad, por encima de la sociedad. A ellos ya no les basta, aun suponiendo que pudieran tenerlo, con el respeto libre y voluntario que se les tributa a los órganos del régimen gentilicio. . ." Se dictan leyes de excepción sobre la santidad y la inviolabilidad de los funcionarios. "El más despreciable polizonte" tiene más "autoridad" que los representantes del clan; pero incluso el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar a un jefe de clan por "el respeto espontáneo" que le profesaba la sociedad.

Aquí se plantea la cuestión de la situación privilegiada de los funcionarios como

órganos del Poder del Estado. Lo fundamental es saber: ¿qué los coloca por encima de la sociedad? Veamos cómo esta cuestión teórica fue resuelta prácticamente por la Comuna de París en 1871 y cómo la esfumó reaccionariamente Kautsky en 1912: "Como el Estado nació de la necesidad de tener a raya los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de estas clases, el Estado lo es, por regla general, de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que con ayuda de él se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo así nuevos medios para la represión y explotación de la clase oprimida. . ." No fueron sólo el Estado antiguo y el Estado feudal órganos de explotación de los esclavos y de los campesinos siervos y vasallos: también "el moderno Estado representativo es instrumento de explotación del trabajo asalariado por el capital. Sin embargo, excepcionalmente, hay períodos en que las clases en pugna se equilibran hasta tal punto, que el Poder del Estado adquiere momentáneamente, como aparente mediador, una cierta independencia respecto a ambas". . . Tal aconteció con la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, con el bonapartismo del primero y del segundo Imperio en Francia, y con Bismarck en Alemania.
Y tal ha acontecido también -- agregamos nosotros -- con el gobierno de Kerenski, en la Rusia republicana, después del paso a las persecuciones del proletariado revolucionario, en un momento en que los Soviets, como consecuencia de hallar se dirigidos por demócratas pequeñoburgueses, son ya impotentes, y la burguesía no es todavía lo bastante fuerte para disolverlos pura y simplemente.

En la república democrática -- prosigue Engels -- "la riqueza ejerce su poder indirectamente, pero de un modo tanto más seguro", y lo ejerce, en primer lugar, mediante la "corrupción directa de los funcionarios" (Norteamérica), y, en segundo lugar, mediante la "alianza del gobierno con la Bolsa" (Francia y Norteamérica).En la actualidad, el imperialismo y la dominación de los Bancos han "desarrollado", hasta convertirlos en un arte extraordinario, estos dos métodos adecuados paradefender y llevar a la práctica la omnipotencia de la riqueza en las repúblicas

democráticas, sean cuales fueren. Si, por ejemplo, en los primeros meses de la república democrática rusa, en los meses que podemos llamar de la luna de miel de los "socialistas" -- socialrevolucionarios y mencheviques -- con la burguesía, en el gobierno de coalición, el señor Palchinski saboteó todas las medidas de restricción contra los capitalistas y sus latrocinios, contra sus actos de saqueo en detrimento del fisco mediante los suministros de guerra, y si, al salir del ministerio, el señor Palchinski (sustituido, naturalmente, por otro Palchinski exactamente igual) fue "recompensado" por los capitalistas con un puestecito de 120.000 rublos de sueldo al año, ¿qué significa esto? ¿Es un soborno directo o indirecto? ¿Es una alianza del gobierno con los consorcios o son "solamente" lazos de amistad? ¿Qué papel desempeñan los Chernov y los Tsereteli, los Avkséntiev y los Skóbelev? ¿El de aliados "directos" o solamente indirectos de los millonarios malversadores de los fondos públicos?

La omnipotencia de la "riqueza" es más segura en las repúblicas democráticas, porque no depende de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo, y por lo tanto el capital, al dominar (a través de los Pakhinski, los Chernov, los Tsereteli y Cía.) esta envoltura, que es la mejor de todas, cimenta su Poder de un modo tan seguro, tan firme, que ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa, hace vacilar este Poder.Hay que advertir, además, que Engels, con la mayor precisión, llama al sufragio universal arma de dominación de la burguesía. El sufragio universal, dice Engels, sacando evidentemente las enseñanzas de la larga experiencia de la socialdemocracia alemana, es "el índice que sirve para medir la madurez de la clase obrera. No puede ser más ni será nunca más, en el Estado actual".

Los demócratas pequeñoburgueses, por el estilo de nuestros socialrevolucionarios y mencheviques, y sus hermanos carnales, todos los socialchovinistas y oportunistas

de la Europa occidental, esperan, en efecto, "más" del sufragio universal. Comparten ellos mismos e inculcan al pueblo la falsa idea de que el sufragio universal es, "en el Estado actual ", un medio capaz de expresar realmente la voluntad de la mayoría de los trabajadores y de garantizar su efectividad práctica. Aquí no podemos hacer más que señalar esta idea mentirosa, poner de manifiesto que esta afirmación de Engels completamente clara, precisa y concreta, se falsea a cada paso en la propaganda y en la agitación de los partidos socialistas "oficiales" (es decir, oportunistas). Una explicación minuciosa de toda la falsedad de esta idea, rechazada aquí por Engels, la encontraremos más adelante, en nuestra exposición de los puntos de vista de Marx y Engels sobre el Estado "actual ".

En la más popular de sus obras, Engels traza el resumen general de sus puntos de vista en los siguientes términos: "Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni del Poder estatal. Al llegar a una determinada fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo que el Estado se convirtiese en una necesidad. Ahora nos acercamos con paso veloz a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre e igual de productores, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antiguedades, junto a la rueca y al hacha de bronce".

No se encuentra con frecuencia esta cita en las obras de propaganda y agitación de la socialdemocracia contemporánea. Pero incluso cuando nos encontramos con ella es, casi siempre, como si se hiciesen reverencias ante un icono; es decir, para rendir un

homenaje oficial a Engels, sin el menor intento de analizar qué amplitud y profundidad revolucionarias supone esto de "enviar toda la máquina del Estado al museo de antiguedades". No se ve, en la mayoría de los casos, ni siquiera la comprensión de lo que Engels llama la máquina del Estado.

## IV. LA "EXTINCION" DEL ESTADO Y LA REVOLUCION VIOLENTA

Las palabras de Engels sobre la "extinción" del Estado gozan de tanta celebridad y se citan con tanta frecuencia, muestran con tanto relieve dónde está el quid de la adulteración corriente del marxismo por la cual éste es adaptado al oportunismo, que se hace necesario detenerse a examinarlas detalladamente. Citaremos todo el pasaje donde figuran estas palabras: "El proletariado toma en sus manos el Poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y, con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad hasta el presente, movida entre los antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea de una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y por tanto, particularmente para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente. El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en un cuerpo social visible; pero lo era sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, será por sí mismo superfluo.

Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener en la opresión; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la

existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esta lucha, no habra ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión, el Estado.

El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y se adormecerá por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no será 'abolido'; se extingue. Partiendo de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase sobre el 'Estado popular libre' en lo que toca a su justificación provisional como consigna de agitación y en lo que se refiere a su falta absoluta de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la exigencia de los llamados anarquistas de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana" ("Anti-Dühring " o "La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring", págs. 301-303 de la tercera edición alemana).

Sin temor a equivocarnos, podemos decir que de estos pensamientos sobremanera ricos, expuestos aquí por Engels, lo único que ha pasado a ser verdadero patrimonio del pensamiento socialista, en los partidos socialistas actuales, es la tesis de que el Estado, según Marx, "se extingue", a diferencia de la doctrina anarquista de la "abolición" del Estado. Truncar así el marxismo equivale a reducirlo al oportunismo, pues con esta "interpretación" no queda en pie más que una noción confusa de un cambio lento, paulatino, gradual, sin saltos ni tormentas, sin revoluciones. Hablar de "extinción" del Estado, en un sentido corriente, generalizado, de masas, si cabe decirlo así, equivale indudablemente a esfumar, si no a negar, la revolución. Además, semejante "interpretación" es la más tosca tergiversación del marxismo, tergiversación que sólo favorece a la burguesía y que descansa teóricamente en la

omisión de circunstancias y consideraciones importantísimas que se indican, por ejemplo, en el "resumen" contenido en el pasaje de Engels, citado aquí por nosotros en su integridad.

En primer lugar, Engels dice en el comienzo mismo de este pasaje que, al tomar el Poder del Estado, el proletaria do "destruye, con ello mismo, el Estado como tal". "No es uso" pararse a pensar qué significa esto. Lo corriente es ignorarlo en absoluto o considerarlo algo así como una "debilidad hegeliana" de Engels. En realidad, en estas palabras se expresa concisamente la experiencia de una de las más grandes revoluciones proletarias, la experiencia de la Comuna de París de 1871, de la cual hablaremos detalladamente en su lugar. En realidad, Engels habla aquí de la "destrucción" del Estado de la burguesía por la revolución proletaria, mientras que las palabras relativas a la extinción del Estado se refieren a los restos del Estado proletario después de la revolución socialista. El Estado burgués no se "extingue", según Engels, sino que "es destruido" por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario.

En segundo lugar, el Estado es una "fuerza especial de represión". Esta magnífica y profundísima definición de Engels es dada aquí por éste con la más completa claridad. Y de ella se deduce que la "fuerza especial de represión" del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por un puñado de ricachos, debe sustituirse por una "fuerza especial de represión" de la burguesía por el proletariado (dictadura del proletariado). En esto consiste precisamente la "destrucción del Estado como tal". En esto consiste precisamente el "acto" de la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad. Y es de suyo evidente que semejante sustitución de una "fuerza especial" (la burguesa) por otra (la proletaria) ya no puede operarse, en modo alguno, bajo la forma de "extinción".

En tercer lugar, Engels, al hablar de la "extinción" y -- con frase todavía más

plástica y colorida -- del "adormecimiento" del Estado, se refiere con absoluta claridad y precisión a la época posterior a la "toma de posesión de los medios de producción por el Estado en nombre de toda la sociedad", es decir, posterior a la revolución socialista.

Todos nosotros sabemos que la forma política del "Estado", en esta época, es la democracia más completa. Pero a ninguno de los oportunistas que tergiversan desvergonzadamente el marxismo se le viene a las mientes la idea de que, por consiguiente, Engels hable aquí del "adormecimiento" y de la "extinción" de la democracia. Esto parece, a primera vista, muy extraño. Pero esto sólo es "incomprensible" para quien no haya comprendido que la democracia también es un Estado y que, consiguientemente, la democracia también desaparecerá cuando desaparezca el Estado. El Estado burgués sólo puede ser "destruido" por la revolución. El Estado en general, es decir, la más completa democracia, sólo puede "extinguirse".

En cuarto lugar, al establecer su notable tesis de la "extinción del Estado", Engels declara a renglón seguido, de un modo concreto, que esta tesis se dirige tanto contra los oportunistas, como contra los anarquistas. Además, Engels coloca en primer plano la conclusión que, derivada de su tesis sobre la "extinción del Estado", se dirige contra los oportunistas. Podría apostarse que de diez mil hombres que hayan leído u oído hablar acerca de la "extinción" del Estado, nueve mil novecientos noventa no saben u olvidan en absoluto que Engels no dirigió solamente contra los anarquistas sus conclusiones derivadas de esta tesis. Y de las diez personas restantes, lo más probable es que nueve no sepan qué es el "Estado popular libre" y por qué el atacar esta consigna significa atacar a los oportunistas. ¡Así se escribe la Historia! Así se adapta de un modo imperceptible la gran doctrina revolucionaria al filisteísmo dominante. La conclusión contra los anarquistas se ha repetido miles de veces, se ha vulgarizado, se ha inculcado en las cabezas del modo más simplificado,

ha adquirido la solidez de un prejuicio. ¡Pero la conclusión contra los oportunistas la han esfumado y "olvidado"!

El "Estado popular libre" era una reivindicación programática y una consigna corriente de los socialdemócratas alemanes en la década del 70. En esta consigna no hay el menor contenido político, fuera de una filistea y enfática descripción de la noción de democracia. Engels estaba dispuesto a "justificar", "por el momento", esta consigna desde el punto de vista de la agitación, por cuanto con ella se insinuaba legalmente la república democrática. Pero esta consigna era oportunista, porque expresaba no sólo el embellecimiento de la democracia burguesa, sino también la incomprensión de la crítica socialista de todo Estado en general. Nosotros somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino reservado al pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática. Más aún. Todo Estado es una "fuerza especial para la represión" de la clase oprimida. Por eso, todo Estado ni es libre ni es popular. Marx y Engels explicaron esto reiteradamente a sus camaradas de partido en la década del 70.

En quinto lugar, en esta misma obra de Engels, de la que todos citan el pasaje sobre la extinción del Estado, se contiene un pasaje sobre la importancia de la revolución violenta. El análisis histórico de su papel lo convierte Engels en un verdadero panegírko de la revolución violenta. Esto "nadie lo recuerda". Sobre la importancia de este pensamiento, no es uso hablar ni siquiera pensar en los partidos socialistas contemporáneos estos pensamientos no desempeñan ningún papel en la propaganda ni en la agitación cotidianas entre las masas. Y, sin embargo, se hallan indisolublemente unidos a la "extinción" del Estado y forman con ella un todo armónico. He aquí el pasaje de Engels:

". . . De que la violencia desempeña en la historia otro papel [además del de agente del mal], un papel revolucionario; de que, según la expresión de Marx, es la partera de toda vieja sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva; de que la violencia es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas, de todo eso no dice una palabra el señor Dühring. Sólo entre suspiros y gemidos admite la posibilidad de que para derrumbar el sistema de explotación sea necesaria acaso la violencia, desgraciadamente, afirma, pues el empleo de la misma, según él, desmoraliza a quien hace uso de ella. ¡Y esto se dice, a pesar del gran avance moral e intelectual, resultante de toda revolución victoriosa! Y esto se dice en Alemania, donde la colisión violenta que puede ser impuesta al pueblo tendría, cuando menos, la ventaja de destruir el espíritu de servilismo que ha penetrado en la conciencia nacional como consecuencia de la humillación de la Guerra de los Treinta años. ¿Y estos razonamientos turbios, anodinos, impotentes, propios de un párroco rural, se pretende imponer al partido más revolucionario de la historia?" (Lugar citado, pág. 193, tercera edición alemana, final del IV capítulo, II parte).

¿Cómo es posible conciliar en una sola doctrina este panegírico de la revolución violenta, presentado con insistencia por Engels a los socialdemócratas alemanes desde 1878 hasta 1894, es decir, hasta los últimos días de su vida, con la teoría de la "extinción" del Estado? Generalmente se concilian ambos pasajes con ayuda del eclecticismo, desgajando a capricho (o para complacer a los detentadores del Poder), sin atenerse a los principios o de un modo sofístico, ora uno ora otro argumento y haciendo pasar a primer plano, en el noventa y nueve por ciento de los casos, si no en más, precisamente la tesis de la "extinción". Se suplanta la dialéctica por el eclecticismo: es la actitud más usual y más generalizada ante el marxismo en la literatura socialdemócrata oficial de nuestros días. Estas suplantaciones no tienen, ciertamente, nada de nuevo; pueden observarse incluso en la historia de la filosofía clásica griega. Con la suplantación del marxismo por el oportunismo, el eclecticismo

presentado como dialéctica engaña más fácilmente a las masas, les da una aparente satisfacción, parece tener en cuenta todos los aspectos del proceso, todas las tendencias del desarrollo, todas las influencias contradictorias, etc., cuando en realidad no da ninguna noción completa y revolucionaria del proceso del desarrollo social.

Ya hemos dicho más arriba, y demostraremos con mayor detalle en nuestra ulterior exposición, que la doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este no puede sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la "extinción", sino sólo, por regla general, mediante la revolución violenta. El panegírico que dedica Engels a ésta, y que coincide plenamente con reiteradas manifestaciones de Marx (recordaremos el final de "Miseria de la Filosofía" y del "Manifiesto Comunista" con la declaración orgullosa y franca sobre el carácter inevitable de la revolución violenta; recordaremos la crítica del Programa de Gotha, en 1875, cuando ya habían pasado casi treinta años, y en la que Marx fustiga implacablemente el oportunismo de este programa), este panegírico no tiene nada de "apasionamiento", nada de declamatorio, nada de arranque polémico. La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en esta, precisamente en esta idea sobre la revolución violenta, es algo básico en toda la doctrina de Marx y Engels. La traición cometida contra su doctrina por las corrientes socialchovinista y kautskiana hoy imperantes se manifiesta con singular relieve en el olvido por unos y otros de esta propaganda, de esta agitación.

La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, sólo es posible por medio de un proceso de "extinción". Marx y Engels desarrollaron estas ideas de un modo minucioso y concreto, estudiando cada situación revolucionaria por separado, analizando las enseñanzas

sacadas de la experiencia de cada revolución. Y esta parte de su doctrina, que es, incuestionablemente, la más importante, es la que pasamos a analizar.