

*Costa Rica*

226

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES

TESIS  
EL SIGNIFICADO ACTUAL  
DEL CONCEPTO DE DOMINACIÓN

DIRECTOR: DR. SERGIO LABOURDETTE

MAESTRANDO: PROF. RICARDO ETCHEGARAY

1998

INTRODUCCIÓN

## EL CONCEPTO DE DOMINACIÓN ES, EN SENTIDO ESTRICTO, MODERNO

### a. Un término equivoco

¿A qué llamamos «dominación» hoy? El fin de la guerra fría, la caída del muro de Berlín como símbolo de la muerte de las utopías y de las ideologías, la globalización del mercado capitalista, el liderazgo internacional de los Estados Unidos, la proliferación de los «nuevos movimientos sociales», la progresiva reducción cuantitativa y cualitativa de la «clase obrera» y la fragmentación de las luchas sociales, las críticas de los filósofos «postmodernos» a la razón iluminista (entre otros acontecimientos de las décadas recientes), parecen haber hecho del concepto de dominación un término ambiguo y confuso, condenado al desuso.

En la teoría política se sigue utilizando el término para referirse a las relaciones de poder, como sinónimo de «poder», pero el concepto está mayormente ausente de los debates políticos “postmodernos”, como también de las producciones teóricas. Pareciera que ya no se discute en términos de dominación.

En el uso cotidiano, el concepto de dominio parece tener una *valoración negativa* porque nombra ciertas relaciones ilegítimas, mientras que el concepto de poder mantiene un valor neutro. Según este uso, las relaciones de dominación son negativas, “malas”, indeseables, ilegítimas, injustas, o moralmente reprobables. Cuando se define la dominación como las formas ilegítimas de las relaciones de poder se resuelve el problema de la confusión y de la ambigüedad del término pero, desde una perspectiva filosófica, podemos todavía preguntar si detrás de las formas legítimas de poder no se ocultan relaciones que sería deseable que no existiesen.

En general, se utiliza el término “poder” (y no dominación) para hablar de las relaciones entre fuerzas valoradas *positivamente*. Cuando, en una relación de poder, los sujetos no son capaces de establecer nuevas estrategias o nuevas acciones, cuando están imposibilitados de accionar (como cuando en el ajedrez se llega al jaque mate), cuando son fijados en un rol, entonces hablamos de una situación opresiva. Cuando, por el contrario, los sujetos pueden accionar y construir estrategias, aun cuando sean meramente defensivas, la relación de poder tiene una carga *positiva*. Un mismo sujeto puede dominar en una relación (como marido o como jefe de familia) y ser dominado en otra (como asalariado)<sup>1</sup>. No se infiere de aquí que uno de los polos de la relación de poder sea siempre positivo y el otro negativo, independientemente de quién sea el que está ocupando ese lugar. Los roles de padre, de maestro o de patrón, no son en sí y por sí negativos u opresivos, ni los roles de hijo, alumno o empleado son necesariamente positivos u oprimidos. Se puede considerar el dominio como una relación que implica sufrimiento o sometimiento para alguien, aunque un mismo sujeto en una relación lo padezca y en otra relación lo ejerza.

Pareciera que se habla en un sentido positivo del poder, cuando se piensa que éste juega a espaldas de los sujetos (dominados o dominadores) una estrategia que finalmente puede liberarlos, si es que no se estancan en roles fijos. Como si, detrás de todos los juegos del sufrimiento y del goce, se desplegara una «astucia del poder». El poder ha permitido que los hombres salieran de los grupos tribales, de las sociedades cerradas, donde dominantes y dominados ocupan roles fijos, y construir sociedades más libres, donde es posible construir nuevas identidades o roles. Este proceso puede concebirse como un desarrollo necesario (por ejemplo, en la filosofía de la historia hegeliana o en la historia de los modos de producción marxista) o como el resultado de acciones contingentes (por ejemplo, en las concepciones de Foucault o Laclau). Por el contrario, cuando se habla de la dominación en sentido negativo, sólo cabe que los sujetos construyan estrategias adecuadas para soportar el poder o utilizarlo en beneficio propio.

Cuando se habla de *control*, en lugar de dominación, también puede distinguirse una doble valoración en el término. Foucault y Deleuze como la Escuela sociológica de Chicago, por ejemplo, suelen utilizarlo como sinónimo de poder, con una valoración neutra, mientras que Marcuse y la Escuela de Frankfurt, lo utilizan con una valoración negativa.

### b. Aristóteles y la tradición antigua

---

<sup>1</sup> El film *The Wall* muestra plásticamente estas relaciones en las imágenes en que el profesor castiga a sus alumnos mientras, en su casa, es castigado por su esposa.

Aristóteles diferencia entre dominio y poder. Dominio es una forma del poder en la que hay roles fijos o funciones: en la que los amos mandan y los esclavos obedecen; donde los roles no pueden intercambiarse: los mismos sujetos desempeñan siempre las mismas funciones. El dominio es el poder *despótico*<sup>2</sup>. Su estructura es rígida y asimétrica.

Para Aristóteles, la mejor o más perfecta relación de poder es la *política*, en la que los que mandan y los que obedecen no son siempre los mismos, sino que van rotando en el ejercicio de las magistraturas. La política es la relación de poder propia de los hombres libres, de la condición del ciudadano. Si la lógica de la comunidad doméstica se traslada a la comunidad política, ésta se desnaturaliza. Pero no podría haber una comunidad de hombres libres, es decir, una comunidad política, si no hubiese unos hombres que dediquen sus vidas al trabajo, posibilitando el ocio que requiere el ejercicio de la libertad de los otros. Para Aristóteles, el poder y el dominio nunca podrían ser equivalentes, pero son, en cierto sentido, complementarios: puede haber hombres que intercambian roles porque hay otros que tienen roles fijos.

Podría plantearse si la teoría aristotélica aporta categorías para comprender lo que sucede en las sociedades modernas. En cierto sentido, se puede decir que las relaciones descritas por Aristóteles existen y son funcionales en el sistema capitalista. Éste funciona porque no todos tienen vocación de ser hombres libres o no todos pueden ser hombres libres.

Para Aristóteles, tanto las relaciones de poder como las relaciones de dominio son *naturales*<sup>3</sup>, es decir, de acuerdo a *la naturaleza de las cosas*. El dominio no tiene una valoración negativa, sino que es una forma de relación inferior a la política. Lo que tiene valoración negativa para Aristóteles es lo que es impedido en su desarrollo o apartado de su curso natural. Lo negativo es que un ser no desarrolle todas sus potencialidades por un impedimento exterior.

Sin embargo, Aristóteles diferencia también las distintas formas de gobierno, posibles e históricas, en que los hombres libres han organizado sus relaciones de poder. Dentro de estas formas políticas de poder establece una jerarquización valorativa desde la monarquía (la mejor) hasta la tiranía (la peor). La jerarquización valorativa, como la distinción entre las tres formas legítimas de gobierno y las tres ilegítimas, es efectuada sobre la base de su relación con el bien común, que es el fin de toda comunidad y de todo gobierno de la comunidad. En las formas legítimas, el que manda lo hace en función del bien común, mientras que en las formas ilegítimas, lo hace en su propio beneficio, como el déspota en la esfera doméstica. La ilegitimidad en la esfera política consiste en su degradación a la esfera doméstica. Es natural la persecución del bien propio en la comunidad doméstica, pero es ilegítimo hacerlo en la esfera política. El despotismo en la esfera política es antinatural.

Aristóteles conjuga una perspectiva puramente lógica con una perspectiva empírica. Desde el punto de vista lógico, una comunidad de hombres libres sólo puede tener tres formas de gobierno: el gobierno de uno solo (monarquía), el gobierno de algunos (aristocracia) o el gobierno de todos (democracia). Formal y abstractamente, a partir de las características propias de cada una de las tres formas posibles, establece una jerarquización, ponderando defectos y virtudes, ventajas y perjuicios. Este orden jerárquico es: monarquía, aristocracia, democracia (formas legítimas), demagogia, oligarquía y tiranía (formas ilegítimas). Abstractamente, es decir, sin tener en cuenta las condiciones particulares histórico-culturales de cada comunidad, la mejor forma es la monarquía. Pero de acuerdo a las circunstancias y condiciones particulares

---

<sup>2</sup> Max Weber utilizó el término "patriarcalismo" para referirse a la autoridad del señor sobre la comunidad doméstica que define el tipo ideal puro de *dominación tradicional*.

<sup>3</sup> "Hacia el siglo vi a.C., este nuevo desarrollo [del comercio y los contactos culturales] había llevado a la disolución parcial de las viejas formas de vida e incluso a una serie de revoluciones y reacciones políticas. Y no sólo provocó múltiples tentativas de retener el tribalismo por la fuerza, como en Esparta, sino también aquella gran revolución espiritual que fue la invención de la discusión crítica y, en consecuencia, del pensamiento libre de obsesiones mágicas. Al mismo tiempo se descubren los síntomas de una nueva inquietud. La tensión de la civilización comenzaba a hacerse sentir. [...] La tensión se halla íntimamente relacionada con la tirantez entre las clases, que surge, por primera vez, con la caída de la sociedad cerrada. Esta no conoce, en realidad, ese problema. Por lo menos para los miembros que desempeñan el gobierno, la esclavitud, las castas y el gobierno de clase son «naturales», en el sentido de que a nadie se le ocurriría cuestionarlos" (Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1992, pp. 173-4).

de cada comunidad habrá que determinar cuál es la mejor forma de gobierno en *esas condiciones*. A partir de la clasificación lógica es posible ordenar y estudiar las formas históricas con los datos empíricos disponibles.

Toda comunidad está dirigida a algún bien<sup>4</sup>. El bien de la comunidad doméstica es garantizar los niveles elementales de la vida: la manutención y la reproducción. Las lógicas de lo político y de lo doméstico están diferenciadas y separadas. Es en la época moderna, que la lógica igualitaria de lo político<sup>5</sup> comienza a invadir las otras esferas de la vida y a cuestionar las relaciones diferenciales consideradas *naturales*.

Paralelamente, las nuevas ciencias comienzan a alterar el concepto mismo de naturaleza. Si las concepciones antiguas de la naturaleza suponían diferencias cualitativas, la concepción moderna comprende a la naturaleza como homogeneidad y a las diferencias como cuantitativas. La distinción entre el mundo supralunar y el sublunar se disuelve al formularse una legalidad única para todo el universo. La unificación y homogeneización de la naturaleza se extiende al ámbito de lo humano y de lo político, y desde allí a lo social y económico. La economía se convierte en una esfera dentro de la política. La economía nace como *economía política*.

Mientras que las luchas emancipatorias, las luchas *contra* la dominación, se desarrollaron en la modernidad como efecto de una extensión de la esfera igualitaria de lo político hacia las otras esferas, se entendió por dominación toda extensión, inversamente a la consideración anterior, de las lógicas diferenciales y no-igualitarias.

Pero, por otro lado, el concepto de naturaleza en la modernidad, mantiene un significado que ya estaba presente en la época antigua: lo que es siempre lo mismo, lo necesario. En este sentido, lo natural es lo que se opone a lo histórico. La igualación de las condiciones políticas muestra que estas relaciones *no son naturales*. La economía política clásica pretenderá que las relaciones políticas son históricas y contingentes mientras que las económicas son naturales y necesarias. Es este significado no cuestionado durante los primeros siglos de la modernidad el que se hará manifiesto y será objeto de crítica a partir de Hegel y Marx (por no mencionar al italiano Giambattista Vico, cuya obra fue ignorada hasta hace poco).

Moreau destaca la preocupación aristotélica por que la economía (la esfera doméstica) no se saliera de sus límites: posibilitar la vida de la comunidad política. La crítica más inmediata que podría hacerse a la sociedad actual desde el punto de vista de Aristóteles sería, precisamente, que la economía se ha salido de su órbita y ha invadido todas las esferas de la vida de la comunidad. En este sentido, la crítica habermasiana, que busca poner límites a las diversas lógicas de lo social, sigue la tradición aristotélica y kantiana. La sociedad capitalista actual supone que el consumo es la forma básica de toda relación social y no admite otras. En cambio, una postura aristotélica sostendría que el consumo es lícito dentro de ciertos límites, es lícito como condición de posibilidad de otras formas de relación "mejores": las relaciones políticas. No puede suprimirse el consumo, porque hay una tendencia natural a consumir, pero tampoco se puede admitir que invada las demás esferas.

### La Boétie y el planteamiento moderno

El problema de la dominación fue planteado por primera vez en toda su dimensión en la época moderna a mediados del siglo XVI, en un pequeño trabajo de investigación, efectuado por un adolescente de unos años de edad. La obra, titulada *El discurso de la servidumbre voluntaria o El Contra Uno*, circuló en copias manuscritas en un medio reducido, hasta que fue publicada en 1574 en "una edición pirata parcial, sin nombre de autor"<sup>6</sup>. No nos interesa aquí el destino singular de este texto<sup>7</sup>, ni la amistad de su autor con

El concepto de dominio en la modernidad está indisolublemente ligado al de autonomía individual y ésta es impensable en la antigüedad, ya que se parte del supuesto de que todo individuo es lo que es en y por la polis (comunidad) a la que pertenece. El desarrollo de la autonomía individual supone el desarrollo de su condición de posibilidad: la sociedad civil.

En realidad, se trata de una lógica político-religiosa, porque la igualdad de los hombres libres (en lo político) se cruza con la igualdad de todos los hombres llamados a la salvación y redimidos por Cristo. Es significativa la lectura hegeliana de la Reforma como el punto de ruptura con la antigüedad.

Abensour, M.-Gauchet, M.: Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino. en La Boétie, E.: *El discurso de la servidumbre voluntaria*. traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona. 1980, p. 11.

Su "reaparición casi automática (...) en cada periodo crítico de lucha por la democracia contra el Estado autoritario"

Montaigne o su vinculación con el humanismo, sino el planteo claro y simple del problema que atraviesa la historia humana desde su comienzo: *la servidumbre voluntaria*, la obediencia a los tiranos aun contra los propios intereses de los dominados.

Etienne de La Boétie (tal es el nombre del autor) parte de algunos supuestos legados por la tradición cristiana, pero que caracterizan a la Nueva Época, es decir, a la Modernidad. Sus premisas son: (1) La "madre" naturaleza ha dado a todos los hombres la tierra como morada. (2) La naturaleza ha "perfilado" a todos los hombres de acuerdo a un mismo patrón. (3) La naturaleza ha dado a todos los hombres la voz y la palabra para que, mediante el intercambio de los pensamientos y la comunicación, puedan relacionarse y confraternizar, compartiendo ideas y deseos. (4) La naturaleza ha procurado "por todos los medios" estrechar los vínculos sociales entre los hombres. (5) La naturaleza manifiesta en todos los ámbitos el deseo de que los hombres permanezcan unidos y conformen un "solo ser". De tales premisas deriva la siguiente conclusión: "¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?" Y también: "¿cómo podríamos dudar que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros?"<sup>8</sup>. Porque somos todos compañeros, somos todos libres. La libertad se deriva de la igualdad natural, y no a la inversa. Puesto que somos todos compañeros, sería contradictorio derivar de tal premisa, la desigualdad de algunos. Si es manifiesto que la naturaleza *desea* la igualdad y unidad de los hombres, sería contradictorio afirmar cualquier clase de desigualdad o separación. La naturaleza es —a diferencia de la concepción aristotélica antigua— una condición, no un resultado consumado. La naturaleza es un punto de partida, no una meta alcanzada.

"De momento, —dice La Boétie— no creo equivocarme diciendo que hay en nuestra alma *una semilla natural de razón* que, cultivada por los buenos consejos, hace brotar en nosotros la virtud, mientras, por el contrario, ahogada por los vicios que con demasiada frecuencia nos agobian, aborta asfixiada por ellos". La razón es natural, pero como todo lo orgánico en la naturaleza, puede desarrollarse o ahogarse según sean las condiciones. En condiciones adecuadas, la razón natural alcanza *naturalmente* la virtud; en condiciones adversas, se debilita y extingue.

"Pero si algo hay claro y evidente para todos —continúa el texto— si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos *ha conformado a todos por igual* y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos<sup>9</sup> como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos". Todos los hombres son naturalmente iguales. Este enunciado, que es "claro y evidente para todos", es *uno de los supuestos distintivos de la época moderna*, a diferencia tanto de la antigüedad greco-romana como del cristianismo medieval. Las desigualdades corporales o espirituales entre los distintos individuos no son una prueba que permita refutar esta hipótesis, sino que, por el contrario, hay que pensar que las diferencias son sólo un motivo para "hacer brotar el afecto fraternal en los hombres y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla".

Sin dudas, una de las diferencias principales entre la concepción antigua de la libertad y la de los modernos estriba en este supuesto de la igualdad de todos los hombres. Aunque Charles Taylor —erróneamente según prueba el *Discurso* de La Boétie—, ubica el surgimiento de las concepciones modernas de la libertad en el siglo XVII, acordamos en la caracterización que hace de las diferencias con las concepciones antiguas: "Una noción de la libertad bastante común en el mundo antiguo la concebía como consistente en el status del ciudadano. En un sentido, el ciudadano era libre por contraste con el esclavo ya que no era servil; y en otro sentido, en contraste con el descastado, o el no privilegiado, ya que este último no podía actuar como ciudadano. La libertad, en esta perspectiva, consistía en ocupar un cierto lugar en la sociedad".

"Hay tres rasgos de esta concepción que difieren de los rasgos de la concepción moderna. En primer lugar, solamente tiene sentido preguntar si las personas son libres o no-libres dentro de la sociedad. La matriz política debe existir antes de que las personas puedan o bien disfrutar de la libertad, o bien verse privadas de ella. En segundo lugar, es considerado bastante normal que no todos los hombres posean libertad. Es un

---

(Idem, p. 7).

<sup>8</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 63. Cursivas del autor.

<sup>9</sup> La Boétie, como después Hegel, remite la libertad al reconocimiento entre los semejantes. Cfr. Lefort, C.: *El nombre de uno*, en La Boétie, E.: 1980, p. 157.

privilegio que sólo ciertas personas pueden alcanzar, por ejemplo, los helenos por oposición a los bárbaros: en algunas visiones, los aristócratas por oposición a la plebe; siempre los hombres por oposición a las mujeres. Y en tercer lugar, esta es una concepción de la libertad política, relativamente inconexa con una teoría metafísica acerca de en qué consiste la libertad o acerca de la libertad humana como tal”.

“Las perspectivas modernas que aparecieron en el siglo XVII se diferencian de esta teoría antigua en todos estos puntos. Surgieron a partir de un rechazo de varias concepciones anteriores del orden cósmico en el cual se pensaba que el hombre estaba inserto. El hombre es un ser libre en el sentido en que es la intención de Dios que encuentre sus propósitos paradigmáticos dentro de sí mismo, y no fuera del orden en el cual está inserto. Por lo tanto, en el dominio político, la libertad humana tiene prioridad sobre el orden legítimo, dado que la autoridad legítima puede surgir solamente como la creación de agentes humanos a partir de su consentimiento. La libertad es parte de la condición natural del hombre, en el *estado de naturaleza*; las estructuras políticas son generadas posteriormente”.

“De este modo, las visiones modernas son un rechazo de los tres rasgos de la influyente visión antigua: *tiene* sentido hablar de libertad fuera de todo contexto social; más aún, ése es el lugar de la *libertad natural*. Este tipo de libertad pertenece al hombre como tal: no es el patrimonio exclusivo de algunas clases o naciones. Y las concepciones modernas están relacionadas con perspectivas metafísicas acerca de la naturaleza humana.”<sup>10</sup> Que la libertad es natural significa que arraiga en un deseo. Hay aquí un paralelo con la postura de Maquiavelo en los *Discursos*: “Otro motivo muy importante también incita a los hombres a conspirar contra el Príncipe: el *deseo* de liberar a la patria de la servidumbre”<sup>11</sup>.

Pero, ¿en qué se fundamenta este supuesto de que los hombres son iguales y libres e igualmente libres? ¿Cómo podría refutarse el argumento antiguo que afirmaba las diferencias en la naturaleza humana sobre la base de la entera experiencia histórica? ¿Acaso no es una prueba irrefutable de las diferencias de naturaleza entre los hombres el que no se puedan hallar sociedades en las que no existan dominantes y dominados? ¿No están probando estos hechos que algunos hombres son naturalmente esclavos puesto que no son capaces de mandar y desean obedecer? La Boétie destruye las argumentaciones premodernas (como también algunas postmodernas) mediante este simple planteo: “... Quisiera formular una pregunta: si, por ventura, nacieran hoy personas totalmente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran siquiera qué es ni la una ni la otra, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad, ¿qué preferirían?”<sup>12</sup>. Para nuestro autor, la libertad posee objetivamente una valoración positiva que la hace naturalmente deseable.

Partiendo de la evidencia anterior, “es realmente sorprendente -y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque sean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)”<sup>13</sup>. La Boétie plantea el problema a partir de algunas preguntas sencillas: “¿Cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder para causar perjuicios que el que se *quiera* soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo?”<sup>14</sup>; “¿qué desventurado vicio pudo desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?”<sup>15</sup>. “¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola

<sup>10</sup> Cf. Taylor, Ch.: *La teoría kantiana de la libertad*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, traducción de Andrea Pac, Buenos Aires, Agosto de 1997; Taylor, Ch.: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, p. 319.

<sup>11</sup> Maquiavelo, N.: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, III, 6; citado por Lefort, C.: 1980, p. 172. a quien debemos la comparación entre Maquiavelo y La Boétie.

<sup>12</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 66.

<sup>13</sup> La Boétie, E.: 1980, pp. 52-3.

<sup>14</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 52.

<sup>15</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 65.

persona, no sólo la obediencia sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera servirla*?<sup>16</sup>.

Para Pierre Clastres una pregunta tal, sólo pudo haberse planteado por un deslizamiento desde la historia a la lógica. La pregunta plantea otro orden social *posible*. Pero este mismo deslizamiento hacia la lógica descubre que el orden de la dominación no es natural sino histórico, "que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que *no es eterna y no ha existido siempre*, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre"<sup>17</sup>. "Nos vemos inducidos a pensar que su cuestionamiento es más profundo que aquéllos que suelen debatir los filósofos. Lo es, sin duda, porque no da por supuesto el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, considera que cualquier poder separado del pueblo, que se sostiene gracias a su servidumbre, se debe a la misma causa que la tiranía"<sup>18</sup>.

No habría que lamentar no poseer lo que nunca se ha tenido: podríamos deplorar que se nos haya quitado por la fuerza algo que nos pertenece, pero ¿por qué reprochar a los hombres que den su mayor bien, si así lo quieren? Para La Boétie la libertad es inalienable y, en consecuencia, es inadmisibles que pueda *querer* perderse. La pérdida de la libertad, si no media la fuerza, sólo puede explicarse por el engaño<sup>19</sup>. ¿De qué otra forma puede entenderse esta contradicción en los términos (servidumbre voluntaria), que el mismo lenguaje rechaza? Si la voluntad es esencialmente libre, ¿cómo puede querer la servidumbre? ¿Por qué razón los hombres quieren servir? La Boétie encuentra dos razones de la pérdida de la libertad: "La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre"<sup>20</sup>, (...) los "que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado"<sup>21</sup>. El *Discurso* deviene así, una crítica de la ideología.

La dominación podría explicarse si los hombres fuesen sometidos por las fuerzas naturales o por la fuerza mayor de otros hombres, pero ¿cómo entender la voluntad o el deseo de ser dominados? La misma pregunta ya es, en cierto sentido, imposible<sup>22</sup>. Si la dominación es una condición "natural" de todos los hombres, ¿cómo habríamos podido llegar a cuestionar tal condición? Si la dominación no es una condición natural, pero llegó a serlo en el curso histórico, ¿cómo podría haberse llegado a recordar aquel traumático momento de la «caída»? Si, siguiendo una metodología empírica, nos atuviéramos a los ejemplos históricos de que tenemos memoria, ¿cómo habría sido posible concebir un orden social sin dominación?, puesto que todos los regímenes históricos suponen la dominación de unos hombres sobre otros. La Boétie rechaza los argumentos que se podrían esgrimir para explicar la servidumbre por causas naturales: la debilidad de los hombres, la cobardía, el amor a los más valientes o a los más sabios. "No es fácil imaginarse *hasta qué punto* un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será casi imposible despertarle de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría al verlo, que no tan sólo ha perdido la libertad, sino también su

<sup>16</sup> Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981, p. 119.

<sup>16</sup> Clastres, P.: 1981, p. 120. *Cursivas nuestras*.

<sup>18</sup> Lefort, C.: 1980, p. 145. "Allí donde la pérdida de fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última, el deseo de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en deseo de servidumbre" (Lefort, C.: 1990, p. 193).

<sup>19</sup> "Para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, debe producirse una de dos cosas: o bien están obligados [por la fuerza], o bien han sido engañados" (La Boétie, E.: 1980, pp. 66-8).

<sup>20</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 73.

<sup>21</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 77.

<sup>22</sup> "Algunos se «entre-conocen» [reconocen] en el odio al tirano y son capaces de comprender que no reina ni por la fuerza, ni por efecto de la costumbre, ni por su arte de envenenar a los pueblos, sino que es el deseo de servidumbre el que se alimenta, sin lugar a dudas, de su imagen. No cabe a algunos cambiar el deseo del pueblo" [...] "La Boétie, a partir del momento en que abandonó la respuesta que atribuía a la costumbre el origen de la servidumbre, vinculó la libertad al conocimiento y al «entre-conocimiento», a la memoria de los predecesores y al estudio de los libros, así como a la justa apreciación del presente y del porvenir, y a la acción. *Algunos*, señaló, se distinguen del populacho porque no se contentan con mirar la «tierra a sus pies», sino que «miran delante y detrás, recuerdan también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y para ponderar las del presente» [...] "La Boétie no nos deja dudas: el secreto, el resorte de la *dominación* depende del deseo, en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, de identificarse con el tirano convirtiéndose en el amo de otro". (Lefort, C.: 1980, pp. 177, 182 y 189. *Cursivas nuestras*).



propia *servidumbre* para enfangarse en la más abotargante *esclavitud*. Es cierto que, al principio, se sirve porque se está obligado por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron”<sup>23</sup>.

Los esclavos no se originan en la voluntad de mando de los señores, sino por el contrario, los amos se originan en la voluntad de servir. “Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo: el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre rechaza la libertad y elige el yugo: el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue”<sup>24</sup>.

“¿De dónde proviene, no ya el consentimiento de la dominación, pues sería suponerla ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla?”<sup>25</sup> El acontecimiento que precipitó a los hombres hacia la dominación fue accidental, desgraciado, contingente (aunque tal vez irreversible), irracional, desnaturalizador (puesto que hace que los hombres pierdan su condición al perder su libertad)<sup>26</sup>. La libertad se opone a cualquier forma de obediencia o sometimiento, aun cuando sea querida, incluso si es deseada. En este sentido, la concepción de la libertad de La Boétie rompe con la tradición medieval, pues ya no se refiere al libre albedrío, a la libertad del alma sino a la libertad de la ciudad, a la libertad política, en tanto es inherente al reconocimiento de los hombres entre sí<sup>27</sup>.

Según la interpretación que Clastres hace de La Boétie, las sociedades no se dividen en aquellas que tienen un orden de acuerdo al bien común y las que no lo tienen o entre aquellas que tienen un gobierno legítimo y las que tienen uno ilegítimo, sino entre sociedades en las que no hay división entre dominantes y dominados y sociedades divididas. Desde el comienzo del ensayo, La Boétie se separa del tratamiento clásico (a partir de Platón y Aristóteles) acerca de las formas de gobierno buenas o malas. “No quiero de momento debatir tan trillada cuestión, a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía”<sup>28</sup>. La “audacia moderna” de La Boétie consiste en el cuestionamiento de la dominación en todo régimen, para lo cual rechaza los criterios de legitimidad aceptados (tanto a la ley como a la autoridad)<sup>29</sup>. Una relación de poder es aquella donde uno de los términos manda y el otro obedece y, según Clastres, “toda relación de poder es opresiva, (...) toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad”<sup>30</sup>.

La tesis de La Boétie supone que la dominación no es la “estructura ontológica de la sociedad”, que no es su orden natural, que es posible una sociedad no-dividida, en la que no haya unos que manden y otros que obedezcan. Más aún, La Boétie afirma la existencia histórica (o, si la historia es la historia de la lucha de clases, la existencia prehistórica<sup>31</sup>) de tal sociedad, aunque sobre un fundamento a priori, puramente lógico. Clastres agrega que la tesis de La Boétie ha sido corroborada por los estudios empíricos de la etnología en nuestro siglo. Lo que llamamos sociedades primitivas son sociedades que ignoran la división en dominadores y dominados, son sociedades sin Estado, si bien cree necesario aclarar que no hay que confundir las

<sup>23</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 67.

<sup>24</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 57.

<sup>25</sup> Lefort, C.: 1980, p. 136.

<sup>26</sup> Clastres sostiene, polemizando con las tesis marxistas y deterministas que explican las ideas por las condiciones históricas y económicas, que el preguntar de La Boétie es “accidental” y “transhistórico” (Lefort dice, a su vez: “El Discurso fuerza el muro del tiempo”). Es tan accidental como el acontecimiento por él denunciado: el surgimiento de la “servidumbre voluntaria”, de la dominación o, como Clastres prefiere, del Estado.

<sup>27</sup> Lefort, C.: 1980, pp. 132-3.

<sup>28</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 52.

<sup>29</sup> Cfr. Lefort, C.: 1980, pp. 136-7.

<sup>30</sup> Clastres, P.: *Libertad, desventura, innombrable*, en La Boétie, E.: 1980, p. 120.

<sup>31</sup> “Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstos son las ciertamente bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en ignorancia de la división” (Clastres, P.: 1980, p. 121). Cfr. La hipótesis de Lévi-Strauss sobre la relación entre escritura y esclavitud, en *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, capítulo XXVIII: Lección de escritura.

sociedades sin división con sociedades igualitarias.

“El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. (...) Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen”<sup>32</sup>.

“Lo que se pone en evidencia es una división, hasta ahora dejada en la sombra, entre los que no hacen más que padecer y los que toman parte activa en la edificación y en el mantenimiento de la tiranía, esos mismos que, tras mendigar el favor del amo para adquirir bienes, se convierten a su vez en pequeños tiranos para los más débiles. [...] Pero debemos reconocer a la vez que la oposición del amo y del siervo, que se reproduce en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra, que crea una división entre el grupo de los poderosos y poseedores y el de los trabajadores. Por un lado, se nos dice, «cuando un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino -y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados que casi no pueden, en una república, hacer ni mal ni bien, sino a los que arden de ambición y son de una notable avaricia- se amontona a su alrededor y lo sustenta para tener parte en el botín y, bajo el gran tirano, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos». ¿Cuál es el móvil de esos hombres? El apego al dinero. ¿Con quién compararlos? A los «grandes ladrones» y a los «célebres corsarios». Pero no están fuera de la ley; hacen la ley. El texto lo enuncia implacablemente: están en la cumbre, forman la corte del tirano”<sup>33</sup>. ¿Cuál es «el secreto de la dominación», en la interpretación que Lefort hace de La Boétie? “Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues -si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario- no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos”<sup>34</sup>.

El hombre desnaturalizado, el hombre caído, el hombre que desea la servidumbre, genera un nuevo tipo humano, el que, como diría Nietzsche, al no poder dejar de querer, quiere la nada, la no libertad. La historia sería la historia del hombre desnaturalizado, historia del nihilismo. “La desnaturalización -dice Clastres- hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo [desnaturalizado] haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano”<sup>35</sup>.

¿Cómo se explica que, una vez originada la división, se haya mantenido y perpetuado? Si la servidumbre se ha extendido en la historia ha sido porque los hombres la desean. Pero la naturaleza del deseo de servir no es natural, sino adquirida, histórica. Sin embargo, esta respuesta no nos satisface completamente, porque el deseo de libertad y el deseo de servir muestran su raíz común, que nos remite “a un parentesco inesperado” entre uno y otro<sup>36</sup>. La dificultad no ha permanecido ignorada para La Boétie: “Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían...”<sup>37</sup>.

Contra las hipótesis hegeliano-marxistas que suponen la necesidad del desarrollo histórico (y de la división social), Clastres sostiene que las sociedades primitivas carecían de Estado no por falta de desarrollo, sino “porque no lo querían”. “Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que se realizara el deseo de sumisión”<sup>38</sup>. La estructura de las sociedades primitivas habría impedido la realización del deseo de poder y del deseo de sumisión, mediante la represión del *mal deseo*.

Etienne de La Boétie es, indudablemente, un pensador moderno. Su pensamiento abre para la reflexión sobre lo político una dimensión autónoma tanto del mito como de la teología. “El concepto de servidumbre voluntaria -escribe Lefort- es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo y al amo. Pero la primera provocación ¿no consiste precisamente en situarlo todo en el polo único del hombre?”<sup>39</sup>. En

<sup>32</sup> Clastres, P.: 1980, p. 122.

<sup>33</sup> Lefort, C.: 1980, pp. 188-90.

<sup>34</sup> Lefort, C.: 1980, pp. 190-91.

<sup>35</sup> Clastres, P.: 1980, pp. 124-5.

<sup>36</sup> Lefort, C.: 1980, p. 153.

<sup>37</sup> La Boétie, E.: 1980, p. 58.

<sup>38</sup> Clastres, P.: 1980, p. 127.

<sup>39</sup> Lefort, C.: 1980, p. 149.

este sentido, La Boétie es, cabalmente, un *humanista*. En tanto no hay en su obra "ninguna alusión (...) a las instituciones de un régimen libre"<sup>40</sup>, su crítica es la contracara complementaria de la obra del humanismo utopista en general y de Moro en particular.

El pensamiento de La Boétie, como el humanismo en su conjunto, sólo pudo haber surgido en la modernidad, pues sólo en este tiempo histórico se hace posible pensar al hombre como un principio autónomo respecto del cosmos, de Dios, e incluso de toda esencia. "El deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos". Lefort advierte que "la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo"<sup>41</sup>. La ilusión del Uno, la ilusión de Todos-uno, la ilusión de la identificación con la esencia, la ilusión del nombre son todas derivadas de la metafísica-teológica o de la teología-metafísica. No hay esencia humana, no hay naturaleza humana, sino una construcción histórica. Cuando el constructo se naturaliza, cuando se esencializa, cuando adquiere un rol fijo y determinado, al mismo tiempo se deshumaniza, se desnaturaliza. Cuando esto ocurre, "el hombre, el único ser nacido para vivir libre"<sup>42</sup>, desea servir.

---

<sup>40</sup> Lefort, C.: 1980, p. 195.

<sup>41</sup> Lefort, C.: 1980, p. 162.

<sup>42</sup> Lefort, C.: 1980, p. 65.

## LAS RUPTURAS DE LA MODERNIDAD

Juan Carlos Gorlier señala seis discontinuidades entre las concepciones antiguas del poder y las modernas<sup>43</sup>.

(1) Mientras que en la antigüedad el poder se estructura en torno a un fundamento natural o trascendente<sup>44</sup>, en la modernidad hay una diversidad de centros de poder que son "internamente inestables y fallados", que no logran totalizarse o absolutizarse. El socavamiento de los fundamentos antiguos hace necesaria la noción moderna de "ideología" como discurso que "apunta a ocultar la división social y la temporalidad, pero lo hace sin apelar a la existencia de otro mundo"<sup>45</sup>.

(2) Mientras que en la antigüedad una forma de poder se presenta como natural o necesaria, en la modernidad se hace patente lo arbitrario de cualquier organización política determinada. "El poder siempre se constituye a partir de un intento de borrar sus huellas (...) tiene que borrar la falla, la contingencia que lo atraviesa"<sup>46</sup>.

(3) Mientras que en la antigüedad el poder se legitima sobre un referente transocial (Naturaleza o Dios) de manera que "el orden fáctico tiende a identificarse con *el Orden*", en la modernidad comienza a abrirse una brecha entre el poder-gobierno y la función que ese poder debe desempeñar. El poder político, a partir de la modernidad, se asienta en una fuente de legitimidad intrasocial, pero, paradójicamente, esa fuente "debe ser capaz al mismo tiempo de representar a la totalidad"<sup>47</sup>, al universal<sup>48</sup>.

(4) Mientras que en la antigüedad la identidad de los sujetos políticos es fija y está completamente determinada por la estructura natural o trascendente, la modernidad se caracteriza por una situación "en la que la sociedad no está completamente estructurada y en que las identidades colectivas son híbridas, inestables y relativamente abiertas"<sup>49</sup>.

(5) Mientras que en la antigüedad lo político y lo social están fusionados y son indistintos, en la modernidad esos patrones "tienden a dislocarse", gestándose una "nueva dinámica por la cual *lo político se va erigiendo como principio visible de organización de lo social*". Aparecen nuevos espacios "creados por

<sup>43</sup> Cfr. **Expansión del poder, resignificación de lo social**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, I, Buenos Aires-La Plata, abril de 1996, pp. 139-159; **Análisis discursivo, dislocación, imaginario social**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Buenos Aires-La Plata, septiembre de 1996, pp. 157-179.

<sup>44</sup> Claude Lefort señala a la "disolución de los indicadores de la certeza" como el acontecimiento distintivo de la sociedad moderna: "dicho acontecimiento se imprimió en una revolución, la que Tocqueville denominó revolución democrática, y que socavó los fundamentos de la distinción entre los hombres dentro de la sociedad: una distinción que siempre en todas las formaciones sociales anteriores buscó apoyo en la naturaleza o, lo que viene a ser lo mismo, fue sacralizada por el mito o la religión" (Lefort, C.: **Democracia y advenimiento de un "lugar vacío"**, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 188. Cursivas del autor, subrayados nuestros).

<sup>45</sup> Gorlier, J.C.: **Análisis discursivo, dislocación, imaginario social**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Buenos Aires-La Plata, septiembre de 1996, pp. 169.

<sup>46</sup> Gorlier, J.C.: **Expansión del poder, resignificación de lo social**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, I, Buenos Aires-La Plata, abril de 1996, pp. 146-7. "El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. (...) Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento" (Foucault, M.: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 105).

<sup>47</sup> Gorlier, J.C.: *Ibidem*, p. 147. Cfr. Žižek, S.: **La identidad y sus vicisitudes: "La Lógica de la Esencia" de Hegel como una teoría de la ideología**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Buenos Aires-La Plata, septiembre de 1996, pp. 192-8.

<sup>48</sup> Lefort lo dice en estos términos: "Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja: o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida de fundamento" (Lefort, C.: 1990, p. 190). Cfr. Laclau, E.: **Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad**, en 1996, pp. 43-68.

<sup>49</sup> Gorlier, J.C.: *Ibidem*, p. 148.

grupos que confrontan, dialogan y negocian, en un proceso que es inseparable de la formación de nuevas identidades y relaciones sociales. La idea es que cada vez debería tomarse más difícil circunscribir lo político a la política, a un nivel dentro de lo social. Si el poder permea todas las relaciones sociales, lo político debería convertirse en el principio de organización de nuevas relaciones sociales"<sup>50</sup>.

(6) Las sociedades modernas son las primeras sociedades históricas, en la que las identidades, las relaciones, los conflictos y los antagonismos se muestran en su radical contingencia. "Las relaciones y las identidades son contingentes en el sentido de que no están suturadas. La identidad *trabajador* no designa una esencia suprahistórica y la relación conflictiva (cuando la hay) entre trabajadores y patrones no es la expresión de un movimiento objetivo más profundo... El conflicto transparenta la contingencia de las identidades y el fondo de indecibilidad que lo subyace"<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Gorlier, J.C.: *Ibidem*, p. 153. Cursivas en el original.

<sup>51</sup> Gorlier, J.C.: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Buenos Aires-La Plata, septiembre de 1996, pp. 160.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN  
EN LOS COMIENZOS DE LA  
MODERNIDAD EUROPEA

## INTRODUCCIÓN

Siguiendo a los estudios clásicos sobre el pensamiento político en los orígenes de la modernidad, consideraremos a N. Maquiavelo, T. Moro y T. Hobbes como los modelos de las corrientes típicas de la filosofía política en los "Tiempos Nuevos". De uno u otro modo, estos autores están presentes en toda la producción teórica posterior y, por esta razón, su caracterización del concepto de dominación es relevante para los objetivos de esta investigación.

En *Teoría y praxis*, Jürgen Habermas establece una relación dialéctica entre las teorías de Maquiavelo, Moro y Hobbes, señalando las deficiencias complementarias de los dos primeros y la síntesis superadora del tercero. Nuestra perspectiva se separa de Habermas en este punto ya que, si bien la teoría de hobbbsiana es superadora de las de Maquiavelo y Moro en algunos aspectos, creemos que las tres abren caminos singulares, irreductibles a los de los otros.

En estos tres autores la ruptura con la antigüedad es perceptible y manifiesta. Si bien es posible encontrar en todos ellos rasgos de las tradiciones greco-latina y cristiana, las categorías fundamentales que están a la base de sus desarrollos teóricos son cabalmente modernas.

Aun cuando no les sea posible, a comienzos de la época moderna, dar cuenta de las leyes que gobiernan las relaciones sociales, ya que la sociedad civil todavía no se había autonomizado de la comunidad política, sus concepciones sientan las bases conceptuales para la comprensión de los procesos que sólo van a ser perceptibles hacia fines del siglo XVIII.

Determinaremos el significado del concepto de dominación en estos autores mediante el recurso de contraponerlo al de libertad. En tanto ésta es definida a partir de supuestos modernos, también la concepción de la dominación podrá ser determinada sobre esta misma base.

Introduciremos el pensamiento de cada uno de estos autores con una breve referencia a las circunstancias históricas y biográficas con el sólo fin de ubicar las categorías en el contexto del que han surgido. Tras la introducción enfrentaremos directamente el significado del concepto de dominación en cada autor y cerraremos el estudio con algunas consideraciones críticas, que nos permitan construir relaciones entre los diversos autores y las diferentes perspectivas.

## CAPÍTULO 1

### LA DOMINACIÓN EN LOS «DISCURSOS SOBRE LAS DÉCADAS DE TITO LIVIO» DE NICOLÁS MAQUIAVELO

#### Introducción

Nicolás Maquiavelo fue un estadista, historiador y pensador político italiano nacido en Florencia el 3 de mayo de 1469 y muerto en la misma ciudad el 21 de junio de 1527. Trabajó como un oscuro funcionario de la ciudad hasta que en 1498 se proclamó la república y Maquiavelo comenzó a destacarse y llegó a ser nombrado encargado de los Asuntos Exteriores y Guerra. Efectuó diversas misiones diplomáticas ante el rey francés (1504, 1510-1511), la Santa Sede (1506) y el emperador (1507-1508). La república cayó en 1512 cuando los Médicis recuperaron el poder en Florencia. Maquiavelo fue privado de su cargo y encarcelado por conspiración. Después de su liberación, se retiró de la actividad política y se dedicó al estudio y a la redacción de su obra.

La situación europea (y particularmente, la de la península itálica) durante la vida de Maquiavelo estuvo signada por la inestabilidad, la declinación del poder del papado, las luchas entre las diversas regiones y ciudades por el predominio o por la autonomía, el rápido enriquecimiento de las ciudades del norte italiano, la extensión de la violencia, la crisis del orden político y la amenaza de las potencias que ya habían logrado la unidad nacional (particularmente España y Francia). Fue un tiempo caracterizado por la inseguridad, la miseria y la violencia, todo lo cual requería -a ojos de Maquiavelo- de un poder capaz de garantizar la unidad y la cohesión de la comunidad. La «bestia» humana necesita de una fuerza que le ponga límites y ésta es la misión de la política, la que es concebida, por lo tanto, como inherentemente coercitiva o represiva.

En la época de Maquiavelo estaba apareciendo un mundo nuevo, no solamente por las exploraciones y los descubrimientos geográficos, sino fundamentalmente por la desaparición de los fundamentos válidos en la antigüedad, la construcción de nuevas identidades (comerciantes, vagabundos, herejes, aventureros, artistas, «piratas, bandoleros, corsarios y bucaneros»<sup>52</sup>) y el establecimiento de nuevas relaciones e instituciones (como la de los burgos o ciudades libres de los Países Bajos, Alemania o el norte de Italia). En estas condiciones violentas e inestables se desarrolla la producción teórica de Maquiavelo.

#### La política como dominación

¿Cuál es el problema central al que responde la obra de Maquiavelo? Se podría considerar a Maquiavelo, siguiendo la opinión mayoritaria de los historiadores de las ideas políticas, como el primer pensador moderno de lo político. Su «objetivo» es descubrir y desarrollar las categorías técnicas y científicas que permitan comprender y dominar a los hombres reunidos en comunidad. Existe un paralelo en el desarrollo y la metodología entre la nueva concepción de la ciencia natural y las teorías de los primeros pensadores de la historia y de la sociedad de la época moderna. Ambas parten de los mismos supuestos y ponen el acento en la instrumentalidad técnica: dominar la naturaleza, pero también dominar a los hombres<sup>53</sup>.

“La sociedad no se apoya sólo en el dominio de la naturaleza en sentido estricto [a través de la nueva ciencia natural ligada al desarrollo de la técnica y de la industria], en el descubrimiento de nuevos métodos de producción, en la construcción de máquinas, en el mantenimiento de un cierto nivel de salubridad; la sociedad se basa en todo esto tanto como en la dominación de unos hombres por otros hombres. *El conjunto de los*

<sup>52</sup> Cfr. Silverstein, E: *Los asaltantes de caminos*, Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1969 y *Corsarios, bucaneros, y filibusteros*, Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1969.

<sup>53</sup> Martin Heidegger ha mostrado, por un lado, que la ciencia moderna es esencialmente técnica, y por otro lado, que tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales o históricas son expresiones de un mismo “ser en el mundo” y se corresponden con él. Cfr. Heidegger, M.: *La pregunta por la técnica*, traducción de Adolfo Carpio, Revista Epoca de Filosofía, Buenos Aires, Año 1, Nro.1, y *La época de la imagen del mundo*, en Heidegger, M., *Sendas perdidas*, traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, segunda edición, 1969.



métodos que conducen a esa dominación y de las medidas que sirven para mantenerla se llama política. La grandeza de Maquiavelo reside en haber reconocido, en el umbral de la nueva sociedad, la posibilidad de una ciencia política que se correspondiera en sus principios con la física y la psicología modernas y en haber expresado de modo simple y preciso los rasgos fundamentales de esa ciencia"<sup>54</sup>. Desde una perspectiva opuesta a la de Horkheimer, Georges Balandier sostiene que "ni la reivindicación de la realidad ni la tecnificación de los medios del poder han logrado modificar ese campo de acción con el que poco tienen que ver y nada que hacer la razón y la ciencia. Porque la naturaleza de la relación política continúa siendo otra y se establece sobre otras cosas: dispositivos simbólicos, prácticas fuertemente codificadas que se ejecutan según las reglas del ritual, de lo imaginario y sus proyecciones dramatizadas. Es merced a tales artificios que puede ejercerse la dominación sobre la sociedad, al tiempo que el de la naturaleza requiere de otros métodos y convenciones: son estas estrategias las que cumplen la función de pantalla y producen imágenes cuyo superrealismo no coincide con las que, si le fuera posible, la realidad social impondría por ella misma"<sup>55</sup>. Ambos coinciden, sin embargo, respecto a que lo político es el ejercicio de la dominación.

Aristóteles clasificaba a la política dentro de las ciencias prácticas, las que suponen un conocimiento de los fines y para los fines. Maquiavelo concibe la política como un arte o como una técnica artística, es decir, como el conocimiento de los medios adecuados para alcanzar determinados fines.

¿Cómo se define la política, de acuerdo con lo anterior? Maquiavelo reduce la política al "arte de captar, cultivar y ordenar las fuerzas en juego, tan al margen de la ética pagana como del cristianismo"<sup>56</sup>. Pensar la política al margen de la ética es pensarla con independencia de los fines naturales. Pensar la política al margen del cristianismo es pensarla con independencia de los fines trascendentes. Las relaciones de mando y obediencia (política) no pueden justificarse ni por las relaciones naturales (como en Aristóteles) ni por la acción salvífica de Dios (como en la tradición cristiana). La comunidad no tiene un fundamento natural ni tiene un fundamento trascendente.

Con la disolución del fundamento natural o trascendente se desvanece al mismo tiempo toda autoridad entendida como lo que da valor y como aquello en donde se asienta el derecho a regir y a mandar. Resulta paradójico que Maquiavelo o Hobbes sean considerados pensadores "autoritarios" cuando han sido

---

<sup>54</sup> Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, traducción de M. R. Zurro. Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 20-1. Cursivas nuestras.

Estamos de acuerdo con la observación de Habermas a este texto: "Esta interpretación adelanta a Maquiavelo [respecto de las condiciones de su propia época] en la medida en que la habilidad de conquista y conservación del poder surge, ciertamente, a partir de una transferencia de la *techné* artesanal al campo, hasta entonces reservado a la *phronesis*, de la praxis, pero aún carece de la precisión científica de la técnica calculadora. La pretensión de una fundamentación de la política según principios de ideal galileano de ciencia sólo puede surgir [con Hobbes] en el marco de una imagen mecanicista del mundo" (Habermas, J.: *Teoría y Praxis*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987, p. 66).

Cuando se habla de una concepción técnica de la política en Maquiavelo no hay que entender el significado del término en su uso actual, sino en el sentido de la *techné* griega: como un saber hacer, saber conducirse, saber actuar. El significado del término se deriva de la definición aristotélica legada por la escolástica medieval. "De la misma manera que Leon Battista Alberti y Leonardo habían establecido los principios de la buena arquitectura y de la buena pintura, igualmente Maquiavelo estipuló los principios del buen gobierno. Tal como lo señalaba Jacob Burckhardt: para los florentinos del Renacimiento «el estado» era «una obra de arte»" (Melossi, D.: *El estado del control social*, Editorial Siglo XXI, México, 1992, p. 29).

<sup>55</sup> Balandier, G.: 1994, p. 115.

<sup>56</sup> Cfr. Denis, H.: *Historia del pensamiento económico*, Ariel, Barcelona, 1970, p. 89. Sabine sostiene que "la finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político, y el patrón para juzgarla es su éxito en la consecución de ese propósito". [...] Maquiavelo no era imparcial; lo que ocurría es que no le interesaba sino un fin, el poder político, y era indiferente a todos los demás [fines]" (*Historia de las ideas políticas*, México, F.C.E., 1987, p. 255-6). "En el mundo cultural de Maquiavelo había dos suposiciones subyacentes a la descripción de la relación entre el príncipe y sus súbditos. Una de ellas era la antropología negativa, una visión del hombre y la mujer impregnados de egoísmo, superchería y ardid. La segunda era un concepto del gobierno como empresa meramente secular, exenta de cualquier subordinación a la religión o a la moral" (Melossi, D.: *El estado del control social*, Editorial Siglo XXI, México, 1992, p. 26). Coherentemente a la concepción antes señalada, Balandier ve en Maquiavelo un antecedente de su propia comprensión de la "relación íntima" entre el arte del gobierno y el arte de la escena (Cfr. Balandier, G.: 1994, pp. 16-17).

precisamente ellos los que levantaron las bases sagradas o naturales de la autoridad. A partir de Maquiavelo todo mando se manifiesta sin un fundamento natural o trascendente: es, desde el punto de vista de las concepciones antiguas, injustificado. El ejercicio del mando o dominio no tiene un fundamento más allá de sí mismo. La única justificación del dominio es cumplir su fin, pero este fin no es ni natural ni trascendente, sino la conservación y el acrecentamiento del poder mismo. Toda pretendida justificación del dominio es, en consecuencia, ilusoria, un engaño, una forma de "ideología". Maquiavelo, y luego Hobbes, construyen por primera vez, una teoría política *sin ilusiones* de justificación o fundamentación absoluta. No cabe ni una fundamentación moral ni una impugnación moral del dominio, sino sólo estrategias. Tampoco pueden admitirse argumentos morales contra el dominio. Ya no podemos impugnar el ejercicio del poder desde la moral, pero tampoco los que ejercen el poder pueden justificar sus actos en argumentos morales. Sin embargo, aun cuando el poder no puede justificarse *necesita legitimarse*. Si bien toda legitimación es precaria y contingente, el dominio debe ocultar su condición de in-fundado o de des-fundado<sup>57</sup>.

Para Habermas, Maquiavelo considera que la política es "el arte de regular la Fortuna"<sup>58</sup> aportando reglas empíricas para una técnica política. "El arte de la conducción de los hombres (...) es a su manera un poder técnico, pero tiene como material de trabajo (...) el comportamiento humano. El comportamiento mismo del hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el principesco artesano"<sup>59</sup>.

Nadie antes había profesado con tanta tranquilidad y la persecución del éxito temporal. Es una nueva ciencia política la que considera al Estado como una fuerza autónoma, no subordinada a la Iglesia ni a la moral.

Mientras que Aristóteles separaba el ámbito de lo político del ámbito doméstico o económico y determinaba las relaciones propias de cada uno, restringiendo el dominio a lo doméstico, Maquiavelo no se interesa sino por las relaciones de mando y obediencia, por las relaciones estrictamente políticas o relaciones de dominio. Para éste *el dominio es coextensivo de lo político*. No obstante, Aristóteles y Maquiavelo coincidirían en que la constitución o la forma de un estado depende de las condiciones particulares (geográficas, climáticas, históricas, etc.). Aristóteles no se propuso construir una constitución ideal, sino estudiar las condiciones de las distintas formas de gobierno posibles, porque una constitución no es buena en sí misma o para cualquier pueblo, sino con relación a las condiciones particulares de cada comunidad. Pero, mientras que Aristóteles supone ciertas condiciones *naturales* con una teleología immanente que llevarían a cada comunidad a la realización de *su bien propio*, de la perfección que se corresponde con su naturaleza, Maquiavelo no supone que haya una naturaleza propia de cada comunidad. Para Maquiavelo ni siquiera la comunidad es algo natural, no hay una teleología que lleve necesariamente al hombre a vivir en sociedad.

Con Maquiavelo el concepto de naturaleza cambia su significado porque ya no supone una teleología immanente por la cual hay en todos los seres una tendencia necesaria a desarrollar la perfección que les es propia. La naturaleza comienza a ser pensada como ciertas condiciones que limitan algunas posibilidades y permiten ciertas combinaciones y mezclas. Como consecuencia del cambio del significado en el concepto de naturaleza, que permitía a los autores antiguos *justificar* (en el sentido de fundamentar) el mando de unos hombres sobre otros, la fundamentación del poder debe ser reformulada.

Para Renaudet, Maquiavelo no está de acuerdo con Aristóteles ni "(1) sobre los *términos del problema* a plantear [ni] (2) sobre el papel del Estado".

(1) No se trata del problema del buen gobierno desde supuestos ético-filosóficos. "Maquiavelo

<sup>7</sup> Cfr. Gorlier, J.C.: *Expansión del poder, resignificación de lo social*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°1, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, abril de 1996, pp. 146-47.

<sup>8</sup> Para el concepto de «Fortuna» cfr. Maquiavelo, N.: *El príncipe*, cap. XXV y Horkheimer, M.: 1982, pp. 33 y siguientes.

<sup>9</sup> Habermas, J.: 1987, p. 65. "El objetivo de esta «ciencia» política era el estudio de las formas en que debía actuar el empresario político [sic] con el fin de llegar a ser un príncipe, y permanecer como tal, en un mundo que, por más que resultase comprensible a través de la experiencia, no se hallaba previamente ordenado conforme a ningún designio superior" (Melossi, D.: 1992, p. 30). Por su parte, Labourdette afirma: "La política es el descubrimiento y ejercicio del poder. En realidad, la política es el arte, la ciencia y la técnica de la creación y uso del poder sobre distintos conjuntos de relaciones sociales" (Labourdette, S.: 1993, p. 3).



animales, naturalmente dispersos. Surgió entonces el *mando* para organizar la defensa de las invasiones y de los ataques, y de él se derivaron las leyes, la determinación del bien y del mal, y la posibilidad de constituir una "sociedad"<sup>64</sup>. Los hombres no son naturalmente políticos o sociales como lo eran para Aristóteles. La naturaleza humana no se continúa o realiza necesariamente en la cultura, en la sociedad o en la historia. Las comunidades políticas se han constituido de manera azarosa o contingente, no necesariamente.

## El objeto de la ciencia política

¿Para quién escribe Maquiavelo? ¿A quién sirve el conocimiento de la política? ¿Cuál es la mejor forma de Estado o de dominación? Maquiavelo sostiene en *El príncipe* que la monarquía es el mejor método para alcanzar la unidad de Italia<sup>66</sup>, pero en los *Discursos* afirma que la república es la mejor forma de Estado<sup>67</sup>. Sin embargo, hay un *ciclo* determinado que se produce con la *regularidad de las leyes de la naturaleza* (monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, anarquía, dictadura, monarquía)<sup>68</sup> por el cual ninguna forma de Estado es definitiva.

"Maquiavelo [afirma] que, en vista de la invariable sustancia de las relaciones de dominio de una mayoría política sobre la masa de los ciudadanos particulares, los órdenes normativos representan superestructuras mudables históricamente. El historiador comparativo encontrará «que una pequeña parte anhela ser libre para ordenar [para mandar], pero que todos los demás, la inmensa mayoría, desean la libertad para vivir con seguridad. Pero en cada una de estas comunidades -se tenga la constitución que se quiera- los puestos de mando están ocupados a lo sumo por cuarenta o cincuenta ciudadanos»<sup>69</sup>. En el cambio de instituciones, Maquiavelo aísla la estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia. El nuevo concepto de lo político recibe su sentido de esta tensión que, por así decirlo, está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización recíproca del poder"<sup>70</sup>. Lo invariante a través de todas las formas de gobierno son estas relaciones de fuerza o poder<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, caps. 1 y 2, pp. 21-7. "Maquiavelo utilizaba a menudo una expresión que le podría parecer poco clara al lector contemporáneo: «lo stato del príncipe» -el estado del príncipe. En este sentido, «estado», palabra que en todas las lenguas occidentales proviene del latín *status*, indica la condición que guarda algo, como por ejemplo en la expresión norteamericana «el estado de la Unión», o el status social de un individuo, un grupo o una clase [Miglio, Gianfranco (1981), [Genesi e trasformazioni del termine-concetto «stato»], en G. Miglio, *Stato e senso dello stato oggi in Italia*, Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 65-86; Bobbio, Norberto (1981): «Stato», en *Enciclopedia*, vol. 13, Einaudi, 453-513]. En la tradición humanista anterior a Maquiavelo y, en muy buena medida, todavía en la obra de éste, el mismo vocablo se utilizaba constantemente «[...] para referirse a una de dos cosas: o bien al estado o condición en que encontraba un gobernante (el *status principis*); o bien, el «estado de la nación» en general, es decir, las condiciones en que se halla el reino como un todo (el *status regni*)» [Skinner, Quentin (1979), "The idea of a cultural lexicon" *Essay in Criticism*, 29, 205-24]" (Melossi, D.: 1992, p. 30). El estado era el otro cuerpo del rey y no todavía la ficción legal de una persona como en Hobbes.

Antonio Gramsci dice que el estilo de Maquiavelo es el de un "hombre de acción", el de un "manifiesto" de partido. Maquiavelo tiene en vista a "quien no sabe,... la educación positiva de quien debe reconocer como necesarios determinados medios, aunque propios de tiranos, porque quiere determinados fines". ¿Quién "no sabe"? La clase revolucionaria de su tiempo, el "pueblo" y la "nación" italiana, la democracia ciudadana... Quiere persuadir a estas fuerzas de la necesidad de tener un "jefe" que sepa lo que quiere y cómo obtener lo que quiere". Cfr. Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

Cfr. Renaudet, A.: 1965, p. 11.

Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, cap. II, donde se apoya en Polibio.

<sup>69</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 16, p. 73. Citado por Habermas. Cfr. infra.

Habermas, J.: 1987, pp. 59-60. "Maquiavelo consideraba que la anarquía era tanto interna como internacional. Para él, la manera de contrarrestar esta desorganización social y moral era utilizar el poder coercitivo del príncipe, la fuerza mediante la cual se unificaría a la península italiana y se restablecería el orden" (Melossi, D.: 1992, p. 31).

<sup>71</sup> Tal vez se pueda rastrear hasta la concepción de la política en Maquiavelo el pensamiento nietzscheano del poder. Ambos coinciden en que en el origen de la sociedad no hubo ningún contrato, sino que una fuerte voluntad de poder

La tarea de la teoría política es analizar las ventajas e inconvenientes de cada forma de Estado sin conceder una preferencia absoluta o a priori a ninguna de ellas<sup>72</sup>. A diferencia de las teorías clásicas, para él es más importante la estabilidad del gobierno que su *forma*<sup>73</sup>. Sin embargo, desde la perspectiva que le da su distancia histórica y su concepción marxista de la historia, Horkheimer observa que Maquiavelo da por supuesto un criterio de valoración al que se atiene invariable e inequívocamente. Detrás de los consejos a los príncipes y a los republicanos, Maquiavelo ha perseguido firmemente el desarrollo del poder del Estado burgués en cuanto tal, intuyendo que sólo una unidad nacional sólida puede garantizar la seguridad y el desarrollo común<sup>74</sup>.

Para Horkheimer, el resultado más importante de las investigaciones de Maquiavelo desde el punto de vista teórico es haber percibido que la prosperidad del conjunto depende del desarrollo del intercambio comercial, de la eliminación de las trabas al libre juego de las fuerzas económicas y de la supresión de los obstáculos al desarrollo de las aptitudes comerciales e industriales burguesas, para lo cual es necesario garantizar un estado nacional unificado y poderoso. Es claro que no se está refiriendo al burgués propietario del siglo XVII ni al de la revolución industrial de los siglos XVIII o XIX, sino a aquella «protoburguesía» mercantilista de las ciudades, enriquecida por el intercambio comercial incipiente abierto por las Cruzadas, por el retroceso de los moros y por la extensión de la navegación en el mar Mediterráneo y hacia el océano Atlántico<sup>75</sup>.

En tanto pensador político el interés de Maquiavelo se focaliza en las vicisitudes de las formas políticas o en los destinos de los Estados dentro de una visión general de la evolución humana, sin que considere particularmente el desarrollo de los regímenes económicos o sociales<sup>76</sup>. Los supuestos más generales de su teoría no los toma de los filósofos sino de los historiadores políticos. “Cuando intenta filosofar -dice Renaudet-, no se le ocurre seguir a un filósofo; es de un historiador, el más exacto, el más estrictamente

---

ejercida por una minoría dominó en un acto de violencia como a un rebaño a la masa salvaje y le puso el primer cerco de la civilización. Por otro lado, ambos piensan que la animalidad y violencia originarias no son ni buenas ni malas y que las valoraciones morales surgen en etapas históricas posteriores.

Durante los seminarios sobre el tema del dominio desarrollados en el ámbito de la Sociedad Filosófica Buenos Aires, Rubén Ríos y Carlos Casali han encontrado pertinente establecer algunas diferencias entre las concepciones de Maquiavelo y Nietzsche: en el último no hay humanismo (en el sentido de buscar un fundamento en la naturaleza humana), tampoco hay una concepción instrumental del poder, y podría diferenciarse (al menos en una dimensión utópica, aunque no histórica) entre dominio y poder. Andrea Pac ha hecho notar que sería posible pensar, desde una perspectiva nietzscheana, un poder que no implique dominio. La dificultad consistiría en que hasta ahora se han pensado siempre las relaciones de poder desde el Estado, a partir de una relación de dominio, pero sería posible pensar relaciones de poder no estatales. En este sentido, Bakunin le da la razón a Maquiavelo si aceptamos la premisa de la perversidad natural del hombre, puesto que “la historia nos enseña que mientras los pequeños Estados son virtuosos por su debilidad, los potentes sólo se mantienen a través del crimen. Pero nuestra conclusión [la de Bakunin] diferirá radicalmente de la conclusión de Maquiavelo, y por un motivo bastante simple: somos los hijos de la Revolución, y hemos heredado de ella la Religión de la Humanidad descubierta sobre las ruinas de la Religión de la Divinidad. Creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la emancipación necesaria de la especie humana. Creemos en la libertad y en la fraternidad humanas, basadas sobre una justicia igualmente humana. [...] Todo Estado, como toda teología, supone que el hombre es esencialmente perverso y malo. En el Estado que vamos a examinar ahora, *el bien* comienza, como ya hemos visto, con la conclusión del contrato social, y por consiguiente es sólo el producto de este contrato, su auténtico contenido. No es el producto de la libertad. Por el contrario, mientras los hombres permanecen aislados en su individualidad absoluta, disfrutando de toda su libertad natural y no reconociendo más límites a esta libertad que los impuestos por los hechos y no por el derecho, siguen exclusivamente una ley: la ley del egoísmo natural. [...] Tenemos, pues, derecho a afirmar que desde el punto de vista del Estado, el bien *no surge de la libertad, sino de la negación de la libertad*” (Bakunin, M.: *Escritos de filosofía política (I)*, Barcelona, Editorial Altaya, 1995, p. 166).

<sup>72</sup> Horkheimer, M.: 1982, pp. 24-5.

<sup>73</sup> Mayer, J. P.: 1961, p. 90.

<sup>74</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 26.

<sup>75</sup> Sobre los nuevos sectores sociales que estaban surgiendo hacia el final de la Edad Media, cfr. Melossi, D.: 1992, p. 27; Silverstein, E: *Los asaltantes de caminos*, Buenos Aires, Editorial Carlos Pérez, 1969.

<sup>76</sup> Limita la problemática a lo político, que le parece dominar y mandar la economía y la vida social. Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, II, 2; y Renaudet, A.: 1965, p. 155.

político de los historiadores de la antigüedad, Polibio, de quien toma la teoría clásica del círculo eterno donde se encuentra fatalmente encerrada la sucesión de las formas gubernamentales”<sup>77</sup>.

## Libertad y dominación

Para delimitar el significado del concepto de dominación en Maquiavelo, será conveniente vincularlo con el concepto de libertad, aunque no hay que entender ni uno ni otro en términos absolutos o en sí, sino en conexión a la conformación circunstancial de las relaciones de fuerzas en cada momento histórico. Tampoco hay que entender aquí la libertad en el sentido del siglo XVIII, como interioridad absoluta o libertad de conciencia o desde la perspectiva que se instaura con la declaración de los derechos del hombre. Maquiavelo no piensa la libertad en términos positivos, afirmativos o substanciales, sino operativos. El concepto de dominación, por su parte, no debe ser identificado con la relación entre amo y esclavo o entre señor y siervo<sup>78</sup>. La dominación se define como cualquier forma de mando y obediencia, la que incluye a las sociedades de hombres libres o formas de gobierno republicano, aunque el que mande sea igual al que obedece en sus derechos y aunque el mando esté restringido por otros poderes institucionales, esté limitado en el tiempo (como los mandatos de los cónsules romanos) y esté sujeto a una constitución y a leyes.

“Según Maquiavelo, las luchas entre clases sociales han sido hasta ahora un instrumento importante para que se produzca el progreso cultural. Estas luchas, que ante sus ojos se manifestaron fundamentalmente en forma de guerras civiles, no las considera en absoluto nocivas, sino que, por el contrario, le parecen condición esencial del ascenso. La forma más vívida en que Maquiavelo experimentó esas luchas fueron las sangrientas confrontaciones entre nobleza y burguesía. Dice en su obra principal: «Me parece que aquel que condene las luchas entre la nobleza y el pueblo está condenando también la causa fundamental de que se mantuviera la libertad romana. Aquel que atiende al estruendo y griterío de esas luchas más que a sus buenos frutos, no se da cuenta de que en toda comunidad son distintos el modo de pensar del pueblo y el de los grandes [patricios] y que de esa disputa provienen todas las leyes dictadas en favor de la libertad»<sup>79</sup>. En el prefacio a la *Historia de Florencia* declara Maquiavelo: «Y en verdad, ningún ejemplo me parece demostrar mejor el poder de nuestra ciudad que el de sus propias disensiones, pues éstas habrían bastado para aniquilar a la república más grande y poderosa, mientras que la nuestra parecía engrandecerse cada vez más»<sup>80</sup>. Cuando habla de los medios que la plebe romana utilizó en esas luchas y cuando describe «cómo el pueblo entero gritaba contra el Senado y el Senado gritaba contra el pueblo, cómo hervían las calles, cómo se cerraban las tiendas y todo el pueblo se alejaba de Roma», concluye que éstas son cosas que pueden espantar a quien las lee, pero que son necesarias en la vida del Estado. «Las aspiraciones de los pueblos libres raramente perjudican a la libertad, pues su origen es la opresión o el miedo a ser oprimidos»<sup>81</sup>. La consecuencia de este tipo de movimientos suele ser la instauración de instituciones mejores y más liberales»<sup>82</sup>. Ni los desórdenes fueron nocivos, ni la república se dividió o desordenó, como se puede comprobar por “tantos ejemplos de

<sup>77</sup> Renaudet, A.: 1965, pp. 144-5, cfr. Polibio, *Historias* VI, 3-10.

<sup>78</sup> Para Aristóteles, la relación de dominación se establece entre términos (el amo y el esclavo) donde sólo uno es libre y el otro carece necesariamente de libertad. El problema de Maquiavelo es cómo se realiza una relación de dominio donde los dos términos de la relación son libres. Por eso, dominio y libertad no son contradictorios sino complementarios. La cuestión es cómo ejercer el dominio sobre otros que son también libres.

<sup>79</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 4, p. 33, citado por Horkheimer. Más adelante, dice Maquiavelo: “Las cuestiones entre el Pueblo y el Senado deben ser consideradas como inconveniente necesario para llegar a la grandeza romana” (1943, p. 42).

Esta perspectiva de la lucha es retomada por Ralf Dahrendorf en su teoría general del conflicto con la que pretende superar la concepción marxista: “Toda vida social es conflicto, porque es cambio. no hay en la sociedad humana algo estable, porque no hay nada cierto. En el conflicto, por tanto, se halla el núcleo creador de toda sociedad y la oportunidad de la libertad, pero al mismo tiempo el reto para resolver racionalmente y controlar los problemas sociales” (Dahrendorf, R.: *Sociedad y libertad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1966, p. 208, citado por Labourdette, S.: 1984, p. 69).

<sup>80</sup> Maquiavelo, N.: *Obras históricas*, Buenos Aires, 1943, p. 236, citado por Horkheimer.

<sup>81</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 4, p. 34, citado por Horkheimer.

<sup>82</sup> Horkheimer, M.: 1982, pp. 30-1.

virtud: porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y éstas de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan. Fijando bien la atención en ellos, se observará que (...) produjeron leyes y reglamentos en beneficio de la libertad pública". Todo progreso en las condiciones de la libertad -situaciones de menor opresión- en una sociedad no puede realizarse sino como resultado de un *antagonismo*, una lucha o de un conflicto entre los grupos sociales. Todo ejercicio del mando, del poder o del dominio tiene límites. Éstos son la voluntad de obediencia o aceptación por parte de los mandados. Aquellos que tienen claro cuáles son los límites dentro de los cuales aceptan ser mandados son los más libres.

La libertad es cierta adecuación, cierto equilibrio (siempre precario e inestable) entre lo que pretenden los que mandan y la obediencia de los mandados; no es una condición externa a las relaciones de dominio sino cierto espacio dentro de ellas. La libertad forma parte del juego político como un dato histórico, empírico. No hay en Maquiavelo un planteo de orden filosófico o metafísico, como lo hay en Tomás Moro, en el Iluminismo o en el Idealismo Alemán.

Desde una perspectiva anarquista podría observarse cierta ambigüedad en el concepto de libertad porque al mismo tiempo que supone el reconocimiento de ciertos derechos permite que la dominación sea más estable al consolidar un orden determinado. En la medida en que se adquieren más libertades, también se va consolidando más el orden (algún orden) que concede esas libertades. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que para Maquiavelo no es posible pensar una organización política sin un cierto orden o gobierno, sin relaciones de mando y obediencia, es decir, sin dominio. La finalidad de la política no son los individuos, ni la felicidad de los individuos, ni la libertad, sino la autoconservación y crecimiento del poder de/en las comunidades. Todo lo demás (incluso la libertad) debe subordinarse a la permanencia del orden político. Por supuesto que, garantizada cierta permanencia del orden político, es mejor un régimen de mayor libertad y felicidad, que uno que no las tenga o las tenga en menor medida.

¿Cuál es el criterio que permite determinar ciertas condiciones como mejores respecto de otras? Ese criterio está definido -como señala Horkheimer- por las mejores condiciones para el desarrollo de la «prosperidad burguesa». En términos generales se podría decir que las situaciones de mayor libertad<sup>83</sup> son las de menor opresión, no en el sentido de una supresión de los conflictos, sino en el de lograr canales institucionales de expresión de los conflictos. Los mecanismos institucionales no logran un equilibrio definitivo (realización plena de la libertad), pero hay instituciones más estables que otras. Los regímenes más permanentes son los que pueden institucionalizar la resolución de los conflictos y la mejor garantía para la permanencia de los gobiernos es instaurar mecanismos que permitan expresar y mediar los conflictos.

"Y si alguno dijera que eran procedimientos extraordinarios (...) diré que en cada ciudad debe haber manera de que el pueblo manifieste sus aspiraciones<sup>84</sup>, y especialmente en aquellas donde para las cosas importantes se valen de él. Roma tenía la de que, cuando el pueblo deseaba obtener una ley, o hacía alguna de las cosas dichas, o se negaba a dar hombres para la guerra; de suerte que, para aplacarle, era preciso satisfacer, al menos en parte, su deseo. [...] Si los desórdenes originaron la creación de los tribunos, merecen elogios,

<sup>83</sup> "El vivir libre supone que los honores y premios se dan cuando y a quien los merezca... Además, los beneficios comunes que la libertad lleva consigo, el goce tranquilo de los bienes propios, la seguridad del respeto al honor de las esposas y de las hijas y la garantía de independencia personal, nadie los aprecia en lo que valen mientras los posee..." (Maquiavelo, N.: 1943, cap. 16, p. 72).

<sup>84</sup> Cf. Maquiavelo, N.: 1943, cap. 7. "Nada contribuye más a la estabilidad y firmeza de una república como el organizarla de suerte que las opiniones que agitan los ánimos tengan vías legales de manifestación". "Porque si no existen estos recursos legítimos, se acude a los extralegales, los cuales ocasionan, sin duda, peores resultados que aquéllos. y si un ciudadano es oprimido, aunque lo sea injustamente, pero dentro de la legalidad, escaso o ningún desorden acontece. pues la opresión no es producto de violencia privada ni de fuerza extranjera, que son las que acaban con la libertad, sino del cumplimiento de las leyes, realizado por la autoridad legítima que tiene sus límites propios y que no alcanza a cosa que pueda destruir la república" (cap. 7, pp. 43 y 44). En este contexto Maquiavelo destaca el valor de instituciones como la dictadura entre los romanos, creada en función de "resolver determinado conflicto y hasta que desapareciera": "todas las repúblicas deben, por tanto, establecer entre sus instituciones una semejante a la dictadura". "La república en que falta una institución de esta clase, se ve obligada a perecer por conservar sus procedimientos constituciones o a salvarse quebrantándolos" (cap. 34, p. 115).

porque a más de dar al pueblo a una institución que le correspondía en el gobierno, instituyeron magistrados que velaran por la libertad romana...<sup>85</sup>

Maquiavelo observa que en todas las repúblicas organizadas con prudencia se han visto en la necesidad de instituir ciertas «guardias de la libertad» eficaces que garanticen la continuidad del orden político comunitario. El problema que se presentó a estas repúblicas fue a qué clase (la poderosa o la popular) debía confiarse esa guardia. Los ejemplos históricos en cuanto a los resultados muestran que cuando la guardia fue confiada a los nobles, la libertad ha tenido una vida más larga. Pero la razón aconseja que «la guardia de toda cosa debe darse a quien menos deseo tenga de usurparla, y si se considera la índole de nobles y plebeyos, se verá en aquellos que desean la dominación: en éstos de no ser dominados»<sup>86</sup>, y, por tanto, mayor voluntad de vivir libres. En ellos cabe menos que en los grandes la esperanza de usurpar la libertad. Entregada, pues, su guardia al pueblo, es razonable suponer que cuide de mantenerla, porque no pudiendo atentar contra ella en su propio beneficio, impedirá los atentados de los nobles»<sup>87</sup>. Maquiavelo argumenta que si se quiere edificar una república de poderío creciente, es necesario tener un ejército poderoso y, en consecuencia, dar participación al pueblo que conforma el ejército; si se quiere, en cambio, construir una república pequeña y autónoma, aunque débil, es posible restringir más la participación popular, como muestran los ejemplos de Esparta y Venecia.

La dominación no es sólo un tipo de relaciones entre grupos o agentes internos a una comunidad sino también inherente a las relaciones internacionales. Desde esta perspectiva, reflexiona: «Sólo por dos motivos se declara la guerra a una república: o por dominarla, o por temer su dominación»<sup>88</sup>.

¿Qué hace posible que un pueblo acepte ser dominado? «Infinitos ejemplos que se leen en las historias antiguas prueban cuán difícil es a un pueblo acostumbrado a vivir bajo la dominación de un príncipe, mantenerse libre si por casualidad conquista la libertad, como Roma al expulsar a los Tarquinos. Esta dificultad es razonable porque el pueblo que en tal caso se encuentra, es como un animal fiero criado en prisión, que si se le deja libre en el campo, a pesar de sus instintos salvajes, faltándole la costumbre de buscar el pasto y el refugio, es víctima de, primero que quiere aprisionarlo. Lo mismo sucede a un pueblo habituado al gobierno ajeno: no sabiendo decidir en los casos de defensa u ofensa pública, no conociendo a los príncipes, ni siendo de ellos conocido, pronto recae en el yugo, el cual es muchas veces más pesado que el que poco antes se quitó del cuello»<sup>89 90</sup>.

Los pueblos siempre desean dos cosas: «vengarse de los que han causado su servidumbre, y recobrar

<sup>85</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 4, p. 34

<sup>86</sup> «Si atáis a alguien y le decís: «habla, camarada», lo único que podrá decir es que no quiere estar atado. Esa es, sin duda, la única espontaneidad del deseo: no querer ser oprimido, explotado, esclavizado, sometido. Pero jamás se ha hecho un deseo con no-quereres. No querer ser esclavizado es una proposición nula» (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 108).

<sup>87</sup> Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, cap. 5, pp. 35-7

<sup>88</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 6, p. 41.

<sup>89</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 16, p. 71.

<sup>90</sup> «Así, pues, en Italia el problema consiste en fundar un estado en una sociedad corrompida y Maquiavelo estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible ningún gobierno eficaz, salvo la monarquía absoluta. Esto explica por qué era a la vez un admirador entusiasta de la república romana y un defensor del despotismo. Maquiavelo entiende por corrupción en general aquella decadencia de la virtud privada y la probidad cívica y la devoción que hace imposible el gobierno popular. Comprende todas las formas de licencia y violencia, grandes desigualdades de riqueza y poder, la destrucción de la paz y la justicia, el desarrollo de la ambición desordenada, la desunión, la ilegalidad, la deshonestidad y el desprecio por la religión. Creía aún posible la forma republicana de gobierno en Suiza y en algunas partes de Alemania, donde se había mantenido una vida cívica vigorosa; pero no ocurría lo mismo en Italia. Cuando han decaído las virtudes necesarias, no hay posibilidad de restaurarlas ni de tener un gobierno ordenado, salvo mediante el poder despótico» (Sabine, G.: 1987, pp. 257-8).

«Todas las circunstancias históricas conspiraban para hacerle ver [a Maquiavelo] en un gobernante absoluto el árbitro del destino de una nación. Pero además de estas circunstancias históricas, la lógica de su propia filosofía política pesaba mucho en la misma dirección. Porque si los individuos humanos son por naturaleza radicalmente egoístas, el estado y la fuerza que hay tras el derecho tienen que ser el único poder que mantenga unida a la sociedad; las obligaciones morales tienen que derivar en último término de la ley y del gobierno. A este respecto fue también Hobbes quien dio una exposición sistemática de lo que Maquiavelo no hizo sino sugerir» (Sabine, G.: 1987, p. 259).



su libertad". Respecto a la aspiración de recobrar la libertad. "si se examinan las causas y los motivos por que los pueblos desean ser libres, se verá que un corto número de ciudadanos quiere libertad para mandar, y todos los demás, que son infinitos, para vivir seguros. En todas las repúblicas hay, en efecto, cualquiera sea su organización, cuarenta o cincuenta ciudadanos que aspiran a mandar, y, por ser tan pequeño el número, fácil cosa es asegurarse contra sus pretensiones: o deshaciéndose de ellos, o repartiéndoles cargos y honores que, conforme a su posición, puedan satisfacerles. A los que sólo desean vivir seguros, se les contenta también fácilmente, estableciendo buenas instituciones y leyes que garanticen sus derechos y la seguridad de ejercerlos. Cuando un príncipe haga esto y el pueblo vea que por ningún accidente son quebrantadas las leyes, vivirá al poco tiempo seguro y contento. Ejemplo de ello es el reino de Francia..."<sup>91</sup>.

Los pueblos pueden determinar su propia ruina, a veces engañados y a veces forzados. Los que están "acostumbrados a vivir de un modo determinado rehusan variar, sobre todo no teniendo el mal a la vista y necesitando apreciarlo por conjeturas"<sup>92</sup>.

Sabine ha señalado que si Maquiavelo no llegó a la afirmación del absolutismo político, como hizo posteriormente Hobbes, fue porque al tiempo que admiraba al déspota lleno de recursos admiraba también al pueblo libre que se gobierna a sí mismo. "En términos más modernos, podría decirse que tenía una teoría de las revoluciones y otra del gobierno. De ahí que recomendase el despotismo únicamente en dos casos un tanto especiales, la creación de un estado nuevo y la reforma de uno corrompido. Pero una vez fundado, un estado sólo puede ser permanente si se admite una cierta participación del pueblo en el gobierno y si el príncipe dirige los asuntos ordinarios del estado de acuerdo con la ley y respetando debidamente la propiedad y los derechos de sus súbditos. La violencia despótica es una fuerte medicina política, necesaria en los estados corrompidos y, en circunstancias especiales, en todos los estados, pero es un veneno que se precisa emplear con la máxima precaución"<sup>93</sup>.

## Sinopsis y problemas

Maquiavelo subordina todo a la conservación y crecimiento del poder; tal es el fin de la política. La felicidad y la libertad de un pueblo (en ese orden) son secundarias respecto del poder. La supervivencia es el valor básico en la medida en que es condición de todos los demás. Hay pues una transvaloración respecto de los valores heroicos de los caballeros cristianos medievales. Es falsa la afirmación de que la política maquiavélica es amoral o carente de toda moral. Es más adecuado sostener que se trata de *otra moral*: aquella que se desprende de los fines de la política (tal como se explicitan a comienzos del párrafo). Es una concepción técnica, y en consecuencia, instrumental, pero no carente de fines.

¿Contra qué formas de dominación lucha Maquiavelo?

(a) Centralmente, contra la «Fortuna», contra las fuerzas ciegas de la naturaleza, principalmente contra las que dominan a los propios hombres: las pasiones, los apetitos, los deseos, la imbecilidad. Ellas se combaten con la voluntad y el saber. Maquiavelo se dirige a todos los que ya tienen voluntad y requieren del saber para la prosecución de sus fines. A partir del supuesto de que la naturaleza humana y los caracteres de los hombres son siempre los mismos (es decir, poniendo el acento en la invariabilidad) el saber que desarrolla puede ser considerado como una ciencia (esta es la interpretación de Horkheimer). Si se considera que el acento está puesto en la variación de las condiciones particulares, el saber resultante es considerado una técnica artesanal (no calculadora).

(b) Si por dominación entendemos gobierno, Maquiavelo cree que ella es necesaria para mejorar la condición perversa de los hombres. La crueldad o la bondad, la miseria o la justicia, el dolor o la felicidad dependerán de las condiciones particulares de cada pueblo y cada época que no se pueden desconocer ni pasar por alto.

(c) Como los hombres tienden naturalmente a hacer lo que pueden (lo que está en su poder), la forma de protección de la libertad más duradera que tiene un pueblo son las buenas leyes y las buenas instituciones,

<sup>91</sup> Maquiavelo, N.: 1943, cap. 16, p. 73.

<sup>92</sup> Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, p. 80.

<sup>93</sup> Sabine, G.: 1987, p. 260.

posibles sólo sobre la base de las buenas costumbres. La inercia de la costumbre l  
única base de la libertad sería acostumbrarse a vivir en libertad. ¿Es posible un  
otro? Cumpliendo dos condiciones: 1) No crecer hasta el punto en que se torne  
2) Resguardarse de un ataque sorpresivo: no ser tan rico como para que otros c'  
(d) Agresión y defensa. oprimir y no ser oprimido. potencia e impot'  
positiva y libertad negativa. ¿La lógica de la libertad y la lógica del r  
liberación es necesariamente opresivo o imperialista? ¿Cómo sería por  
proceso de mayor libertad sin *obligar* a los hombres a ser libres? ¿No retoma...  
Marx y Nietzsche esta concepción del poder que se bosqueja claramente en Maquiave..

## CAPÍTULO 2

### LA DOMINACIÓN EN «UTOPIA» DE TOMÁS MORO

#### Introducción

Santo Tomás Moro nació en Londres el 7 de febrero de 1478 y murió en la misma ciudad el 7 de julio de 1535 decapitado por alta traición. Estudió Derecho en la Universidad de Oxford, cursando estudios de teología, ciencia y literatura. En 1504 ingresó en el Parlamento, tras haber abandonado su intención de ser monje. En 1510 fue nombrado representante de la Corona en Londres, llevando a cabo varias misiones diplomáticas en los Países Bajos. Fue nombrado miembro del Consejo Privado del rey Enrique VIII en 1518. Le concedió el título de Sir. En 1523 Moro fue designado presidente de la Cámara de los Comunes, se convirtió en favorito del rey y, en 1529, llegó a ser presidente de la Cámara de los Lores. A causa de su desacuerdo con la decisión del rey de divorciarse de su esposa, renunció a sus cargos en 1532 y se retiró de la vida pública. En 1534 fue encarcelado por orden del rey al negarse a reconocerlo como sumo pontífice de la Iglesia Anglicana, siendo juzgado, condenado y ejecutado al año siguiente<sup>94</sup>.

En 1516 Tomás Moro publicó *Utopía*, cuyo texto analizaremos para indagar el significado del concepto de dominación. ¿Cuál es el problema al que responde la *Utopía* de Moro? ¿Qué es lo que considera represivo? La dominación en Moro tiene dos aspectos: 1) el pedagógico-político (el maquiavelismo). 2) el económico-social (la propiedad privada y el lucro como motor de la historia).

#### La lógica cerrada de la dominación política

Moro retoma la tesis de Platón según la cual la filosofía y la política deben coincidir<sup>95</sup>, pero ello se imposibilita cuando la lógica maquiavélica domina a los gobernantes, porque, por un lado, desde esta lógica el discurso filosófico aparece como ridículo, y por el otro, los filósofos requieren ciertas condiciones de autonomía y libertad para pensar y vivir de manera distinta<sup>96</sup>.

En diálogo con nosotros, Carlos Casali observó que el pensamiento del poder en Maquiavelo y en Hobbes, a diferencia de Moro, parece menos ingenuo, más realista y eficaz<sup>97</sup>, pero nosotros creemos que ello se debe a que en los primeros y en el segundo hay dos lógicas diferentes del poder. En Maquiavelo, el poder se encarna en la figura concreta del príncipe y en Hobbes en la persona artificial del soberano absoluto: mientras que en Moro el poder es difuso y está disperso bajo relaciones sociales (como la propiedad) que se vuelven anónimas, pero que lo condicionan, así como el pecado limita y condiciona la vida de las personas. El poder del Estado tiende a concentrarse en un punto, mientras que el poder social tiende a dispersarse. El poder del Estado procede por coerción, por restricción, por prohibición, pone su base en la razón y el derecho natural (que relevan el fundamento divino y el derecho de sangre). El poder de la sociedad procede por

<sup>94</sup> Cfr. infra nota 124.

<sup>95</sup> "Pienso firmemente -dice Tomás Moro a Rafael Hitlodeo- que si se decidiera no alejarse de las cortes reales, podría aportar grandes bienes al pueblo con sus consejos. Nada más digno de su deber, que es el de un buen ciudadano, porque como piensa su amado Platón, los Estados serían felices si imperaran los filósofos y filosofaran los emperadores. La felicidad estará muy lejana si los filósofos ni siquiera se dignan comunicar sus consejos a los reyes" (Moro, T.: *Utopía*, Ediciones Nuevomar, México, 1984, p. 56).

<sup>96</sup> Cuando se le propone a Rafael Hitlodeo que ofrezca sus servicios (filosóficos) a algún rey (porque tal es "el camino, no sólo para ser útil de manera privada y pública a los demás sino para tornar más próspera su propia situación"), éste responde que nadie tiene derecho a solicitarle que se convierta en siervo de ningún rey. Ante la aclaración de que no se hacía referencia a los siervos sino a los servidores, Rafael advierte lacónicamente: "Sólo hay una sílaba de diferencia entre ambas [palabras]" (Moro, T.: 1984, p. 41).

<sup>97</sup> Paul Ricoeur observó que el concepto de utopía tiene una connotación despectiva por la cual "se lo considera como una especie de sueño social que no tiene en cuenta los primeros pasos reales y necesarios para seguir un movimiento en la dirección de una nueva sociedad" (Ricoeur, P.: 1991, p. 45).

admiramiento, educación, ideología: es un «poder pastoral», que opera por «técnicas de subjetivación»<sup>98</sup>. En Utopía se busca prever el crimen incitando a los ciudadanos a una vida virtuosa antes que pretender erradicarlo por el castigo y la represión. Si Maquiavelo subordina la moral al poder del Estado, Moro pone condiciones éticas a la política<sup>99</sup>.

Aunque el poder social parece diluido en comparación con el poder concentrado del Estado, no es menos real o resistente. Antonio Gramsci ha mostrado que ambos poderes proceden de manera diversa y que en las sociedades occidentales modernas no basta con tomar el gobierno o el Estado para controlar a la sociedad civil. La experiencia histórica ha confirmado su hipótesis (incluso para sociedades "orientales" como la China). De manera diferente, la lógica leninista del poder y del Estado ha seguido los presupuestos de Maquiavelo y Hobbes.

Las diferencias entre estas realidades y sus respectivas concepciones del poder se hacen manifiestas también en los *sujetos* que lo ejercen. ¿A quiénes se dirige la obra de estos autores? Maquiavelo se dirige al príncipe que esté en condiciones de encarar la unificación nacional italiana. Moro se dirige a la conciencia de los hombres libres, sólo de cuya "conversión" es esperable un mejoramiento de las condiciones sociales<sup>100</sup>. No puede decirse del pensamiento utópico que no sea eficaz, aunque opera con otros tiempos y sobre otros sujetos: la lógica utópica del poder se ejerce sobre el *imaginario social*. Es por eso que Moro requiere de un personaje como Rafael Hitlodeo, quien procede de *Afuera*, viene del Otro Mundo (América), trasciende la lógica inmanente del poder, irrumpiendo desde la Exterioridad. Esta dimensión de *trascendencia* introduce un discurso nuevo que no está contaminado por las relaciones sociales existentes permitiendo leer la lógica del poder estatal desde un *u-topos* («lugar sin-lugar»). En la obra de Moro los personajes históricos y los de ficción se mezclan e interrelacionan, pero si se vale de este recurso del "género" literatura fantástica no es porque crea que una verdadera transformación política sea imposible sino como instrumento heurístico. Ficción y realidad, literatura y teoría política no se excluyen, sino que se complementan.

Muchas interpretaciones han considerado al término «utopía» como sinónimo de irrealizable e incluso imposible, por lo que se opondrían a la verdadera política, que requiere posibilidad realizativa. Así, dice Labourdette: «la «realización» es una condición técnico-política de los proyectos. Los proyectos deben ser «realizables» si quieren o pretenden alcanzar la plena dimensión política. Esta condición da a los proyectos la oportunidad, la capacidad y la operacionabilidad para transformarse en «praxis» política en su faz técnica. La mayor o menor capacidad de realización establece el respectivo rango técnico-político de los proyectos. E implica una relativa distancia de las meras utopías irrealizables, abstracciones vacías, discursos sin sentido, disquisiciones quiméricas, mociones de anhelo y propuestas descontextualizadas». [...] «De acuerdo con nuestra concepción, sólo una relación social utópica carece de poder o está al margen del poder»<sup>101</sup>. Por su parte, Ernesto Laclau caracteriza a la utopía como «el bosquejo de una sociedad en la que el sueño de la positividad de lo social, de la ausencia de antagonismos, ha sido plenamente realizado». [...] «La utopía nos

<sup>98</sup> Con relación a la concepción «pastoral» del poder que hay en Moro, es ilustrativo el siguiente texto: «Los sacerdotes tienen a su cuidado la educación de los niños y los jóvenes, pero se dedican más a modelar sus costumbres que a instruirlos. Se ocupan principalmente de infundir en el espíritu infantil tierno y dócil las ideas sanas y útiles para la conservación del Estado, las cuales, al penetrar hondamente en sus corazones, los acompañan por toda la vida y colaboran en gran medida a proteger la República, de cuya ruina son causantes los vicios originados en las opiniones perversas» (Moro, T.: 1984, p. 123).

<sup>99</sup> Como ha mostrado Paul Ricoeur (cfr. *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 1991) el concepto de «utopía» permite cuestionar un orden social dado a partir de un «lugar vacío» pero realmente posible. Villarreal hace referencia a una utopía que guía la investigación y el análisis. En *La exclusión social* (FLACSO-Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 1996, p. 29), hace mención de «una utopía escasamente realista» del orden capitalista homogéneo, a partir del cual «pareciera que preocupa más remarcar la *cuestión de la igualdad* por sobre la *cuestión de la inclusión*: es una posición ideológica más liberal que popular, más estrictamente capitalista que societal, eventualmente más preocupada por el orden jerárquico de la sociedad que por el bienestar y la felicidad de todos los seres humanos».

<sup>100</sup> «Los consejos prodigados a hombres sometidos, aunque estuvieran inspirados por el amor de la libertad, corren el riesgo de reforzar al tirano» (Lefort, C.: *El nombre de uno*, en La Boétie, E.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets Editores, Barcelona, 1980, p. 176).

<sup>101</sup> Labourdette, S.: 1993, pp. 13 y 37.

presenta un orden social del cual el poder ha sido radicalmente eliminado". A partir de esta caracterización reproduce la crítica que el marxismo ha hecho tradicionalmente a las utopías: "La utopía es esencialmente aséptica, dado que es un «modelo» de sociedad concebido independientemente de las luchas que son necesarias para imponerlo. La negatividad ha sido desterrada de él"<sup>102</sup>.

Desde una perspectiva diferente, Paul Ricoeur destaca las potencialidades y eficacia de la utopía para la construcción de un mundo nuevo: "Quizás una estructura fundamental de la reflexividad que podemos aplicar a nuestros papeles sociales sea la capacidad de concebir un *lugar vacío* desde el cual podamos echar una mirada sobre nosotros mismos". (...) "No podemos definir las utopías por sus contenidos comunes. Faltando la unidad temática de las utopías, debemos buscar la unidad en su función. (...) Aquello en lo que debemos hacer hincapié es el provecho de esta especial extraterritorialidad. Desde ese "ningún lugar" puede echarse una mirada al exterior, a *nuestra realidad*, que súbitamente parece extraña, que ya no puede darse por descontada. Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir. [...] Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio. También puede ser más modesto decir que el juicio es siempre un punto de vista -un punto de vista polémico, aunque pretenda suponer un futuro mejor para la humanidad- y un punto de vista que se declara como tal"<sup>103</sup>. También Claude Lefort habla del "advenimiento de un lugar vacío" como el rasgo característico de las sociedades modernas democráticas -si bien no hace mención explícita del concepto de utopía-. Dice: "Lo que surge [en la modernidad] es la nueva noción del lugar del poder como un lugar vacío. Desde ahora, quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo"<sup>104</sup>. Nos preguntamos si en realidad, Lefort no asimila los significados de los conceptos de democracia y utopía. Para Deleuze, en cambio, la "utopía" de Moro realiza el "objetivo de la literatura: poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida"<sup>105</sup>. Karl Mannheim da dos criterios para definir el concepto de utopía: el primero hace referencia a las ideas e intereses que trascienden la realidad presente, las situaciones dadas, la actual forma de vida; el segundo es que la utopía tiende a destruir el orden establecido en un momento dado<sup>106</sup>.

Moro critica la lógica política de la dominación e intenta pensar una lógica política diversa, basada en una sociedad de hombres libres<sup>107</sup>. No le critica al maquiavelismo el ser incoherente (puesto que, al contrario, es cerradamente coherente), sino el supuesto fundamental de que la acción política tenga como meta básica la conservación y el acrecentamiento del poder<sup>108</sup> («perseverar en el ser» dirá Spinoza). Moro piensa que el

<sup>102</sup> Laclau, E.: 1993, p. 242.

<sup>103</sup> Ricoeur, P.: 1991, pp. 58 y 203.

<sup>104</sup> Lefort, C.: 1990, p. 190.

<sup>105</sup> Deleuze, G.: 1993, p. 16.

<sup>106</sup> Cfr. Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, capítulo 4: La mentalidad utópica.

<sup>107</sup> "La *Utopía* de Moro tiene más bien el carácter de una asociación general de ciudadanos libres, contempla la elección de funcionarios; la *Ciudad del Sol* de Campanella se aproxima más al modelo de las órdenes monásticas medievales. Si en la organización de la vida en *Utopía* es más humana, más liberal, más ilustrada, más inglesa que la de la *Ciudad del Sol*, Campanella, en cambio, ha dado muestras de una visión más audaz de las posibilidades que ofrecen los avances de la ciencia para **dominar** la naturaleza. Este último prevé toda una serie de máquinas modernas en su país del porvenir; cierto es que, en este punto, ya se la había anticipado Bacon. Campanella posee también la convicción de que sólo se podrán determinar y explotar los efectos de la naturaleza extrahumana, sino que también se podrán regular la descendencia de la sociedad merced a una eugenesia científica" (Horkheimer, M.: 1982, p. 90). "Por último, así como es propio de un médico chapucero no saber curar un mal sin causar otro, del mismo modo el que no puede enmendar la conducta de los hombres sino quitándoles las comodidades de la vida, debe reconocer que no sabe gobernar a hombres libres, y dedicarse a enmendar su incapacidad y soberbia, porque esos defectos serán la razón de que el pueblo lo desprecie y odie" (Moro, T.: 1984, p. 61). El fin de la organización social es, para Moro, el bienestar de los ciudadanos libres. (Cfr. Habermas, J.: 1987, p. 62).

<sup>108</sup> Moro no habría tenido en cuenta que "la «acumulación» es una necesidad en el desarrollo del poder. La acumulación implica la reproducción y el crecimiento del poder. Pues éste se desgasta naturalmente. El poder es potente y frágil, al

dominio no es un fin último, sino que el fin de la política es el bien público, o mejor aún, la felicidad del pueblo<sup>109</sup>. Al poner el fin de la política en la felicidad del pueblo, Moro disuelve la identidad maquiavélica entre política y dominio y al pensar una política para hombres libres, subordina la política a la libertad. Para Maquiavelo la libertad es un concepto relativo y variable que se define por sus relaciones con el conjunto de las acciones y posiciones políticas, es un elemento de la estrategia, una pieza en el tablero de ajedrez cuyo valor cambia a lo largo de la partida. Para Moro la libertad se convierte en una instancia irreductible, como lo será para el Idealismo Alemán.

Consecuentemente y en oposición a la hipótesis de Maquiavelo, para Moro la acción política no debe centrarse en la guerra o en la preparación para la guerra, sino en la buena administración pacífica de lo propio. De este modo se desalentarían las ambiciones bélicas de los pueblos vecinos al no temer ser invadidos por un pueblo pacífico y al no obtener ganancia alguna en una posible conquista, puesto que las ganancias que un invasor potencial podría obtener se reducen a dos: apropiarse de la riqueza del invadido o adueñarse de su trabajo dominando al pueblo. Una comunidad con una economía de subsistencia, cuya riqueza principal fuese de orden espiritual (desarrollo de las artes y las ciencias, mantenimiento de la salud y alto nivel de educación) no podría ser expropiado por otro. Un pueblo compuesto de hombres libres, no habituados sino a obedecer las leyes que se han dado a sí mismos, no podría ser reducido fácilmente al cautiverio o la obediencia mansa.

Claro que si se hubiese logrado construir una tal sociedad de hombres libres, el problema estaría ya casi resuelto: precisamente, la dificultad mayor consiste en conducir a un pueblo acostumbrado a la sumisión<sup>110</sup> y a un soberano habituado a la efectividad de la lógica maquiavélica del poder<sup>111</sup> hacia una forma de organización social que parece imposible *si se aceptan los supuestos del pensamiento de Maquiavelo*. Moro pone su confianza en que a través de un rodeo pueda llegarse a hacer aceptables otros supuestos<sup>112</sup>.

---

... mismo tiempo. Si no existen mecanismos de reproducción continua y de crecimiento, al menos, potencial, el poder manifiesta una tendencia hacia la disgregación. El ejercicio del poder representa un desgaste permanente. La «entropía» ordena el poder. El azar lo dispersa. El caos lo volatiliza. Y sólo un proceso de acumulación ininterrumpido puede restituir las magnitudes perdidas. E, incluso, plantear incrementos capaces de consolidar las políticas" (Labourdette, S.: 1993, p. 4).

<sup>109</sup> Moro, T.: 1984, p. 56, 60, 61 y 59: "Los reyes están para bien del pueblo, es decir, para que con su trabajo y su celo pongan el bienestar de los hombres al abrigo de toda injusticia, misión que corresponde al rey más para conseguir el bien de sus súbditos que el suyo propio, a semejanza del pastor, que por serlo, cuida más a sus rebaños que a sí mismo". [...] "Lo es propio de la dignidad de un rey gobernar a mendigos, sino a personas felices". [...] "Lo que le corresponde a un soberano es cuidar el reino de sus antepasados, favorecerlo en la mayor medida posible, y convertirlo en el más próspero, amar a sus súbditos y hacerse amar por éstos, vivir como éstos, regirlos benignamente y dejar en paz a los más cercanos".

"Como [al soberano] le pertenecen los bienes de todos incluso los hombres mismos, y como no posee cada uno más que aquello que le consiente la benevolencia real, le importa mucho al rey, y en ello reside su seguridad, que los ricos posean lo menos posible, para que el pueblo no se vuelva soberbio con posesiones y libertad, cosas éstas que con menor paciencia los gobiernos duros e injustos, mientras que la miseria, al debilitar los ánimos, los torna signados y priva a los oprimidos de todo generoso impulso a la rebeldía" (Moro, T.: 1984, p. 60).

"Presentar razonamientos como estos y otros similares ante hombres inclinados con vehemencia al criterio opuesto, ¿no sería como exponerlos ante los sordos?"

"-Ciertamente -respondí-. Y en verdad creo innecesario hacerlo cuando se tiene la convicción de que nunca serán aceptados. Porque, ¿de qué serviría o cómo influiría un lenguaje tan desusado en la mente de los que ya tienen el espíritu dominado por una convicción del todo distinta? Entre amigos íntimos y en charla familiar es agradable esa filosofía escolástica, pero no tiene lugar en los consejos reales, donde se tratan asuntos serios con sesuda autoridad."

"-A eso me refería -replicó- al decir que no hay lugar ante los soberanos para la filosofía" (Moro, T.: 1984, p. 60).

"Si no se pueden desarraigar los malos criterios ni remediar defectos inveterados, según su modo de pensar, no por eso debe abandonarse al Estado, ni dejar la nave en medio de la tempestad porque no se puede dominar los vientos. Y no es la oposición de un idioma desacostumbrado e insólito, sabiendo que no tendría ningún peso ante personas vencidas de lo contrario, sino mediante un rodeo, indirectamente, como se debe intentar y procurar, en la medida de lo posible, solucionar las cosas satisfactoriamente y conseguir al menos aquello que no puede transformarse en bueno sea lo más malo posible, pues no es factible que todo sea bueno a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años [sic]" (Moro, T.: 1984, p. 63).

## Propiedad e injusticia

En la primera parte de su *Utopía*, Moro presenta un debate jurídico-político en el que se cuestiona la propiedad privada como un fundamento del orden comunitario que deba mantenerse a toda costa, sosteniendo, por el contrario, que ese principio es necesariamente base de injusticias. "¿Qué otro recurso les queda [a los campesinos expulsados de los campos] más que robar y, por ende, el de que se los ahorque en justicia, o el de andar mendigando con el riesgo de ir a la cárcel por ociosos o vagos, porque nadie les dio ocupación, aunque ellos se ofrecieran con la más grande voluntad? En las tareas agrícolas a las que estaban habituados nada hay que hacer puesto que nada se cultiva y, por otra parte, un solo pastor y un solo boyerizo bastan para apacentar los rebaños en tierras que, de cultivarse, necesitarían de muchos brazos"<sup>113</sup>. Moro describe cómo la identidad de los siervos y campesinos se ve amenazada por la emergencia de nuevas prácticas y nuevos sujetos sociales, que comienzan a producir cambios en las funciones y significados del antiguo orden feudal. Los señores también se encuentran amenazados por hegemonía de la familia real y por el progresivo empobrecimiento al que los conduce la lucha por el predominio. Hay un *dislocamiento* de las identidades en el sistema al que los distintos actores responden resignificando las funciones sociales. Este problema ha cobrado renovada vigencia en la actualidad al estar viviendo nuestras sociedades un tránsito hacia nuevas formas económicas: las masas de desocupados condenadas a la miseria, la mendicidad o el robo por un sistema económico que deja de estar basado en la producción industrial presenta una analogía sorprendente con la situación que enfrenta Moro. Por lo que no es casual que las mismas argumentaciones tendientes a incrementar los castigos para los ladrones que Moro refuta, reaparezcan en los medios de comunicación como demandas de mayor justicia (contra los «saqueos a los supermercados» o «la inimputabilidad de los menores»; a favor del «justiciero de las cassettes» o de la «pena de muerte»).

Si se acepta esta lógica maquiavélica del poder es imposible -para Moro- construir una sociedad libre e igualitaria. Si se acepta la lógica del lucro y de la propiedad ocurre otro tanto<sup>114</sup>. Percibe que el lucro se ha convertido en el motor de la historia dentro de la economía de intercambio que su fuerza se extiende<sup>115</sup>: donde quiera que haya propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil conseguir que el Estado actúe con justicia y acierto, a no ser que crea usted que es actuar con justicia el permitir que lo mejor caiga en manos de los peores, y que se vive en felicidad allí donde todo se ha dividido entre unos pocos que disfrutan de la mayor prosperidad, mientras los demás mueren en la miseria.

[...] Cuando comparo las costumbres de Utopía con las de otras naciones que continuamente están haciendo leyes diferentes y ninguna demasiado eficaz... le doy la razón a Platón y no me sorprende que no quisiera dar ley ninguna a los que se negaban a repartir con equidad todos los bienes. Hombre muy sabio, previó con acierto que el único y solo camino para la salud era la igualdad de bienes, cosa que no creo que se pueda lograr donde existe la propiedad privada. [...] Estoy absolutamente convencido de que si no se suprime la propiedad no es posible distribuir las cosas con un criterio igualitario y justo, ni proceder con tino en las cosas humanas: mientras ella exista ha de subsistir entre la mayor y mejor parte de los hombres la angustia y la ineludible carga de la pobreza y de los males, la cual, así como afirmo que es susceptible de paliarse un tanto, insisto en que no puede suprimirse del todo"<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> Moro, T.: 1984, p. 47.

<sup>114</sup> "Si se debe callar como insólito y absurdo todo lo que las perversas costumbres de los hombres han tornado extraño, habría que disimular entre los cristianos muchas de las cosas que enseñara Cristo, cuando por el contrario él prohibió que se cultasen e incluso ordenó predicar las que susurró al oído de sus discípulos, porque la mayor parte de esas palabras son tan ajenas a las costumbres presentes como lo fue mi discurso. Creo que muchos predicadores astutos han seguido el criterio suyo; porque dado que las costumbres humanas se adecuan con dificultad a las normas de Cristo, ellos adecuaron su doctrina, como regla de plomo, a las costumbres, para poder cuadrarlas de alguna forma. No creo que de esa forma hayan logrado otra cosa que permitir a los hombres ser malos impunemente" (Moro, T.: 1984, pp. 63-4).

<sup>115</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 84.

<sup>116</sup> Moro, T.: 1984, pp. 64-5. Cfr. Horkheimer, M.: 1982, p. 87 y p. 92: "Los utopistas reconocieron que la causa de los males sociales estaba en la economía, es decir, ante todo en la existencia de la propiedad privada, e hicieron depender la curación definitiva no ya de un cambio de leyes, sino de la transformación de las relaciones de propiedad".

A partir un esquema demasiado general, se dice que "desde el siglo V a. C. hasta promediar el siglo XV el valor predominante fue el de «justicia». En los inicios del proceso de desacralización del mundo, con la presencia de Maquiavelo y de Hobbes, el valor justicia deja el lugar predominante al valor «poder»"<sup>117</sup> Desde esta perspectiva pareciera que Moro no ha sido capaz de percibir este cambio en los tiempos modernos, reivindicando un valor declinante. Sin embargo, la postura de Moro no tiene que ver con la apología de los valores tradicionales, sino con una detenida evaluación del poder y la justicia<sup>118</sup>. Moro no defiende un orden pasado y un valor devaluado sino que reivindica un orden futuro y un proyecto político presente. Lanzó el principio de justicia hacia el futuro, porque sabía muy bien que no podía triunfar contra las enormes fuerzas desencadenadas por el presente.

Una nueva forma de poder se abre paso: ya no radica en la nobleza, en los títulos de señorío o en los derechos hereditarios por la sangre: "el poder de disponer de los hombres y de su fuerza de trabajo se identifica ahora cada vez más con la riqueza en tanto que posesión de los medios de trabajo. [...] Los utopistas no dieron cuenta de que la causa de las guerras era la misma que motivó la expulsión de los colonos ingleses por los propietarios de las tierras: el lucro"<sup>119</sup>. La razón última de estos males es la búsqueda del enriquecimiento indiscriminado<sup>120</sup>, el que tiene como condición necesaria la propiedad privada. Para los utopistas como posteriormente para Rousseau (a diferencia de Hobbes y Maquiavelo que extraen su concepción de la historia inmediata) el hombre no es malo por naturaleza, sino que se hace malo como consecuencia de las instituciones cimentadas en la propiedad<sup>121</sup>.

Moro se adelanta a las consecuencias inevitables que tiene la lógica del lucro, pero también a las objeciones que se pueden hacer desde ella (curiosamente, los mismos argumentos que cuatro siglos después se lanzan contra los derrumbados «socialismos reales»): "¿Cómo se podría alcanzar la prosperidad si todos eludieran el trabajo?". E inmediatamente después se adelanta a las consecuencias que tendría dejar a un lado la lógica maquiavélica del poder: "Además, suprimida la autoridad de los magistrados y el respeto que inspiran, ni siquiera puedo imaginar qué papel podrían desempeñar éstos entre hombres que no aceptan ninguna diferencia entre sí"<sup>122</sup>. La respuesta a estas objeciones es la siguiente: "No me asombra que opine así, porque no tiene la menor idea sobre un Estado de esa naturaleza, o tiene una falsa idea". El problema de las lógicas antes mencionadas es que no permiten pensar o siquiera imaginar que otras y qué otras construcciones sociales son posibles. Obviamente, los hechos tienen una carga de positividad que nos lleva a identificarlos con la realidad o a asignarles la prioridad respecto de lo meramente posible; por eso Moro se empeña (a través de su personaje Rafael Hitlodeo) en sostener que Utopía existe y es real, aunque *en otro lugar*, lejos de la realidad inmediata, fuera de Europa.

Respecto al problema de qué llevaría a los hombres a trabajar sin el estímulo del lucro, la respuesta de Moro es doble: por un lado, la ley debe obligar a todos a un tiempo mínimo de trabajo (6 horas diarias), con lo

---

"Si les comentara aquellas cosas creadas por Platón en su *República*, o de las que hacen los utópicos en la suya, aunque fueran mejores de lo que son en realidad, no obstante podrían parecerles extrañas porque aquí existe la propiedad privada, mientras que allá todo es común" (Moro, T.: 1984, p. 63). Por este motivo, C. B. MacPherson considera que Moro es uno de los precursores del pensamiento democrático en cuanto aspira a una "sociedad fundamentalmente igual y no opresiva" (MacPherson, C.: *La democracia liberal y su época*, traducción de F. S. Fontela, Buenos Aires, Alianza Universidad, 1991, p. 24).

<sup>117</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 96.

<sup>118</sup> "Lo que confirma esta hipótesis de que la función más radical de la utopía es inseparable de la función más radical de la ideología es el hecho de que el punto decisivo de ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad. Si toda ideología tiende, en última instancia, a legitimar un sistema de autoridad, ¿no intenta toda utopía afrontar el problema del poder mismo? Lo que en definitiva entra en juego en la utopía es no tanto el consumo, la familia o la religión como la utilización del poder en todas estas instituciones" (Ricoeur, P.: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, México, 1991, p. 59).

<sup>119</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 85.

<sup>120</sup> "De modo que la perversa codicia de unos pocos arrastrará a la ruina a la isla [de Gran Bretaña] que, justamente por esa riqueza, parecía tan feliz" (Moro, T.: 1984, p. 48).

<sup>121</sup> Cfr. Horkheimer, M.: 1982, p. 87.

<sup>122</sup> Moro, T.: 1984, p. 66.



que bastaría con crecer para abastecer a las necesidades básicas más un sobrante preventivo; por otro lado, el tiempo libre con el que contaría el conjunto de la sociedad impulsaría la creatividad y pronto haría ver a los individuos la conveniencia del sistema. Es evidente, cuando se leen las características del régimen social en Utopía que el modelo de Moro dibuja una comunidad con normas rígidas, que no pueden menos de restringir y coartar las libertades individuales en función del bien común. La postura de Moro sería duramente criticada por su «autoritarismo moral» desde posiciones liberales como la sostenida por Richard Rorty. Sin embargo, ¿sería posible, desde las condiciones culturales del siglo XVI, concebir otra forma de combatir el autoritarismo de la propiedad que los liberales como Rorty no cuestionan?

Moro confía, como no ha dejado de hacerlo el catolicismo, en que el remedio a los males sociales se encuentra en la educación. En referencia a la excesiva crueldad de las leyes penales, dice "en eso, no sólo ustedes, sino buena parte de los humanos, parecen imitar a esos malos maestros que prefieren azotar a sus alumnos antes que enseñarles"<sup>123</sup>

### Sinopsis y problemas

A diferencia de Maquiavelo, que piensa el poder como una fuerza exterior y coercitiva que impone un orden a lo que es naturalmente desordenado, Moro piensa el poder como una fuerza interna a la comunidad que brota de la convicción y la educación y persigue el bien común. Pero el poder no es solamente el orden fáctico que mantiene cohesionadas a las sociedades sino la capacidad efectiva de producir ese ordenamiento. El poder es la capacidad de construir una forma de vida adecuada a la condición de los hombres: es decir, de seres libres. En Moro, el poder ya no se identifica con el dominio.

¿Contra qué forma de dominación lucha Tomás Moro? Su preocupación central es la aceptación de la creencia de que el orden social que está surgiendo en su tiempo sea considerado como algo natural e inevitable, siendo en realidad el resultado indeseable de un conjunto de factores. En el fondo, Moro lucha para potenciar la fuerza salvífica de la Gracia contra el pecado, en un mundo que se ha secularizado. La sobrevaloración del lucro y de la riqueza no es sino la encarnación del mal: el pecado. Pero estas reflexiones no deben engañarnos sobre el carácter de la teoría política de Moro, quien no es un reformador religioso o un monje medieval anacrónico sino un pensador político moderno. Al igual que Maquiavelo, Moro repiensa las categorías antiguas en condiciones de modernidad y lucha precisamente contra algunas de las consecuencias posibles de las condiciones modernas, al tiempo que busca potenciar y desarrollar otras consecuencias igualmente posibles de esas condiciones. *Utopía* no es el desarrollo imaginario, ilusorio y anacrónico de las fantasías personales de Tomás Moro, sino la potenciación de las posibilidades contenidas en las condiciones de modernidad.

---

<sup>123</sup> Moro, T.: 1984, p. 44.

## CAPÍTULO 3

### LA DOMINACIÓN EN EL «LEVIATÁN» DE THOMAS HOBBS

#### Introducción

Thomas Hobbes nació en Westport (actualmente parte de Malmesbury), Wiltshire, Inglaterra, el 5 de abril de 1588, en el mismo año en que tuvo lugar la derrota de la Armada Invencible, símbolo de la consolidación del absolutismo monárquico de la dinastía de los Tudor (Enrique VIII e Isabel I)<sup>124</sup>. Estudió en

En el siglo XV se había establecido en Inglaterra la institución del Parlamento, en la que tenían participación los señores feudales, y que creaba un equilibrio con la autoridad real. Enrique VIII accede al poder, en un momento en que la nobleza estaba muy debilitada, fundamentalmente por dos causas: 1) El conflicto dinástico entre las familias nobles por la monarquía en la guerra de las Dos Rosas; y 2) la Guerra de los Cien Años, contra Francia, que primeramente pareció favorecer a los ingleses pero que finalmente terminó con su derrota. Las consecuencias inmediatas de esta guerra se pueden resumir en dos: por un lado, Inglaterra abandona su intento de conquistar Francia; por otro lado, se dedica a desarrollar la política interior y a expandirse marítimamente (expansión que llega a su apogeo con Isabel I, desplazando a los españoles en la hegemonía marítima europea). Este debilitamiento de la nobleza es aprovechado por Enrique VIII para consolidar el absolutismo.

Otro elemento importante en este período es la Reforma religiosa, que en el caso de Inglaterra, también tiene un claro significado político. El hecho que desencadena la ruptura es la intención de Enrique VIII de volver a casarse, para lo cual pide al Papa la anulación de su matrimonio anterior. Denegada la respuesta favorable de Roma, implanta un nuevo sistema religioso en el que unifica la autoridad política (que es el monarca) con la autoridad religiosa. El rey se convierte, desde entonces, en el jefe de la Iglesia nacional Anglicana.

Como consecuencia de esta ruptura, se expropian los bienes y territorios que pertenecían a la Iglesia Católica, favoreciéndose la monarquía y los sectores a ella vinculados, quienes buscan dónde invertir su nueva riqueza independientemente. Se desata, por otro lado, una lucha religiosa, que va a extenderse por más de tres siglos. Los sectores anglicanos y las sectas protestantes están vinculados a la monarquía y a los estamentos aristocráticos aburguesados y los nuevos ricos; mientras que, la nobleza feudal y los sectores más empobrecidos de la sociedad son católicos (papistas).

El sacudimiento del dogma católico despierta la libertad religiosa, y con ella la libertad de pensamiento y la libertad individual. Es una época de autoafirmación individual y de renacimiento de los estudios clásicos. Dentro de los sectores protestantes, hay uno que tiene una importancia central en la historia política y económica inglesa, por estar ligado a su «progreso». Son los puritanos, orientados por la reforma de Calvino, cuyos contenidos doctrinarios extremos los vinculan al desarrollo de nuevos estamentos sociales. Como ha mostrado Max Weber, el éxito en los negocios o la riqueza originada en el trabajo son -para estas sectas- índices del favor de Dios. Del mismo modo, la pobreza y el fracaso son índices del pecado. El trabajo es el medio para santificar la vida, a partir del cual comienza a justificarse una nueva ética y una diferente forma de vida.

Durante el reinado de Isabel I (1558-1603) Inglaterra desarrolla la infraestructura marítima y mercantil que le permite alcanzar la hegemonía, derrotando a la «Armada Invencible» en 1588. Hacia 1584 se establecen las colonias americanas. Jacobo VI de Escocia (hijo de María Estuardo), sucede a Isabel I (que no había tenido hijos), ocupando el trono entre 1603 y 1625. Su hijo, Carlos I, le sucedió hasta la Revolución republicana. Ambos monarcas tratan de llevar el absolutismo hasta sus últimas consecuencias, intentando restablecer las alianzas con los sectores terratenientes, trabando la libertad de comercio y promoviendo los monopolios y privilegios de las compañías que les eran adictas. Esta política perjudicó la libre iniciativa privada de los nuevos sectores burgueses formados desde la expansión mercantil.

El absolutismo, las trabas en la economía y los caracteres particulares de la familia Estuardo (1º- son escoceses, 2º- son católicos, y 3º- están vinculados por lazos familiares con la casa real de Francia), desembocaron hacia mediados de siglo en la revolución republicana encabezada por Oliver Cromwell.

Ante la invasión del reino provocada por un grupo de puritanos escoceses, el rey Carlos I Estuardo convoca al Parlamento con el fin de obtener fondos para financiar la guerra. Reunido éste, resuelve que ya no va a poder ser disuelto sino por propia decisión. Pronto el enfrentamiento se convierte en lucha armada entre los sectores aristocráticos alineados con el rey y el Parlamento. Cromwell se hace nombrar general del ejército parlamentario y adiestra a sus hombres, de manera que puedan derrotar (en Naseby, junio de 1645) a los «caballeros», partidarios del rey. Se instaura así la primera y única República inglesa que va a tener corta vida. Cromwell intenta transformar la revolución política

la Universidad de Oxford y durante su exilio viajó por Francia, Alemania e Italia, donde se contactó con pensadores de la talla de Pierre Gassendi, René Descartes y Galileo Galilei. En el ámbito de la filosofía de la historia siguió a Maquiavelo mientras que en el resto de las disciplinas tuvo por maestro a Francis Bacon<sup>125</sup>. Sus obras más importantes son *Elementos de Derecho Natural y Político* (que circuló anónimamente desde 1640, pero que no se publicó sino hasta 1650), *De Cive* (1642), y *El Leviatán* (1651).

Hacia 1640 Hobbes se exilió en París temiendo que el Parlamento lo arrestara al conocerse la autoría de los *Elementos*, permaneciendo allí durante once años. Mientras duró su estadia en París se desempeñó como profesor del príncipe de Gales (futuro Carlos II). En 1651, con ocasión de una amnistía, volvió a Inglaterra y se reconcilió con Cromwell (conductor del proceso revolucionario burgués de la primera República) y entre 1655 y 1658 publicó sus dos últimas obras de carácter filosófico: *Elementos de Filosofía (I y II)*. Murió el 4 de diciembre de 1679 en Hardwick Hall.

### El estado de naturaleza y el pacto como origen del Estado

¿Cuál es el problema fundamental al que responde la teoría política hobbesiana? Indudablemente (y a partir de él todo el pensamiento liberal y burgués posterior), se trata de la [falta de] seguridad de la propia vida y propiedades como consecuencia de la incapacidad de las sociedades para poner límites a la guerra. La ciencia política debe explicar las causas del conflicto, las que -según Hobbes- se derivan de la naturaleza humana a la que caracteriza como esencialmente egoísta, es decir, tendiente a la autoconservación<sup>126</sup>. Así como Galileo había demostrado que el conjunto de la naturaleza podía explicarse a partir de elementos simples (cuerpo y movimiento rectilíneo uniforme), así también Hobbes parte del concepto de individuo como átomo social<sup>127</sup> (como elemento más simple en el ámbito de la sociedad) y del principio de conservación del movimiento, por el que todo individuo busca naturalmente la autoconservación (principio de explicación de la naturaleza humana).

De acuerdo a su naturaleza o esencia, los individuos tienen un derecho ilimitado a la autoconservación y al desarrollo de su poder<sup>128</sup> con vistas a la autoconservación. De la libertad absoluta de los

---

en social, pero las contradicciones en el grupo parlamentario le llevan a disolver el Parlamento e iniciar una dictadura personal, que concluye con su muerte en 1658.

El periodo republicano permite el desarrollo sin trabas de la burguesía. Se promulgan -por ejemplo- las «Actas de navegación» por las cuales se determinaba que los productos de otras naciones que se importasen a Inglaterra sólo podrían ser transportados en buques del país de origen o en buques ingleses. Pero a la muerte del conductor del proceso, tras un breve periodo en que le sucede su hijo Ricardo, es restaurada la monarquía de los Estuardo (primero Carlos II y luego Jacobo II).

<sup>125</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 47

<sup>126</sup> "Una corriente importante del pensamiento moderno, en contraste con la tradición que viene desde Platón y Aristóteles, toma estos deseos como datos para el razonamiento moral: no se les puede juzgar en el tribunal de la razón. Uno de los primeros protagonistas más importantes de esta opinión es Hobbes, pero se ha continuado en los pensadores utilitarios del siglo XVIII. Ahora, razón llega a significar «cálculo», y la razón práctica es el cálculo inteligente de cómo abarcar fines que están más allá del arbitrio de la razón.

Esta fue una faceta del legado de Hobbes. Razón y naturaleza fueron destronados como criterios últimos. No había ya un orden de cosas normativo, evidente en la naturaleza de la que el hombre formaba parte, por lo cual el motivo de la obligación política quedó afincada en una decisión, someterse a un soberano, dictada por la prudencia (razón calculadora). Para un sujeto autodefinido, la obligación sólo podría ser creada por su propia voluntad. De allí la gran importancia del mito del contrato original" (Taylor, Ch.: *Hegel y la sociedad moderna*, traducción de Juan J. Utrilla, México, F.C.E., 1983, pp. 146-7).

<sup>127</sup> "La mayoría de los teóricos liberales (...) ha considerado al individuo como previo a la sociedad, como poseedor de derechos naturales, maximizador de la utilidad o sujeto racional -según la rama del liberalismo que se siga- pero, en todo caso, como aislado de las relaciones sociales, de poder, lenguaje, cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la acción" (Mouffe, Ch.: *Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia*, en Mouffe, Ch. (comp.): *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1998, p. 22).

<sup>128</sup> En el capítulo X del *Leviatán*, Hobbes define el poder como los "medios actuales para obtener algún bien futuro aparente". Hay dos tipos de poder: el natural y el instrumental. El primero es "la eminencia de las facultades corporales o

individuos en el estado de naturaleza y de la escasez de los recursos se deriva *necesariamente* un estado de guerra universal de todos contra todos y con él la amenaza permanente a la propia vida y propiedades: es decir, una situación de permanente inseguridad<sup>129</sup> que no desaparece aun cuando se desarrolle un enorme poderio político y militar. ¿Cómo se logra contener, restringir o limitar (ya que no es posible eliminarlo, puesto que es una consecuencia necesaria de la naturaleza egoísta del hombre) el estado de inseguridad derivado de la guerra? La única manera en que el derecho natural ilimitado de los hombres sea contenido es que los mismos individuos *quieran* hacerlo. Mediante un pacto<sup>130</sup>, por el cual los individuos transfieren "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 en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello"<sup>131</sup> (es decir, "todo su poder y fuerza") a un hombre o asamblea de hombres con el fin de "erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera [guerra externa] y las injurias de unos a otros [guerra interna]"<sup>132</sup>.

En un importante lugar, Hobbes da con la diferencia entre la coerción de los deseos naturales y los mandatos de la razón natural: «Observé que de la posesión común de las cosas debe surgir *necesariamente* la guerra y, con ella, todas las formas de miseria para los hombres, los cuales se enemistan violentamente por su disfrute, a pesar de que por naturaleza todos aborrecen este estado. De este modo, fui a parar a las dos exigencias más seguras de la naturaleza humana: la una es la exigencia de los *deseos naturales*, por mor de la cual cada uno reclama para sí solo el uso de las cosas comunes; la otra es la exigencia de la *razón natural*, por mor de la cual cada uno busca evitar la muerte violenta en tanto que máximo mal de la naturaleza. A partir de estos fundamentos creo haber expuesto la *necesidad de contratos* y del cumplimiento de la palabra dada y, con ello, los elementos de las virtudes morales y de los deberes ciudadanos... en clara argumentación»<sup>133</sup>. Una satisfacción sin frenos de las necesidades naturales lleva consigo los peligros de la lucha de todos contra todos. Pero el cuidado igualmente natural por la conservación crece hasta tal punto que el miedo ante la muerte violenta se convierte en el miedo de tener que temerse continuamente: y, entonces, la razón natural indica el camino para una satisfacción de las necesidades mediada por las reglas de la vida en común y, en esta medida, refrenada, pero libre de peligros. Si, como Hobbes supone, los mandatos de la razón natural, esto es, las leyes de la naturaleza en sentido normativo, proceden necesariamente de una coerción de los deseos naturales, es decir, de leyes naturales en sentido causal-mecanicista, entonces la problemática se encuentra precisamente en interpretar causalmente esta misma necesidad -sólo cabe conceptualarla, como se mostrará,

---

mentales, como extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza". El segundo, en cambio, son "los poderes que adquiridos por los anteriores o por la fortuna, constituyen medios e instrumentos para adquirir más, como riquezas, reputación, amigos, etc."

<sup>129</sup> "Dado que la condición del hombre es condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición *todo hombre tiene derecho a todo*, incluso al cuerpo de los demás. Y, por tanto, mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa *no puede haber seguridad para hombre alguno* (por muy fuerte y sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir" (Hobbes, T.: *Leviatán*, traducción de A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 228).

<sup>130</sup> "En los tiempos modernos, extinguidas las creencias en la revelación religiosa y en la santidad de la tradición, no queda otra salida que el derecho natural para la legitimación del orden jurídico. Las leyes estatuidas se consideran legítimas si el estatuto deriva de un contrato real entre individuos libres, o se ajusta al concepto ideal de un orden razonable basado en el consenso. El principio básico de esta teoría contractual es la libertad del individuo para adquirir bienes o disponer de ellos. (...) Las leyes que no violan las libertades básicas son legítimas, porque la razón revela que están en armonía con «la naturaleza de las cosas», que ni el hombre ni Dios pueden cambiar" (Bendix, R.: 1979, pp. 393-4; cfr. Weber, M.: 1992, p. 642).

<sup>131</sup> Hobbes, T.: 1979, pp. 227-8. A continuación, el texto define el concepto de libertad: "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 queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón".

<sup>132</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 226.

<sup>133</sup> Th. Hobbes, *Grundzuge der Philosophie*, Leipzig, 1915, II, 62 ss.; a este respecto, B. Willms, *Die Antwort des Leviathan - Th. Hobbes' politische Theorie*, Neuwied, 1970. Citados por Habermas.

como una necesidad «práctica». Hobbes, que bajo las presuposiciones mecanicistas de la teoría de la ciencia contemporánea, tenía que rechazar como absurda una «necesidad» experimentada a partir de contextos de la praxis, sólo esquivaba la dificultad mediante una equivocidad casi metodológica en el uso del término «ley natural».

“Esta problemática eliminada en el tránsito del estado de naturaleza al de sociedad, irrumpe de nuevo en el mismo concepto de orden de dominación proyectado iusnaturalistamente. Si en primer lugar surgió en la derivación de las normas de la razón natural a partir de la mecánica de los deseos naturales, regresa, en efecto, de nuevo en la siguiente pregunta: ¿cómo pueden imponerse los mandatos iusnaturalistas en contra de la presión de la naturaleza instintiva humana, presión que continúa influyendo?”<sup>134</sup>

Hobbes está pensando, por primera vez modernamente, las condiciones de la vida social. Ya no se trata de pensar la legalidad inmanente del microcosmos que es la polis, ni la unidad exterior del imperium sobre-impuesta desde un centro que dicta la Ley universal, ni una iglesia («peregrina», transitoria) que medie simbólicamente el sentido de la salvación que sólo se alcanza en la vida eterna, sino de pensar las condiciones de posibilidad del Estado nacional moderno.

La autoafirmación de los individuos en una suerte de dialéctica de interacción, no se realiza sin contradicción, porque la relación entre los individuos no se fundamenta en el bien común, en la comunidad, sino que se trata de una dinámica de los cuerpos: los cuerpos se mueven, pero cuando el espacio es limitado y los cuerpos muchos, chocan entre sí y ven sus movimientos mutuamente limitados. El pacto es lo que va a poner ciertos límites al movimiento naturalmente ilimitado, precisamente para que el movimiento pueda desarrollarse y no termine por aniquilarse completamente. Un nuevo concepto del orden se supone aquí: ya no se considera, como en Platón, que la naturaleza es la reproducción imperfecta del orden inmutable de las Ideas sino un conjunto de elementos cuyas relaciones pueden explicarse en términos de causas eficientes. El orden natural es una gran máquina, un engranaje sin conflicto ni deformación y el orden humano consiste en el logro de la felicidad individual en compañía de otros sujetos deseantes, cada uno de manera compatible con los demás. La naturaleza y la razón prescriben a los hombres la armonía de los deseos<sup>135</sup>. Ya no se trata de un imperio (como el de Felipe II) inclusivo, que buscaba salvar a los hombres; sino que la finalidad del pacto hobbesiano es la sujeción y administración de los hombres por parte del Estado.

La única función del Estado<sup>136</sup> es, en consecuencia, garantizar la seguridad (en la vida y la propiedad) de los individuos<sup>137</sup>. Como la legitimación de los actos del soberano proviene de un pacto en el cual él no es parte contratante, sus acciones no pueden ser deslegitimadas por los individuos contratantes. Dicho muy esquemáticamente: como el problema de la inseguridad se deriva de la naturaleza del hombre no es posible

<sup>134</sup> Habermas, J.: 1987, pp. 71-2.

<sup>135</sup> Cfr. Taylor, Ch.: 1983, p. 148.

<sup>136</sup> “El Leviatán -escribía Hobbes en su Introducción- es «una commonwealth, o estado, en latín civitas, que no es otra cosa más que un hombre artificial; aunque de mayor estatura y vigor que el hombre natural, para cuya protección y defensa fue ideado» (Hobbes, Th.: 1979, p. 117). “Este hombre artificial se construye «mediante el arte del hombre», de la misma manera que se construye un reloj. Así, según Hobbes, el estado ya no es «el estado del príncipe». Era éste un «automata» creado mediante un contrato entre los hombres, que adquirió vida propia y se convirtió en una persona. No era ya un objeto pasivo de la voluntad de los príncipes y los pueblos sino una agencia activa que podía, o no, hacer esto o lo otro. En consecuencia, constituía un fundamento racional para el orden social, una base que se necesitaba para proporcionar la unidad y la cohesión que continuamente se veían amenazadas por la guerra de todos contra todos” (Melossi, D.: 1992, p. 33).

<sup>137</sup> “La autoafirmación política, según su contenido, se ha tornado dependiente de las necesidades originarias de la esfera social” (Habermas, J.: 1987, p. 63). En un debate en la *Revista de Filosofía* de Buenos Aires, Carlos Casali nos ha advertido que con Hobbes se hace claro que el sujeto de la política ya no es la comunidad (como en los planteos clásicos) sino el individuo, que en su búsqueda de autoafirmación entra en conflicto con los otros individuos [pues está disuelto el todo comunitario, dentro de la cual el hombre se realizaba según los planteos tradicionales]. Enrique Hernández agregó, por su parte, que si la naturaleza del hombre (*hominis lupus*) no es considerada como mala, es porque en la semántica implícita en el sentido común de la época la disolución de la comunidad es algo dado. Gilles Deleuze ha notado que en Hobbes, a diferencia de Hume, el poder se concibe negativamente: como coerción, represión (Cfr. Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Barcelona, Editorial Gedisa, 2da. edición, 1981, pp. 33-4).

erradicarlo pero si limitarlo. Se contiene el mal mayor creando un mal necesario, pero menor: el poder soberano del Estado<sup>138</sup>. Hobbes establece aquí un principio fundamental de la doctrina liberal retomado desde Locke hasta Rorty

La primera parte del *Leviatán* se titula «Del hombre» y desarrolla una antropología filosófica: es decir, un estudio de la naturaleza del hombre. La segunda parte se llama «De la república» y explicita una filosofía social y política: es decir, una investigación sobre la naturaleza de la sociedad. Esta segunda parte comienza a tratar las causas del orden social y del poder soberano, de sus derechos y sucesión, y su relación con el dominio paternal. Una vez establecidos los derechos de la soberanía, se ocupa de la libertad de los súbditos (en el quinto capítulo de la segunda parte -capítulo XXI-), para distinguir luego los derechos públicos de los privados (capítulo XXII).

### La libertad natural y la libertad civil

¿En qué consiste la *libertad* para Hobbes? “Libertad, o independencia, significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad de ir más allá. Y lo mismo acontece con todas las criaturas vivientes mientras están aprisionadas o en cautividad, limitadas por muros o cadenas; y con el agua mientras está contenida por diques o canales, cuando en otro caso se desparramaria sobre una extensión mayor. Solemos entonces decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin esos impedimentos externos. Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder de moverse: como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por una enfermedad”<sup>139</sup>. Definida de esta forma, la libertad no es ni una característica exclusiva del hombre ni es igual para todos los hombres, a tal punto que podría ser diferente en cada uno (como consecuencia de las diferentes edades, sexos, fortaleza y salud, posición social, herencia, etcétera). Así, un hombre encerrado en una casa es más libre que otro encerrado en un cuarto o en una celda. Análogamente, podríamos decir que un hombre educado o instruido es más libre que el que no lo es y el imaginativo es más libre que el corto de imaginación, aunque para Hobbes “cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas distintas de *cuerpos* se comete un abuso, pues lo no sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento”<sup>140</sup>. No obstante, Hobbes también entiende la libertad en un sentido más acotado a lo social como la ausencia de límites a la acción en lo que no está prohibido por la ley («el silencio de la ley»)<sup>141</sup>.

Reproducimos a continuación una interesante crítica a esta concepción de la libertad, en tanto pone en claro las falencias y limitaciones de la definición que acabamos de explicitar: “De acuerdo con esta definición, una roca rodando por una ladera y un oso hambriento vagando por los bosques podría decirse que son «libres». Pero, de hecho, sabemos que el rodar de una roca está determinado por la gravedad y por la inclinación de la ladera, del mismo modo que la conducta del oso está determinada por la compleja interacción de una serie de deseos naturales, instintos y necesidades. Un oso hambriento vagando por el bosque es «libre» sólo en un sentido formal. No tiene otra elección que responder a su hambre y a sus instintos. Los osos no hacen huelgas de hambre en defensa de las más altas causas. Las conductas de la roca y del oso están determinadas por su naturaleza física y por el medio natural que los rodea. En este sentido son como máquinas programadas para funcionar de acuerdo con ciertas reglas, de las cuales, en última instancia, las leyes de la física son las fundamentales.”

“Así, Hobbes, en fin de cuentas, no cree que el hombre sea libre en el sentido de poseer la capacidad

<sup>138</sup> Es soberano porque no depende de ningún otro poder superior, salvo Dios o la Razón.

<sup>139</sup> Hobbes, T.: 1979, pp. 299-300.

<sup>140</sup> Sin embargo, más adelante dice: “Un hombre tiene siempre la libertad (porque el pensar es libre) de creer o no creer en su corazón aquellos hechos que han sido considerados milagrosos...” (Hobbes, T.: 1979, p. 506).

<sup>141</sup> Cfr. Taylor, Ch.: *Kant's theory of freedom*, en Taylor, Ch.: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1985, p. 319.

para las decisiones morales. Puede ser más o menos racional en su conducta, pero la racionalidad sirve simplemente a fines como la conservación de sí mismo, que son dados por la naturaleza. Y la naturaleza, a su vez, puede explicarse plenamente por las leyes de la materia en movimiento". El iluminismo de corte rousseauniano como el idealismo (kantiano, schellingiano o hegeliano) parten de una concepción diferente del hombre, considerándolo "capaz de verdaderas decisiones morales, o sea, de elegir entre dos cursos de acción, no simplemente a base de la mayor utilidad de uno o de otro, no como resultado de la victoria de un conjunto de pasiones e instintos sobre otro, sino gracias a una libertad inherente de hacer y seguir sus propias reglas. Y la *dignidad* específica del hombre reside no en una capacidad superior de calcular, que lo hace una máquina más inteligente que los animales inferiores, sino precisamente en su capacidad de libre elección moral"<sup>142</sup>. La moral hobbesiana es hedonista y utilitaria; lo primero, en tanto sostiene que el bien y el placer coinciden, lo segundo, en la medida en que considera que la razón es esencialmente un instrumento de cálculo y no la sede de la autonomía moral. Para Hobbes, el hombre se distingue de los animales superiores por sus capacidades de cálculo y previsión y no por la autonomía moral.

Según Hobbes, la libertad no depende de la voluntad exclusivamente, sino de cualquier límite a la capacidad de movimiento. "Un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad"<sup>143</sup>. La falta de libertad consiste siempre en un obstáculo o límite a lo que puedo, a mi poder. *La libertad natural es el poder de hacer todo lo que puedo*. La libertad, así comprendida, no es incompatible con el miedo y con la necesidad<sup>144</sup>. Esta libertad no está atada a pacto alguno y se rige solamente por la ley natural.

Otro es el caso de la libertad social o, como Hobbes la llama, «libertad de los súbditos». Ésta supone el pacto y las leyes civiles que de él se derivan y está, consecuentemente, atada a ellos; pero en todas las acciones no previstas por la ley, cada uno es completamente libre. "La libertad de un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que el soberano ha omitido al regular sus [las del súbdito] acciones. Como acontece con la libertad de comprar y vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes"<sup>145</sup>. Se trata de las libertades *burguesas*, llamada también *libertad privada*.

¿Cuál es la forma de opresión o dominación contra la que Hobbes lucha? Su preocupación central es el dominio de la naturaleza egoísta que imposibilita la constitución de la sociedad y con ella, la posibilidad de guardarse de la inseguridad<sup>146</sup>. La constitución de un poder soberano que garantice la vida y la propiedad de los individuos permite poner un límite a la agresión natural (el único límite que la libertad natural podría aceptar: un poder mayor) y de esa forma asegurar ciertas normas o reglas a la guerra (que entonces se llama «competencia»<sup>147</sup>). Si en el estado de naturaleza la libertad no tiene condiciones, en el estado social debe limitarse al pacto que asegura la vida y la propiedad de todos.

<sup>142</sup> Fukuyama, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 214 y 215.

<sup>143</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 300.

<sup>144</sup> Cfr. Hobbes, T.: 1979, pp. 300-1.

<sup>145</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 302. A continuación, Hobbes aclara que la libertad del súbdito no limita ni coacciona la libertad incondicional del soberano. Así la concepción de la libertad como falta de obstáculos al movimiento corre paralela a la de libre iniciativa privada en el marco de lo que la ley no prohíbe.

Respecto al avance que la concepción mecanicista hobbesiana de la libertad (libertad de movimiento) representa respecto de la concepción escolástica (libertad del querer o libre albedrío) cfr. Horkheimer, M.: 1982, pp. 53 ss.

<sup>146</sup> "No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; 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 ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido" (Hobbes, T.: 1979, p. 223).

<sup>147</sup> En un debate en la *Sociedad Filosófica de Buenos Aires*, Enrique Hernández nos ha hecho notar que lo que ha permitido reducir la guerra a competencia es el dinero, que reemplaza a la palabra como mediación entre los hombres. El mundo medieval concebía a los hombres como diferentes, mientras que ahora se los piensa como iguales. Las diferencias se mediaban por la palabra, mientras que la igualdad se media por el dinero. Si el miedo iguala a todos los individuos, la confianza se deposita en la moneda (que comienza a llamarse fiduciaria) y no ya en la palabra.

## La dominación como gobierno

El término dominación es utilizado en general, por Hobbes, como sinónimo de gobierno, entendiéndose por tal ciertas relaciones de mando y obediencia o de subordinación de una voluntad a otra. En este sentido, el término no tiene una connotación negativa sino que, al contrario, supone una superación del estado de guerra o estado de naturaleza. A partir de este sentido general, Hobbes define el término en el marco de su teoría de la sociedad, dándole una inflexión que va a caracterizar su significado en la época moderna. Dice -en el último capítulo de la primera parte del *Leviatán*-: "Las palabras y acciones de algunas personas artificiales [representantes de algún otro] son *propiedad* de aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el propietario de sus palabras y acciones es el *autor*, en cuyo caso el actor actúa por *autoridad*, pues aquél que cuando se habla de bienes y posesiones es llamado *propietario*, y en latín *dominus*, en griego *kyrios*, si se habla de acciones, es llamado *autor*". Es interesante destacar que, a través de la descripción de la transformación en el significado de los términos, Hobbes describe el proceso llevado a cabo en los primeros siglos de la modernidad por el cual la autoridad se ha convertido en propiedad.

"Y así como el derecho de posesión es llamado *dominio*, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado *autoridad*, por lo que por autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es lo hecho por comisión o licencia de aquél a quien el derecho pertenece"<sup>148</sup>.

Es cierto que el *dominus* es también dueño y propietario *de los animales y de las cosas*, pero en relación con los otros hombres, el dominio no es sinónimo exacto de propiedad. En relación con los otros el dominio equivale a ciertas relaciones de mando y obediencia, de subordinante y subordinado, de gobernante y gobernado que no son reducibles a relaciones de propietario y propiedad. El dominio se identifica con la *autoridad*, con el *derecho* a hacer cualquier acto.

La utilización que Hobbes hace del término «dominio» pone de manifiesto las transformaciones que se están produciendo en la sociedad moderna de su tiempo: el mundo del señorío, de la nobleza, de las jerarquías naturales se va disolviendo rápidamente para dar lugar al nuevo mundo mercantilista del intercambio universal. Los señores feudales, cuya vida y honor radicaban en la defensa del escudo familiar, símbolo de la tierra y de los habitantes que estaban bajo su protección y cuidado, se habían transformado en propietarios de parcelas dedicadas a la cría de ganado ovino. Si el monarca absoluto es la garantía de la paz interna y externa, los antiguos señores de la guerra ya no cumplen ningún papel en el nuevo orden social. De ahí que este significado implícito en el término señorío se vaya diluyendo juntamente con la realidad significada.

Paralelamente a esta inflexión del significado que tiende a identificar el dominio con la propiedad, se produce otro deslizamiento en el significado político-militar de los términos *dominus* y dominio. Mientras que el *dominus* era al mismo tiempo el gobernante, el jefe y el propietario; estas funciones tienden a disociarse desde los comienzos de la modernidad, pero mientras que los propietarios se multiplican cada vez más, las funciones de gobierno y la jefatura militar tienden a concentrarse.

El dominio político-militar se alcanza por dos caminos: adquisición o institución. El primer camino es el resultado de la imposición de la fuerza natural, cuyos ejemplos son el sometimiento de los hijos a los padres (dominio paternal) y el sometimiento del vencido en la guerra (dominio despótico)<sup>149</sup>. El segundo camino proviene de un acuerdo voluntario entre los hombres por el cual se someten a uno de ellos o a una asamblea, "confiando en ser protegidos por él o ella frente a todos los demás"<sup>150</sup> (república por institución). En ambos caminos, se llega al dominio por miedo (al que somete en el primer caso, a los otros individuos en el segundo) y los derechos y consecuencias del dominio son idénticos para ambos. El principio general es que "el fin por el cual un hombre se somete a otro es la preservación de la vida, y se supone que todo hombre ha prometido obediencia a aquél en cuyo poder está salvarlo o destruirlo"<sup>151</sup>, por eso el dominio paterno pertenece al que

<sup>148</sup> Hobbes, T.: 1979, pp. 255-6. Cursivas del autor.

<sup>149</sup> Hobbes todavía afirma que el dominio paterno y el soberano son de la misma naturaleza, pero menos de cuarenta años después Locke discutirá estos argumentos sosteniendo que hay una diferencia esencial en esas relaciones.

<sup>150</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 268.

<sup>151</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 292.



alimenta al niño.

“El dominio adquirido por conquista o victoria en la guerra es el que algunos escritores llaman *despótico*. de desjotes que significa *señor* o *amo*, y es el dominio del amo sobre el siervo. Y este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el inminente golpe de muerte, conviene por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad que mientras se le preserve la vida y la libertad de su cuerpo *el vencedor usará de todo ello a su gusto*. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un *siervo*, y no antes. Pues con la palabra *siervo* (derívese de *servire*, *servir*, o de *servare*, *salvar*, cosa que dejo a los gramáticos para su disputa) no se indica un cautivo que permanece en prisión o encadenado hasta que quien se lo trajo o lo compró de aquél considere qué hacer con él (pues tales hombres -comúnmente llamados esclavos- no tienen obligación en absoluto, sino que pueden romper sus cadenas o la prisión, y matar o llevarse cautivo a su amo con toda justicia), sino alguien que habiendo [sido] apresado recibió libertad corporal y la confianza de su amo tras prometer no huir ni hacerle violencia”<sup>152</sup>. Como los derechos y consecuencias del dominio son los mismos para el dominio paternal, el despótico o la república, de ello se infiere que la relación de gobierno es idéntica a la relación de amo y siervo, donde no hay sujeción del cuerpo sino de la voluntad. La libertad [de movimiento] de los súbditos no está limitada o impedida por un obstáculo externo sino interno.

Si se entiende por dominio una relación de subordinación opresiva desde el punto de vista de un tercero y por opresión una relación de subordinación ilegítima para uno de los términos de la relación<sup>153</sup>, Hobbes consideraría posible sólo a la segunda, entendiéndola como relaciones ilegítimas. ¿Cuándo una relación es ilegítima? Cuando está en contra la ley natural o contra lo que se ha contratado de acuerdo a ella. A eso se debe el lugar en el que en el *Leviatán* se trata el tema de la libertad.

### Dominación e ideología

Aunque ninguno de los primeros pensadores modernos diferencia la dominación social de la política (porque la distinción entre sociedad y Estado no es todavía *efectivamente real*), tanto Hobbes como Maquiavelo creen que el verdadero conocimiento (ciencia) se refiere siempre a la realidad natural, “la cual se da en la misma medida en la naturaleza inorgánica que en la vegetal, animal o humana, tanto en los individuos como en sociedad que éstos constituyen. [...] Estado y sociedad, lo mismo que cualquier otra máquina en funcionamiento, deben ser considerados como reales por estar constituidos por relaciones entre partes reales. [...] Todas las acciones humanas, ya se produzcan consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, están sometidas a la necesidad de las leyes de la naturaleza. Pero si esto es así, la pregunta que surge a continuación es cómo las representaciones morales, metafísicas, religiosas, han podido llegar a tomar cuerpo y cómo es que los hombres, durante siglos, han podido estar *dominados por el convencimiento* de que existen objetos no naturales y extramundanos. ¿Cómo es que se han producido estos curiosos errores y con qué finalidad se mantienen? Lo que aquí se plantea fundamentalmente es el problema de la ideología”<sup>154</sup>. Horkheimer encuentra delineado en Hobbes el concepto de ideología, entendido como un “conjunto de convicciones que dominan en una determinada sociedad, en un período determinado, y que sirven para salvaguardar esa forma de sociedad”<sup>155</sup>.

“La respuesta que dieron Hobbes y sus sucesores, y que ya estaba esbozada en Maquiavelo, es, por supuesto, simplista: todas las representaciones que se desvían de la teoría exacta sobre la naturaleza humana y extrahumana han sido *inventadas* por unos hombres para dominar a otros hombres. La cuna de todas estas ideas es la astucia y el engaño. Su causa es, por una parte, la voluntad de dominio y, por otra, la falta de formación; su finalidad es mantener el poder en manos de quienes las propagan. [...] Esta doctrina hace su aparición con pretensiones de validez histórica universal (...) tanto Maquiavelo como Hobbes y Spinoza están de acuerdo en que ningún poder imaginable y, por tanto, tampoco el nuevo Estado, podría prescindir de estos métodos: el nuevo Estado tendría, más bien, que arrebatar a los antiguos poderes los medios ideológicos de

<sup>152</sup> Hobbes, T.: 1979, pp. 293-4.

<sup>153</sup> Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.

<sup>154</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 64-5. *Cursivas nuestras*.

<sup>155</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 74.

dominio y aplicarlos él mismo, aunque con restricciones prudenciales"<sup>154</sup>.

"No me cabe la menor duda -dice Hobbes-, que si el teorema de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera ido en contra de algún derecho de propiedad o, mejor dicho, del interés de aquellos que poseen propiedades, esta doctrina habría sido si no refutada, por lo menos reprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, siempre y cuando los interesados hubieran podido llevarla a cabo"<sup>157</sup>.

Los hombres son fácilmente manejables mediante representaciones morales y religiosas, pero también mediante las ideas científicas difundidas en las universidades. "En ellas [las universidades] se formaron numerosos eruditos, que tuvieron que asimilar una serie de habilidades intelectuales gracias a las cuales podían aparecer como el único estamento capacitado para juzgar acerca de las cuestiones humanas decisivas" [prestigio de la verdad]. De aquí que, según Hobbes, "la organización científica del trabajo en las universidades -que son los principales semilleros de las opiniones dominantes- debe ser concebida de modo que concuerde con los fines del Estado [burgués]". «Cuando se quieren imponer doctrinas salutíferas, hay que empezar por las universidades. Allí es donde se deben poner los verdaderos fundamentos, que se han demostrado tales, para una teoría del Estado; los jóvenes que allí se forman, instruirán más tarde a la masa sobre esos temas, tanto en público como en privado. Y esto lo harán tanto más gustosamente y con más éxito, cuanto más convencidos estén ellos mismos de la verdad de lo que proclaman y enseñan»<sup>158</sup>.

Una vez definida la ideología como instrumento de las clases dominantes, Horkheimer plantea el problema del uso de la verdad como instrumento del poder, que "parece estar ligada a las capas sociales ascendentes", pero cuando éstas logran consolidarse van apartándose progresivamente de las ideas gracias a las que lograron reconocimiento. "La verdad no basta a quien ejerce el poder" y por eso debe valerse de todo recurso ideológico (de la "explotación de las ilusiones"). "El miedo, que es una característica fundamental de la naturaleza humana, debe ponerse al servicio del Estado por medio de la Religión". Hobbes, como antes Platón y Maquiavelo, legitima el uso de la mentira como instrumento del poder, pero de un poder que se fundamenta en la verdad. Para Platón se trata de la verdad accesible al filósofo-rey, que ha contemplado el «*ben-en-sí*». Para Maquiavelo, se trata de la racionalidad implícita del poder dirigida a la autoconservación y el engrandecimiento de la unidad nacional.

"«De ahí que yo esté de acuerdo -dice al final del primer diálogo importante del *Behemoth*- en que los hombres tienen que ser llevados a amar la obediencia mediante predicadores y aristócratas que, en su juventud, se hayan saturado de buenos principios en las universidades y en que nunca tendremos una paz duradera mientras las propias universidades (...) no hayan sido reformadas en este sentido y los eclesiásticos no sepan que no poseen autoridad alguna aparte de la que les otorga el poder civil supremo». Por lo tanto, la Religión, «el temor a los poderes invisibles», es puesta conscientemente al servicio de la dominación de la sociedad"<sup>159</sup>.

A la ideología se contraponen la «recta razón», que Hobbes identifica con la ciencia y el derecho natural. La razón establece definitivamente los principios de la ciencia y los conceptos de naturaleza, de naturaleza humana, de moralidad que poseen validez universal en todo tiempo y lugar. "Entonces la Historia aparece, en esencia, como el proceso en el cual adquiere la humanidad la plena posesión de la razón; llegados a esta posesión, se lograría también la mejor organización de la sociedad, que es lo que se persigue como meta final. [...] Todas estas concepciones coinciden en presuponer que la razón permanece eternamente igual y que, a pesar de su capacidad de proliferación, nosotros podemos abarcarla aquí y ahora de una vez por todas. Aunque la verdad sea un objeto al que se acercan o del que se alejan los hombres, ella permanece al margen de la Historia, imperturbable ante el destino temporal de los hombres"<sup>160</sup>.

<sup>56</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 66. Cursivas nuestras.

<sup>57</sup> Hobbes, T.: 1979, p. 206.

<sup>58</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 70, cursivas nuestras. La cita de Hobbes corresponde a *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, en *English Works*, vol. II, p. XIV.

<sup>59</sup> Horkheimer, M.: 1982, p. 73. La cita de Hobbes es de *Behemoth*, 1a. parte, en: *English Works*, vol. I, p. 237.

<sup>60</sup> Horkheimer, M.: 1982, pp. 74-5.

## CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

### Diferencias y problemas:

- 1) En Maquiavelo, Moro y Hobbes, el problema de la dominación se desarrolla vinculado al problema de la libertad y ésta se deriva de la determinación de la naturaleza humana (que en todos es considerada como una esencia eterna y ahistórica)<sup>161</sup>.
- 2) Mientras que Maquiavelo y Hobbes hacen una valoración positiva del principio moderno del lucro como motor de la historia, Moro le asigna un valor negativo.
- 3) Mientras que Maquiavelo y Hobbes creen que el hombre es naturalmente malo y que sólo puede ser hecho bueno por las leyes, Moro cree que el hombre es naturalmente bueno y se malea por ciertas instituciones sociales (propiedad privada).
- 4) Los primeros pensadores modernos se preguntan por las condiciones fácticas de supervivencia, de la más elemental conservación de la vida, y no se interesan, como los antiguos, por la vida buena y excelente. "Separan la estructura del dominio del contexto ético". Su preocupación central es la amenaza natural: la muerte violenta a manos de otros hombres (Maquiavelo) o la muerte por hambre y miseria (Moro). Piensan que los hombres sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta de la sociedad. Ya no se ocupan "de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas"<sup>162</sup>.
- 5) Según Habermas, en la modernidad la nueva racionalidad busca dominar sobre dos males: (a) sobre la amenazante naturaleza exterior y (b) sobre la agresión de los enemigos externos. Ésta última genera un tercer mal: (c) el dominio de unos hombres sobre otros (la servidumbre en una sociedad de hombres libres)<sup>163</sup>.
- 6) Habermas sostiene (y acordamos en ello) que los términos *res publicae* y *societas civiles*, que eran sinónimos en el derecho natural clásico, como los términos *dominium* y *societas*, que estaban unidos en la filosofía social de santo Tomás de Aquino, se separan en la modernidad. Afirma que (y no acordamos en ello) Maquiavelo y Moro padecen una "ceguera complementaria"; pues el primero investiga lo político, pero "ignora la tarea histórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil", y el segundo estudia la organización de la sociedad, pero "ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos"<sup>164</sup>. Ciertamente, el *Leviatán* es un bosquejo de síntesis del poder del Estado y el poder pastoral (de la «ideología», para Horkheimer), como bien se representa en la portada de la obra, donde el soberano absoluto sostiene en una mano la espada y en la otra, el bastón del pastor.
- 7) John Stuart Mill ha mostrado que el significado del concepto de libertad ha cambiado durante el transcurso de la modernidad: (a) primero fue sinónimo de lucha contra los privilegios de la nobleza y del clero; (b) luego fue entendida como "la protección contra la tiranía de los gobernantes"<sup>165</sup>; (c) cuando los gobernantes

<sup>161</sup> Las concepciones de la sociedad y de la comunidad posteriores a Vico, y sobre todo, a Hegel y Marx ya no parten de una concepción ahistórica de la naturaleza humana. Pero las concepciones históricas no implican, sin embargo, una conceptualización de la *historicidad* de lo humano. "Esta aceptación de la facticidad de ciertos estratos de nuestras creencias no es sino la aceptación de nuestra contingencia y nuestra historicidad. Podríamos decir incluso: de nuestra «humanidad» como una entidad a construir, en tanto que para el racionalismo la «humanidad» nos ha sido dada y sólo nos resta la tarea secundaria de realizarla históricamente" (Laclau, E.: 1993, p. 98).

<sup>162</sup> Cfr. Habermas, J.: 1987, pp. 58-9. "El sentido normativo de las leyes se vacía de su substancia moral. [...] Las leyes muestran su utilidad instrumental" (p. 60).

<sup>163</sup> "Mientras que la superación del hambre abre el panorama a una posible elevación de la vida cómoda hasta lo ilimitado, el ensanchamiento de aquel poder que elimina el miedo ante la muerte violenta, produce, con el dominio de un mal, otro mal: el peligro de la servidumbre. [...] Junto con los dos males «naturales» de la amenaza por el hambre y por los enemigos, el mal «artificial» del dominio del hombre sobre el hombre se convierte en tercer punto de partida de la investigación político-social: es necesario procurar a los envilecidos y denostados dignidad y paz, tanto como Maquiavelo promete a los atacados y atemorizados poder y seguridad, y Moro a los que sufren fatigas y cargas bienestar y felicidad" (Habermas, J.: 1987, p. 59).

<sup>164</sup> Cfr. Habermas, J.: 1987, p. 63.

<sup>165</sup> "Para impedir que los miembros más débiles de la comunidad fuesen devorados por innumerables buitres, era

comenzaron a ser los representantes de la voluntad del pueblo de la nación, comenzó a percibirse que "la voluntad del pueblo significa, en realidad, la voluntad de la *porción* más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría. Por consiguiente, el pueblo *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y contra él son tan útiles las precauciones como contra cualquier otro abuso del poder"<sup>166</sup>. La libertad comienza a concebirse como "protección contra la tiranía de las opiniones y pasiones dominantes: contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas".

8) Maquiavelo es el origen del concepto moderno de Estado, mientras que "Hobbes y Locke establecieron las dos direcciones del pensamiento político y social de los siglos que siguieron" (el Estado del Leviatán y el Estado de la sociedad civil) creando un vocabulario nuevo que permitió "expresar la cuestión del orden"<sup>167</sup>.

9) Dario Melossi sugiere (siguiendo a Foucault) que el poder se diversifica en la modernidad en coerción e ideología: convendría rastrear esta dicotomía en el desarrollo del pensamiento político y social (Estado e Iglesia; Estado y sociedad civil; política y economía; lógica de la libertad y lógica de la igualdad; gobierno y disciplinas)<sup>168</sup>.

---

indispensable que un ave de presa más fuerte que las demás se encargara de contener la voracidad de las otras. Pero como el rey de los buitres no estaba menos dispuesto a la voracidad que sus congéneres, resultaba necesario precaverse, de modo constante, contra su pico y sus garras. Así que los patriotas tendían a señalar límites al poder de los gobernantes: a esto se reducía lo que ellos entendían por libertad. Y lo conseguían de dos maneras: en primer lugar, por medio del reconocimiento de ciertas inmunidades llamadas libertades o derechos políticos; su infracción por parte del gobernante suponía un quebrantamiento de su deber y tal vez el riesgo de suscitar una resistencia particular o una rebelión general. Otro recurso, de fecha más reciente, consistió en el establecimiento de frenos constitucionales, mediante los cuales el consentimiento de la comunidad o de determinada corporación, supuesta representante de sus intereses, llegaba a ser condición necesaria para los actos más importantes del poder" (Mill, J. S.: *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980, p. 24).

<sup>166</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 25.

<sup>167</sup> Melossi, D.: 1992, p. 23.

<sup>168</sup> "Marsilio distinguía también nitidamente el papel espiritual de la Iglesia, el de «enseñar y practicar», y el poder coercitivo temporal de la autoridad política. En consecuencia, Marsilio fue probablemente el primero en proponer la distinción entre ideología política (y el derecho como ideología), y coerción. El propio Maquiavelo posteriormente se referiría a esta distinción al señalar que un príncipe debe saber cómo hacer buen uso tanto de la bestia como del hombre. [Nota: El hombre y la bestia, la Iglesia y el Estado, son también los polos de los pares de oposiciones que utiliza Gramsci en sus extensos comentarios sobre Maquiavelo, con el objeto de indicar el contraste entre coerción y consenso. Althusser se iba a basar en estos pasajes de Gramsci para proponer la teoría de las dos clases de aparatos estatales, el «ideológico» y el «represivo»] [...] "Albert Hirschman hacía una distinción entre las dos estrategias que se seguían para garantizar una sociedad bien ordenada en ese periodo [fines del siglo XVIII]: la «represión» de las pasiones (como en el pensamiento político de la Reforma) y el «domestiarlas» (como en la «escuela escocesa» de filosofía de los economistas políticos del siglo XVIII)". [...] "En la concepción de Maquiavelo, y especialmente en la de Hobbes, la necesidad de restringir la voluntad del súbdito, quien de otra manera iba a ser un esclavo de la naturaleza, un hombre brutal y salvaje, daba lugar al uso de la coerción. La premisa en la que esto se sustentaba era el concepto de que el humano «natural» era similar al animal salvaje que tenía que ser refrenado mediante el temor al castigo. Pero si la voluntad del súbdito se concebía como «libre» en la forma civilizada que se ha mencionado más arriba -si se trataba de una voluntad educada, «ética»-, entonces era posible la democracia. Para Rousseau, la base de la democracia era la internalización del derecho -esto es, la obediencia al mandato interno de la conciencia. Una vez que los hombres y mujeres hubieran llegado a constituirse en sus propios amos, el único régimen político posible era la democracia". [...] "A partir de Hobbes, pasando por Locke, Montesquieu, David Hume, hasta llegar a Adam Smith, se consideró cada vez con mayor frecuencia al interés económico como el instrumento dominante mediante el cual se podían subyugar las pasiones" [...] "Consideraban que la labor del gobierno se debía reducir al mantenimiento de las supuestas «leyes» de la economía política, como la mejor salvaguarda de la autonomía de la sociedad civil. Así, entre Hobbes y Smith, la relación del Estado y la sociedad civil se invirtió por completo. [...] El «Estado» pasó a ser la presencia de un gobierno cuyo propósito era el de garantizar un orden legal basado en las leyes «naturales» del mercado, al igual que en la «fisiocracia» de Francia, esto es, el gobierno de la naturaleza" (Melossi, D.: 1992, p. 28; 38; 46; 39; 40).

SEGUNDA PARTE

EL DESARROLLO Y LOS DESLIZAMIENTOS

DEL SIGNIFICADO DEL

CONCEPTO DE DOMINACIÓN

## CAPÍTULO 4

### LA DOMINACIÓN EN EL «SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL» DE JOHN LOCKE

#### Introducción

Nacido en el año 1632, este filósofo inglés se constituyó en uno de los ideólogos más importantes del proyecto burgués. En el plano gnoseológico, es relevante su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en el año 1690, donde investiga "el origen, certeza y extensión del conocimiento humano".

En el mismo, sostiene una posición empirista que intenta refutar la concepción cartesiana de las ideas innatas. Según Locke, la mente posee ideas, pero éstas provienen de la experiencia, o bien por nuestra percepción de objetos, o bien por la percepción de las operaciones de nuestra misma mente, cuando ella actúa sobre las ideas recibidas desde afuera. La mente es, pues, desde el principio, una *tabula rasa*, un papel en blanco. Todo conocimiento procede ya de la sensación, ya de la percepción. No hay ideas innatas.

Su primer obra política es el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), donde defiende la idea de libre expresión. Posteriormente, escribe las *Cartas sobre la tolerancia religiosa*, donde combate la intransigencia religiosa que desangra a su país.

Unos años más tarde, escribe el *Primer tratado sobre el gobierno civil*, donde refuta a sir Robert Filmer, quien en su obra *El patriarca*, intentaba fundamentar el absolutismo en ideas poco sólidas, tales como su pretensión de que el rey derivaba su autoridad suprema de Adán, quien, a su vez, la habría recibido de Dios para ejercerla sobre su mujer y su prole.

El propósito manifiesto de Locke es justificar la Revolución Gloriosa de 1688, que restaura definitivamente el gobierno parlamentario en Inglaterra. Justamente, su obra política más importante, el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, que trataremos a continuación, está dedicado al conductor de dicha revolución: Guillermo de Orange.

#### El dominio como la arbitrariedad del poder absoluto

Hobbes había permitido avanzar a la teoría política más allá de su fundamentación teológico-histórica, mostrando que la legitimidad del Estado soberano no se basa ni en la delegación de la autoridad divina ni en la herencia de la sangre, sino en el contrato. La preocupación central de John Locke en sus dos ensayos sobre el Gobierno Civil es la manera de preservar las libertades políticas y civiles del poder de un monarca absoluto, cuya fundamentación había realizado Hobbes.

"En tanto que Hobbes consideraba que la creación de la sociedad civil y la del Leviatán eran cosas idénticas, siendo el Estado el que se hallaba en el centro de la soberanía, Locke concedía importancia capital a la preservación de la autonomía de la sociedad civil", y consideraba que "los derechos humanos básicos residen originalmente en la naturaleza"<sup>169</sup>. Igualdad, libertad y propiedad son, junto al derecho a la vida, los rasgos fundamentales o derechos naturales del hombre en estado «prepolítico»<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> Melossi, D.: 1992, p. 36. Según este autor, esta concepción de los derechos tiene sus raíces en dos fuentes tradicionales: 1) la tradición inglesa del derecho común que "consideraba que el poder «ascendía» desde abajo hacia arriba"; y 2) la tradición del derecho natural clásico.

Hay que destacar que, para Locke, la propiedad es un derecho natural, a diferencia de Hobbes que la consideraba histórica (derivada del pacto). También hay que mencionar que el hombre no es propietario de su vida ni de los productos de la tierra, sino de su actividad, de su *trabajo*. Es el trabajo la fuente de toda propiedad «privada» y, por lo tanto, de la riqueza.

<sup>170</sup> Vida, libertad y bienes son «propiedades» naturales de todo hombre, y es por ello que la ley natural confiere a cada uno el poder de defenderlos, y de juzgar y castigar los atropellos y las acometidas de los otros. Cfr. Locke, J.: *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, introducción, selección y notas de Ernesto Ponce, Ediciones Nuevomar, México, 1984, capítulo VII, § 87, p. 68.

El estado de naturaleza<sup>171</sup> es “un estado de libertad perfecta por el que pueden los hombres ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como quieran, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro hombre”.

“Es también un estado de igualdad, donde todo el poder y jurisdicción es recíproco, y nadie tiene más que otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que criaturas de la misma especie y rango, nacidas con todas las mismas ventajas de la naturaleza, y con el uso de las mismas facultades, sean iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción...”<sup>173</sup>.

“Siguiendo las teorías aristotélicas tradicionales<sup>174</sup>, Locke trazaba una distinción nítida entre tres clases de poder: el despótico, que es el poder al que están sujetos los esclavos<sup>175</sup>, el paterno, que es el poder de una cabeza de familia, hombre o mujer, sobre «esas relaciones subordinadas de la esposa, los hijos, los sirvientes, y los esclavos [de la familia]»<sup>176</sup>, y el político, que «[...] es aquel poder que todo hombre, poseyéndolo en el estado de naturaleza, ha cedido en manos de la sociedad, y con ello a los gobernantes, a quienes la sociedad ha colocado por encima de ella misma, con la confianza expresa o tácita, de que será completado para su bien y para la preservación de su propiedad [...sus vidas, libertades y posesiones]»<sup>177,178</sup>.

Locke establece la definición clásica de la libertad negativa<sup>179</sup> en la teoría política: “La libertad

---

“Las ideas de principios del siglo XIII, que determinaron que los miembros de la nobleza se defendieran contra la arrogancia de un rey que amenazaba con desviarse demasiado del ideal de un *primus inter pares*, se revivificaron en la idea de Locke de una sociedad civil en la que el hecho de que los ciudadanos gozaran de propiedad privada era algo que se reconocía «de manera natural». Este concepto del derecho natural y de los derechos naturales como límites que se le fijaban a un poder central, iban a compartirlo los colonos norteamericanos en vísperas de su independencia. En cambio, en el continente europeo, la elaboración de un concepto revolucionario del derecho natural se hallaba vinculada a la codificación de un sistema racional de leyes escritas” (Melossi, D.: 1992, p. 43).

<sup>171</sup> El «estado de naturaleza» no es una época histórica, ni un supuesto estado prehistórico, ni una mera abstracción. El concepto de estado de naturaleza busca determinar los caracteres esenciales de la naturaleza humana, independientemente de sus particularidades y deformaciones histórico-sociales. Las críticas realizadas a este concepto después de Hegel y Marx dan en el blanco cuando destacan que tanto Hobbes como Locke proyectan en él caracteres específicos de su propio tiempo histórico. Horkheimer sintetiza estas objeciones como sigue: “No toma en consideración que los elementos psíquicos y físicos que determinan la estructura de la naturaleza humana son parte integrante de la realidad histórica, y por ello no deben ser tomados como entidades rígidas, invariables, que de una vez para siempre pudieran fijarse como último factor explicativo” (Horkheimer, M.: 1982, p. 38).

<sup>172</sup> Charles Taylor explicita cómo la perspectiva de Locke asocia la libertad con la ley. Los hombres son libres sólo en la medida en que reconocen, por medio de su razón, la ley natural. “Así, en cierto modo, la libertad requiere que los hombres se reconozcan a sí mismos como parte de algún orden; sólo que ya no se trata [como en el caso de Hobbes] de un orden político. Se trata de un orden moral, y la libertad no puede ser separada de la moralidad” (Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 319).

<sup>173</sup> Locke, J.: 1984, capítulo 2, §4, p. 33. El postulado de la igualdad natural de todos los hombres es una innovación radical de los tiempos modernos, que había sido insinuada por Hobbes y es aquí establecida por Locke.

<sup>174</sup> Bobbio, N.: “Stato”, en *Enciclopedia*, vol. 13, Einaudi, 453-513, citado por Melossi.

<sup>175</sup> Locke, J. (1690), *Two treatises of government*, Nueva York, The New American Library, 1965, II, p. 172, citado por Melossi.

<sup>176</sup> Locke, John (1690), *Two treatises of government*, Nueva York, The New American Library, 1965, II, p. 86, citado por Melossi.

<sup>177</sup> Locke, J. (1690), *Two treatises of government*, Nueva York, The New American Library, 1965, II, p. 171, citado por Melossi.

<sup>178</sup> Melossi, D.: 1992, p. 37.

<sup>179</sup> “Según Foucault, las tecnologías de poder y los discursos constituyen fuerzas positivas, creadoras, y no medidas negativas, de prevención.”

“Si esto es así, ¿cómo explicar la extendida creencia de que el poder es algo que niega, se anticipa, reprime, previene? En una de sus numerosas entrevistas Foucault aporta una sugerente hipótesis para explicar la concepción del poder como algo negativo (Véase la importante entrevista “Truth and Power”, en Foucault, M.: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, compilado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, pp. 109-33). El sistema jurídico occidental se desarrolló, dice, en el contexto del sistema monárquico. Cuando los reyes se establecieron

natural del hombre consiste en *no verse sometido* a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en *no encontrarse* bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, *no reconociendo* otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en *no estar sometido* a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado. [...] La libertad de un hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que *no está determinado* por esa regla: de *no estar sometido* a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en *no vivir sometido* a traba alguna fuera de la ley natural<sup>180</sup>.

Esta definición es negativa porque pone el acento en la capacidad de decisión independiente y deja sin definir el fin o bien que la voluntad debe perseguir según su naturaleza. En términos de Nietzsche: es una *libertad de* y no una *libertad para*. Por el contrario, las definiciones positivas de la libertad ponen el acento en el bien perseguido por la libertad. Así, para un autor cristiano como san Agustín, se es libre cuando se persigue el bien para el que fuimos creados, es decir, Dios, la salvación. Para Locke, somos libres cuando *no se nos impide perseguir lo que consideramos bueno*. En tanto que la definición negativa no determina el bien para el que somos libres, es una concepción *formal* de la libertad, que sólo establece las *condiciones* para alcanzar el bien propio.

Sin embargo, la ley natural, que rige en el estado de naturaleza es la que va a impedir que la libertad se transforme en *licencia*. La libertad tiene límites, ya que la ley natural nos indica que dado que todos somos libres e iguales, nadie debe dañar a otro en su vida, en su salud, en su libertad o en sus posesiones. La ley es concebida negativamente: *es prohibición*. Mientras que para Hobbes la libertad natural consiste en hacer lo que puedo sin límite alguno (hasta que el miedo, la inseguridad y la razón conduzcan al hombre a la sujeción al contrato y a la ley) para Locke la libertad está *limitada por la ley de la naturaleza*. Una acción no sujeta a ley alguna no es libre, sino licenciosa.

No hay ruptura entre el estado de naturaleza y la sociedad civil sino continuidad y progresión. La libertad del hombre en la sociedad consiste en no estar bajo otro poder que el que surge del consenso voluntario de los individuos y en no dejarse dominar por voluntad o ley algunas, salvo las promulgadas por un poder legislativo al que se ha confiado tal función.

La *dominación* es desde esta perspectiva, cualquier injerencia exterior (no sólo las servidumbres medievales sino también el absolutismo) sobre mi libertad de hacer cualquier cosa que no viole la ley natural. La libertad natural sólo está limitada por la ley natural o *por el consentimiento de mi voluntad*. La *dominación* consiste en todo uso de la fuerza contra la ley natural o contra la ley civil que garantizan la libertad. Toda servidumbre, esclavitud o poder absoluto implican necesariamente formas de la dominación. El poder soberano absoluto había sido concebido por Hobbes como un límite para la libertad absoluta de los individuos. El poder es un mal menor que pone límites al mal «mayor» que es la inseguridad derivada de la libertad absoluta. En Locke el poder sigue siendo concebido como esencialmente malo, pero se ha convertido en el mal mayor (porque la libertad no es absoluta en el estado de naturaleza sino que está limitada por la ley natural). Ya no es el Estado el que debe controlar y limitar a

---

como centros de poder encontraron la oposición sucesiva, y a veces concurrente, de la nobleza y la burguesía. La nobleza trató de recuperar los derechos y libertades que el monarca le negaba -como sucedió en la Carta Magna- y la burguesía generó un sistema jurídico que tenía como objetivo retacear, limitar y prevenir actos del monarca que resultaran nocivos para la instauración de una economía mercantil. El monarca evitó los conflictos privados entre aristócratas, y el derecho burgués abolió los abusos arbitrarios de la realeza. En ambos casos estaba en juego una concepción del poder como negativo o represivo. A lo largo de siglos, las prácticas y discursos acerca del poder lo han concebido sólo de esta manera. Pero como el poder es, en los hechos, positivo, la concepción de que es negativo opera como una ideología que enmascara su naturaleza real" (Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde. Buenos Aires. Editorial Paidós, 1987, pp. 119-20).

<sup>180</sup> Locke, J.: 1984, cap. IV, § 21, pp. 42-3.



la libertad absoluta, sino que es la libertad<sup>181</sup> (por eso definida negativamente) la que debe poner límites y controlar al Estado, o a cualquier poder absoluto.

Por esta razón se requiere que el poder ejecutivo no sea absoluto y esté controlado por otros poderes como el judicial: "Si el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por esa razón tolerarse el estado de naturaleza, yo quisiera que me dijese qué género de poder civil es aquel en que un hombre solo, que ejerce el mando sobre una multitud, goza de la libertad de ser juez en su propia causa y en qué ventaja ese poder civil al estado de naturaleza, pudiendo como puede ese hombre hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control de aquellos que ejecutan ese capricho suyo. ¿Habrá que someterse a ese hombre en todo lo que él hace, lo mismo si se guía por la razón que si se equivoca o se deja llevar de la pasión? Los hombres no están obligados a portarse unos con otros de esa manera en el estado de naturaleza, porque si, quien juzga, juzga mal en su propio caso o en el de otro, es responsable de su mal juicio ante el resto de la humanidad"<sup>182</sup>.

### Algunas críticas

Las siguientes objeciones críticas podrían ser planteadas a esta concepción negativa de la libertad:

(1) Por ser meramente negativa y sin contenido, esta concepción de la libertad es condición de posibilidad del capitalismo y del dominio del mercado. Al no hacer explícito cuál es el bien que debe perseguir todo hombre, esta idea de libertad posibilita formas de vida injustas, desiguales o no deseables.

No obstante, algunos liberales contemporáneos (como Rawls) contraargumentarían que esta libertad negativa es condición de posibilidad de cualquier contenido positivo de la libertad, y no sólo del capitalismo. Es decir, si bien una «sociedad libre» (en este sentido de libertad) hace posibles formas de vida egoístas, injustas o no virtuosas, también hace posibles formas de vida solidarias, justas o virtuosas y es preferible que estas formas viciosas sean posibilitadas por la libertad a que la realización de lo que algunos consideran virtuoso, solidario o justo niegue la libertad.

(2) Se ha sostenido que la concepción negativa de la libertad entendida como afirmación de derechos universales se contrapone a una concepción positiva de la libertad entendida como la identidad que los sujetos ganan a partir de la sumisión a los valores de su comunidad que son determinados de diferente manera en cada cultura o pueblo y que serían negados de aceptarse los «derechos universales». Por ejemplo, para algunos pueblos es preferible mantener la fe o la letra del Corán, que en muchos de sus mandatos se oponen a los pretendidos «derechos universales».

Esta crítica forma parte de amplia discusión política y ética, que Chantal Mouffe describe en los siguientes términos: "Profundizar la democracia necesita también de una concepción de la libertad que

---

<sup>181</sup> Aunque Locke no lo explicita, se trata de la libertad de los propietarios, puesto que tiene que ser suficientemente fuerte como para enfrentar y delimitar al poder soberano. "Locke no veía contradicción alguna entre defender el gobierno de la mayoría y la salvaguarda de los derechos de propiedad. Para él, de hecho, la «mayoría» siempre significaba la mayoría de los miembros de la sociedad con plenos derechos. El nuevo orden político que diseñaba la construcción lockeana se basaba en aquellos individuos que eran hombres [varones], propietarios, ciudadanos del estado y cabezas de familia. Los grandes segmentos de la población que quedaban excluidos de la base social del nuevo orden no representaban ningún problema, en parte porque aún no habían presentado objeciones a esa organización jerárquica de la sociedad" (Melossi, D.: 1992, p. 38).

<sup>182</sup> Locke, J.: 1984, capítulo II, § 13, p. 38.

"Ciertamente, la estrategia de «dominar las pasiones» tendía a prevalecer. Una de las opiniones políticas generalizadas, ya anunciadas por la filosofía de Locke, era que las pasiones humanas más feroces y destructivas se podían poner al servicio de la comunidad racional y ordenada, transformándolas o contraequilibrándolas mediante el principio del «interés» personal. La fábula de las abejas de Mandeville (1714), es quizá el producto intelectual más famoso sobre esta postura. Su ensayo sobre la forma de trabajar en los «vicios privados» para beneficio de las «virtudes públicas» (...) fue objeto de un desarrollo posterior en la metáfora de Smith sobre la «mano invisible» (1776). El acento que puso Montesquieu en el impacto «endulzante» del comercio, capaz de influir en el capricho cruel y egoísta del poder político absoluto, era sólo ligeramente distinto" (Melossi, D.: 1992, p. 39).

trascienda el falso dilema entre la libertad de la antigüedad y la libertad moderna y que nos permita pensar la libertad individual y la libertad política de manera conjunta. La radicalización de la democracia comparte respecto de este punto las preocupaciones de diversos pensadores que buscan rescatar la tradición del republicanismo cívico. Se trata de una tendencia totalmente heterogénea, que hace por ello necesario establecer distinciones entre los así llamados «comunitaristas» que, aunque comparten la crítica de la idea del individualismo liberal sobre un sujeto existente asumen, sin embargo, posiciones dispares respecto de la modernidad. Están, por un lado, aquellos como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre que, inspirándose principalmente en Aristóteles, rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común; por otro, aquellos como Charles Taylor o Michael Walzer que, junto con criticar los presupuestos epistemológicos del liberalismo tratan de incorporar la contribución política de éste en el área de los derechos y del pluralismo. Estos últimos defienden una perspectiva más próxima a [nuestra postura de] radicalización de la democracia, mientras los primeros mantienen una actitud extraordinariamente ambigua respecto del advenimiento de la democracia, y sin establecer distinciones entre lo ético y lo político, que ellos entienden como expresión de valores morales comunes. Es probablemente en la obra de Maquiavelo donde el republicanismo cívico tiene más que ofrecernos, y el trabajo reciente de Quentin Skinner es de particular interés a este respecto. Skinner muestra que en Maquiavelo hay una concepción de la libertad que, aun sin postular una noción objetiva del bienestar del hombre (y que por tanto es, según Isaiah Berlin, una concepción «negativa» de la libertad), comprende, sin embargo, ideales de participación política y de virtud cívica (que, según Berlin, son características de la concepción «positiva» de la libertad). Skinner muestra que la idea de libertad es descrita en los *Discursos* como la capacidad de los hombres de perseguir sus propias metas, de seguir sus «humores» (*humori*). Esto se acompaña con la afirmación de que, a objeto de garantizar las condiciones necesarias que impidan la coerción y la servidumbre que harían imposible el ejercicio de esa libertad, es indispensable que los hombres cumplan ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes correspondientes. Para Maquiavelo, el que uno ejerza la virtud cívica y sirva al fin común tiene por objeto garantizarse a sí mismo el determinado grado de libertad personal que le permita perseguir sus propios fines. Encontramos aquí, por lo tanto, una concepción sumamente moderna de la libertad individual articulada con una antigua concepción de la libertad política: esa articulación resulta fundamental para el desarrollo de una filosofía política de la radicalización de la democracia<sup>183</sup>.

(3) La concepción abstracta de la naturaleza humana o del sujeto, al fundamentar la libertad en la razón consciente, no tiene en cuenta la posibilidad de una alienación constitutiva por la cual toda la esfera de la conciencia y de la libertad estaría viciada, enferma o subordinada a una instancia más profunda y determinante [el ser social determina la conciencia (Marx), lo inconsciente determina las conductas conscientes (Freud), la voluntad de poder determina los valores y la moral (Nietzsche), las prácticas sociales no discursivas determinan los discursos (Foucault)].

(4) Charles Taylor, a quien seguimos en este punto, ha mostrado<sup>184</sup> que una concepción de la libertad negativa definida “exclusivamente en términos de la independencia del individuo de la interferencia de otros, sean estos los gobiernos, corporaciones o personas privadas”<sup>185</sup> o como ausencia de impedimentos externos (físicos o legales) al movimiento es insostenible y, al mismo tiempo, ha argumentado razonablemente en favor de una concepción de la libertad positiva.

Las teorías negativas parten de un concepto de la libertad entendida como oportunidad. “para el que ser libre es una cuestión de lo que podemos hacer, de lo que nos es posible hacer, sea que hagamos o algo para ejercer estas opciones. Este es ciertamente el caso del concepto hobbesiano original. crudo. La libertad consiste sólo en que no haya obstáculo. Es una condición suficiente para que uno sea libre que

<sup>183</sup> Mouffe, Ch.: *La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?*. Buenos Aires. Revista Unidos. Año VI, N°22. Diciembre de 1990, pp. 178-79. Corchetes nuestros.

<sup>184</sup> Cfr. Taylor, Ch.: *What's wrong with negative liberty*, en *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press. New York-Melbourne. 1993, pp. 211-229.

<sup>185</sup> Simon Critchley advierte que para una concepción de la libertad negativa “se es libre cuando uno puede distanciarse de las instituciones sociales” (Ver Mouffe, Ch. (comp): 1998, p. 57).

nada esté en el camino"<sup>186</sup>. Taylor muestra que este concepto de la libertad como oportunidad supone siempre un ejercicio anterior de la libertad. Como en Aristóteles, la potencia supone el acto.

Todas las concepciones modernas que deben algo a la tradición republicana antigua están enmarcadas en la postura de la libertad positiva (Tocqueville, el John Stuart Mill de *Sobre el gobierno representativo*). "Las doctrinas de la libertad positiva tienen que ver con una perspectiva de la libertad que incluye esencialmente el *ejercicio* del control sobre nuestra propia vida. Desde esta perspectiva uno es libre sólo en la medida en que efectivamente se ha determinado a sí mismo y a la propia forma de vida"<sup>187</sup>. La libertad es aquí concebida como ejercicio, es un "concepto-ejercicio"<sup>188</sup>. Mientras que las teorías negativas se pueden basar y se basan tanto en un concepto-oportunidad como en un concepto-ejercicio, no ocurre lo mismo con las teorías positivas que están fundadas esencialmente sobre un concepto-ejercicio, ya que esta perspectiva "identifica la libertad con la autodirección, esto es, el ejercicio actual del control directivo sobre la vida de uno"<sup>189</sup>.

Algunos partidarios de la libertad negativa se han valido del recurso de negar el concepto-ejercicio para cortar de raíz las teorías positivas. La ventaja de esta postura es su simplicidad, pues permite sostener que la libertad es poder hacer lo que se quiere, donde "hacer lo que se quiere" significa, sin que esta identificación sea problematizada, con lo que el agente puede identificar como sus deseos. Por el contrario, un concepto-ejercicio de la libertad supone que se discriminen las *motivaciones*. Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no somos libres, o lo somos menos, cuando estas capacidades están bloqueadas o irrealizadas de alguna manera<sup>190</sup>. Pero los obstáculos pueden ser tanto internos como externos, ya que las capacidades relevantes para la libertad incluyen la autoconciencia, la autocomprensión, la discriminación moral y el autocontrol, puesto que de otro modo su ejercicio no podría lograr la libertad en el sentido de autodirección. Podría ocurrir que nos autoengañemos, que perdamos el autocontrol y, en consecuencia, que no seamos libres, y sin embargo que hagamos lo que queremos (lo que creemos querer).

Para un concepto-ejercicio de la libertad "el sujeto mismo no puede ser la autoridad final sobre la pregunta de si es libre; ya que no puede ser la autoridad final sobre la pregunta acerca de si sus deseos son auténticos, acerca de si frustran o no sus propósitos"<sup>191</sup>. Los partidarios del concepto-oportunidad objetarán que al admitir que el agente mismo no puede ser la autoridad final sobre la pregunta de si es libre se abre el camino para la manipulación totalitaria. Pareciera que de esa forma se legitima a otros (que si sabrían cuáles son nuestros verdaderos deseos) a conducirnos por el camino correcto, incluso por la fuerza, en nombre de la libertad. Pero si los seres humanos difieren realmente respecto a su autorrealización, de ahí se deriva que ningún otro (por sabio que sea) puede poseer una doctrina o una técnica que nos permita en todos los casos llegar a la autorrealización, si bien puede brindarnos "buenos consejos", como decía John Stuart Mill<sup>192</sup>.

Taylor sostiene que no se puede defender una concepción de la libertad que no implique en última

<sup>186</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 213. Cursivas nuestras.

<sup>187</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 213.

<sup>188</sup> "El poder no se tiene, sino que se ejerce", dice Deleuze.

<sup>189</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 214.

<sup>190</sup> El concepto-ejercicio discierne las motivaciones: no somos libres si estamos motivados a frustrar nuestra autorrealización por el miedo, por modelos inauténticos internalizados o por una falsa conciencia. Se distingue lo que se quiere de lo que *realmente* se quiere, hacer la *verdadera* voluntad, perseguir los deseos de tu *verdadero* sí mismo. Taylor opina que es posible discernir los verdaderos deseos sin apoyarse en una concepción metafísica.

<sup>191</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 216.

<sup>192</sup> El pasaje de las concepciones negativas de la libertad a las positivas puede ser representado por dos pasos: 1) Se desplaza de la concepción de la libertad como "hacer lo que se quiere" a la que discrimina diversas motivaciones e identifica la libertad con "hacer lo que *realmente* se quiere". 2) Introduce una cierta doctrina para mostrar que no se puede hacer lo que realmente se quiere fuera de una sociedad de una cierta forma que incorpora el «verdadero autogobierno». Se sigue de ello que sólo se puede ser libre en tal sociedad. La doctrina de Rousseau de la voluntad general y la de Marx del hombre como ser genérico que realiza sus capacidades en un modo de producción social, y que debe tomar control de este modo colectivamente, son ejemplos de este segundo paso.

instancia una discriminación cualitativa de los motivos. Aun cuando se defina la libertad como ausencia de obstáculos exteriores, es necesario hacer discriminaciones entre los que representan mayor o menor lesión de la libertad, entre los que son más o menos significativos. Taylor pone el ejemplo de un semáforo que limita mi libre circulación por una calle. No se trata de que una restricción de mi libertad se *compense* con menos riesgos de accidentes o menos peligro para los niños. Se compensa conveniencia por seguridad, pero no hay pérdida de la libertad en absoluto. En cambio una restricción a la libertad de cultos es un golpe importante a la libertad, porque por sus creencias religiosas un creyente *se define a sí mismo como ser moral*. Esto nos lleva más allá del esquema hobbesiano: la libertad es ausencia de obstáculos externos en la acción *significativa*, en lo que es importante para el hombre. El esquema hobbesiano permite sólo juicios cuantitativos, pero no discriminaciones cualitativas. Desde el punto de vista puramente cuantitativo se podría argumentar que en la Albania comunista había más libertad que en Inglaterra, pues eran muchas más las acciones que diariamente se veían restringidas por los semáforos ingleses que las pocas acciones limitadas por la supresión de la libertad de cultos en el primer país. Algunos de nuestros motivos, deseos y objetivos son experimentados como intrínsecamente más significativos que otros.

Lo que Taylor considera "significativo" es todo aquello que afecta nuestra *identidad*. Da ejemplos en los que se muestra que la libertad puede ser limitada no solamente por obstáculos externos sino también por internos. Y a la inversa, actuar de acuerdo a ciertas motivaciones internas como el rencor o el temor no es hacerlo libremente sino más bien falta de libertad. Las motivaciones significativas son las que "me conducirán más cerca de lo que realmente soy"<sup>193</sup>.

Podría reformularse la noción negativa de libertad manteniendo lo básico de la teoría negativa como sigue: "La ausencia de obstáculos externos e internos a lo que verdadera y auténticamente quiero", pero Taylor cree que esta postura es insostenible. En el caso de conflicto de deseos, los deseos contrapuestos hacen ambos a la identidad del agente, mientras que cuando el agente se siente atado (menos libre) por un deseo, quiere repudiarlo. Sentir que un deseo no es verdaderamente *mío* es sentir que "sería mejor sin él, que no perdería nada deshaciéndome de él, que permaneceré completo sin él"<sup>194</sup>.

"La libertad de un hombre puede entonces ser encerrada por obstáculos motivacionales internos, tanto como externos. Un hombre que es conducido por el rencor a arriesgar sus relaciones más importantes, [...] o que está inhibido por un temor irrazonable para seguir la carrera que verdaderamente quiere, no es realmente hecho más libre si uno le alisa los obstáculos externos para dar rienda suelta a su rencor o para realizar su temor. O a lo sumo es liberado para una libertad muy empobrecida"<sup>195</sup>. Como consecuencia de lo anterior, es necesario aceptar que las distinciones motivacionales hacen una diferencia en el grado de libertad no sólo cuando uno de mis propósitos básicos es frustrado por mis propios deseos sino también cuando he identificado este propósito de manera falsa o cuando no soy consciente de ellos. Y, si esto es así, el agente no puede ser el árbitro final respecto de lo que lo hace más o menos libre. Los juicios del agente acerca de su libertad pueden ser corregidos, pero de aquí no se desprende que pueda *ser obligado* por una dirección o un control exteriores a él mismo. Sin embargo, si esto es así, entonces la cruda perspectiva negativa de la libertad, la definición hobbesiana, es insostenible.

"Porque la libertad implica ahora que sea capaz de reconocer adecuadamente mis propósitos más importantes, y que sea capaz de superar o al menos neutralizar mis dependencias emocionales, tanto como que mi camino esté libre de obstáculos externos. Pero la primer condición claramente (y, sostendría que también la segunda) requiere que me haya convertido en algo, que haya logrado cierta condición de auto-clarividencia y auto-comprensión. Debo estar ejerciendo realmente la auto-comprensión para ser verdadera y completamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un concepto-oportunidad"<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 224.

<sup>194</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 224.

<sup>195</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 227.

<sup>196</sup> Taylor, Ch.: 1993, p. 228.

## CAPÍTULO 5

### LA DOMINACIÓN EN EL SIGLO DE LAS LUCES

#### Introducción

En Occidente, se ha llamado al siglo XVIII «el siglo de las luces» y, ciertamente, lo es. El imaginario de las luces de la razón extendiéndose sobre las tinieblas del oscurantismo, del dogmatismo, de la superstición e instaurando un reino del hombre en su mayoría de edad es adecuado para representar este periodo durante el cual se produjeron acontecimientos tan significativos como las revoluciones independentistas sudamericanas, la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, la Revolución Francesa o el desarrollo del capitalismo competitivo inglés y en el que pensaron, escribieron y actuaron hombres como Montesquieu, Rousseau, D'Alambert, Diderot, Voltaire, Hume, Adam Smith, Jefferson, Madison, Jay, Kant y Fichte (entre muchos otros).

El movimiento de la Ilustración o Iluminismo es una continuación del Humanismo renacentista y del Racionalismo del siglo XVII, pero no puede ser reducido a éstos: porque aquél no es solamente una apelación a la razón sino, centralmente, una reivindicación de la libertad y de la autonomía humanas<sup>197</sup>. La Ilustración es la expresión de la confianza del hombre en sí mismo, en sus capacidades y en sus poderes, para conformar el mundo de acuerdo con su dignidad<sup>198</sup>.

El Iluminismo triunfó, impuso sus ideas y llevó adelante sus ideales transformadores. El imaginario ilustrado cubrió todo el siglo XIX y gran parte del XX -a pesar de las protestas y las reacciones, la más importante de las cuales ha sido el Romanticismo- hasta las Guerras Mundiales. Las dos últimas décadas del siglo XX han sido el escenario de un movimiento cuestionador de la modernidad, en general, y del Iluminismo, en particular. Nos referimos a los pensadores llamados «postmodernos», que si bien no pertenecen a una única tradición ni constituyen una escuela o movimiento homogéneo, coinciden en el cuestionamiento a los supuestos iluministas. No obstante, se ha advertido que el movimiento postmoderno es heredero de la Ilustración, en tanto una nota esencial de ésta es la voluntad de dejar abierta la posibilidad y la capacidad de crítica.

A pesar de la heterogeneidad de sus posiciones, los pensadores iluministas tal vez puedan agruparse -análogamente a la clasificación que se hace de los Padres de la Iglesia a partir de la actitud que adoptaron ante la cultura griega- en dos posturas centrales: aquellos que -como Habermas y la Escuela de Frankfurt- critican a la modernidad para *extender y consumir* la Ilustración; y aquellos que -como Deleuze, Foucault o Lyotard- se proponen *abandonar* la modernidad iluminista. Estos últimos argumentan que nada puede salvarse de una razón que nos ha conducido a los campos de exterminio de Auschwitz, a los genocidios planificados, al desequilibrio ecológico y a la amenaza de extinción nuclear. En este clima de fin de milenio se ha hecho posible la revisión del proyecto iluminista pero la polvareda levantada en el debate no ha facilitado la tarea sino que, por el contrario, la ha entorpecido confundiendo las posturas.

Para tratar de delimitar el problema de la dominación en los pensadores ilustrados quisiéramos valernos de la distinción efectuada por Chantal Mouffe entre el proyecto político (emancipatorio) y el proyecto epistemológico (la autofundamentación de la razón) de la Ilustración. Richard Rorty ha advertido<sup>199</sup> que los pensadores ilustrados suponían que la ley moral necesitaba una *fundamentación*, pero

<sup>197</sup> "Si el mundo de la naturaleza descubre actualmente que el caos reina sobre el orden, gracias a I. Prigogine y otros, el mundo social debería haberlo hecho desde siempre, pues la materia humana hace de la creatividad y la libertad la base de la condición humana" (Labourdette, S.: 1993, p. 22).

<sup>198</sup> ¿Cuál es la nota fundamental que la Ilustración ha legado a la cultura contemporánea? "El siglo XVIII lo verbalizó en el *sapere aude!* (¡atrévete a pensar!) kantiano. Nietzsche lo grabó en el XIX en la afirmación: «toda gran verdad necesita ser criticada, no idolatrada». Marx no les fue a la zaga con su «hemos de liberarnos hasta de las propias cadenas que nos han liberado». [...] Siguiendo a Hauser, puedo decir que la Ilustración es la consecuencia del convencimiento del poder conquistar y dominar la realidad, desde el punto de vista de la razón humana" (Maestre, A.: *Estudio preliminar a ¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1993, xii y xxxix).

<sup>199</sup> Cfr. Rorty, R.: *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en Vattimo, G. (comp.): *La secularización de la*

que las condiciones históricas y epistemológicas actuales ya no lo requieren. De modo semejante, Laclau y Mouffe mostraron<sup>200</sup> que los ilustrados llegaron a confundir la noción de «horizonte» con la de «fundamento» al haber estado vinculados originariamente a una concepción de la naturaleza del hombre *positiva y unificada* que los conducía a la pretensión de dominar -intelectual o políticamente- un supuesto *fundamento último* de lo social, eliminando todo pensamiento de la *dislocación*<sup>201</sup>.

## LOS ANTECEDENTES DE LA ILUSTRACIÓN: EL DOMINIO EN «EL ESPÍRITU DE LAS LEYES» DEL BARÓN DE MONTESQUIEU

### Introducción

Charles de Secondat, Barón de Montesquieu, nació en 1689 y murió en 1755 en Francia. Sus obras más conocidas son *Las cartas persas* de 1721, las *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos* de 1734 y *El espíritu de las leyes* de 1748. Para el desarrollo de nuestro tema nos limitaremos al análisis de la última de estas obras, considerada por Montesquieu en el prefacio, como su pensamiento maduro.

La primera mitad del siglo XVIII es el período inmediatamente anterior al desarrollo y consolidación del movimiento iluminista, del que Montesquieu podría ser considerado un precursor. Como después lo harán Rousseau y Hume, Montesquieu no considera que la razón como facultad sea la fuerza que reúne y mantiene en sociedad a los hombres. Los hombres primitivos estaban más cerca del instinto de los animales que de la racionalidad. Sin embargo, hay una legalidad que gobierna a todos los seres y también a los hombres. Así como Newton y Descartes habían mostrado la legalidad que gobierna la naturaleza física, así también Montesquieu se propone comprender la legalidad que gobierna las cosas humanas.

En *El espíritu de las leyes* se busca hacer inteligible la diversidad de leyes y costumbres humanas para ayudar al gobierno sabio. ¿Qué son las leyes? Las leyes son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. Son relaciones, son objetivas, son necesarias, son derivadas de las cosas tal como son por naturaleza. Las leyes «gobiernan» la acción de todas las cosas. Siguiendo un esquema semejante a la concepción de los antiguos griegos sobre el destino cuyas leyes gobernaban todo el kosmos, incluido el ámbito humano de la polis, y la doctrina cristiana según la cual las leyes eternas del Creador regían sobre el conjunto de la creación, incluyendo el orden de la comunidad, Montesquieu piensa las leyes que rigen a los hombres en el marco de la legalidad que gobierna el universo.

La razón que gobierna el universo no es la capacidad de *entendimiento*, la llamada razón instrumental o capacidad de discernimiento de los medios más adecuados para alcanzar fines dados. “La ley, en general, es la *razón humana* en la medida en que gobierna a todas las personas de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación tienen que ser simplemente los casos particulares en los que se aplica la razón humana”<sup>202</sup>. Cuando se analiza la conducta de los individuos, los grupos y los pueblos, se hallan principios generales que la explican y de los cuales los ejemplos históricos son casos particulares. El estudio de las sociedades requiere de los conocimientos complementarios de los principios generales y de las particularidades o peculiaridades. De estos supuestos se desprende que ninguna sociedad puede ser estudiada sin considerar la historia y los rasgos particulares de su condición. El estudio de la historia permite conectar la teoría (principios generales) con la práctica (particularidad de las costumbres y formas

---

*filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 31-61, especialmente p. 44.

<sup>200</sup> Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 204-6.

<sup>201</sup> “Un componente esencial del imaginario jacobino [es] la postulación de un momento fundacional de ruptura, y de un espacio *único* de constitución de lo político” (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 170). “Hoy hablamos de «emancipaciones» y no ya de «Emancipación». Mientras que el proyecto socialista [siguiendo la herencia ilustrada] se presentaba como emancipación global de la humanidad y como el resultado de un acto único de institución revolucionaria, esa perspectiva «fundamentalista» ha entrado hoy en crisis” [...] “La «humanidad» ya no es vista como un fundamento sino como un proyecto”. Cfr. Laclau, E.: 1993, pp. 91, 225, 231, 235, 239.

<sup>202</sup> Montesquieu: *El espíritu de las leyes*, Barcelona, Editorial Altaya, 1993, I, 3.

de vida). Pero el arte del gobierno, los detalles históricos o las peculiaridades, como lo había mostrado Maquiavelo, sólo son inteligibles sobre la base del conocimiento de las causas generales, es decir, de la teoría o filosofía<sup>203</sup>.

### El estado de naturaleza y el surgimiento de las sociedades

El hombre primitivo o natural surgió como efecto de ciertas condiciones naturales como el clima y la geografía. Estas condiciones naturales influyeron sobre el cuerpo y el alma de los hombres y lo siguieron haciendo a lo largo de toda su historia. Cuando Montesquieu se refiere a la naturaleza del hombre, no hay que entender por este concepto una esencia eterna igual para todo ser humano, sino ciertas *condiciones* generales y particulares en las que se desarrolla una forma de vida y una organización política y social. El clima, la geografía o la temperatura son condiciones naturales que establecen límites a las formas de vida y de gobierno. Sin ciertas condiciones mínimas la sociedad no es posible, pero cada conjunto particular de condiciones potencian tendencias y necesidades particulares, e incluso, posibilidades *morales* particulares. A partir de ciertas condiciones naturales ciertos valores o virtudes son deseables o indeseables, posibles o imposibles. No obstante, las condiciones no son determinaciones; es decir, son condiciones necesarias pero no condiciones suficientes. Es posible que se den las condiciones naturales para el desarrollo de la virtud, de la libertad o de la filosofía, pero que éstas no se desarrollen. Tal es el caso de Inglaterra donde se crearon las mejores condiciones para el cultivo de la filosofía y, sin embargo, ésta no se ha desarrollado.

Ni la familia ni la sociedad son naturales, y es probable que la primera no haya surgido sino después de un largo periodo de tiempo, cuando las leyes de prohibición del incesto lograron proporcionar una base para la paz y el cuidado mutuo. Las condiciones del hombre primitivo (salvaje) permitieron gran libertad y una relativa igualdad en la propiedad, al establecerse sobre condiciones organizativas muy flexibles. Las leyes humanas no se derivan de una supuesta naturaleza o esencia del hombre. El derecho y las leyes de los hombres han surgido, como para Hobbes (y posteriormente para Hume) del conflicto, de la guerra. El derecho y las leyes surgen como respuesta al problema de la guerra intra o intersocial.

Para Montesquieu, la condición natural del hombre está regida por la *ley natural*. Ésta consiste en los derechos y deberes de los hombres que *deben ser respetados universalmente por sus efectos benignos*, es decir, por el bien que producen. Pero no hay que pensar en la ley natural en términos de Locke, como aquella que se deriva de la racionalidad de la conciencia, ni en términos aristotélicos, como la que rige el ser del hombre. No hay una esencia humana natural sino condiciones naturales para las acciones y formas de vida de los hombres. Como consecuencia de ello, discute con Aristóteles la naturalidad y legitimidad de la esclavitud. Para Montesquieu nadie nace para ser esclavo, nadie es *por naturaleza* esclavo. El hombre no es un ser naturalmente social, reflexivo o moral. Las leyes naturales que se han impuesto más universalmente se basan en pasiones dominantes y, probablemente, se han extendido persiguiendo fines egoístas o viciosos. Montesquieu aprendió de los ingleses, que la integración social no se deriva de la razón, de la virtud o del deseo natural del bien común o de la perfección. Los bienes supremos son, con frecuencia, *efectos de los vicios*; como también el ejercicio de la virtud, en ciertas condiciones, engendra regímenes nefastos<sup>204</sup>. Montesquieu piensa, como después Hegel, que la naturaleza establece ciertas condiciones iniciales en los imperfectos comienzos de la cultura humana a partir de las cuales los hombres se han elevado hacia el régimen de la libertad moderna.

<sup>203</sup> Cfr. Montesquieu: *El espíritu de las leyes*, Prólogo.

<sup>204</sup> "El espíritu general está constituido por el clima, la religión, las leyes, las máximas políticas, los ejemplos del pasado, las tradiciones, las costumbres. La razón no constituye el espíritu o mentalidad de ninguna nación. Las naciones viven en función de la pasión y el prejuicio, no del entendimiento. Es posible la ilustración para hacer la vida humana menos bárbara e inhumana, pero aun tal ilustración debe apoyarse en una apelación a las pasiones, sean egoístas o piadosas, y a los prejuicios característicos de la sociedad en cuestión. (...) Las sociedades creen mientras que los filósofos cuestionan, y las sociedades protegen la filosofía más por interés egoísta que por preocupación por la libertad. Filosofía y sociedad no están, por tanto, nunca unidas en una verdadera amistad" (Lowenthal, D.: Montesquieu, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 504).

## El desarrollo del comercio como medio de civilización y libertad

Los viajeros han sido en todas las épocas quienes han introducido perspectivas ajenas a la propia tradición y críticas a los modos de vida aceptados y dogmatizados. Montesquieu ha percibido cómo en los comienzos de la modernidad, el comercio y los nuevos conocimientos han socavado las bases del orden feudal y han abierto nuevos cauces a la civilización. Pero el desarrollo del comercio y sus consecuencias no sigue una causalidad unilineal y determinista, sino que requiere de la combinación de necesidades, invenciones y accidentes. Es por eso que el desarrollo del comercio no tiene siempre los mismos resultados ya que, como las condiciones naturales, es condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo de las artes, de las riquezas o de la filosofía.

El comercio crea los requisitos necesarios para que las sociedades superen su condición natural primitiva e imperfecta, favoreciendo el intercambio, la comparación y la reflexión sobre las formas de vida y posibilitando, de esta manera, el cuestionamiento de las creencias tradicionales, el surgimiento de la filosofía, las ciencias y las artes. Como después destacarán también Hume y Adam Smith, Montesquieu se interesa no por los beneficios de los mercaderes, sino por las consecuencias sociales no buscadas del egoísmo al perseguir tales beneficios.

Montesquieu "señala que las virtudes y los vicios morales son distintos de las virtudes y los vicios políticos, termina declarando que la fundación de la Inglaterra moderna tiene como base las pasiones egoistas de la avaricia y la ambición. La idea de que las «virtudes» políticas exigidas a sus ciudadanos por un orden político imperfecto podrían ser en realidad vicios morales fue una piedra angular de la filosofía política clásica: sólo rara vez, si acaso, eran identificados el hombre bueno y el buen ciudadano. Pero Montesquieu está pensando en algo aún más desconcertante: los bienes humanos supremos son producidos por la acción de los vicios morales, y el *mejor* orden político depende de tales vicios. Esta concepción de la vida humana la aprendió Montesquieu de Maquiavelo y sus seguidores, no de los clásicos"<sup>205</sup>.

## Las formas de gobierno

*Las pasiones mueven a los hombres*; son el principio de su comportamiento y de sus estructuras políticas. Si se quiere conocer la naturaleza de un gobierno, hay que dar cuenta de las pasiones que lo impulsan, sabiendo quiénes gobiernan y cómo lo hacen; es decir, hay que conocer su principio, pues sus gobiernos, costumbres y leyes responden a él. Hegel retomará esta idea como estructura de su filosofía de la historia, al comprender la historia universal como el desarrollo progresivo de la conciencia de la libertad, cuyas etapas son el despliegue y consumación de un principio.

Como el principio rector de cada forma de gobierno es relativo a las condiciones históricas y naturales de cada pueblo, el objetivo de Montesquieu es analizar y comparar las leyes, costumbres, instituciones, etc., por las que cada principio se desarrolla y perfecciona. Las condiciones físicas, naturales, geográficas, y climáticas, las condiciones políticas y sociales (como las costumbres, la religión o el comercio), las formas de gobierno y las leyes están relacionadas entre sí y dependen de su principio. No hay una naturaleza única y, en consecuencia, los desarrollos son relativos a las condiciones, al principio rector. Algunos atribuyen a Montesquieu un «relativismo total», y se preguntan si es posible comparar las diversas formas de gobierno para indicar su mérito comparativo fundamental sin un criterio absoluto del bien y del mal políticos. Creemos que no hay para Montesquieu ningún criterio absolutamente independiente de las condiciones pero eso no impide comparar desarrollos y resultados a partir de un *criterio de razón*: "La ley, en general, es la *razón humana* en la medida en que gobierna a todas las personas de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación tienen que ser simplemente los casos particulares en los que se aplica la razón humana"<sup>206</sup>.

<sup>205</sup> Lowenthal, D.: 1993, p. 503.

<sup>206</sup> Montesquieu: 1993, I, iii.



En los libros II al X del *Espíritu de las leyes*, Montesquieu estudia las tres principales formas de gobierno: la república (democrática o aristocrática), cuyo principio es la virtud; la monarquía, cuyo principio es el honor; y el despotismo, cuyo principio es el temor. Observa, como lo hará también Hegel, que el principio democrático de la virtud debe evitar los extremos de la pobreza y la riqueza para mantenerse. También explica, no sin ciertas resonancias foucaultianas, que las formas democráticas necesitan mecanismos para mantener la virtud como la *mutua vigilancia* de las conductas de los individuos.

En los libros XI al XIII, analiza el modelo inglés, el país cuyas leyes tienen como objeto la libertad. ¿En qué consiste la libertad? *La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes no prohíben*. La constitución inglesa, con su requisito de la separación de los poderes del gobierno, contribuye a la seguridad legal de los ciudadanos. Locke ya había establecido la separación de funciones federativa (política exterior), ejecutiva (ejecución de las leyes y enjuiciamiento de los infractores) y legislativa. Montesquieu, a diferencia de Locke, unifica la política interior y exterior, separando e independizando al poder judicial. Con ello se garantiza una mayor seguridad a los ciudadanos. Por otra parte, los poderes independientes se constituyen de tal manera que se equilibran y controlan unos a otros. El mayor peligro a ser evitado es que dos poderes caigan en manos de las mismas personas.

Las leyes de Inglaterra garantizan las condiciones de mayor libertad en las naciones modernas, pero las leyes no *determinan* la libertad de los ciudadanos. La libertad individual diferencia a las repúblicas modernas de las antiguas. El individualismo de los ingleses convirtió a la religión y a la elección de la forma de vida en un asunto privado que ya no depende del gobierno o del Estado. "El análisis de Inglaterra debe llevarse más lejos. Su libertad no es sólo de acción y pensamiento sino también *de pasiones*. Ser libre es sobre todo seguir las propias ambiciones de dinero, prestigio o poder. Inglaterra es capitalista: han sido eliminados los límites morales a la adquisición competitiva sin fin. [...] En suma, la avaricia y la ambición constituyen los fundamentos del sistema inglés, no su enemigo moral. El sentido del interés propio de cada hombre sustenta su amor a la libertad y su patriotismo"<sup>207</sup>.

Montesquieu, como Locke, identifica la libertad política con la ley. Su investigación es más profunda que la del inglés porque, por un lado, incorpora contenidos históricos que enriquecen y complejizan los problemas y, por otro lado, mejora el marco conceptual asentando el principio de la división de poderes y el control mutuo de las amenazas potenciales a la libertad. Uno y otro piensan el ejercicio de la libertad en el marco de lo jurídico-político y vuelven al problema clásico de las mejores formas de gobierno. En este contexto, el problema del *dominio* se plantea siempre como violación a las leyes y, particularmente, de la Constitución. Las luchas de la Ilustración se encaminarán a partir de este cauce abierto por Locke y Montesquieu hacia un orden político y constitucional que no solamente garantice el ejercicio de la libertad ciudadana, sino que se edifique sobre la base de la libertad de todos los hombres.

## I. LA DOMINACIÓN EN LA ILUSTRACIÓN BRITÁNICA

### Introducción

En la introducción al capítulo sobre el pensamiento político inglés en la tradición europea dice R.H.S. Crossman: "La peculiaridad auténtica de los ingleses consiste no en nuestro desprecio por la teoría, sino en los usos a que la destinamos. Nuestro pensamiento, como nuestro idioma, tiene una profunda aversión por lo sistemático. Hemos sido siempre reacios a basar nuestros actos en una filosofía de la vida e incluso carecemos de una palabra que corresponda a la alemana *Weltanschauung* (concepción del mundo). La teoría no es para nosotros *el cimiento sobre el que deba construirse la práctica*, sino un instrumento que debe emplearse para lograr unos fines dados. El hombre «razonable» no es el que usa la *Vernunft* (razón) sino el *Verstand* (entendimiento) y es también significativo que no haya [un término] equivalente en inglés para la *raison* francesa y la *Vernunft* alemana. Los pueblos anglosajones han dado

<sup>207</sup> Lowenthal, D.: 1993, p. 498. Cursivas nuestras.

hombres de ciencia, historiadores y filósofos, pero no han dado ningún expositor eminente de una teología o una filosofía sistemáticas. En resumen, nuestras especulaciones tratan de destruir o apoyar una creencia dada, pero no de demostrar las premisas de la creencia misma<sup>208</sup>. El origen del pensamiento especulativo y sistemático, estaría (desde este punto de vista) en una realidad conflictiva y opresora, donde las clases o los individuos no se sienten reconocidos por la sociedad ni se sienten expresados en el orden existente, ni con fuerzas suficientes para cambiarlo. De este rechazo provendría la especulación, el volcarse dentro de sí para elaborar un nuevo orden *desde su fundamento*, un sistema más acorde con su propio espíritu. Las diferencias entre la Ilustración francesa o alemana y la británica son muy gráficas en este respecto.

David Hume y Adam Smith intentaron edificar una moral *relativista*, que pudiera hacerse cargo de las consecuencias malas de las acciones buenas y de las consecuencias buenas de las malas acciones. Una moral relativista es radicalmente antidogmática y antiabsolutista<sup>209</sup>. El dominio para Hume pasa simplemente por cualquier forma de racionalismo dogmático y absolutista, que no permita que cada hombre siga lo que considera su propio bien. Es una moral del efecto beneficioso o dañino. También Kant se opone a esta moral del resultado aunque sin volver tampoco a las afirmaciones del racionalismo dogmático. Cree que la ciencia debe explicar la experiencia, pero de ello no se infiere que se deba fundar en la experiencia. Kant trata de construir una moral basada en la libertad entendida como autonomía. Sin embargo, las normas morales no determinan la conducta ni deben pretender acatamiento por coerción como las leyes jurídico-políticas. Las normas morales son reguladoras y orientadoras, no son determinantes<sup>210</sup>. No obstante, la razón es el *fundamento* de la libertad y de la dignidad del hombre y como tal, no puede sino imponerse a partir de sus propios principios sobre la naturaleza, la historia o cualquier otro principio heterónomo. La «razón universal» permite al movimiento ilustrado construir una base y unificar un criterio para cimentar la crítica<sup>211</sup>. Como bien dice Habermas: “La dominación sobre la naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración”<sup>212</sup>.

David Hume nació en Edimburgo, Lothian, el 7 de mayo de 1711: estudió en la Universidad y luego de trabajar como empleado de una empresa de Bristol, se trasladó a Francia. Entre 1739 y 1740 publicó el *Tratado sobre la naturaleza humana* (3 volúmenes), que fue ignorado por el público. Posteriormente se trasladó a las propiedades familiares de Berwickshire donde escribió *Ensayos morales y políticos* (2 volúmenes). No pudiendo conseguir un nombramiento en la Universidad de Edimburgo, realizó diversos trabajos y publicó en 1748 los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano*, en el que reelabora los temas de la primera parte del *Tratado*. Publicó los *Discursos políticos* en 1752 y fue nombrado director de la Biblioteca de la abogacía de la ciudad de Edimburgo al año siguiente, dedicándose a trabajar en los seis volúmenes de la *Historia de Inglaterra*, que aparecieron entre 1754 y 1762. Durante este último año fue nombrado secretario del embajador británico en París, donde permaneció hasta 1765, conociendo y entablando amistad con Jean-Jacques Rousseau. De vuelta en

<sup>208</sup> Mayer, J.P.: 1961, pp. 120 ss. *Cursivas nuestras*.

<sup>209</sup> La perspectiva pluralista y democrática de Laclau está emparentada, en este sentido, con la de Hume. Cfr. Laclau, E.: 1996, pp. 212 ss. “Es sólo si se acepta la imposibilidad de reconducir las posiciones de sujeto a un principio positivo y unitario fundante de las mismas, que el pluralismo puede ser considerado radical. El pluralismo es *radical* solamente en la medida en que cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su propia validez, sin que ésta deba ser buscada en un fundamento positivo trascendente -o subyacente- que establecería la jerarquía o el sentido de todos ellos, y que sería la fuente y garantía de su legitimidad. Y este pluralismo radical es *democrático*, en la medida en que la autoconstitutividad de cada uno de sus términos es la resultante de desplazamientos del imaginario igualitario. El proyecto de una democracia radical y plural, por consiguiente, *en un primer sentido*, no es otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial-igualitaria” (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 187-8).

<sup>210</sup> “Una relación de igualitarias magnitudes de poder o carente de ellas sólo puede ser entendida como paradigma o valor sociocultural al cual se aspira, como un ideal de vida orientador y pretendido” (Labourdette, S.: 1993, pp. 37-8).

<sup>211</sup> Cfr. Hoy, D.-McCarthy, Th.: *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge, 1994, p. 18.

<sup>212</sup> Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de Ediciones, Buenos Aires, 1989, p. 139.

Londres, durante 1767 y 1768 trabajó como subsecretario de Estado, regresando posteriormente a Edimburgo, donde se radicó hasta su muerte el 25 de agosto de 1776. Póstumamente se publicaron su autobiografía y los *Dialogos sobre la religion natural* (1779).

Adam Smith nació en Glasgow en 1723. En el año 1759 publicó su *Teoría de los sentimientos morales*, obra que intenta construir una nueva moral individualista en la que el egoísmo aparece como una virtud a partir de la cual se edifica -sin intención- la armonía social. Mientras su maestro Francis Hutcheson (1694-1746) enseñaba que la mayor virtud era la benevolencia y relegaba todas las demás virtudes a un segundo plano, Smith privilegia la búsqueda de nuestra felicidad personal. La vida moral de las sociedades no gira en torno a la magnanimidad, sino en torno al propio interés: "No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de donde procede nuestra cena, sino del respeto por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad, sino al amor de sí mismos, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas". Basándose en este planteamiento ético, pero sin utilizarlo explícitamente, escribe y publica en 1776, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, poniendo al mismo tiempo las bases de la nueva ciencia de la economía política y los fundamentos del liberalismo económico.

Si bien John Locke fue el fundador del liberalismo político, la obra de Adam Smith dio un giro decisivo en la concepción liberal de la sociedad, elaborando los principios del capitalismo liberal y comprendiendo de manera simple las leyes que gobiernan el sistema social. "Smith resulta interesante por su contribución al viraje de la filosofía política hacia la economía y por su famosa elaboración de los principios de la libre empresa o capitalismo liberal"<sup>213</sup>.

En 1705 Bernard Mandeville (1670-1733), holandés radicado en Inglaterra, publicó una obra que iba a tener gran repercusión a lo largo del siglo titulada *La fábula de las abejas o vicios privados, beneficios públicos*. En ella dibuja un imaginario panal donde reinan toda clase de vicios y profesiones deshonestas en pos de la vanidad y la lujuria, produciendo como efecto una vida social cómoda, lujosa, donde se estimula la producción y el desarrollo de artes y técnicas. En síntesis: "cada parte está llena de vicios, pero el conjunto es un paraíso". Cuando los dioses escuchan finalmente las plegarias de los que suplican por la eliminación de los vicios y establecen una forma de vida austera, sobria y caritativa, el resultado es una sociedad honesta y miserable.

Mandeville plantea en su obra el problema moral de las consecuencias de las acciones, sosteniendo la hipótesis de que conductas egoístas y hedonistas producen no intencionalmente consecuencias beneficiosas para el conjunto y que los vicios (entendidos como la satisfacción de los propios deseos) pueden generar efectos benéficos. "El consecuencialismo de la evaluación moral está relacionado con la idea de que las acciones humanas suelen tener consecuencias inintencionadas, es decir, efectos buenos o malos que son independientes de la bondad o maldad de las motivaciones de sus agentes y de la mayor o menor concordancia de los criterios en que éstos se basan con los dogmas de la moral tradicional. El concepto de las consecuencias inintencionadas, crucial para el análisis de las conductas humanas, permite explicar los intercambios con mutuo beneficio de personas movidas por el egoísmo"<sup>214</sup>.

## La ciencia moral como ciencia del hombre

Continuando la postura política de Locke, Hume mantiene una posición extremadamente crítica respecto de todos los dogmas del racionalismo, que en el plano social, político, religioso y cultural identifica con el absolutismo despótico, la «superstición» católica y el fanatismo en general<sup>215</sup>.

La afirmación de la libertad de pensamiento se traduce en la lucha contra el dogmatismo<sup>216</sup>, y el

<sup>213</sup> Cropsey, J.: Adam Smith, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 597. Cursivas nuestras.

<sup>214</sup> Colomer, J.: Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas, en Vallespín, F. (ed.): *Historia de la teoría política, 3: Ilustración, liberalismo y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 37.

<sup>215</sup> Hume, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas Ortúeta, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 74.

<sup>216</sup> "La Ilustración es un «mecanismo» a través del cual se constituye autónomamente la razón frente a cualquier tipo de

conjunto de su filosofía pudo caracterizarse como “el establecimiento de un escepticismo moderado y mitigado” -para diferenciarlo de aquella otra interpretación, que lo considera un escéptico radical y contradictorio- o como un «agnosticismo positivo», “que acabase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa”<sup>218</sup>. El escepticismo de Hume, como la duda cartesiana, es un medio o instrumento para obtener otra cosa y no un fin o resultado último al que se arribe. Para Descartes, la duda era el método para encontrar una verdad segura y firme; para Hume, el escepticismo es el medio para destruir el dogmatismo de la razón y *posibilitar la creencia y la moral*. A diferencia de la duda cartesiana, el escepticismo de Hume intenta poner límites a la razón misma: o dicho más precisamente, a los supuestos racionales que el racionalismo no había puesto en duda. Este filósofo escocés vuelve a la razón contra sí misma, a fin de atacar todo dogmatismo, en tanto expresión teórica y académica del absolutismo, que utiliza a “la razón como medio de opresión y de dominio”<sup>219</sup>. Es por eso que Hume prefiere la inseguridad, inestable y provisorio a las certezas absolutas que siempre están vinculadas a la falta de libertad y a la intolerancia. Y es también por eso que los progresos de la razón y la filosofía sólo pueden deberse a “la tierra de la tolerancia y de la libertad”, como afirma en la introducción al *Tratado*<sup>220</sup>.

El motivo de la filosofía es, para Hume, la moral y la política. Para él la moral es la verdadera raíz de la problemática de las ciencias. Todas las investigaciones sobre la «naturaleza humana», sobre el entendimiento y la pasión, no deben hacernos perder de vista esta intención que unifica toda su obra, desde el *Tratado* hasta las *Historias*. Pero no se trata en ningún caso de una moral sistemática o de un estado ideal construido desde las bases (como en Platón o en Hobbes), ni de una imaginación utópica (como en Tomás Moro o Campanella), ni de un Estado Absoluto (como en Hegel), sino más bien de “llegar a conocer la efectiva naturaleza humana, para, sabiendo cómo piensan y actúan *realmente* los hombres, adecuar las instituciones sociales a ese conocimiento real”, en lugar de intentar que las acciones deban encajar en la perfección irreal de la teoría<sup>221</sup>. Se trata de la búsqueda de una sociedad tolerante y liberal, que satisfaga los intereses privados de los individuos. Es un ideal que encaja perfectamente con la realidad de la época: la expansión del capitalismo. Hay que leer la entera filosofía humeana desde la moral<sup>222</sup> y hay que leer la moral desde la economía política -creada y desarrollada por su amigo y discípulo Adam Smith-.

### El sentimiento moral

La moral se fundamenta, para Hume, en el sentimiento antes que en el entendimiento o razón. “La moralidad es más propiamente *sentida* que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea”<sup>223</sup>. Sin embargo, hay que preguntar: “¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué modo actúan sobre nosotros?”. La respuesta es: “la impresión surgida de la virtud es algo *agradable*, y la procedente del vicio es *desagradable*”<sup>224</sup>. Un

---

dogmatismo” (Maestre, A.: 1993, xiii).

<sup>217</sup> Cfr. Hume, D.: 1977, p. 64, nota 33.

<sup>218</sup> Cfr. Duque, F.: *Estudio Preliminar* a Hume, D.: 1977, pp. 29-30.

<sup>219</sup> Duque, F.: Op. cit. p. 37.

<sup>220</sup> La conclusión de este pluralismo es que, según Passmore, “ser humano es, precisamente, no tomar ningún sistema como decisivo, no tener nada por definitivo, salvo el espíritu de investigación”. Cfr. F. Duque, Op. cit. p. 26.

<sup>221</sup> Hume, D.: 1977, p. 82. Cursivas nuestras.

<sup>222</sup> Cfr. Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad* (1953), traducción de Hugo Acevedo, 2a. edición, Barcelona, 1981, Editorial Gedisa, pp.25-6.

<sup>223</sup> Hume, D.: 1977, p. 691.

<sup>224</sup> Hume, D.: 1977, p. 691, cursivas nuestras. Escribe Adam Smith: “El sentimiento o afecto del corazón en el que se originan todas las acciones, y del cual debe depender en última instancia toda su virtud o vicio, puede considerarse desde dos aspectos o dos relaciones diferentes: primero, en relación con la causa que lo excita o el motivo que le da origen; y después en relación con el fin que se propone o el efecto que tiende a producir.”

“En la conveniencia o inconveniencia, en la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa u objeto que lo excita, reside la propiedad o impropiidad, la decencia o torpeza de la acción consecuente.”

carácter es virtuoso si excita el placer y es vicioso si excita el dolor. Los juicios morales son «perfectamente infalibles» puesto que no podemos equivocarnos en cuanto a nuestros sentimientos de placer y dolor<sup>225</sup>. Hay que notar, sin embargo, que el «placer» o «desagrado» morales son de una clase «particular», de una modalidad «diferente». «De qué particularidad se trata? "Solo cuando un carácter es considerado *en general* y sin referencia a nuestro interés *particular* causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo»<sup>226</sup>. Que se trate de un sentimiento moral no implica que difiera en cada uno los hombres. Hume parece pensar que es un sentimiento común a todos los seres humanos, cuya estructura básica es la misma para todos.

### Las relaciones entre la naturaleza y la cultura

Los hombres no somos *naturalmente morales*, aunque la moral es necesaria para poder resolver las aficciones que plantea nuestra naturaleza. ¿De qué problemas se trata? Hume se contrapone a las concepciones que caracterizan la naturaleza humana como egoísta, considerando que ésta es más *parcial* que egoísta<sup>227</sup>. El hombre es *naturalmente parcial*. Esto significa que en la aficción somos desiguales, somos más generosos con los que se relacionan con nosotros por semejanza o contigüidad [que según las circunstancias son nuestros prójimos, nuestros amigos o nuestros parientes (vecindad, amistad, familia)]. Sin embargo, esta parcialidad, esta simpatía<sup>228</sup> no se contrapone menos que el egoísmo a la formación de sociedades vastas<sup>229</sup>. En la medida que los intereses parciales son limitados y que "nadie tiene las mismas

---

"En la naturaleza benéfica o dañina de los efectos que busca la acción o que tiende a producir, reside el mérito o demérito de la acción, las cualidades mediante las cuales se hace merecedora a la recompensa o al castigo" (*Theory of Moral Sentiments*, en *The Essays of Adam Smith* (Londres: Alexander Murray, 1869), parte VII, sec. II, cap. III *ad fin.*, p. 271; citado por Cropsey, J.: 1993, p. 598).

<sup>225</sup> Cfr. Hill, R.: David Hume, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 518.

<sup>226</sup> Hume, D.: 1977, p. 694. "Los sentimientos morales son, no obstante, placeres y dolores de una clase particular, que en la manera en que son experimentados difieren de otros placeres y dolores así como, por ejemplo, difiere el placer que proporciona un filete del que nos da un poema. Estos placeres y dolores particulares (1) sólo surgen de la consideración del carácter y las acciones *de los seres racionales* y (2) surgen cuando éstos son considerados «*en general*, sin referencia a nuestro interés particular». Así pues, podemos apreciar a un enemigo por las mismas cualidades que lo hacen peligroso para nosotros. [...] El bien es en lo fundamental idéntico a lo placentero. Pero *no* es idéntico a nuestro placer particular. [...] En el fondo de la negación de Hume de que el bien y el mal morales puedan ser descubiertos por la razón se encuentra la exigencia de que la moral concuerde con las pasiones, o bien, en los términos en que Hume mismo lo expresa, la identificación de lo obligatorio con lo forzoso, y la insistencia en que los juicios morales tengan una influencia directa e inmediata sobre la voluntad" (Hill, R.: 1993, pp. 515 y 516. Cursivas nuestras).

<sup>227</sup> "Consulten a la experiencia común: ¿no ven que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de la familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida" (Hume, D.: 1977, p. 711). "Al exigir que la moral concuerde y se base en las pasiones, Hume sigue a Hobbes y Locke. Pero no los sigue en sus conclusiones. Ellos representan lo que Hume denomina «sistema egoísta de moral», el cual critica severamente. Según Hume lo interpreta, la premisa básica del «sistema egoísta» es que la pasión fundamental y dominante es el egoísmo" (Hill, R.: 1993, pp. 516-7).

<sup>228</sup> "¿Por qué aprobamos esas cualidades «virtuosas»? Hume en ocasiones responde que nos vemos impulsados por un principio más general y en extremo importante de la naturaleza humana: la *simpatía*, o «esa propensión que tenemos a captar mediante la comunicación con los otros sus pasiones, sentimientos, etc.» Debe advertirse que la simpatía no es lo mismo que la compasión, y no tiene la connotación de afecto o buena voluntad. Es un mero conducto a través del cual los dolores, pasiones, etc., son transmitidos de una persona a otra. (Hill, R.: 1993, p. 516. Las citas de Hume son de los *Principles of Morals*, 10. 1 y 10. 5; *Treatise*, III. iii. 1).

<sup>229</sup> Cfr. Hume, D.: 1977, p. 712. "En este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión" (Idem). No obstante, Hume discute con las concepciones egoístas de la naturaleza humana (como la de Hobbes o Mandeville), sosteniendo que el hombre es "la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo" (Idem, p. 552).

simpatías que otro: la pluralidad de parcialidades así definidas es la contradicción, es la violencia<sup>230</sup>. Y la violencia imposibilita la sociedad, no permite la «conversación»<sup>231</sup>.

Pero, si la parcialidad imposibilita la sociedad *tanto como* el egoísmo. ¿para qué polemizar con las concepciones egoístas? El debate es decisivo, porque la concepción de la sociedad cambia completamente. Si suponemos que los individuos son naturalmente egoístas, entonces la formación de la sociedad será posibilitada por una *limitación de los egoísmos*, naturalmente ilimitados. Si suponemos que los individuos son naturalmente parciales, entonces la organización de la sociedad sólo será posible por medio de una *integración de las simpatías*, naturalmente parciales. De modo que la crítica de las teorías contractualistas de la sociedad, que parten de una antropología egoísta, se centra en que conciben a la sociedad negativamente como esencialmente limitativa y represiva. Por el contrario, es necesario pensar el orden social como positivo, creativo e integrador: "un sistema positivo de empresas inventadas"<sup>232</sup>.

### El estado de naturaleza

Hume no comparte las posturas que desarrollan la concepción de la naturaleza humana a partir del supuesto «estado de naturaleza». Más bien, piensa el estado de naturaleza como una "mera ficción" que no tiene correlato histórico real alguno. Una situación primitiva y precaria con tales características, por otra parte, no llegaría a prolongarse lo suficiente para ser caracterizado como un «estado». El hombre se encuentra en una situación de desventaja con respecto a *todos los otros animales*: tiene más carencias y necesidades y menos medios para satisfacerlas<sup>233</sup>. Hay tres inconvenientes en el hombre primitivo: la debilidad, la imperfección y el azar, y es la sociedad la que proporcionará el remedio para los tres: la conjunción de las fuerzas naturalmente dispersas, la división del trabajo (aumento de las capacidades), y el auxilio mutuo (que reduce las casuales desgracias). En síntesis: *fuerza, capacidad y seguridad*.

Los hombres se ven necesitados de la asociación, y se ven llevados a ella por "el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, *con el interés por la prole común*, surge un nuevo vínculo"<sup>234</sup>. La superación precaria del «estado de naturaleza» por esta sociedad familiar es inmediatamente puesta en peligro por ciertas "peculiaridades de nuestro temperamento natural" y por "las circunstancias externas que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria"<sup>235</sup>. Entre las primeras hay que destacar el egoísmo, que no acarrearía mucho peligro, si no coincidiera con las segundas, que le dan oportunidad de manifestarse. Particularmente, entre estas segundas, son los bienes cuya posesión adquirimos por medio de nuestra laboriosidad o fortuna, y que están expuestos a la violencia de los otros, los que presentan la gran desventaja para la sociedad. "Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento

<sup>230</sup> Deleuze, G.: 1981, p. 33. "El verdadero origen de los Estados es, pues, la violencia, sostiene Hume" (Colomer, J. M.: 1991, p. 51).

<sup>231</sup> "Todo individuo tiene una posición determinada respecto a las demás personas. Y sería imposible que pudiéramos *conversar* con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas *contradicciones*..." (Hume, D.: 1977, p. 828. *Cursivas nuestras*). Por lo tanto, si queremos comunicarnos entre los seres humanos debemos buscar y encontrar un punto de vista común y estable que permita valorar y juzgar las cualidades de cada uno. (Cfr. Hill, R.: 1993, p. 518).

<sup>232</sup> Cfr. Deleuze, G.: 1981, pp. 33-4.

<sup>233</sup> "Sólo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad". "Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aun de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición solitaria y salvaje". (Hume, 1977, p. 709-10).

<sup>234</sup> Hume, D.: 1977, p. 710. *Cursivas nuestras*.

<sup>235</sup> Hume, D.: 1977, p. 711.

de ésta<sup>236</sup>. La inestabilidad de la propiedad y la escasez de los bienes naturales son los *motivos* de la violencia. Éstos son los verdaderos problemas que están a la base de toda sociedad; su raíz y su solución es económico-institucional: la inestabilidad se resuelve con la institucionalización, la escasez, con la administración.

La «contradicción», es decir, la violencia de la condición natural sólo se puede superar por un principio *artificial*, cultural: una *convención* que regule el derecho a la propiedad. En la medida en que este inconveniente es irresoluble de otro modo, la invención de la regla es necesaria<sup>237</sup>. La convención, la ley y la institucionalización permiten superar la natural inestabilidad, mientras que el trabajo y la administración económica son la solución al problema de la escasez. Las relaciones de dominio se deslizan *fuera* de la sociedad (violencia y «contradicción» que imposibilitan la «conversación») o *fuera* de lo económico-institucional (arbitrariedad de las relaciones de fuerza, de la política que no se atiene a las «leyes naturales» del mercado). “Así pues, para Hume, la explicación de la existencia del Estado reside en una «mezcla de fuerza y consenso»; la obligación política libre sólo puede ser resultado de una convención entre individuos, interesados en proteger su convivencia por motivaciones combinadas de búsqueda de su propio interés o autopreservación y de sociabilidad simpatética natural; y el juicio sobre la bondad de un Estado o criterio de legitimidad sólo puede basarse en un concepto de justicia que se identifica con la *utilidad para la supervivencia* de la sociedad”<sup>238</sup>.

“El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*: o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones”<sup>239</sup>. La parcialidad natural de las pasiones no obtiene satisfacción en la naturaleza, pues termina en la contradicción y la violencia. Ellas sólo logran satisfacerse mediante la invención artificial de las reglas y las instituciones<sup>240</sup>. Los caracteres de la naturaleza son la uniformidad (igualdad), la constancia y la regularidad. Los caracteres de la cultura son la diferencia y la inventividad. Pero esto no hace de la justicia algo azaroso o que pueda no darse.

---

<sup>236</sup> Hume, D.: 1977, p.712. Cursivas del autor.

<sup>237</sup> “Es inútil que esperemos encontrar en la *naturaleza inculta* remedio a este inconveniente o que confiemos en algún principio no artificial de la mente humana que pudiera contrarrestar estas afecciones parciales y nos hiciera vencer las tentaciones surgidas de nuestro entorno” (98). “Esto no puede hacerse de otra manera que mediante la *convención*, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte” (Hume, D.: 1977, p. 714. Cursivas nuestras).

Es preciso aclarar que *convención* no es lo mismo que contrato: “Poner la convención en la base de la institución sólo significa que el sistema de medios que representa la institución es un sistema indirecto, oblicuo, inventado; en una palabra, cultural”. (Deleuze, G.: 1981, p. 42). Hume la define como “un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento [simpatía], que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas” (Hume, D.: 1977, p. 715. Corchetes nuestros). Tampoco hay que confundir la convención con las promesas, ya que las últimas surgen de la primera. También la justicia está originada en la convención, por lo que no se trata de un derecho natural. Para una reseña de las críticas de Hume al naturalismo y al contractualismo, ver Colomer, J.: 1991, pp. 49 ss..

<sup>238</sup> Colomer, J.: 1991, pp. 52-3. Cursivas nuestras.

<sup>239</sup> Hume, D.: 1977, p. 714.

<sup>240</sup> Dice Hume: “Todos los pájaros de la misma especie, en toda época y país, construyen nidos iguales. En esto vemos la fuerza del instinto. Los hombres, en diferentes tiempos y lugares, fabrican sus casas diferentemente. Aquí percibimos la influencia de la razón y la costumbre. Una inferencia semejante puede extenderse comparando el instinto de la generación con la institución de la propiedad” (Hume, D.: 1945, p. 64). Notemos el curioso paralelo con este texto de la antropología hermenéutica: “Los castores construyen diques, las aves hacen nidos, las abejas almacenan alimento, los mandriles organizan grupos sociales y los ratones se acoplan sobre la base de formas de aprendizaje que descansan predominantemente en instrucciones codificadas en sus genes y evocadas por apropiados esquemas de estímulos exteriores: llaves físicas metidas en cerraduras orgánicas. Pero los hombres construyen diques o refugios, almacenan alimentos, organizan sus grupos sociales o encuentran esquemas sexuales guiados por instrucciones codificadas en fluidas *cartas y mapas*, en el saber de la caza, en sistemas morales y en juicios estéticos: estructuras conceptuales que modelan talentos informes” (Geertz, C.: 1995, p. 55. Cursivas nuestras).

## La virtud de la justicia

“La conveniencia, -o, mejor, *la necesidad*- que lleva a la justicia es tan universal, y en todas partes tiende de un modo tan pronunciado a las mismas reglas, que el hábito se forma en todas las sociedades y no es sin ningún examen que podemos determinar su verdadero origen”<sup>241</sup>. La justicia es necesaria a la sociedad, aun cuando no es natural (inmediata o instintiva). Pero como se origina en una tendencia natural, el hábito resultante nos parece «natural», y forma como una *segunda naturaleza*<sup>242</sup>.

La naturaleza plantea una necesidad que no puede resolver por su misma parcialidad. Sólo la sociedad permite la superación de esta dificultad mediante la constitución de un mundo moral, de un sistema invariable, artificial, inventado. “Las parcialidades y los intereses particulares no pueden totalizarse naturalmente, puesto que se excluyen... La justicia no es un principio de la naturaleza: es una *regla*, una ley de construcción, cuyo rol es organizar en un todo los elementos, los principios mismos de la naturaleza. *La justicia es un medio*... El mundo moral es la totalidad artificial en la que se integran y adicionan los fines particulares: o bien es, lo que equivale a lo mismo, el sistema de los medios que le permiten tanto a mi interés particular como al de otro satisfacerse y realizarse”<sup>243</sup>. Hume no da una definición clara de la justicia, pero siempre aparece relacionada con las leyes de propiedad<sup>244</sup>.

## La sociedad no es natural, pero sí es necesaria

El principio natural de la autoconservación no podría sostenerse de manera natural, por eso la sociedad es necesaria. Pero la asociación no podría realizarse, sin reglas, sin un orden artificial que regule la dirección en que las pasiones particulares pueden satisfacerse. Esquemáticamente: *las reglas (la justicia) hacen posible la sociedad y la sociedad hace posible la subsistencia*. “Las sociedades generales de los hombres son *absolutamente necesarias* para la subsistencia de la especie y la conveniencia pública, que regula la moral, está inviolablemente establecida en la naturaleza del hombre y del mundo en que vive”<sup>245</sup>. [...] “La regla general va más allá de los casos particulares de donde surgió, mientras que al mismo tiempo simpatizamos con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. *De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*”<sup>246</sup>.

## El principio general de la moral: la utilidad

<sup>241</sup> Hume, D.: 1945, p. 65.

<sup>242</sup> “Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra natural en cuanto exclusivamente opuesta a artificial. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. *La humanidad es una especie inventiva*, y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean artificiales, no son arbitrarias. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos Leyes Naturales, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie.” (Hume, D.: 1977, p. 708).

<sup>243</sup> Deleuze, G.: 1981, pp. 35-6.

<sup>244</sup> Las tres primeras reglas de la justicia son (1) la abstención de las posesiones de los demás; (2) permitir la transferencia de la propiedad por consentimiento; (3) obligación de cumplir con las promesas.

<sup>245</sup> Hume, D.: 1945, p. 72. *Cursivas nuestras*.

<sup>246</sup> Hume, D.: 1977, p. 727.



¿Qué es lo que hace valiosas (aprobación) a las virtudes sociales? Su utilidad al interés de la especie (que incluye el interés individual) y a la felicidad social. La justicia sólo tiene un valor social<sup>247</sup>. "La utilidad pública es el único origen de la justicia y las reflexiones sobre las benéficas consecuencias de esta virtud son la única fundamentación de su mérito"<sup>248</sup>. En este sentido, la justicia es sólo un medio y no un fin en sí misma<sup>249</sup>. Esto último es fácil de probar: si cambiamos las *condiciones* (cuando la justicia ya no es útil, cuando ya no es medio -ya sea porque se alcanzó el fin o porque ese fin se hace inalcanzable-) deja de tener sentido y existencia. Pero, *en general*, estos extremos no se dan y, por lo tanto, la justicia es útil, es decir, valiosa *en general*<sup>250</sup>. No es necesario, de acuerdo con Hume, dar "una explicación satisfactoria del origen de un principio", como sabemos por los resultados de la crítica al entendimiento. No constituye un motivo de rechazo de un principio "confirmado por la experiencia" el que no nos sea posible reducirlo "a otros más generales". Más aún, en cuanto principio "se define por sus efectos, no por una causa"<sup>251</sup>. Lo que hace valiosos a los valores es, entonces, su *utilidad*. Las virtudes son valiosas porque son útiles a la sociedad, así como los vicios son deleznableles porque son perniciosos para la sociedad.

Los *efectos de la utilidad* son el principio explicativo del origen del bien y mal morales. Charles Taylor observa que Hobbes había producido un desligamiento de la libertad respecto de la idea de orden moral y que los utilitaristas posteriores, incluido Hume, desarrollaron esta perspectiva de la moralidad "de acuerdo con la cual las conductas buenas y malas no son ya distinguibles por las cualidades de la motivación que las inspiran"<sup>252</sup>. En este sentido, Hume da una versión del Iluminismo no fundamentalista, distinguiéndose de la corriente continental.

### Regla general y corrección

Sin embargo, nuestro sentimiento es naturalmente *parcial*, y en consecuencia, es más vivo hacia quienes están más cerca nuestro. Aunque reconozcamos que dos hombres virtuosos, cuyos méritos son igualmente grandes, debieran pesar también igual en nuestra valoración, "nuestros sentimientos no se hallan a igual altura. El juicio corrige aquí las desigualdades de las emociones y percepciones internas"... Y en verdad, sin una semejante corrección de las apariencias, tanto en el sentimiento interno como en el externo, los hombres jamás podrían pensar o hablar de un modo *constante* sobre ningún objeto, ya que sus fluctuantes situaciones producen una continua variación de los objetos y los colocan en tan diferentes posiciones y aspectos"<sup>253</sup>. Sin este elemento de constancia y permanencia no sería posible la justicia, ni tampoco, en consecuencia, la vida en sociedad.

"El intercambio de sentimientos en sociedad y la *conversación*, nos hacen formar una *norma general inalterable* por la cual podemos aprobar o desaprobar los caracteres y las costumbres"<sup>254</sup>. Como somos naturalmente parciales, nuestras relaciones privadas prevalecen generalmente sobre nuestras consideraciones generales o públicas. De otro modo, nuestros afectos y con ellos nuestras acciones se dispararían y se perderían al no tener un objeto limitado y finito, cercano. Pero esta tendencia natural se puede *corregir* por medio de la reflexión y de las normas generales.

Cuando hacemos juicios morales dejamos de lado nuestra situación presente e incluso nuestro

<sup>247</sup> Hume se opone aquí, tanto a las concepciones contractualistas del origen de la justicia (como la de Hobbes), como a las concepciones que la consideran una ley natural (como Locke). Para Hume, la justicia es social, pero no contractual. Ver infra: *sociedad e institución*.

<sup>248</sup> Hume, D.: 1945, p. 43.

<sup>249</sup> Se opone aquí a la concepción platónica y a las que se han seguido de ella.

<sup>250</sup> Cfr. Hume, D.: 1945, p. 48.

<sup>251</sup> Deleuze, G.: 1981, p. 15.

<sup>252</sup> Cfr. Taylor, Ch.: 1985, 2: p. 319.

<sup>253</sup> Hume, D.: 1945, p. 91-92. Cursivas nuestras. "La función de la regla consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmado, independiente de nuestra situación presente" (Deleuze, G.: 1981, p. 36).

<sup>254</sup> Hume, D.: 1945, p. 93.

propio interés. Mediante el juicio moral "corregimos nuestros sentimientos"<sup>255</sup>. La invención de las reglas permite corregir las simpatías que tienden naturalmente a la parcialidad y, en consecuencia, a la contradicción. Permite la satisfacción (aunque oblicua e indirecta<sup>256</sup>) de las pasiones, que naturalmente se niegan por la violencia<sup>257</sup>. "Aunque la justicia sea artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta que presta un acto de justicia ventajoso para la sociedad. Pero desde que un acto tiene tal tendencia, es, naturalmente, porque lo aprobamos"<sup>258</sup>. [...] "La naturaleza sólo llega a sus *fin*es por *medio* de la cultura, y la tendencia sólo se satisface a través de la institución. En este sentido, la historia es historia de la naturaleza humana"<sup>259</sup>.

## Sociedad e institución

La sociedad es una invención artificial a partir de la tendencia natural, pero no de un contrato. Hume se separa de su amigo Rousseau en su concepción de la sociedad: la piensa como institución. Hume cree que las teorías contractualistas yerran, pues al concebir al hombre como fundamentalmente egoísta y a la sociedad como una limitación de los egoísmos por medio de la ley, "lo positivo queda fuera de lo social, lo social queda en otro lado, en lo negativo, en la limitación, en la alienación. [...] Por sí misma la ley no puede ser fuente de obligaciones, porque la obligación de la ley supone la utilidad. [...] En la teoría de la promesa que Hume propone, se ve a las claras cómo la utilidad llega a ser un principio que se opone al contrato. ¿Dónde está la diferencia fundamental? La utilidad es *de la institución*. La institución no es una limitación como la ley, sino, por el contrario, un modelo de acciones, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios positivos, una invención positiva de medios indirectos. [...] Lo que está fuera de lo social es lo negativo, la carencia, la necesidad"<sup>260</sup>.

Si replanteamos ahora el problema de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, deberemos pensarlo en términos de necesidades e instituciones y no de derechos naturales y leyes represivas. Las tendencias naturales (necesidades) se satisfacen en las instituciones (sociales y políticas, no meramente

<sup>255</sup> Cfr. Hill, R.: 1993, p. 518.

<sup>256</sup> Hume, D.: 1977, p. 723.

<sup>257</sup> "Como Bentham ha de mostrarlo después aún con mayor precisión, la necesidad es natural, pero no hay satisfacción de la necesidad o, por lo menos, constancia y duración para la satisfacción que no sean artificiales, industriales y culturales. La identificación de los intereses es, pues, artificial, pero en el sentido que suprime los obstáculos naturales a la identificación natural de esos mismos intereses. En otros términos, la significación de la justicia es exclusivamente topológica. El artificio no inventa algo distinto, otro principio que la simpatía. Los principios no se inventan. Lo que el artificio asegura a la simpatía y la pasión naturales es una extensión en la que se podrán ejercitar, desplegarse naturalmente, solamente liberadas de sus límites naturales. *Las pasiones no son limitadas por la justicia, sino ampliadas, extendidas*. La justicia es la extensión de la pasión, del interés, de lo que sólo se niega y compele el movimiento parcial. En este sentido, la *extensión*, por sí misma, es una *corrección*, una *reflexión*.

«No hay pasión capaz de controlar la disposición interesada, como no sea esta misma disposición mediante un cambio de orientación. Con todo, el cambio debe necesariamente intervenir a la menor reflexión» (Hume, D.: 1977, p. 718)

«Hay que comprender que la justicia no es una reflexión sobre el interés, sino una reflexión del interés, una especie de torsión de la pasión misma en el espíritu al cual afecta. La reflexión es una operación de la tendencia que se reprime a sí misma.... La reflexión de la tendencia es el movimiento que constituye a la razón práctica.» (Deleuze, G.: 1981, pp. 38-9. *Cursivas del autor*).

«La pasión no ofrece ningún axioma único incontrovertible a la razón y por consiguiente la razón no puede dar una guía autorizada para la conducta. «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido» (*Treatise*, II. iii. 3. 6.-citado por Hill) Las normas del juicio moral no son «dictados de la razón» derivados de la pasión: son pasiones en sí mismas, es decir, sentimientos morales" (Hill, R.: 1993, p. 517).

<sup>258</sup> Hume, D.: *Traité de la nature humaine*, p. 748, edición francesa citada por Deleuze, G.: 1981, p. 40.

<sup>259</sup> Deleuze, G.: 1981, p. 40. *Cursivas del autor*. "En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella" (Geertz, C.: 1995, p. 55).

<sup>260</sup> Deleuze, G.: 1981, pp. 41-2.

gubernamentales). "En el matrimonio se satisface la sexualidad: en la propiedad se satisface la avaricia. La institución, modelo de acciones, es un sistema prefigurado de satisfacción posible. Sólo que de ahí no se puede concluir que la institución se explique por la tendencia. Sistema de medios, nos dice Hume: pero son medios oblicuos, indirectos: *no satisfacen la tendencia sin reprimirla al mismo tiempo*". Aquí tenemos una forma de matrimonio, un régimen de propiedad. ¿Por qué *este* régimen y *esta* forma? Mil variantes son posibles y se las encuentra en otras épocas y otros países. Tal es la diferencia entre el instinto y la institución: hay institución cuando los medios gracias a los cuales se satisface una tendencia no están determinados por la tendencia misma ni por los caracteres específicos.[...] Si la naturaleza es el principio de la semejanza y la uniformidad, la historia es el ámbito de las diferencias. La tendencia es general: no explica lo particular, por mucho que en lo particular encuentre la forma de su satisfacción"<sup>262</sup>. [...] "Y al fin podemos concluir: naturaleza y cultura, tendencia e institución, hacen uno en la medida en que la primera se satisface en la otra, pero forman dos en la medida en que la segunda no se explica por la primera"<sup>263</sup>.

### La «mano invisible» de la Providencia

*La riqueza de las naciones* (título abreviado con que se conoce el libro de Adam Smith) es una investigación sobre economía política que, aunque independiente de las consideraciones éticas, es inexplicable sin la previa justificación moral de las motivaciones egoístas de la naturaleza humana. En realidad, esa justificación es providencialista: en el fondo, no es el egoísmo el que guía a los hombres, sino la Divina Providencia, que puso en nuestras conciencias el deseo de mejorar nuestra situación material. La Providencia de Dios ha ordenado la vida social de tal modo, que existe una armonía admirable en el conjunto: los hombres, siguiendo la ilusión de que buscan su propio bien, trabajan para los demás. Primero, crean riquezas para sí mismos, pero luego las tienen que consumir, cambiar y repartir. Levantan fábricas, surcan océanos y cultivan la tierra para enriquecerse, pero enriquecen al mismo tiempo a todo el género humano. Los infinitos egoísmos individuales que pueblan el planeta son en realidad un todo armónico del que los hombres no son conscientes. Éstos "son conducidos por una *mano invisible* que les hace distribuir las cosas necesarias de la vida casi de la misma manera en que habrían sido distribuidas si la tierra hubiera estado repartida en partes iguales entre todos sus habitantes, y así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie." Para Hume, la tendencia natural parcial se satisface en la institución cultural general (justicia); para Smith, el egoísmo natural («sin saberlo») produce la integración social.

### La división del trabajo social

Ahora bien, esta «mano invisible» de la Providencia no se detiene en la armonización de la vida económica general sino que promueve también la división del trabajo. Este fenómeno fundamental es valorizado por Smith, no por su importancia cualitativa o su sentido orgánico como en Platón, sino por su mayor rendimiento cuantitativo: merced a ella es posible incrementar la producción ilimitadamente. Por ejemplo, Smith calcula que la fabricación de un alfiler conlleva 19 operaciones diferentes. Si fuera una sola persona la encargada de realizar esas 19 operaciones, la producción no sería superior a 19 alfileres diarios. Pero si esas operaciones fueran realizadas por 19 personas distintas, la producción no sería de 361 alfileres (19 x 19) sino de 23.000. La división del trabajo es fundamental para el crecimiento económico, para la «riqueza de las naciones», llegando a ser el valor central para la civilización moderna.

<sup>261</sup> Ya se vislumbran en esta concepción, las ulteriores investigaciones de Nietzsche sobre los instintos que devienen morales mediante una autorrepresión y la teoría freudiana de la sublimación [Nota nuestra].

<sup>262</sup> Deleuze, G.: 1981, pp. 43-4. Cursivas nuestras.

<sup>263</sup> Deleuze, G.: 1981, p. 46.

## División del trabajo y expansión imperial

Smith había percibido que los beneficios económicos que trae la división del trabajo sólo estaban al alcance de aquellas sociedades en las que pudiera haber producción para el intercambio y que una economía de subsistencia no tendría capacidad para generar estas innovaciones. En estas últimas, la división del trabajo se vería limitada por la estrechez del mercado. A la inversa: a mayor extensión del mercado, mayor división del trabajo. El crecimiento económico se ve beneficiado por toda medida que extienda el mercado, ya sea geográficamente, por mejoras en el transporte y las comunicaciones, o políticamente, a través de la desaparición de las restricciones al libre comercio. La expansión del mercado es el origen de la riqueza en las sociedades modernas. Consecuentemente, las sociedades más ricas serán aquellas que puedan extender en mayor medida sus mercados, hasta alcanzar una dimensión planetaria<sup>264</sup>. Dicho así que, para Smith, el acontecimiento más importante de la época moderna haya sido el descubrimiento de América y la circunnavegación del planeta<sup>265</sup>.

Smith piensa, además, que ciertas instituciones particulares son necesarias para facilitar el desarrollo de las diversas ramas del comercio. "Así como el comercio con las naciones civilizadas requiere embajadores, el comercio con las naciones bárbaras requiere fortalezas". También aquí el esquema civilización o barbarie justifica las políticas de expansión imperial.

## Política económica

Considera Smith, que el crecimiento económico es el fin básico de la sociedad, cuya deseabilidad está más allá de toda disputa. Por lo tanto, la idoneidad de cualquier política particular debería medirse por sus efectos sobre el «proceso de mejora» y, más específicamente, por sus consecuencias sobre la acumulación de capital y la especialización del trabajo. De ahí que la expansión del mercado sea una finalidad básica y que las formas mercantilistas de regulación y control estatal fueran objetables, ya que impiden la ampliación del mercado y desvían la actividad económica de su curso natural. El crecimiento económico y la competencia, a su vez, se refuerzan mutuamente: la competencia maximiza el crecimiento. Claro que el mantenimiento de una competencia efectiva sólo podría darse en una atmósfera de expansión económica.

La dominación para Smith consiste en toda forma de injerencia exterior y extraña al curso natural del libre comercio. La libertad es identificada con la libertad de comercio e intercambio y su opuesto, la dominación, es concebida como un intento de sujetar las leyes naturales providenciales al designio humano. Así como Hume identificaba el dominio con el absolutismo, Smith lo identifica con el monopolio<sup>266</sup> colonial. Aconseja, por lo tanto, al gobierno británico que elimine las trabas internas como externas al librecambio, probando que el mantenimiento de las colonias no es un beneficio sino una carga para la metrópoli<sup>267</sup>. "Su lenguaje económico -dice J.P. Feinmann- no debe engañarnos: el Imperio hizo su política con la economía, como que era la más poderosa de sus armas. El universo económico comenzaba por identificarse con el moral: las naciones, como los individuos, obraban determinadas por su egoísmo.

<sup>264</sup> "Como consecuencia de aquellos descubrimientos, las ciudades de comerciales de Europa, en lugar de ser los fabricantes y transportistas de una pequeña parte del mundo (las comarcas de Europa bañadas por el Atlántico, y los países del Báltico y del Mediterráneo) se han convertido en los manufactureros y comerciantes de los numerosos y prósperos colonos de América, y también, en ciertos aspectos, de casi todas las naciones de Asia, África y América" (Smith, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, F. C. E., México-Buenos Aires, 1958, p. 557).

<sup>265</sup> "El descubrimiento de América y del paso a las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza, son los sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia de la Humanidad" (Smith, A.: 1958, p. 556).

<sup>266</sup> "Es el régimen de monopolio impuesto por la metrópoli lo que arrastra a Smith a escribir tantas y tantas páginas. No se cansaría de decirlo: el monopolio es absurdo, costoso, antinatural y nocivo tanto para los intereses de las metrópolis como para los de la colonia" (Feinmann, J. P.: *Filosofía y nación*, Editorial Legasa, Buenos Aires, 1982, p. 119).

<sup>267</sup> "Siempre será máxima constante de cualquier padre de familia no hacer en casa lo que cuesta más caro que comprarlo hecho" (Smith, A.: 1958, p. 402).

que no era sino la expresión de su libertad, y contribuían a establecer una armonía universal no querida por nadie pero posibilitada por todos. El poder político debía mantener una actitud expectante pero respetuosa hacia el trabajo, monopolios o aranceles proteccionistas que pudiesen distorsionar la libertad del mercado. Todo será hecho, con providencial perfección, por la *mano invisible* del librecambio<sup>268</sup>.

## II. LA DOMINACIÓN EN LA ILUSTRACIÓN CONTINENTAL

### II. 1. LOS «DISCURSOS» DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

#### Introducción

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra en 1712. Recibió la primera educación de una tía, ya que su madre murió unos días después del parto. Isaac, su padre, que pertenecía a la clase media de la ciudad y era relojero de profesión se hizo cargo posteriormente de la educación del joven, hasta que aquel tuvo que huir de la ciudad por haber participado en un duelo. En 1728, Rousseau fue recomendado a Madame de Warens, quien le protegió durante años, brindándole cierta estabilidad económica. En contraste, durante ese tiempo la salud y la profesión de Rousseau fueron muy inestables. En esos días comenzó sus estudios de música, una actividad que mantendría a lo largo de su vida. En los primeros años de la década del '40 se enamoró en París de una lavandera llamada Teresa Le Vasseur, con la que convivió y tuvo cinco hijos, desposándola 25 años después.

En 1750 ganó el premio al mejor ensayo sobre la cuestión de «si el establecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o depurar las costumbres», propuesto por la Academia de Dijon, ocasionando una extensa polémica al tiempo que hacía famoso al autor. Tres años después se presentó nuevamente al concurso de la Academia, aunque no obtuvo el premio. Escribió para esa ocasión el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, que dedicó a la República de Ginebra y que fue mal recibido tanto por los ginebrinos, como por Voltaire, quien inició una serie de críticas en sus escritos.

En 1761 publicó la novela *Nueva Eloisa* y su obra más famosa: *El contrato social*. Al año siguiente publicó el *Emilio*, teniendo que huir a causa de la reacción contra la obra, primero a Suiza, después a Neufchatel y finalmente a Inglaterra, donde se hospedó en la casa de su amigo David Hume. Creyendo que también Hume le perseguía, regresó a París, dedicándose a copiar música, al tiempo que escribe sus *Confesiones*, publicadas póstumamente en 1782. Murió en 1778.

Rousseau es un pensador difícil de clasificar. Ciertamente, comparte con su siglo, los valores de la Ilustración y eleva la libertad a suprema dignidad. Rechaza y critica mordazmente la sociedad y la cultura cortesana, contraponiéndolas a las virtudes morales del hombre «natural». Pero no pretendía, ni creía que fuese posible, regresar a un estadio histórico primitivo<sup>269</sup>. Buscaba más bien una alternativa al orden social vigente, que impedía el mejoramiento y la felicidad de los hombres, puesto que se contraponía al orden natural.

#### La crítica de la cultura

Las necesidades del cuerpo son los fundamentos de la sociedad, pero las necesidades del espíritu la hacen atractiva. "Mientras el gobierno y las leyes subvierten a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido. *les hacen amar su esclavitud* y así forman lo que se denomina pueblos civilizados. La necesidad alzó los tronos: las ciencias y las artes los han afirmado"<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> Feinmann, J. P.: 1982, p. 121.

<sup>269</sup> Cfr. Zeitlin, I.: 1976, p. 34; Horkheimer, M.: 1982, pp. 87-8.

<sup>270</sup> Rousseau, J.-J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armíño. Alianza

Se manifiesta aquí claramente la conciencia de la necesidad de las relaciones de poder (mando y obediencia) y de las «ideologías» como sistemas de ideas y creencias que permiten mantener y reforzar las organizaciones sociales.

Rousseau arremete contra la cultura cortesana de su época, a la que identifica con la causa de la corrupción de la naturaleza propia del hombre; es decir, de la libertad<sup>271</sup>. Si es preciso elegir entre la libertad y la cultura, Rousseau se alinea desde el comienzo tras la primera. Es desde esta opción que denuncia los efectos alienantes y corruptores de la cultura. Ella hace a los hombres "amar su esclavitud", preferir las cadenas dulcificadas a la autonomía de la libertad. "porque el alma se adecua insensiblemente a los objetos que la ocupan"<sup>272</sup>.

La cultura corrupta tiene efectos homogeneizantes y uniformizantes que aplastan las diferencias e impiden la virtud: "reina en nuestras costumbres una vil y falaz uniformidad, y todos los espíritus parecen arrojados a un mismo molde: sin cesar la cortesía exige, la conveniencia ordena: sin cesar se siguen los usos, nunca el genio propio. Nadie se atreve ya a parecer lo que no es: y en esta coacción perpetua, los hombres que forma ese rebaño llamado sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harán todas las mismas cosas si motivos más poderosos no los apartan de ello"<sup>273</sup>.

Toda la primera parte del *Discurso sobre las ciencias y las artes* intenta demostrar que hay una proporción directa entre el avance de la cultura y la corrupción de las almas o de la naturaleza propia del hombre. "He aquí cómo el lujo, la disolución y la esclavitud han sido desde siempre el castigo de los esfuerzos orgullosos que hemos hecho para salir de la feliz ignorancia en que la eterna sabiduría nos había colocado. (...) Pueblos, sabed pues de una vez que la naturaleza ha querido preservaros de la ciencia como una madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo: que todos los secretos que os oculta son otros tantos males de que os protege, y que la dificultad que halláis en instruiros no es el menor de sus beneficios"<sup>274</sup>. La cultura viene siempre acompañada de los mismos efectos: «lujo, disolución y esclavitud». Rousseau enfrenta la cultura de su tiempo por hacer aceptable la esclavitud y por haber debilitado en extremo las condiciones de la libertad. "Así es con el hombre mismo: al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastroso, y su manera de vivir muelle y afeminada acaba por enervar a un tiempo su fuerza y su valor"<sup>275</sup>.

La segunda parte del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, comienza planteando los nefastos efectos de la cultura: nutren la ociosidad y hacen perder tiempo a la sociedad, corroen los fundamentos de la fe y aniquilan la virtud. "destruyen y envilecen todo cuanto hay de sagrado entre los hombres", generan vanidad y lujo, disolución de las costumbres y corrupción del gusto, enervan el verdadero valor y desvanecen las virtudes militares. Pero, "si el cultivo de las ciencias es perjudicial para las cualidades guerreras, aún lo es más para las cualidades morales"<sup>276</sup>.

Rousseau contrapone la libertad y la virtud, constitutivos de la naturaleza del hombre, a los

---

Editorial, Madrid, Octava reimpresión, 1992b, p. 149. Marx retoma la imagen rousseauiana: "La crítica ha deshojado las flores imaginarias que cubrían la cadena, pero no para que el hombre lleve la cadena prosaica y sin consuelo, sino para que sacuda la cadena y coja la flor viva. La crítica de la religión quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón, a fin de que se mueva alrededor de sí mismo y por consiguiente alrededor de su verdadero sol" (Marx, K.: *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, p. 10).

<sup>271</sup> "La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de ceder o resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física explica en parte el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero dentro de la facultad de querer o mejor de escoger, no encontrándose en el sentimiento de esta facultad, sino actos puramente espirituales que están fuera de las leyes de la mecánica" (Rousseau, J. J.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Siglo XX, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1992, p. 36).

<sup>272</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 175.

<sup>273</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 151. Se anuncia en este texto el tema nietzscheano de la sociedad representada por el rebaño.

<sup>274</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 159.

<sup>275</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 217. Sobre el problema de la servidumbre voluntaria cfr. p. 206.

<sup>276</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 169.

valores de la cultura de su tiempo. "Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores: *no tenemos ya ciudadanos*, o si aún nos quedan dispersos en nuestras campiñas abandonadas, perecen en la indigencia y despreciados"<sup>277</sup>. El desarrollo de la cultura ha sido inversamente proporcional al desarrollo de la libertad. La vida social promueve la corrupción en lugar de la autonomía. "Dígnense nuestros políticos suspender sus cálculos para reflexionar en estos ejemplos, y aprendan de una vez que se tiene de todo con dinero, excepto costumbres y ciudadanos"<sup>278</sup>. Como Tomás Moro, Rousseau señala que la racionalidad calculadora es compatible con la falta de libertad.

Si la opción que nos presenta nuestro tiempo es entre ciudadanos rudos, simples y virtuosos y los corruptores efectos de la cultura, la decisión rousseauiana es clara: "Dios todopoderoso, tú que tienes en tus manos los espíritus, libranos de las luces y de las funestas artes de nuestros padres, y devuélvenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y que son preciosos ante tí".

¿Acaso ha habido un *progreso* en el hombre mediante el cultivo de las artes y la ciencia? ¿Es que somos mejores o más felices como consecuencia del incremento del saber? "El progreso de las ciencias y de las artes *no ha agregado nada* a nuestra verdadera felicidad"<sup>279</sup>.

¿Cómo sería posible revertir los efectos devastadores de la cultura corrupta que no deja de producir esclavos mansos? Si "una vez acostumbrados los pueblos a amos, no se hallan ya en estado de prescindir de ellos"<sup>280</sup>; ¿cómo sería posible lograr hombres libres? La respuesta de Rousseau es: sólo mediante la educación: a través de algunos "preceptores del género humano" que desplieguen el arte de ilustrar<sup>281</sup> a los pueblos, que sean capaces de inducirlos a obrar bien de buen grado. El rechazo del orden social vigente le lleva a investigar cuál es la verdadera condición del hombre, cuál es su naturaleza, qué lo llevó a organizar las sociedades y cómo se pervirtió su condición natural.

### El estado de naturaleza, la piedad natural del hombre y las críticas a Hobbes

La educación del género humano sólo sería factible, si los educadores conociesen la verdadera naturaleza humana. Por eso, "el más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre"<sup>282</sup>. ¿Cuál es la condición natural del género humano? ¿Hasta qué punto esta condición natural ha sido deformada y vuelta irreconocible por la milenaria corrupción de las costumbres en la historia?

Rousseau parte del supuesto de que los hombres son originariamente iguales y que "es en los cambios sucesivos de la constitución humana donde hay que buscar el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres": "mientras unos se perfeccionaban o deterioraban, y conseguían diversas cualidades buenas o malas que no eran inherentes a su naturaleza, otros permanecieron mucho más tiempo en su estado original; y ésa fue entre los hombres la primera fuente de la desigualdad, lo cual es más fácil de demostrar así en líneas generales que determinar con precisión sus verdaderas causas"<sup>283</sup>. Se trata de poder acercarse a la meta de aislar los caracteres esenciales de la naturaleza humana como tal, independientemente de los agregados o deterioros que la historia y la cultura han producido. Se trata de "separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre", y ello no es una empresa fácil.

El concepto de "estado de naturaleza" le permite buscar un criterio objetivo desde el cual poder

<sup>277</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 171. *Cursivas nuestras*.

<sup>278</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 164.

<sup>279</sup> Rousseau, J.-J.: 1992b, p. 174. *Cursivas nuestras*. Cfr. p. 209. Rousseau se opone al optimismo racionalista de su época que veía la historia como sinónimo de progreso.

<sup>280</sup> Rousseau, J.-J.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armijo, Alianza Editorial, Madrid, octava reimpresión, 1992c, p. 182.

<sup>281</sup> La ilustración a la que se refiere no es la del conocimiento y de la ciencia sino moral. Las costumbres corruptas sólo pueden corregirse mediante un aprendizaje adecuado de la libertad.

<sup>282</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 193. Rousseau coincide con Hume en que el conocimiento del hombre es la base fundamental de todos los conocimientos científicos.

<sup>283</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, pp. 194-5.

evaluar a la sociedad de su época. Se trata, pues, de un esquema teórico, de un razonamiento hipotético y condicional<sup>284</sup>, de un recurso heurístico, que posibilita despojar al hombre de sus aspectos deformados por la cultura y la historia para juzgar bien nuestro era de presente. No se trata nunca de un concepto histórico: no se ha dado una época o un estado tal en el que los hombres hayan vivido antes o fuera de la sociedad. En un estado pre-social, los hombres no serían hombres. Dado que el orden social existente deformaba e impedía alcanzar la felicidad y perfección humanas Rousseau, como Hume, buscaba un conocimiento preciso de la naturaleza humana para que el orden social pudiera adecuarse lo mejor posible a él.

El estado de naturaleza "ya no existe", por lo que resulta inútil buscarlo en la realidad presente, aun entre los pueblos primitivos o salvajes. Es un estado "que quizá no haya existido", por lo que la investigación histórica resulta igualmente inconducente. Es un estado "que probablemente no existirá jamás", por lo que no se trata de regresar al pasado, o restablecer una condición originaria o arcaica, sino de lidiar con la cultura y la historia.

¿Qué experiencias serían necesarias para llegar a conocer al hombre natural y cuáles son los medios de realizar esas experiencias en el seno de la sociedad?"<sup>285</sup>. Ello sería casi imposible, aunque podrían utilizarse las siguientes alternativas técnicas: 1) Observar a los animales en su hábitat natural, 2) estudiar a los pueblos primitivos, 3) descontar los factores socio-culturales<sup>286</sup>. La investigación sobre la naturaleza del hombre posibilitaría el conocimiento de los fundamentos reales de la sociedad humana, y arrojaría luz sobre la verdadera definición del derecho natural<sup>287</sup>. Rousseau no deja de llamar la atención sobre lo poco que se ha pensado el problema, sobre el desacuerdo entre los diversos autores acerca del concepto de «ley» y de «natural». Uno de los paradójicos resultados de estos pensadores es que entienden por ley natural principios metafísicos tan difíciles de comprender que los hombres comunes serían completamente incapaces de acceder a ellos. "Lo cual significa precisamente que los hombres han debido emplear para el establecimiento de la sociedad luces que sólo se desarrollan con mucho esfuerzo y para muy pocas personas en el seno de la sociedad misma", lo cual obligaría "a hacer del hombre un filósofo antes de hacerlo un hombre"<sup>288</sup>. Finalmente, señala que todos los autores, "han transferido al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad", de su época, de la historia<sup>289</sup>.

Dos requisitos básicos debe tener la ley natural: 1) para que sea ley, la voluntad de aquél a quien obliga debe poder someterse a ella con conocimiento; 2) para que sea natural, debe hablar inmediatamente "por voz de la naturaleza". Por esta razón, para Rousseau, todas las leyes del derecho natural se derivan de dos principios "anteriores a la razón"<sup>290</sup>: 1) el amor de sí mismo, el principio de autoconservación y la búsqueda inmediata del propio bienestar<sup>291</sup>, 2) la piedad, que "nos inspira repugnancia natural a ver perecer o

<sup>284</sup> Cfr. Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 208. Al igual que Hume y Kant, Rousseau busca una base firme que le permita cuestionar las valoraciones dominantes en su época y establecer una perspectiva desde la cual ejercer el juicio crítico, pero mientras que Hume encuentra esa perspectiva en la imaginación y Kant en la razón, Rousseau la asienta en el sentimiento de la piedad.

<sup>285</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 195.

<sup>286</sup> Cfr. Zeitlin, I.: 1976, p. 36.

<sup>287</sup> Melossi, siguiendo a Walter Ullmann, muestra que hay dos conceptualizaciones divergentes del Estado, según se siga el modelo inglés realizado en la revolución norteamericana o el modelo francés de la revolución de 1789. En el primer modelo, la dirección del flujo de autoridad es ascendente («derecho común»), mientras que en el segundo es descendente («derecho civil»). El primer modelo sigue un concepto del derecho basado en la costumbre, mientras que el segundo se guía por un concepto racionalista del derecho natural. Ello explica también los "significados cambiantes de las diversas «Declaraciones de Derechos» que se redactaron durante las revoluciones francesa y norteamericana" (Cfr. Melossi, D.: 1992, p. 42).

<sup>288</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, pp. 197-99.

<sup>289</sup> Cfr. Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 207.

<sup>290</sup> Rousseau, al igual que Hume, entiende por razón lo que Kant llama «entendimiento», lo que Horkheimer llama «razón instrumental» y lo que Habermas llama «razón calculadora». Para los últimos, la razón es además la capacidad de determinar fines con independencia de los fines naturales: es la autonomía, la autodeterminación.

<sup>291</sup> "El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia, su primer cuidado, el de su conservación" (Rousseau, J.-J.: 1992c, p., 249).



sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes<sup>292</sup>. [...] "Parece que si estoy obligado a no hacer ningún mal a mi semejante, es menos por ser un ser razonable que por ser un ser sensible"<sup>293</sup>.

De la ignorancia natural respecto del bien no se deriva que el hombre sea malo por naturaleza. El error de Hobbes consistió en haber "introducido inadecuadamente en el cuidado de la conservación del hombre salvaje la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad", viéndose de ese modo obligado a suponer la maldad ingénita de la especie humana. Por el contrario, Rousseau sostiene que *los hombres son naturalmente piadosos* y que de este sentimiento se derivan todas las virtudes sociales. La piedad es definida como "un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que, sin reflexión, nos lleva en socorro de aquellos a quienes vemos sufrir"<sup>294</sup>.

Como Hume, Rousseau piensa que la base de la moralidad está en un sentimiento natural y no en la reflexión o en la razón. El estado original de los hombres es la inocencia, y a pesar de la corrupción que resulta por la sociedad, en el fondo "de las almas existe un principio innato de justicia y de virtud, sobre el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas"<sup>295</sup>. Es sobre esta "base inquebrantable" que se alza el edificio de las instituciones humanas. Si observamos la sociedad humana a primera vista, sólo muestra la "violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles"<sup>296</sup>, muestra los resultados de la cultura y de la historia como si fuesen naturales. Pero "el espíritu se revuelve contra la dureza" de los opresores, al tiempo que deploramos la ceguera de los oprimidos (que aceptan voluntariamente su sumisión como si fuese obra de la naturaleza).

¿Cuál es la situación del hombre natural? a) Desde el punto de vista físico: Es un animal que vive disperso, y con las necesidades elementales (comida, bebida, lecho) satisfechas<sup>297</sup>. Tiene sobre el resto de los animales la ventaja de poder aprender, por lo que puede fácilmente satisfacer su subsistencia apropiándose las habilidades instintivas de otras especies. La naturaleza los ha vuelto fuertes y robustos o los ha hecho perecer. Rousseau sostiene que los hombres no se valen naturalmente de las técnicas ni de instrumentos y que el único instrumento que posee es su propio cuerpo, con lo que le basta. El estado de naturaleza es pensado como un equilibrio entre las necesidades y los recursos, en el que el hombre, como el resto de los animales, carece de conocimiento y de lenguaje.

Se opone a la concepción hobbesiana que supone al hombre agresivo por naturaleza, puesto que el hombre responde agresivamente ante las amenazas de lo desconocido o de lo nuevo, pero en tal estado "las cosas ocurren de manera tan uniforme" que la agresividad sería inexplicable. Pronto conoce la fuerza de cada animal y deja de temerles. Tampoco son amenazas la niñez, la vejez o la enfermedad. Como las necesidades del hombre en estado de naturaleza están satisfechas, no hay motivo alguno para la guerra. La guerra no es la condición natural del hombre sino una institución social, una producción de la cultura.

b) Desde el punto de vista moral: Lo que distingue al hombre de los animales no es el entendimiento (puesto que los animales también tienen ideas), sino "su cualidad de agente libre"<sup>298</sup>. La libertad es la capacidad de decir «sí» o «no», "de *asentir o de resistir*", y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad del alma" humana.

<sup>292</sup> No podemos dejar de advertir la semejanza con los principios de autoconservación y simpatía, elaborados por David Hume. Rorty rescata el aborrecimiento de la crueldad como la característica de una persona liberal y con ello continúa la tradición abierta por Rousseau, quien considera que la piedad es una disposición presocial, preracional, sensible, que genera compasión frente al sufrimiento de los demás (Cfr. Critchley, S.: *Derrida: ¿ironista privado o liberal público?*, en Mouffe, Ch. (comp.): 1998, p. 59).

<sup>293</sup> Rousseau, J-J.: 1992c, p. 199.

<sup>294</sup> Rousseau, J-J.: 1992c, p. 239.

<sup>295</sup> Rousseau, J-J.: *Emilio*, libro IV, «Profesión de fe del vicario saboyano».

<sup>296</sup> Rousseau, J-J.: 1992c, p. 199.

<sup>297</sup> "Para esos primeros hombres no es pues desgracia tan grande, ni sobre todo tan gran obstáculo a su conservación, la desnudez, la falta de vivienda, y la privación de todas esas inutilidades que nosotros creemos tan necesarias". Rousseau, J-J.: 1992c, p. 217). "El hombre salvaje (...) los únicos bienes que conoce en el universo son la comida, una cama y el descanso" (p. 222).

<sup>298</sup> Rousseau, J-J.: 1992c, p. 219.

La otra cualidad que distingue a los hombres del resto de los animales es "la facultad de perfeccionarse". El hombre es un ser perfectible y esta cualidad -observa Zeitlin- proporciona un criterio para juzgar los sistemas sociales por la medida en que contribuyen a ese perfeccionamiento de "human".<sup>299</sup>

### Resultados de las condiciones del hombre en estado de naturaleza: la igualdad natural

"Concluyamos que, errante en las selvas, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado, que no sentía más que sus verdaderas pasiones<sup>300</sup>, ni miraba más que aquello que creía le interesaba ver, y que su diligencia no hacía más progresos que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, mal podía comunicarlo cuando no reconocía siquiera a sus hijos. El arte parecía con el inventor: no había allí ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente; y partiendo todas siempre del mismo punto, los siglos transcurrían con toda la grosería de las primeras edades, la especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño."

"Si me he extendido tanto tiempo en el supuesto de esta condición primitiva es porque, habiendo antiguos errores y prejuicios inveterados que destruir, he creído que debía *cavar hasta la raíz* y mostrar, en el cuadro del verdadero estado de naturaleza, cuán lejos está la desigualdad, incluso natural, de tener en ese estado tanta realidad e influencia como pretenden nuestros escritores"<sup>301</sup>. Rousseau fundamenta la igualdad de todos los hombres en la condición de éstos en el estado de naturaleza. Imposibilitado de encontrar un fundamento firme en la historia desde el cual ejercer la crítica sobre las costumbres, se ve obligado a "cavar hasta la raíz" más allá de la historia y de lo fáctico.

Rousseau señala dos clases de desigualdad: 1) la natural, "que consiste en la diferencia de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu, o del alma", y 2) la moral o política, que "depende de una especie de convención, y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres"<sup>302</sup>. Si bien existen desigualdades naturales entre los hombres, ellas no son significativas y pueden ser compensadas por la piedad natural, de manera que los hombres son naturalmente iguales.

### La opresión

"Oigo siempre repetir que [en el estado de naturaleza] los más fuertes oprimirán a los débiles; pero que me expliquen qué quieren decir con esa palabra de opresión. Unos dominarán con violencia; otros gemirán esclavizados a todos sus caprichos; eso es precisamente lo que observo *entre nosotros*, pero no veo cómo podría decirse esto de hombres salvajes, a quienes habría costado incluso hacer entender lo que es servidumbre y dominación. [...] Para no prolongar inútilmente estos pormenores, cada cual debe ver que, al no formarse los lazos de la servidumbre más que de la dependencia mutua de los hombres y de las necesidades recíprocas que los unen, es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en situación de no poder prescindir de otro; situación que, por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo, y hace vana la ley del más fuerte"<sup>303</sup>. Toda opresión, servidumbre o esclavitud son producto del debilitamiento de la autonomía derivado de la cultura y de la división del trabajo. El restablecimiento de la libertad requiere, en consecuencia, incrementar la fortaleza y la autonomía de los individuos.

<sup>299</sup> Cfr. Zeitlin, I.: 1976, p. 37.

<sup>300</sup> Se plantea aquí el problema de la distinción (y del criterio para distinguir) las pasiones verdaderas de las falsas. Esta dificultad se desarrollará a través de Hegel y Marx hasta la Escuela de Frankfurt y Marcuse, quien retomará la cuestión a partir de la distinción entre las verdaderas y falsas necesidades (cfr. infra).

<sup>301</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, pp. 244-5. *Cursivas nuestras*.

<sup>302</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, pp. 205-6.

<sup>303</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, pp. 246-7.

## La propiedad como fuente de la sociedad y de la desigualdad

Los hombres no hubiesen dejado el estado de naturaleza sin que ciertas *circunstancias* hayan conspirado para ello: (a) el aumento de la población dificultó el aislamiento, y (b) las inclemencias climáticas exigieron una mayor laboriosidad, por la que los hombres descubrieron que podían adaptarse a los cambios naturales y doblegar a la naturaleza a su voluntad<sup>304</sup>. Se inventó la cultura: formaron primero familias, luego, sociedades. Las acciones comunes requirieron la invención del lenguaje, lo que permitió acumular y transmitir conocimientos. No obstante, en este periodo no hay todavía desigualdades (salvo las naturales), no hay todavía amos y esclavos, por lo que Rousseau lo considera como la época más feliz<sup>305</sup>.

"Mientras [los hombres] sólo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices, gozando entre ellos de las dulzuras de un trato independiente: pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad<sup>306</sup>, el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses"<sup>307</sup>. El problema de la interdependencia y la división del trabajo no está en ellas mismas sino en la *dependencia moral* que preparan y generan. La propuesta rousseauiana no propugna un retorno a la condición salvaje y presocial sino el restablecimiento de la autonomía moral de los individuos. Al imperio de las costumbres y de la heteronomía, Rousseau contrapone el acuerdo entre ciudadanos libres constituidos por medio de la educación.

"El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"<sup>308</sup>. Con la minería, la agricultura, la domesticación de los animales y la división del trabajo, se generan las desigualdades<sup>309</sup>: unos prosperan más que otros y se enriquecen, los ricos tienen mayores oportunidades y comienzan a dominar a los pobres. La sociedad se divide y se vuelve contra sí misma: "Ahora se experimentan y se temen la inseguridad y la violencia, que perjudican a todos, pero al rico más que al pobre"<sup>310</sup>. En estas circunstancias,

<sup>304</sup> Cfr. Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 250; Zeitlin, I.: 1976, p. 38.

<sup>305</sup> Cfr. Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 257: "Este periodo del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable. Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común no hubiera debido ocurrir jamás".

Rousseau coincide con Locke y Adam Smith en que el trabajo es el único origen de la propiedad: "No se ve cómo, para apropiarse cosas que no ha hecho, puede poner en ellas algo más que su trabajo. Sólo el trabajo es el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha laborado, se lo da consecuentemente sobre el suelo, a menos hasta la recolección, y así de año en año, lo cual, al hacer continua una posesión, se transforma fácilmente en propiedad" (1992c, pp. 260-1). En relación al pensamiento de Adam Smith, hay que notar que Rousseau vislumbra ya al egoísmo como móvil de la sociedad capitalista (Smith va a postular que es el móvil de la naturaleza humana sin más): "De libre e independiente que era antes el hombre, he lo ahí sometido por una multitud de nuevas necesidades, por así decir, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de los que se hace esclavo en cierto sentido, incluso aunque se vuelva su amo: rico, necesita sus servicios; pobre, necesita sus ayudas; y la medianía no le pone en situación de prescindir de ellos. Es preciso por tanto que trate constantemente de interesarlos en su suerte, y de hacerles encontrar, en realidad o en apariencia, beneficio propio trabajando por el suyo" (1992c, p. 262).

<sup>306</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 258.

<sup>307</sup> Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 248.

<sup>308</sup> Cfr. Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 252: "...enseguida se les ocurrió endurecer con arcilla y barro. Fue ésta la época de una primera revolución que dio lugar al establecimiento y a la diferenciación de las familias, y que introdujo una especie de propiedad: de ahí quizá nacieron ya muchas querellas y combates."

<sup>309</sup> Al igual que Maquiavelo y Hobbes, Rousseau desprecia el ocio de la nobleza, al que responsabiliza de los males de la sociedad: "En este nuevo estado, con una vida sencilla y solitaria, con unas necesidades muy limitadas, y con los instrumentos que habían inventado para proveer a ellas, los hombres, que gozaban de grandísimo ocio, lo emplearon

el rico concibe un recurso del que todos podrán beneficiarse, pero el rico más que el pobre: se instituyen las leyes y surge la sociedad política.”

“En consecuencia, al igual que Locke, Rousseau creía que el gobierno había surgido para proteger a la propiedad, en última instancia para proteger al rico”<sup>311</sup>. Las desigualdades y el Estado surgen con la sociedad para controlar la guerra civil y las luchas entre las clases. Contra Hobbes, Rousseau sostiene que el estado de naturaleza no es un estado de guerra, sino de armonía. La guerra es posterior al advenimiento de la sociedad y a la división social y es contra ella que se crea el Estado.

¿Por qué se creó la sociedad y el Estado? Porque el incremento de los obstáculos para mantener la existencia condujo a los hombres «naturales» a la disyuntiva de perecer o unirse en un pacto de asociación, por el cual cada uno “pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y [se recibe] corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”<sup>312</sup>. Nace así, el «gobierno político» a partir de una asociación de voluntades particulares, cuyo producto es la voluntad general, que es soberana y en consecuencia, no está atada a nada, ni siquiera al pacto mismo o a las leyes fundamentales.

“Para que la autoridad tenga valor moral, el individuo deberá someterse libremente a la *voluntad general*”, lo que no ocurre en la sociedad de la época de Rousseau. Los hombres están divididos por las desigualdades producidas por la cultura (de manera artificial y no natural) y sólo se mantienen unidos en sociedad por la fuerza y no en libertad de acuerdo con la razón. Una tal sociedad es irracional porque es contraria a la naturaleza humana.

“El hombre ha nacido libre -escribe Rousseau-, y por doquiera está encadenado”<sup>313</sup>; pero esta situación dominante no es ni inevitable ni necesaria. Se propone, en consecuencia, liberar a los individuos (lo único real) de estas formas particulares de sociedad, a partir de su conciencia, que es el único residuo de moralidad en el estado de sociedad. El orden social desigualitario es superable por medio del *contrato social*: una forma de sociedad en la que cada individuo esté protegido por el conjunto y a la vez, permanezca libre e igual a los demás sin obedecer a nadie más que a sí mismo: permitiendo un progreso hacia una mayor racionalización de la sociedad.

## El contrato social

La pregunta que guía la investigación en *El contrato social* es la siguiente: “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión”<sup>314</sup>. El problema que se plantea es el de la *legitimidad* del orden social y de la obediencia a las leyes.

Rousseau parte del supuesto de que los hombres son naturalmente libres y que esta condición pertenece a su esencia humana, pero la sociedad, la historia y la cultura han conducido a los hombres a la sumisión y la esclavitud. No podría explicar las causas que produjeron ese cambio pero se propone mostrar

---

en procurarse diversas clases de comodidades desconocidas por sus padres: y éste fue el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes” (Rousseau, J.-J.: 1992c, p. 253).

<sup>311</sup> Zeitlin, I.: 1976, p. 39. “Al atribuir a la propiedad, empero, el verdadero origen de las desigualdades sociales, Rousseau no aboga por su abolición. Para él se trata de un proceso irreversible. Le sigan o no los revolucionarios posteriores en esta línea de pensamiento, lo cierto es que Rousseau considera que la propiedad es inamovible, inherente al estado de sociedad, ya que no al de naturaleza. Lo único que puede hacerse, parece apuntar el conjunto de su obra, es mejorar la situación mediante el establecimiento de una mejor organización política. [...] Ahora bien, al aislar la propiedad como causa principal de la desigualdad, Rousseau deja abierta la senda para la crítica del liberalismo económico y, de rechazo, del político, al cual él mismo estaba parcialmente adscripto” [*Renacimiento, Reforma e Ilustración*, p. 300].

<sup>312</sup> Rousseau, J.-J.: 1992a, p. 23.

<sup>313</sup> Rousseau, J.-J.: 1992a, p. 10.

<sup>314</sup> Rousseau, J.-J.: 1992a, p. 10.

cómo se ha legitimado<sup>315</sup>. La voluntad es esencialmente libre, por lo que toda sumisión de hecho es ilícita, y toda rebelión contra un poder que obligue contra la voluntad de los individuos es legítima<sup>316</sup>. Con Locke y contra Hobbes, Rousseau defiende el derecho a la rebelión contra cualquier forma de poder que se ejerza contra la voluntad libre. "En el cambio que el contrato social sufre desde Hobbes hasta Rousseau, se observa que el consentimiento viene a remplazar a la coacción. En tanto que en el caso de Hobbes la voluntad del soberano era la voluntad del Leviatán que se le imponía a sus ciudadanos, según Rousseau el derecho era la expresión de un pueblo soberano"<sup>317</sup>.

El individuo es miembro de una sociedad de iguales. Allí, el interés de todos se manifiesta en que todos desean la felicidad de cada uno. Pero esta concepción plantea el problema de que la voluntad general ejerce poder sobre cada uno. La soberanía es inalienable, indivisible, e intransferible<sup>318</sup>. La indivisibilidad de la soberanía, combina el poder legislativo con el ejecutivo, lo que implica una enorme concentración del poder del Estado, y esto explica que el gobierno sea siempre un peligro para la democracia. También para las teorías liberales basadas en Locke el gobierno es una amenaza latente, pero lo que peligra no es la democracia sino la libertad individual. Este tipo de democracia directa (sin representantes) propuesto por Rousseau sólo es posible en sociedades muy pequeñas. Para Rousseau la voluntad general es soberana, mientras que el gobierno es sólo un agente temporal del soberano. Para Hobbes, en cambio, la soberanía y el gobierno coinciden<sup>319</sup>. En la práctica, la propuesta rousseauiana propugna un cambio lento y la creación de mecanismos formales democráticos. No está a favor, en cambio, de la democracia parlamentaria.

Se ha objetado que la perspectiva rousseauiana deja sin resolver el conflicto latente entre los intereses universales y los particulares, entre *homme* y *citoyen*. Para Rousseau el conflicto es inmanente al alma individual y no puede ser resuelto sino por medio de la educación. Sin que el proceso educativo y civilizatorio de la educación cree persuasiva o coercitivamente las condiciones necesarias de la libertad el ejercicio democrático se hace difícil cuando no imposible.

"En la descripción que hacía de la transición del hombre desde el estado natural hasta el estado civil, Rousseau inició una dialéctica entre la libertad y la servidumbre. «Puesto que el estar sujeto a un apetito equivale a ser un esclavo, en tanto que el obedecer las leyes que ha establecido la sociedad equivale a ser libre». En su opinión, era deber del estado enseñarles a sus ciudadanos esta lección fundamental, lección que les permitía comprender el carácter altamente moral de la fundamentación estatal del contrato social. En tanto que el Leviatán de Hobbes era el garante externo de un orden público que no pretendía llegar a la conciencia interna de sus súbditos, sino meramente fomentar la conformidad del comportamiento externo mediante la amenaza del castigo, en la obra de Rousseau se observaba la apreciación de la moralidad del estado, y era precisamente labor de las instituciones de éste ilustrar a sus ciudadanos acerca de tal moralidad. [...] Si la voluntad del súbdito se concebía como libre en la forma civilizada que se ha mencionado más arriba -si se trataba de una voluntad educada, «ética»-, entonces era posible la democracia. Para Rousseau la base de la democracia era la internalización del derecho -esto es, la obediencia al mandato interno de la conciencia. Una vez que los hombres y mujeres hubieran llegado a constituirse en sus propios amos, el único régimen político posible era la democracia. [...] El precio que había que pagar por la libertad civil era el

<sup>315</sup> Análogamente, Pierre Clastres dice que ignora las causas por las cuales las sociedades primitivas (sin Estado) se transformaron en sociedades con Estado, pero explicita las razones por las cuales ese cambio fue aceptado. Cfr. Clastres, P.: *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981.

<sup>316</sup> "Si no considerara más que la fuerza y el efecto que de ella deriva, yo diría: mientras un pueblo esté obligado a obedecer y obedezca, hace bien: tan pronto como pueda sacudir el yugo y lo sacuda, hace aún mejor: porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que se la arrebató, o tiene razón al recuperarla, o no la tenían al quitársela" (Rousseau, J.-J.: 1992a, p. 10).

<sup>317</sup> Melossi, D.: 1992, p. 45.

<sup>318</sup> En este punto se separa de Hobbes, para quien los individuos transfieren su poder al soberano. "La representación quedaba sustituida por la participación" (Melossi, D.: 1992, p. 45).

<sup>319</sup> "Rousseau establecía una distinción radical entre la voluntad «de todos» -que no es más que la suma de muchas voluntades «individuales»- y la «voluntad general», la *volonté générale*, que era la voluntad del pueblo como un todo y que inspiraba el gobierno del Estado. Tal voluntad general era por supuesto, el resultado ideal de una educación a partir de la cual los individuos iban a ser capaces de desprenderse de los intereses particulares" (Melossi, D.: 1992, p. 45).

desarrollo de una moralidad interna con cimientos firmes. [...] Resultaría imposible comprender la importancia que reviste *El contrato social*, si no consideráramos que *Emilio*, el tratado que elabora Rousseau sobre la educación, apareció al mismo tiempo. [...] La idea era que cada individuo internalizara éticamente al Leviatán<sup>320</sup>. Al identificar moral y política, lo privado y lo público, Rousseau construye un modelo político y social abstracto y sumamente rígido. La gran deficiencia de este modelo radica en la *carencia de mediaciones*. La misma educación que cumple una función mediadora entre la esclavitud y la libertad, es requerida como una condición previa y no como una mediación. De esta manera, lo debiera ser el resultado de un proceso de aprendizaje es exigido como algo «ya dado» para la democracia. De esta exigencia de inmediatez se derivan una serie de paradojas como la de que *hay que obligar a los hombres a ser libres*, y una serie de aporías como la que resulta del intento de responder a la pregunta: ¿quién educa a los educadores? Desde este punto de vista, la obra de Rousseau está en una misma línea con las de los utopistas, ya que ambos plantean un modelo sin determinar los medios para alcanzarlo.

## II. 2. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA MORAL EN KANT

### Introducción

Inmanuel Kant nació en Koenigsberg en 1724 y murió en la misma ciudad en 1804. Vivió en la época en que Prusia era gobernada por Federico, quien aceptó y alentó el desarrollo de las ideas ilustradas. Es, también, el tiempo en que se produce la explosión de la Revolución Francesa. Kant se formó en la tradición racionalista de Leibniz y Wolff, enfrentada y criticada por Hume y Rousseau, en quienes reconoce los antecedentes inmediatos de su filosofía. Kant mismo se enroló en el movimiento ilustrado, que pretendía alcanzar los ideales de emancipación por el uso de la propia razón, con el que compartió la concepción optimista del progreso histórico.

La filosofía kantiana expresa la conciencia que la burguesía europea tiene de sí misma, del crecimiento de su poder y capacidad, y la decisión de salir de toda tutela exterior (de la nobleza, del clero, de las monarquías). El desarrollo del poder económico y la acumulación de capital en el siglo XVIII había permitido a la burguesía acceder a la decisión política autónoma (cosa que no había logrado en los siglos anteriores, durante los que tuvo que aliarse con las monarquías nacionales). Los siglos anteriores mostraron la necesidad de esta tutela: el «yo pienso» de Descartes requería de la prueba de la existencia de Dios para superar el solipsismo de la conciencia; de la misma manera, que la conquista de América requirió de la tutela de las monarquías católicas (justificándola en la «evangelización»). En este sentido, se ha señalado un paralelo entre el «yo pienso» y el «yo conquisto».

Las colonias americanas han posibilitado la afirmación de las burguesías europeas, que han acumulado poder y que ahora pueden afirmarse desde sí mismas: «la mayoría de edad», en la que “la razón dicta leyes a la naturaleza”, y “establece un tribunal que asegure sus legítimas aspiraciones”, no admitiendo ninguna otra autoridad fuera de sí misma. Es una razón que «regula» desde sí misma, y a la cual debe adecuarse toda realidad fenoménica. Es la razón burguesa, que toma el poder político en Francia, convirtiéndose en único juez, determinando desde sí la realidad social, política y económica. Esta razón quiere imponer también a la historia sus principios: «libertad, igualdad, fraternidad». “La razón enfrenta a la historia en exterioridad e intenta someterla a sus leyes. La historia no es racional. Por el contrario: es necesario obligarla a ser racional”<sup>321</sup>. ¿Cómo se convierte la historia en racional? Construyéndola a partir de principios racionales, adecuando la historia a la razón, construyendo la sociedad nuevamente desde principios racionales (toda revolución se concibe a sí misma como un nuevo comienzo y en este sentido el Iluminismo es esencialmente revolucionario): éste es el intento de la Revolución Francesa. La pretensión de construir la realidad y la historia a partir de la razón es la tarea de la revolución, pero el desarrollo de este poder requiere de un conocimiento de las condiciones de posibilidad, los límites y los alcances de la razón. A este conocimiento Kant lo llama «crítica de la razón».

<sup>320</sup> Melossi, D.: 1992, pp. 45-48.

<sup>321</sup> Cfr. Feinmann, J.P.: 1982, p. 94

Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta (...), quienes después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela difundirán el espíritu de una estimulación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismos.

Kant, I.: *¿Qué es la Ilustración?*

Kant dice que la razón puede establecer “dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el conocimiento práctico”<sup>322</sup>. De esta manera, Kant distingue y separa los planos: (1) el ámbito teórico, único donde hay conocimiento científico de «objetos», cuya objetividad es determinada por las estructuras de la razón; y (2) el ámbito práctico, donde no hay ciencia (puesto que no es posible tener experiencia del alma o de sus propiedades), pero donde es posible un saber riguroso de otro orden: el del deber o moralidad.

La acción de la razón práctica se puede entender en dos sentidos diversos: por un lado, el hombre es capaz de seguir cursos de acción con el objeto de obtener fines considerados placenteros o de evitar resultados que se suponen displacenteros, como ya lo había clarificado Hume. La acción de una voluntad libre está configurada finalísticamente; es decir, que dichas acciones no son mecánicas, automáticas ni son la mera consecuencia de causas naturales. La voluntad no está determinada por estímulos sensibles, sino que es la facultad de desear la que, guiada por las representaciones, nos mueve a la acción en este sentido. La voluntad es espontánea, activa, tiene la capacidad de determinar y elegir los fines de la acción y es el origen del principio de determinación de estos fines. La facultad del entendimiento posibilita concebir los objetos que la facultad de desear persigue como sus posibles fines, los ordena y jerarquiza de acuerdo a prioridades, adecua las acciones necesarias para alcanzar los fines deseados. Pero la razón práctica es en este sentido relativa a la condición sensible (natural) del ser humano y cumple una función meramente instrumental, limitada a la persecución de los fines naturales. Los principios «pragmáticos» que guían a la razón práctica en este sentido son *imperativos hipotéticos*, en tanto son relativos a un propósito posible o real. “No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo”<sup>323</sup>.

Pero, en la relación práctica, la libertad y el deber se pueden entender en otro sentido: ya no se trata de determinar un material que le es dado a la razón por medio de las intuiciones de la sensibilidad, sino de producir o de crear algo real a partir del concepto. ¿Qué es lo que se crea? Una acción, una conducta. Y Kant observa que la conducta está regulada por normas morales, pero ¿cómo es esto posible? Si los hombres se comportasen como meros «objetos» naturales, estarían sometidos a las mismas leyes de la naturaleza, que determinan los movimientos (conductas) de todos los cuerpos (física) o de todos los organismos (biología). Sin embargo, hay normas morales, por lo que es necesario suponer, que las conductas de los hombres no están sometidas a dichas leyes; es decir, que son libres. “Práctico -dice Kant- es todo lo que es posible mediante la libertad”<sup>324</sup>. No se trata de una verdad científica que nos diga cómo son las cosas, puesto que no es posible tener experiencia sensible del alma ni de su libertad; sino de una verdad de otro tipo, por la que sabemos cómo deben ser las conductas. La ciencia empírica no puede

<sup>322</sup> Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la segunda edición (1787), B IX-X.

<sup>323</sup> Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, 1946, p. 62. Horkheimer está en lo correcto al señalar en esta clasificación y separación kantiana un punto de inflexión central en el proceso de instrumentalización de la razón. Sin embargo, la posición de Kant no puede ser reducida a la de sus intérpretes posteriores, sino que él mismo adelanta la crítica de Horkheimer dirigiéndola contra las posiciones «naturalistas» de la Ilustración. Como advierte Taylor: “Kant sigue a Rousseau en la proposición de otra teoría de la libertad como reconectada con la moralidad. (...) El error del Iluminismo naturalista para Kant consiste en que concibe la racionalidad con una función puramente instrumental” (Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 321).

<sup>324</sup> Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Rivas, Madrid, 1978, p. 627-8.

decimos qué debemos hacer. La razón teórica puede determinar el campo del conocimiento posible para la ciencia, pero no puede determinar del mismo modo las leyes de la conducta. Es la razón práctica o moral la única que puede legislar sobre la acción. La estructura del entendimiento determina la objetividad de los objetos de conocimiento, establece sólo las condiciones de la ciencia de la naturaleza, pero puesto que no hay determinación de las conductas humanas, la función de la razón consiste en inteligir las exigencias racionales de la conducta: el «deber ser». En este sentido, el sujeto moral está por encima de la naturaleza, puesto que su conducta no está determinada ni condicionada por la naturaleza, sino sólo por el deber. El deber es un imperativo in-condicionado, absoluto, categórico. No depende ni siquiera de los resultados, de la obra efectivamente realizada. La moralidad consiste en seguir el deber por el deber mismo<sup>325</sup>.

La *razón práctica* es moral en tanto sólo acepta como guía de la conducta un imperativo categórico, absoluto: el deber por el deber. “La libertad del albedrío tiene la cualidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)”<sup>326</sup>. En contra de Hume y Adam Smith, para Kant lo fundamental no es el resultado de la acción, sino su *motivo o intención*, porque queriéndolo me conformo a los cánones de la razón en cada situación dada.

En este sentido, la voluntad no es meramente una capacidad de elegir entre diversos fines del deseo, sino que es libre en relación a la naturaleza en su conjunto, pues aquí *el sujeto obedece sólo a leyes que él se da a sí mismo*. Como la razón prescinde de toda particularidad en el contenido de los principios que se da a sí misma, éstos serán válidos para todos los hombres en tanto sujetos dotados de voluntad y razón.

El principio universal que debe regir todas las acciones en general es formulado por Kant de la siguiente manera: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima [o principio de acción] deba convertirse en ley universal”<sup>327</sup>. Este principio puede ser considerado como esencial a la moralidad, en parte, por la relación que Kant encuentra entre racionalidad y ley: el que obra de acuerdo a la ley moral (al deber), obra moralmente. También Locke, a diferencia de Hobbes, había señalado una relación entre libertad, racionalidad y ley, estableciendo que ser libre es obrar conforme a la ley natural que conocemos por medio de la razón.

Otra versión del principio supremo de la moral es la siguiente: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca solamente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin”<sup>328</sup>. ¿Qué quiere decir «como un fin»? ¿Qué significa «la humanidad» en tu persona o en la de cualquier otro? Toda obligación moral tiene como condición necesaria el estar basada en una razón cuyo rasgo esencial es el ser válida para todo ser racional. Kant quiere decir que todas nuestras acciones deben suponer que todo hombre es un ser libre, autónomo<sup>329</sup>, frente a las determinaciones de la naturaleza. Es esta autonomía o libertad la que hace al hombre *digno*<sup>330</sup> al situarlo por encima de cualquier otro fin. El principio que guíe nuestra acción debe respetar siempre la libertad de los otros de obrar de acuerdo a sus propios fines, es decir, debe tomar siempre a los otros como sujetos y no como meros objetos o instrumentos. La autonomía de la voluntad racional libre es el único fundamento posible de los principios de la moral. “La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí misma, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse

<sup>325</sup> “La moralidad de una acción no puede, en consecuencia, residir en que se proponga alcanzar un resultado dado, sino en la cualidad de la motivación que la inspira” (Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 321). El deber es puramente formal (y esto constituye la característica esencial de la motivación moral), es decir, no está determinado por el contenido de la acción.

<sup>326</sup> Kant, I.: *La religión en los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 1969, p. 33.

<sup>327</sup> Kant, I.: 1946, pp. 71-2.

<sup>328</sup> Kant, I.: 1946, p. 84.

<sup>329</sup> Autos-nomos: el que se da a sí mismo la propia norma o ley.

<sup>330</sup> Cfr. Kant, I.: 1946, p. 93.



autora)<sup>331</sup>.

A diferencia de las posturas ilustradas de Hume y Adam Smith (quienes siguen en esto el modelo de Hobbes). Kant sostiene que el imperativo categórico moral es impuesto por la razón, que es *lo único que trasciende la naturaleza*. "Toda cosa, en la naturaleza, funciona según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad"<sup>332</sup>. Todos los seres naturales están determinados por las leyes de la naturaleza y son ciegame-ntemente gobernados por ellas, pero los seres racionales poseen una capacidad incomparablemente superior (la razón) que les permite determinar su propia acción de acuerdo a principios. Incluso los animales superiores están sujetos al instinto, es decir, a la ley natural. Sólo los seres racionales, cuando obran de acuerdo a principios racionales, superan el status meramente natural. La corriente naturalista de la Ilustración, siguiendo a Hobbes, concibe entre el animal (natural) y el humano (racional) una diferencia meramente cuantitativa o de grado; mientras que Kant (y, siguiéndolo, el idealismo alemán y el marxismo) concibe esta diferencia *cualitativamente*, separando naturaleza de razón y considerando a ésta como irreductible a aquélla. "Podemos decir que el principio fundamental que subyace a la teoría ética kantiana es algo como: sean dignos de lo que son -agentes racionales-. Dado que es algo superior, la racionalidad manda nuestro *respeto*. Es por eso que vivimos los mandatos morales como superiores a los mandatos naturales. Reconocemos que la ley moral es algo que manda nuestro respeto (*Achtung*)"<sup>333</sup>. "La naturaleza racional [y sólo ella] existe como fin en sí mismo"<sup>334</sup>.

Si se pretende que el mundo humano social se ordene por otras leyes que las naturales (ya sean físicas, biológicas o psíquicas) es preciso encontrar en el hombre un principio superior a los que lo ordenan como ser natural. Lo que diferencia a los hombres de los otros seres no es su capacidad de conocimiento que es limitada y finita. En esto Kant coincide con Hume, Rousseau y Adam Smith. El hombre es superior al resto de los seres vivos no por su razón teórica sino por su razón práctica, no por su ciencia sino por su libertad. "Soy por inclinación un investigador. Siento sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creí que sólo eso podría constituir el honor de la humanidad y desprecié al vulgo ignorante. Rousseau me ha vuelto al camino recto. Desaparece la ofuscación que daba origen a esa preferencia, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que mi tarea puede aportar a todas las demás un valor, el de remover los derechos de la humanidad"<sup>335</sup>. Kant comprende que la dignidad del hombre no radica en el saber sino en la libertad, en la capacidad de regir la propia vida por los principios que él mismo se da.

Mientras que toda ley natural (incluso el instinto) es exterior, los principios de la moral provienen (como diría Rousseau) de la propia interioridad. Kant identifica esta interioridad con la razón. La ley moral, en tanto que racional, es esencialmente una ley que nos damos a nosotros mismos, y entonces, en sentido estricto autónoma. "La ley que obedece es la suya, la que la razón, y sólo la razón, le ha dictado. Y es así que Kant, al igual que Rousseau, hace a la libertad central para la moralidad. Ser bueno y ser realmente libre son una y la misma cosa. Es imposible establecer en qué consiste realmente *la moralidad* sin dejar en claro que *consiste en la libertad*. Así, mientras la moralidad es central para la libertad, esto *no implica la limitación de nuestra libertad posible*, porque la vida moral es esencialmente libertad"<sup>336</sup>.

Los principios sobre lo que debe ser la conducta sólo se pueden establecer sobre la base del reconocimiento de la autodeterminación. Kant se distancia de los filósofos morales británicos al considerar que la autoconservación es una inclinación natural y, como tal, carece de valor moral. Sólo la libertad o autonomía de los individuos, y nada más, puede ser la base de normas morales acordes con la

<sup>331</sup> Kant, I.: 1946. p. 101.

<sup>332</sup> Kant, I.: 1946, p. 59.

<sup>333</sup> Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 324.

<sup>334</sup> Kant, I.: 1946, p. 84. Kant se distancia de los filósofos británicos al considerar que la autoconservación es una inclinación natural, y como tal, carece de valor moral.

<sup>335</sup> Kant, I.: *Notas a las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción de José Gómez Caffarena, 1984, pp. 165-6.

<sup>336</sup> Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 325. Cursivas nuestras.

dignidad del hombre. Ni la autoconservación, ni la felicidad, ni el bien natural, ni la utilidad pueden ser fundamentos para la vida moral. Tampoco es admisible ningún principio anterior o superior a la voluntad misma. "Pusiesen ellos ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto del bien, en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, siempre era su principio heterónimo..."<sup>337</sup>. "Pues en todas estas posibilidades, en que la voluntad «busca su ley fuera de sí misma», es «el objeto el que da a ésta su ley»"<sup>338</sup>.

Kant representa una ruptura respecto de las posturas ilustradas que basan la libertad en la naturaleza. Ni la naturaleza, ni la tradición, ni la historia, ni lo meramente «positivo» o dado, pueden ser criterios de valoración moral o guías para la conducta humana. La libertad como autodeterminación es para esta tradición inaugurada por Kant y seguida por Fichte, Schelling, Hegel y Marx, el único criterio de valoración y la posibilidad de "generación autónoma de formas de vida"<sup>339</sup>. Kant logra esto separando la esfera de la naturaleza de la esfera moral. "La moral de Kant es revolucionaria no sólo en su *status* teórico y en que se basa en la pura forma de la ley, y no en algún contenido específico, sino también en el contenido hacia el cual este formalismo no puede dejar de señalar, a saber, *los derechos del hombre*"<sup>340</sup>.

A partir de estos supuestos es posible pensar una comunidad de hombres libres ordenados por leyes racionales o «reino de los fines»: "una totalidad de todos los fines en conexión sistemática, una totalidad de seres racionales en tanto que fines en sí mismos, y al mismo tiempo de los fines particulares que cada uno puede establecer para sí mismo"<sup>341</sup>. Pero este «reino de los fines» es un *ideal*, un orden racional perfecto que guía nuestras acciones morales, y en cuanto tal debe ser *distinguido y separado* del orden político. Mientras que la moral supone la libertad, que dignifica nuestras acciones al estar libres de coerción, la política es el ámbito de la ley que se impone por la coerción. Por lo tanto, la libertad sólo puede tender a la plena realización en el ámbito moral, que trasciende el ámbito de la política; y a la inversa, la política no es un ámbito en el que la libertad pueda realizarse plenamente, puesto que supone coerción. Kant resuelve la paradoja rousseauiana que afirma que hay que obligar a los hombres a ser libres, separando rigidamente los ámbitos de la política (coerción) y de la moral (libertad).

Para Kant como para Rousseau, el hombre en el estado de naturaleza no es todavía «humano» ni «moral». El mismo acto por el cual se sale del estado de naturaleza y se ingresa en la sociedad civil es un acto por el cual el hombre deviene humano y reconoce el orden moral. "Y es por eso que la libertad, en el sentido propiamente humano, se aplica solamente al hombre dentro de la sociedad"<sup>342</sup>.

## La dominación

La importancia de la doctrina kantiana para nuestro tema radica en que afirma a la voluntad racional subjetiva como un fundamento independiente y autónomo a partir del cual es posible cuestionar y criticar cualquier acción o cualquier forma de vida, por más avalada que esté por la tradición, la costumbre, los valores aceptados o la naturaleza. La voluntad libre no está sujeta a nada ni a nadie ajeno o exterior a sí misma. En este sentido, Kant va más allá de Hume y de Rousseau y lleva a la ilustración a su culminación.

Hume y Rousseau quedan atrapados en el naturalismo, porque ponen los fundamentos en lo empírico o en la sensibilidad. Para Hume, el dominio tiene siempre relación con el dogmatismo, el fanatismo, el absolutismo y la pretensión de saberlo todo, que lleva a los hombres a aceptar las formas de vida dadas como verdaderas. Coherentemente, busca un punto de vista que posibilite la crítica de la razón y lo encuentra en la imaginación y en la experiencia. Pero al hacer depender la primera de la segunda, el

<sup>337</sup> Kant, I.: *Critica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente. Madrid, 1913, p. 96.

<sup>338</sup> Colomer Martín-Calero, J. L.: *Immanuel Kant*, en Vallespín, F. (ed.): *Historia de la teoría política. 3: Ilustración, liberalismo y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 248-9.

<sup>339</sup> Cfr. Taylor, Ch.: 1985, 2, p. 325.

<sup>340</sup> Hassner, P.: *Immanuel Kant*; en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 551.

<sup>341</sup> Kant, I.: 1946, p. 90.

<sup>342</sup> Taylor, Ch.: *La teoría kantiana de la libertad*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, No. 3, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, 1997, p. 131.

resultado sigue siendo «conservador». Hume busca ir más allá del dominio de lo dado, pero la imaginación atada a la experiencia no es suficientemente radical. Una moral basada en los sentimientos permanece dependiente de los valores naturales.

Para Rousseau, el dominio deriva de las consecuencias debilitadoras de la costumbre, la historia y la cultura. Busca un punto de apoyo, desde el cual ejercer la crítica, más allá de la historia y la cultura, en la naturaleza misma del hombre: en la conciencia donde anida el sentimiento de la piedad. Aunque su respuesta es más radical que la de Hume, no es todavía satisfactoria, porque, por un lado, se mantiene dentro del ámbito de lo natural (los sentimientos), y por el otro, confunde el problema moral con el problema político.

Kant responde a ambas tradiciones al mismo tiempo. A diferencia de Hume produce un corte radical entre el ámbito de la determinación (naturaleza) y el ámbito de la libertad (humana). A diferencia de Rousseau establece una separación igualmente radical entre el ámbito de lo político y el de la moral. En Kant, libertad y razón se identifican, pero no hay que confundir a esta última con el *entendimiento*, con la capacidad de calcular los mejores medios para alcanzar fines dados. La razón es la capacidad de regir nuestra propia acción de acuerdo a principios que nos damos a nosotros mismos y no otra cosa es la libertad. Ser libre es obrar autónomamente, sin coerción. «La libertad (independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad»<sup>343</sup>.

Kant acuerda con Hume en su crítica al absolutismo y al dogmatismo y con Rousseau en su ataque a la decadencia de las costumbres y la corrupción de las conductas, pero cree que sus antecesores no han sido suficientemente radicales. Los ilustrados que le precedieron no alcanzaron el meollo del problema porque no cavaron suficientemente hondo, hasta alcanzar por debajo del naturalismo y del utilitarismo, la identidad de la razón con la libertad. La forma de dominio contra la que lucha la filosofía práctica kantiana es la sujeción de las acciones humanas a los impulsos de la naturaleza (deseos, pasiones, instintos) o su subordinación a la búsqueda de la utilidad (necesidades, autoconservación, mercado). Kant es «idealista» no porque crea que las bellas ideas se puedan realizar algún día, sino porque sostiene que la raíz última de la razón es la libertad, la autonomía.

### Sinopsis y problemas

Ni Hume ni Rousseau apelan a la razón como fundamento de la virtud o de la justicia, pero de aquí no se infiere que sus posturas sean «irracionalistas». Creen que la afirmación de la libertad es anterior a la razón y que ésta es sólo un instrumento que permite maximizar el rendimiento de las capacidades y medios disponibles. Ellos entienden por razón lo que Kant llama «entendimiento», es decir, la razón instrumental y por eso subordinan esta capacidad a la libertad.

Las convicciones que Hume, Rousseau y Kant comparten y por las que se los considera pensadores de la Ilustración están vinculadas a la idea de libertad antes que a la de razón. Tanto Hume como Rousseau y Kant necesitan un criterio extra-empírico, extra-histórico, más allá de las costumbres y lo dado para poder juzgar las acciones morales, independientemente de que ese criterio se encuentre en la imaginación (Hume), en el sentimiento (Rousseau) o en la razón (Kant).

¿Qué posiciones tienen estos autores en relación con los paradigmas de la ilustración (Mouffe)? ¿Preciera que los británicos ponen menos el acento en la autofundamentación mientras que los continentales son más fundamentalistas. No obstante, en todos ellos la razón es *crítica*, es decir, está sujeta a límites y condiciones.

¿En qué medida la ilustración significa un avance en la conceptualización de la dominación en relación con las concepciones anteriores? Todos estos autores piensan la libertad en términos de derecho y dentro del ámbito de lo político-moral. Si los autores desarrollados anteriormente tienden a pensar en términos de justicia, los ilustrados tienden a pensar en términos de libertad. Ya no están tan preocupados

<sup>343</sup> Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, 1989, p. 48-9.

por las bases y las condiciones de la vida comunitaria una vez que se ha disuelto el fundamento en Dios sino en las condiciones sociales compatibles con el máximo desarrollo de la libertad individual.

El paradigma emancipatorio de la Ilustración está edificado sobre la base del principio de la libertad y sus luchas tienden a un desarrollo y una más plena realización de la libertad. La Revolución francesa efectuó por primera vez en la historia el deslumbrante y aterrador experimento de reconstruir una sociedad sobre una nueva base. Tal base fue la libertad. Con la expansión de las «luces» el dominio se identificó con cualquier forma de organización social y política que limitase, obstruyese, coartase o impidiese la libertad. Al mismo tiempo, quienes entendieron la libertad no solamente como autonomía sino como autofundamentación llegaron a confundir la dominación con cualquier régimen político y social basado en otro principio que no sea la libertad, ya sea que se trate del absolutismo, el dogmatismo, el tradicionalismo y el clericalismo. Sin embargo, esta orientación del movimiento ilustrado no previó que de su proyecto de autofundamentación habrían de generarse las distintas formas de *totalitarismo*.

Los pensadores del siglo XIX extraerán las consecuencias contenidas en los proyectos de la Ilustración, buscarán realizar plenamente las promesas de la libertad y lucharán por poner límites a los síntomas crecientemente perturbadores del dominio de las costumbres, de las masas, de homogeneización, de la alienación, de la ideología, de la burocracia, de la anomia, de la técnica y de la razón instrumental. No obstante, los dos proyectos de la Ilustración no fueron igualmente visibles desde el comienzo y deberemos esperar a que los deslizamientos en el significado del concepto de dominación en el pensamiento social y político del siglo pasado y de éste desarrollen las condiciones que hagan posible la percepción y la comprensión de los hechos.

## CAPÍTULO 6

### LA DOMINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE G. W. F. HEGEL

#### Introducción

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770 y murió durante una epidemia de cólera en Berlín en 1831. Vivió el tránsito del Siglo de las Luces y la Revolución Francesa a la reacción romántica del siglo XIX. Mientras que los pensadores de la ilustración pusieron las bases teóricas para la inédita experiencia histórica de "iniciar completamente desde un comienzo y por el *pensamiento* la constitución efectiva de un gran estado"<sup>344</sup>, pero no tuvieron la perspectiva necesaria para prever sus consecuencias; Hegel pudo observar los efectos terroríficos del experimento iluminista, sin hacer lugar al recurso fácil de afirmar las premisas (principios) y negar la conclusión (represión, destrucción, disolución social, muerte, terror). ¿Estará toda revolución condenada al fracaso? ¿Cómo es posible que la lucha por la libertad engendre el terror? ¿Es Napoleón el anuncio de una nueva época o un retorno al Antiguo Régimen? ¿No es capaz el ser humano de vivir libremente *en sociedad*? ¿Es el principio moderno de la autonomía individual (libertad subjetiva) irreconciliable con el principio antiguo de la vida en común (libertad objetiva)? ¿Es posible una razón que no sea inherentemente represiva y excluyente?

Hegel padece la división y la fractura derivadas del momento histórico de cambios profundos que le toca vivir<sup>345</sup>, con sus secuelas de lucha, guerra, destrucción y muerte. Percibe con claridad que todas las facciones se afirman en sus puntos de vista particulares y son incapaces de comprender los de los otros; se persuade de que *un «entendimiento» que se afirma desde su particularidad no puede abarcar los otros ámbitos sino por medio de la violencia y la represión*. Así, por ejemplo, dos facciones opuestas, como el pensamiento ilustrado y la fe religiosa, sólo pueden (en el mejor de los casos) llegar a la solución abstracta de una «distinción de planos», consistente en delimitar «zonas» o «ámbitos» de incumbencia exclusiva: lo profano como propiedad reservada al pensamiento ilustrado y lo sagrado como exclusividad de su contrincante, la fe religiosa. Ambos terminan en abstracciones unilaterales y complementarias: la fe se esclerotiza en formas institucionales, políticas y religiosas, que se han vuelto ajenas a la vida del pueblo. Estas constituyen el dominio de un señor extraño y exterior; pero el pensamiento ilustrado es igualmente represivo y unilateral y al pretender extender su dominio sobre la realidad, termina por imponerse autoritariamente mediante el terror. Es el dominio no menos cruel y desgarrador de un señor interior a cada individuo: la conciencia moral racional<sup>346</sup>. La reconciliación se hace imposible si se parte de una facción, que como tal, es unilateral por definición. Es necesario suponer una unidad previa a la división si se quiere posibilitar la re-unión y la re-conciliación. A esa unidad que es el producto y el resultado de un proceso de reconciliación Hegel la llama «Razón», «Idea», «Espíritu», «Absoluto», «Totalidad», -y en el ámbito político- «Estado».

<sup>344</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 258, Obs., p. 285.

<sup>345</sup> Pensemos en el impacto que produjo la Revolución Francesa, la ejecución del monarca, las guerras de la República y el ascenso de Napoleón, en la achatada vida de una Alemania retrasada y débil desde el punto de vista histórico-político, pero con una alta conciencia teórica y académica.

<sup>346</sup> "Entre los shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo" (Hegel, G. W. F.: *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de juventud*, edición y notas de J. M. Ripalda, F.C.E., 1a. edición, 1978, p. 308). Cfr. Marx, K.: *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, pp. 31-2. Habermas, J.: 1989, pp. 11-23, 37-61, especialmente 42-3.

<sup>347</sup> Pensemos en la figura histórica de Robespierre ("el Incorruptible"), quien expresa esta conciencia moral-racional, que quiere dominar la realidad-histórica a partir de sí.

¿Cuál es el problema central al que responde la obra de Hegel? Sostendremos aquí la tesis de que la filosofía hegeliana entera está marcada por el problema de la modernidad, de lo nuevo y, por lo tanto, de la ruptura y el desgarramiento. Mientras que toda la historia premoderna había encontrado diversos fundamentos sobre los que se había edificado la unidad de la comunidad, desde el comienzo la modernidad se identifica a sí misma con la ruptura, con la división, con la fragmentación, con lo nuevo. En otros términos: el problema que Hegel plantea es el de si es posible alcanzar una síntesis entre la unidad (sin la cual no hay comunidad ni sociedad) y la pluralidad y la diferencia (sin las cuales no hay libertad).

Entenderemos por dominio, en este contexto, toda respuesta a aquel problema (cualquiera sea el nivel en que se exprese) que no logre una verdadera *reconciliación* de los dos principios contrapuestos o, lo que es lo mismo, que implique la imposición de uno de ellos sobre el otro. Como, para Hegel, la realidad y la razón constituyen un sistema, el dominio se manifestará de maneras diversas en las distintas esferas: en la historia, en el derecho, en la naturaleza, en la religión, en la economía, en la lógica, en la cultura, etc., pero siempre en relación a algún proceso que no alcanza su fin o alguna división que no llega a reconstituirse en unidad. Razón es reconciliación, unidad superior; todo movimiento que no tienda a esa unidad superior es arbitrariedad, dominio. Desde nuestra perspectiva, Hegel es el pensador del dominio, porque ha sido el primero en plantear el problema y ha configurado de esa forma las respuestas de los dos siglos posteriores.

La defensa de esta tesis demandaría un desarrollo que trasciende los límites de nuestra investigación; nos limitaremos, por lo tanto, a bosquejar el problema en tres ámbitos diferentes y de una manera necesariamente no sistemática: A) en la cultura, B) en la historia y C) en la sociedad.

## EL DOMINIO EN EL ÁMBITO DE LA CULTURA O EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA HUMANA

### La dialéctica del amo y del esclavo

¿Cómo se ha constituido este ámbito propio de lo humano que es la cultura? ¿Cuál ha sido el proceso que condujo hasta el individuo libre, tal como lo conocemos desde la modernidad europea? Hegel describe este proceso en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* titulado «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre». El término *autoconciencia* hace referencia, precisamente, a este hombre que tiene conciencia de sí mismo, de su dignidad, y que en consecuencia es libre. Pero el hombre que ha tomado conciencia de sí, es el que ha superado una actitud meramente cognoscitiva o contemplativa, para pasar a la acción; y es el deseo el que lo lleva a pasar a la acción<sup>347</sup> y el que lo constituye como un «yo». Yo es el que ha dejado de depender de los objetos, de lo dado, para no reconocer nada que no se constituya desde sí mismo.

<sup>347</sup> Es el miedo y la amenaza lo que determina la dialéctica del sentimiento y del impulso. del deseo y la satisfacción" [...] "La doctrina hegeliana del deseo está basada en la idea de la carencia y negatividad del sujeto que desea". [...] "Para Hegel esa menesterosidad del sujeto deseante que le hace perseguir un objeto externo es índice de esclavitud" (Trias, E.: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, pp. 97 y 98). Pero Trias infiere correctamente que "podría decirse que Hegel piensa en una libertad que se materializa en la *muerte en vida*: la de aquel que ha dejado de desear, sentir, amar y sólo vive en el horizonte de la angustiada asunción de la muerte". La libertad no excluye el deseo, sino que lo eleva por sobre sus fines inmediatos, naturales. Trias piensa (cfr. 1981, pp. 105-118) que el concepto de la filosofía hegeliana consiste en no haber logrado una síntesis entre su postura frankfurtiana (amor, intersubjetividad, sentir romántico) y su postura fenomenológica (libertad, violencia, razón iluminista). Vals Plana advierte que el concepto de libertad "parece equivaler sencillamente a independencia o superioridad de la autoconciencia respecto de la naturaleza. Sin embargo, esta independencia o libertad se pone también en relación con el movimiento negativo de la conciencia. Esta se libera en la medida en que considera a la objetividad natural como simple momento del espíritu. Según esto, libertad equivaldría a negación de independencia para los momentos o entes particulares, para otorgarla solamente al espíritu" (Vals Plana, R.: *Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Barcelona, Editorial Laia, segunda edición, 1979, p. 125).

Fukuyama dice que la interpretación hegeliana de las sociedades modernas le interesa (más que las fuentes clásicas del liberalismo -Hobbes y Locke-) por dos razones: (1) Es una interpretación más "noble" porque basa la comprensión de la sociedad no en una naturaleza humana egoísta, sino en la «lucha por el reconocimiento»<sup>348</sup>; (2) Es, sorprendentemente, una interpretación «no económica» de la vida política, basada en el «lado orgulloso y afirmativo de la naturaleza humana»<sup>349</sup>.

La *Fenomenología* permite pensar el tránsito de la naturaleza («estado de naturaleza», en términos de Hobbes y Locke) a la cultura<sup>350</sup> [«Estado» (Hobbes), «sociedad política» (Locke), «Espíritu» (Hegel)]. ¿Cuál es el concepto de naturaleza humana propio de Hegel? No es el de una esencia eterna extrahistórica (válido para todo tiempo y lugar), sino un resultado (¿transitorio?) al que se llega a través de un proceso, que tiene diversos «momentos». «El hombre [para Hegel] era capaz de crear su propia naturaleza en el curso del tiempo histórico. Sin embargo, este proceso de autocreación tenía un punto de partida que equivalía, a todos los fines útiles, a un estado de naturaleza»<sup>351</sup>.

Lo que caracteriza al hombre, a diferencia de los animales, es que no desea cosas en función de la autoconservación, sino que desea el deseo de otros, desea que lo reconozcan<sup>352</sup>. En este sentido, el hombre es un ser esencialmente *social*: sólo puede acceder a la dignidad de sí mediado por otros deseos humanos.

<sup>348</sup> Reconocimiento es lo que Kant llamaba «respeto» (Ver Fukuyama, F.: 1994, p. 217).

<sup>349</sup> Fukuyama, F.: 1994, pp. 209-10. Señala que la «lucha por el reconocimiento» es una categoría que permite pensar a los movimientos sociales por los derechos humanos.

<sup>350</sup> «El Estado nace de conflictos y es, a su vez, teatro y origen de incontables conflictos potenciales. Esto puede decirse del Estado porque también puede decirse del hombre mismo. El hombre no se eleva al nivel de humanidad en aislamiento, sino en una lucha a muerte por el «reconocimiento»» (Hassner, P.: Georg W. F. Hegel, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 691).

<sup>351</sup> Fukuyama, F.: 1994, p. 210.

<sup>352</sup> Fukuyama rastrea el concepto de deseo de reconocimiento desde la idea de *thymos* platónica hasta Hegel, en los capítulos 15-18 de *El fin de la historia y el último hombre*. Este concepto ha sido nombrado de distintos modos a través de la historia, pero «todos se refieren a la parte del hombre que siente la necesidad de dar un *valor* a las cosas, a uno mismo en primer lugar, pero también a los otros hombres, a las acciones y a los objetos que nos rodean. Esta parte de la personalidad es la fuente fundamental de las emociones de orgullo, ira y vergüenza, y no puede reducirse al deseo, por un lado, ni a la razón por el otro. El deseo de reconocimiento es la parte de la personalidad humana más específicamente política, porque es la que empuja al hombre a querer afirmarse a sí mismo *sobre los demás*, y por tanto a la condición de «sociabilidad asocial» de Kant» (Fukuyama, F.: 1994, p. 232).

«El *thymos* es algo así como un sentido innato de la justicia; la gente cree que tiene cierta valía y cuando otra gente actúa como si la considerara sin valía -cuando no *reconoce* su justo valor- se enoja. La íntima relación entre autoestima e ira puede verse en la palabra sinónima de ira: indignación. La «dignidad» se refiere al sentido del propio valor de una persona; la «indignación» surge cuando algo ofende este sentido del propio valor. Cuando otras personas ven que no actuamos de acuerdo con nuestro sentido de la autoestima, sentimos *vergüenza*, y cuando nos valoran con justicia (es decir, de acuerdo con nuestro verdadero valor), sentimos *orgullo*».

«La ira es una emoción potencialmente todopoderosa, capaz de sobreponerse, según señala Sócrates, a los instintos naturales, como el hambre, la sed y la conservación de la vida. Pero no es un deseo de un objeto material exterior a nosotros: si podemos hablar de ella como de un deseo, es un *deseo de un deseo*, o sea, el deseo de que la persona que nos valoró muy poco cambie su opinión y nos reconozca de acuerdo con nuestra propia estimación de nuestra valía» (p. 234-5).

«El sentimiento de dignidad o de valor de uno mismo, que está en la raíz del *thymos*, tiene relación con la idea del hombre de que es, en cierto modo, un *agente moral capaz de elección*; segunda, que esta percepción de uno mismo es innata o característica de todos los seres humanos, tanto si son orgullosos conquistadores como humildes tenderos» (pp. 237-8).

«El deseo de reconocimiento surgido del *thymos* es un fenómeno profundamente paradójico, porque el segundo es la sede psicológica de la justicia y la generosidad al mismo tiempo que está estrechamente relacionado con el egoísmo» (p. 242).

«El esclavo hegeliano, «a diferencia del hombre racional de Hobbes, no trató de reprimir su orgullo. Al contrario, no se consideró un pleno ser humano hasta que logró que lo reconocieran. El motor que hizo avanzar la historia fue el persistente deseo de reconocimiento del esclavo, y no la ociosa complacencia y la identidad inmóvil del señor» (p. 275).

«Por su parte, Eugenio Triás sostiene que «Hegel piensa *por primera vez* que el objeto de la conciencia de sí es otra conciencia de sí» [...] Pensó la intersubjetividad en la medida en que pensó por vez primera la alteridad: pero como lo

El desco [animal = natural] es la condición necesaria [no suficiente] de la autoconciencia [humana]. La acción tiende a satisfacer el desco y ello no se logra sin una negación [aniquilación, transformación, superación] de lo dado, de lo natural. Por ejemplo, el hambre [desco animal] no puede ser satisfecha sin una asimilación [digestión] de comida [cosa natural]<sup>353</sup>. La satisfacción del desco destruye la exterioridad de la cosa y la transforma a partir del yo [la interioriza].

Resumamos esta dialéctica del deseo [animal]: La cosa natural [primer momento] es negada por la acción generada en el deseo [segundo momento] obteniendo por resultado, un producto cultural (el yo) [tercer momento]. Sin embargo, no basta con este proceso para superar el estadio natural. Es necesario que el deseo se fije sobre una cosa no-natural, para que pueda superar aquel estadio. Y lo único no-natural es el deseo mismo. Es no-natural, porque no se trata de nada dado, sino más bien de una *ausencia*, de una carencia de algo<sup>354</sup>. Para el animal no hay nada superior a lo natural dado [su propia vida = instinto de

---

negativo respecto a la consciencia de sí. Pensó al otro como lo que me niega, y a mí mismo como negación del otro; en última instancia pensó el yo como negación absoluta de mí en el otro y del otro en mí: retorno, por vía negativa, a mí mismo por negación de la negación" (Trias, E.: 1981, p. 93).

"El hombre *se encuentra* en el mundo, se encuentra de la misma manera como él encuentra cualquier cosa, como algo dado. A decir verdad, aún no *se encuentra* puesto que todavía no se opone a sí mismo: él es, y su ser es ser consciente, no de sí, sino del exterior. Sólo en el momento en que comienza a *reflejarse en sí mismo*, para emplear la curiosa expresión hegeliana, cuando es arrojado sobre sí mismo, la voluntad ya no está sola sino que aparece en el hombre mismo. Este deviene consciente de sí gracias al fracaso, gracias a la derrota que sufre en la lucha con otra voluntad sobre la cual no logra imponerse; apareciendo de ese modo ante el hombre, la voluntad se le muestra como pensamiento. Nada más sorprendente a primera vista, nada más evidente a la reflexión. En efecto, la voluntad que es mía, que yo sé mía, es el *pensamiento* de la negación de toda condición, es el *pensamiento* de mi libertad, de que yo puedo rechazar lo dado" (Weil, E.: *Hegel y el Estado*, traducción de M.T. Poyrazian, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 42).

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel lo dice de este modo: "La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre, de tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata) de ser para sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que *la voluntad libre quiere la voluntad libre*" (Hegel, G.W.F.: 1975b, §27, p. 61).

<sup>353</sup> "La autoconciencia es, primero de todo, *sujeto deseante*". Sobre la base de la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trias muestra cómo "de forma profunda piensa Hegel el estado en que el yo se halla sumido cuando siente; se ve sometido a determinaciones exteriores que le solicitan y muestran su insuficiencia, el hecho de que no puede bastarse a sí mismo: hambre, frío, deseo sexual, un haz de marcas y de pruebas de que el espíritu no es libre, no es independiente, no se basta ni satisface a sí mismo. De ahí que se sienta «mal» consigo mismo, en contradicción consigo mismo. [...] Hegel desglosa el momento negativo del sentir la carencia de algo que al sujeto le hace falta, y la respuesta del sujeto por alcanzar ese objeto y satisfacerse, restableciendo la unidad. El momento de la carencia revela un agujero ontológico en el sujeto: se siente en contradicción consigo y ve el objeto de su anhelo y su propio anhelo como algo que amenaza con deshacerle. El instinto de conservación conduce entonces a apropiarse, mediante un impulso, de ese objeto. Y así, una vez destruido éste, como si dirá en la *Fenomenología*, restablecer la unidad. Todo este análisis está determinado por el principio de conservación" (Trias, E.: 1981, pp. 94-5, 96).

<sup>354</sup> "Hegel piensa el deseo desde la libertad. [...] El deseo se cruza en el camino de esta ascensión como la primera transformación del espíritu, a la vez que como estadio en que el espíritu se halla mayormente hundido en lo que le ata y esclaviza. Pero en el propio deseo puede percibirse la inconsciente voluntad del espíritu por librarse de cadenas y cautiverios. El espíritu *aparece*, en la *Fenomenología* [...] con la figura de la *conciencia de sí*" (Trias, E.: 1981, p. 94).

"El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo *otro* está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía". [...] "Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia". [...] "Eros es engendrado el mismo día que Afrodita (la Belleza, su objeto en definitiva) tiene al mundo; hay una especie de co-nacimiento del deseo y lo deseable". "La naturaleza de Eros es doble": "es dios, es mortal; es embriaguez, es mendigo; es vida, es muerte; "por ser indigente, tiene que ser ingenioso"; es hombre,



conservación]. La autoconciencia sólo puede constituirse como tal, a partir de la negación de esto natural dado, es decir, a partir del riesgo de la vida en función del deseo de otro desco [no natural]. Esto significa, que el deseo verdaderamente humano es el *deseo de reconocimiento*. Deseo que el otro [yo que desca] me reconozca como alguien [un yo] que se ha sobre-puesto a la finalidad meramente natural [a la conservación de la propia vida]<sup>355</sup>.

El deseo que se ha sobre-puesto a lo meramente natural, es el que es capaz de arriesgar la vida en una lucha por puro reconocimiento<sup>356</sup>; es decir, sólo para que el otro le reconozca la dignidad humana. La lucha se entabla para alcanzar el reconocimiento y no el poder. Y esa lucha no puede ser sino una "lucha a muerte"<sup>357</sup>, pues de lo contrario no se sobre-pondría a lo meramente natural. Pero, paradójicamente, esa

---

es no ser. "El padre de Eros simboliza lo que en el deseo acerca el amor a su objeto, su encuentro, mientras que su madre, la pobreza, encarna lo que los mantiene separados. En este texto la atracción es viril y el rechazo femenino" (Lyotard, J-F.: *Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, traducción de Godofredo González, Barcelona, Editorial Altaya, 1994, pp. 81-5).

<sup>355</sup> "Se necesita una verdadera y total adecuación de subjetividad y objetividad. Por eso el objeto adecuado y propio de un sujeto sólo puede ser otro sujeto. El sujeto sólo podrá realizar su propia verdad en la plena y total objetividad que significa a su subjetividad ajena."

«Pero, según el concepto de reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.»

...] «Mientras no se da la abstracción absoluta y mutua nos encontramos todavía con una inmediatez o ser que se debe superar» (Vals Plana, R.: 1979, pp. 122-3).

<sup>356</sup> Que otro me reconozca *en tanto que autoconciencia (hombre)* implica que me reconozca como diferente del animal natural) cuyo valor supremo es la autoconservación de la propia vida, y por lo tanto, que reconozca en mí a un ser que puede poner en juego la propia vida en función de un valor no ligado a la autoconservación, algo puramente simbólico («inmortal», dice Kojève). El hombre puede actuar de maneras que contravienen sus instintos naturales. "Al arriesgar la vida, el hombre prueba que puede actuar en contra de su instinto [natural] más poderoso y fundamental, el de conservar la vida" [...] "De hecho, muchos animales inferiores son capaces de arriesgar su vida en combate por, digamos, proteger a sus crías o marcar un territorio por el cual vagar. En cada caso, esta conducta está determinada por el instinto y existe con el propósito de asegurar la supervivencia de la especie. Sólo el hombre es capaz de librar un sangriento combate con el único propósito de demostrar que desprecia su propia vida, que es algo más que una máquina complicada o un «esclavo de sus pasiones», en suma, que posee una dignidad específicamente humana porque es libre" (Fukuyama, F.: 1994, pp. 215 y 216).

La autoconciencia "se sabe por encima de la vida biológica. Su independencia respecto de la naturaleza se muestra, pues, como desprecio de la vida. «Esta presentación es el hacer duplicado: hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida». La autoconciencia desprecia la vida ajena y propia. Su acción está encima de la naturaleza y la niega. Despreciando la vida se muestra ella misma como autoconciencia y ofrece la ocasión de mostrarse también como autoconciencia al yo que se le enfrenta". [...] "*La acción despreciadora de la vida resulta ser, por tanto, típicamente humana. Constituye el acreditarse como hombre, ante sí y ante los otros*". [...] "La superioridad del hombre sobre la naturaleza lleva consigo la demostración de que la realización de los valores específicamente humanos no está vinculada a la vida" [...] «Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la conciencia no es el ser, no es el modo inmediato cómo la conciencia de sí surge, ni es su estar hundido en la extensión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí» (Vals Plana, R.: 1979, pp. 123-4. Cursivas nuestras).

La libertad no significa la libertad de vivir en la naturaleza o de acuerdo con la naturaleza, sino que empieza donde termina la naturaleza. La libertad humana emerge sólo cuando el hombre puede trascender su existencia natural, animal, y crear un nuevo «uno mismo» *para sí*. El punto de partida emblemático de este proceso de autocreación es el combate a muerte por el prestigio [reconocimiento]".

Pero si esta lucha por el reconocimiento es el primer acto auténticamente humano, *disto mucho de ser el último*" (Fukuyama, F.: 1994, p. 218).

<sup>357</sup> "La vida (y por ende amor) es algo que hunde a la autoconciencia en la servidumbre. La libertad se alcanza negando la vida. Como dirá en la *Fenomenología*, arriesgándola. Es la muerte, no la vida, la que determina la espiritualización, la que hace posible al sujeto ser libre: el juego con la muerte. [...] En el vencimiento del miedo está la fuerza de la que se gana la libertad [...] El criterio de discriminación entre el que accede al poder y el que queda sin poder es el campo de

lucha no podría terminar con la muerte [de ambos contendientes, ni siquiera de uno de ellos]. ¿Por qué? Si mueren los dos, porque no hay más realidad ni reconocida ni reconociente. Si muere uno de los dos, porque el superviviente ya no tiene «otro» que lo reconozca. Deben pues, permanecer ambos con vida. Pero eso es posible sólo si uno de ellos tiene miedo de morir y acepta la superioridad y el dominio del otro, reconociéndolo, sin ser reconocido. De esta manera, el que es reconocido se constituye en amo o señor y el que sólo reconoce, sin ser reconocido, queda constituido como esclavo o siervo.

Resumamos esta dialéctica del reconocimiento: dos deseos aceptan arriesgar la vida en una lucha a muerte por puro reconocimiento [primer momento]. Uno de los dos tiene miedo y no obtiene el reconocimiento del otro, al que sí reconoce [segundo momento]. El reconocido se constituye como amo, mientras que el no-reconocido se subordina a la voluntad del otro [tercer momento]. De modo, que la constitución de lo humano se realiza originariamente desde una situación de desigualdad [a diferencia de lo que pensaban los iluministas<sup>358</sup>].

El amo suprime sólo la autonomía de la otra conciencia, pero conserva su vida; es decir, lo somete a su voluntad: el esclavo trabaja para el amo. El resultado de la lucha es el siguiente:

1) Una autoconciencia pura o abstracta (porque se ha separado de su animalidad, regida por el principio de autoconservación de la vida). Para esta conciencia que se ha autonomizado, lo esencial está en ella misma (ser-para-sí), y consiste en sobre-ponerse a lo dado-natural. Es el amo. "Hegel encuentra algo moralmente elogiabile en el orgullo del aristócrata-guerrero que está dispuesto a arriesgar la vida"<sup>359</sup>

2) Una conciencia natural (porque ha quedado sometida al principio natural, y sigue animalizada o cosificada). Para esta conciencia dependiente, lo esencial está fuera de ella misma: en el amo (ser-para-otro). Es el esclavo.

La conciencia del amo es objetiva, está mediatizada por la conciencia del esclavo, que lo reconoce como amo [relación con los otros] y por el trabajo del esclavo que produce las cosas que satisfacen sus deseos [relación con la naturaleza]. Por eso es para-sí. La conciencia del esclavo es natural, porque está sometida a lo dado; ya que no es capaz de arriesgar la vida, depende de la voluntad del amo [relación con los otros] y del trabajo al que es forzado [relación con la naturaleza].

El amo se relaciona inmediatamente con cada uno de los otros dos términos [con los otros y con la naturaleza]: con el esclavo, ya que lo somete a su voluntad y su vida le pertenece; con las cosas, ya que las consume, satisfaciendo su deseo [natural] sin esfuerzo. Pero, el amo se relaciona también mediatamente, con cada uno de los términos, a través del otro: con las cosas mediante el trabajo del esclavo, que las produce para él; con el esclavo [que depende de la naturaleza porque no se ha sobre-puesto a ella] por su dominio sobre la naturaleza.

Se trata pues, de una relación desigual y la desigualdad se establece porque el esclavo no arriesga la vida y el amo es ocioso (no trabaja). Pero es por esta desigualdad que la dialéctica se despliega:

---

lucha; y lo que da la victoria es la mayor o menor proximidad con la posibilidad (riesgo) de la muerte. [...] Lo que estatuye a un individuo (o pueblo) en dominador o en siervo, lo que funda las condiciones de una dominación o de una esclavitud, es esta inclinación inversa hacia la muerte o hacia la vida" [...] Lo que produce el acceso al poder es, decimos, la presencia de la muerte como posibilidad: el temor y el temblor ante quien Hegel llama «el único señor, la muerte». [...] La muerte es concebida por el Hegel de la *Fenomenología* como instancia suprema, como poder supremo" (Trias, E.: 1981, p. 104-6).

<sup>358</sup> Los pensadores modernos precedentes han partido del supuesto de una esencia o naturaleza humana a partir del cual se explicarían tanto la necesidad de vivir en sociedad como las formas históricas de comunidad. El concepto de "estado de naturaleza" desde Hobbes hasta Rousseau ha servido como fundamento o como recurso heurístico que permite explicar la situación actual de las sociedades particulares. Como Hobbes, Hegel piensa que la sociedad surge de la lucha, del conflicto, de la violencia, aunque ambos difieren acerca de la causa del conflicto. Hobbes piensa que la violencia se sigue necesariamente de la naturaleza egoísta del hombre y que el Estado se presenta como una solución razonable a un conflicto irresoluble, mientras que Hegel sostiene que la base del conflicto y de la sociedad es el deseo de reconocimiento. Hobbes parte de la igualdad natural de los hombres, mientras que para Hegel las condiciones de mayor igualdad y libertad son el resultado del proceso histórico. (Cfr. Hassner, P.: Georg W. F. Hegel, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): 1993, p. 692).

<sup>359</sup> Fukuyama, F.: 1994, p. 222.

1) Veámoslo, primeramente, desde el amo: Como el esclavo no es reconocido por el amo [como ser humano = digno = que se sobre-pone a la naturaleza arriesgando la vida], el reconocimiento que el esclavo hace del amo es insuficiente [porque el amo no es reconocido por otro ser humano, ya que considera al esclavo como un animal o cosa]<sup>360</sup> y en consecuencia, el amo mismo *no es* humano, *no es* "deseo de un deseo", sino deseo de una cosa-natural [por lo que no se sobre-pone a la naturaleza]. Un reconocimiento verdadero sólo podría ser el proveniente de *otro amo*, pero esto no es posible. La "verdad" del amo es pues, el esclavo, de quien procede tanto el reconocimiento del amo como ser humano como las cosas con que el amo satisface sus deseos. La conciencia *autónoma* se revela así, en realidad, como *dependiente*. El amo no puede progresar más: sólo le queda *mantener* su dominio con el continuo riesgo de la vida; es decir, en la guerra de conquista.

2) Veamos ahora, qué ocurre desde el esclavo: Como el amo es reconocido por el esclavo como verdaderamente humano, éste tiene su esencia fuera-de-sí [en el amo]. *Frente al amo*, el esclavo *no-es* [plenamente humano]. Este no-ser es lo que le permite (como la ignorancia socrática), *crecer*, llegar a ser, educarse, formarse<sup>361</sup>. El esclavo transforma la naturaleza mediante su trabajo, deviene *amo* de la naturaleza<sup>362</sup>, liberándose de su dependencia de ella [en la que había caído al no haber querido arriesgar la vida]. El trabajo transforma a la naturaleza [lo dado]; tanto a las cosas [que son elaboradas por el trabajo para el consumo] como la propia naturaleza humana [que mediante la disciplina es educada, formada; porque debe sobre-ponerse al instinto [natural] de consumir inmediatamente. El animal no acumula o almacena, sino que está sometido al instinto]. El trabajador toma conciencia de sí (como ser humano que se sobre-pone a lo natural) a través del producto de su trabajo. Se reconoce a *sí mismo* en lo producido. La cosa trabajada es un producto cultural [no ya meramente natural] y el trabajador se reconoce a *sí mismo* en él<sup>363</sup>. El amo se halla sometido al mundo en que vive [el mundo agonal, de la lucha y la guerra]; en cambio, el esclavo transforma el mundo o su mundo es la transformación, el mundo del trabajo y la producción<sup>364</sup>. La verdad de la conciencia esclava es, pues, el hombre libre y autónomo<sup>365</sup>.

Resumamos esta dialéctica de la conciencia dividida: lo que aparecía como verdaderamente humano al comienzo, era la figura del amo [primer momento], que dominaba sobre los otros y sobre la naturaleza. Pero, en realidad, este amo dependía del trabajo del esclavo y del mundo en el que el valor último era la

<sup>360</sup> "Esto, pues, constituye la tragedia del señor: arriesga la vida para obtener el reconocimiento de un esclavo que no es digno de reconocerlo" (Fukuyama, F.: 1994, p. 269).

<sup>361</sup> "El señor permanece fundamentalmente sin cambiar a lo largo del tiempo. No necesita trabajar, pues posee un esclavo que trabaja por él, y tiene acceso fácil a todas las cosas necesarias para mantener su vida. Su existencia, pues, es estática y sin cambios, de ocio y consumo: se le puede matar, como señala Kojève, pero no se le puede educar". [...] "El esclavo pasa por un largo y penoso proceso de educación de sí mismo, al enseñarse a superar su miedo a la muerte y a reclamar su libertad" [Fukuyama, F.: 1994, pp. 269 y 272. (Sobre el tema de la educación cfr. pp. 282-3)].

<sup>362</sup> "El dominio de la naturaleza por el esclavo es la clave de su comprensión del dominio *tout court*. La libertad potencial del esclavo es históricamente mucho más significativa que la libertad real del señor. El señor *es* libre: goza de la libertad en un sentido *inmediato, sin reflexión*, al hacer lo que le place y consumir lo que quiere" (Fukuyama, F.: 1994, p. 271).

<sup>363</sup> "Para Hegel, a diferencia de Locke, el trabajo se libera completamente de la naturaleza. [...] El trabajo mismo representaba la libertad, pues demostraba la capacidad del hombre de superar el determinismo natural, de crear *por medio de su trabajo*. [...] El hombre de Locke adquiriría propiedad con el fin de satisfacer sus deseos; el hombre hegeliano ve la propiedad como una especie de «objetificación» de sí mismo en una cosa" (Fukuyama, F.: 1994, p. 271).

<sup>364</sup> Habermas establece la conexión entre la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología* y la esfera del derecho abstracto en la *Filosofía del Derecho* de la siguiente manera: "En la medida en que Hegel compara las doctrinas naturalistas de la filosofía social moderna con las teorías contemporáneas socio-naturales de la economía política, descubre como su auténtica conexión el hecho de que la libertad de las personas jurídicas y su igualdad bajo leyes generales han sido literalmente ganadas a fuerza de trabajo. El derecho abstracto es el título legal de una liberación concreta: pues el trabajo social es aquel proceso en el que la conciencia se convierte en cosa, para entonces configurarse a sí misma y, finalmente, quitarse como hijo de la sociedad burguesa la forma servil" (Habermas, J.: 1987, p. 129).

<sup>365</sup> "La «contradicción» interna de la relación amo-esclavo se resolvió en un Estado que sintetizó con éxito la moral del amo y la moral del esclavo" (Fukuyama, F.: 1994, p. 277).

lucha y la guerra: la conquista [segundo momento]. La verdad de estos momentos es sólo manifiesta en el mundo cultural, que resulta del trabajo del esclavo y que termina por autonomizarse del señorío y su mundo [tercer momento].

Ni el amo ni el esclavo pueden satisfacer su deseo de reconocimiento *excluyendo* al otro. El amo debe mediar por el esclavo y el esclavo por el amo, de lo contrario el movimiento es incompleto y no logra reconocimiento. Pero el resultado de este doble movimiento de las conciencias escindidas ya no es ni amo ni esclavo sino la reunión de ambos, la que sólo es posible en esta nueva esfera que se ha generado: la cultura. El mundo de la cultura no se constituye por la victoria de uno de sus elementos constitutivos y la exclusión del otro, sino por la superación de la violencia (por lo menos de esta forma de violencia no sujeta a la disciplina del trabajo y de las leyes).

La cultura crea las condiciones para la resolución de un problema que sólo va a encontrar satisfacción efectiva a través del desarrollo de la historia con la constitución del Estado moderno<sup>366</sup>. La dialéctica del amo y el esclavo no pertenece a la historia en el sentido de ser un relato de acontecimientos que haya ocurrido en un lugar geográfico determinado y en un tiempo pasado. La dialéctica del amo y el esclavo es una reconstrucción conceptual de los procesos que la conciencia «prehistórica» ha debido desarrollar para poder arribar a la configuración del mundo cultural<sup>367</sup>. La cultura emerge así como el resultado y la reconciliación de los movimientos de las autoconciencias deseantes, que ha logrado superar satisfactoriamente las aporías y las experiencias fallidas, es decir, las relaciones naturales de dominación. La *Fenomenología* hegeliana sólo realiza una recuperación del movimiento que ha alcanzado su meta. Podemos imaginar que innumerables ensayos fallidos han tenido lugar antes o al mismo tiempo que el que ha tenido éxito en la empresa. Son las experiencias de dominio: las que no alcanzan la reconciliación quedando más acá de la cultura.

## B. EL DOMINIO EN EL ÁMBITO DE LA HISTORIA Y LA CONCIENCIA DE LA LIBERTAD

Si la ciencia física ha mostrado que la naturaleza está gobernada por leyes, que son racionales; con mayor razón debemos esperar que el curso de las acciones de los hombres (que son seres racionales) esté gobernado por la racionalidad. Ya el italiano Gianbattista Vico (1688-1744), partiendo del supuesto de que sólo conocemos propiamente lo que nosotros mismos hemos hecho, había sostenido que es la historia, y no la naturaleza, el objeto propio de la Ciencia. Por lo tanto, la multiplicidad de hechos y acciones debe estar ordenada, debe tener un sentido. La multiplicidad de los hechos, la diversidad debe poder comprenderse en una unidad, aunque ésta sea de una índole más compleja que la de los hechos «naturales».

¿Quién es el sujeto de la historia? ¿Quién produce los hechos históricos? Hegel piensa la historia como la manifestación del Espíritu en el tiempo, y caracteriza este *sujeto* como el **Espíritu universal**. Desde el descubrimiento de América, la historia se ha convertido en historia universal, porque hay *un solo* mundo y *un solo* Espíritu que lo produce. El *contenido* (el objeto) de la filosofía de la historia es pues, el Espíritu universal. La universalización de la historia permite encontrar un sentido único a todos los hechos

<sup>366</sup> “La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la «sociedad civil» y el Estado, entre el «burgués» y el «ciudadano». El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, en [producir] la síntesis del punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo” (Hassner, P.: 1993, pp. 692-3).

<sup>367</sup> Por eso Hegel subtítulo la *Fenomenología del Espíritu* como *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Se trata de partir del saber más inmediato, menos desarrollado (el de la conciencia sensible) y seguir el curso de la experiencia de esta conciencia hasta sus últimas consecuencias, a través de todas sus mediaciones o “figuras”. La *Fenomenología* despliega un triple proceso de mediación: 1º desde el saber más inmediato hasta el más mediado (desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto), 2º desde la sensibilidad hasta la razón (análogamente al desarrollo de los grados del saber en Aristóteles), y 3º desde el “yo” al “nosotros” (desde la conciencia individual hasta la conciencia colectiva).

transcurridos en el tiempo, descubriendo en ellos ciertas leyes y tendencias. La categoría de Razón permite comprender que toda esa diversa y múltiple actividad debe tener *un* mismo sentido, debe tener por fundamento *un* fin último, en que "se conserve la fuerza de todos los fenómenos", aún más allá de "la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido"<sup>368</sup>. Hegel lee la historia desde la totalidad efectiva presente, así toda la historia universal, aparece como un camino progresivo hacia la propia época.

### La Idea, el Espíritu, como sujeto de la historia universal

La Idea o Razón se manifiesta en todo lo-que-es: en las leyes del pensamiento y del ser (Lógica-ontología), en las leyes de la naturaleza (Ciencias naturales-filosofía de la naturaleza), en los diversos ámbitos de la cultura y de modo eminente en el sentido de la historia (Ciencias sociales-filosofía del Espíritu).

De manera abstracta, se puede definir al Espíritu como algo individual, activo y absolutamente vivo; es decir, no es algo abstracto sino concreto. "Es conciencia, pero también su objeto"<sup>369</sup>. Es entonces, autoconciencia, conciencia de sí mismo, y depende sólo de sí mismo. La naturaleza no tiene conciencia de sí, sino a través del hombre que la conoce. Lo que el hombre hace, en cambio, es autoconciente. Y, como el producto de su actividad es él mismo, no depende de otro para producirse ni para conocerse: es libre, autónomo, in-dependiente.

"La actividad es la esencia del Espíritu; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. *Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad.* Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del Espíritu. De este modo, el Espíritu existe *para-sí* mismo. Las cosas naturales no existen *para sí* mismas [son para otros, para la conciencia del hombre que las conoce]; por eso no son libres. El Espíritu se produce y realiza según el saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, *todo se reduce a la conciencia que el Espíritu tiene de sí mismo. Es muy distinto que el Espíritu sepa que es libre o que no lo sepa.* [Un esclavo no es libre, pero no por causa de la fuerza que se ejerce sobre él, sino fundamentalmente porque él mismo se concibe a sí mismo como dependiente de otro al que considera libre]. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al Espíritu, aunque este es siempre libre *en-sí-y-para-sí*"<sup>370</sup>. Hegel da cuenta en este texto de las limitaciones contenidas en las categorías de sujeto/objeto para pensar la realidad compleja de la historia y de la cultura. Lo cultural es *a la vez* sujeto y objeto. Pero, de una manera más precisa, hay que decir que la cultura es «actividad», es movimiento y por eso, la esencia de lo cultural (la libertad) no puede ser pensada fijamente, estáticamente, ya definida, sino como movimiento de negación. El saber es lo que guía la acción hacia sus fines y lo que determina los fines y por eso la conciencia *media* necesariamente entre cualquier condición histórica dada y un más alto grado de libertad. Las lecturas «materialistas», que partieron de una subordinación o determinación de la conciencia fueron conducidas a aporías irresolubles<sup>371</sup>.

Lo primero es el sentimiento (la primera condición de la liberación de lo espiritual) de la contradicción entre mi estado presente y mi propia naturaleza o esencia como hombre, la contradicción entre lo que he llegado a ser para mí mismo (ser-para-sí) y el ser-en-sí, mi posibilidad o la potencialidad de mi esencia. Lo segundo es el deseo de vencer esa condición, de superar la contradicción, de realizar la propia esencia, de desarrollar lo que sólo es *en-sí*. Pero lo determinante de estas condiciones es lo tercero: el pensamiento. Pensar es efectuar una *mediación* entre el deseo y la satisfacción. El animal no piensa, no

<sup>368</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 48.

"En último análisis, según Hegel, Razón e Historia no son separables. El desenvolvimiento de la Razón corre paralelo al proceso de la historia universal, o, el proceso histórico es fundamentalmente racional" (Hassner, P.: 1993, p. 689).

<sup>369</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 62.

<sup>370</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 63. Cursivas y corchetes nuestros.

<sup>371</sup> La tradición marxista no ha dejado de señalar críticas al concepto hegeliano de Espíritu entendido como sujeto -sustrato- de la historia. Cfr. Marx, K.: Postfacio a la segunda edición de *El capital*, México, F.C.E., 1973, pp. xxii-xxiv; Horkheimer, M.: Hegel y el problema de la metafísica, en Horkheimer, M.: 1982, pp. 96-99.

puede inhibir sus instintos, no puede romper con su naturalidad o su espontaneidad, sino que debe satisfacer su deseo y anular de esta manera la tensión, hasta que vuelve a surgir el deseo. Pero en el ámbito del Espíritu, el pensamiento determina la insatisfacción del deseo natural, pues es una conciencia universal y de lo universal. El pensamiento reprime el deseo, lo niega, pero no en el sentido de anularlo, sino que lo sublima, lo eleva sobre sus fines limitados y naturales hacia lo universal e infinito.

De una manera más concreta, hay que definir el Espíritu como "individuo-singular". Estos singulares son los Espíritus de los pueblos. Y el Espíritu de cada pueblo depende de la conciencia que éste tenga de sí mismo. La conciencia que un pueblo tiene de sí se manifiesta en sus producciones: sus costumbres, su derecho, su moral, su religión, su arte, su ciencia, su técnica, etc.. Hegel dice que el "Espíritu del pueblo es un Espíritu particular" (es el de *este* pueblo diferente al de otro), "pero a la vez también es el Espíritu Universal absoluto; pues este es *uno solo*"<sup>372</sup>. Esto quiere decir que hay un mismo *sentido* en toda la historia universal porque hay un mismo *sujeto*, que realiza esta historia (hay una sola "cultura" en general y a diferencia de lo "natural"), pero este sentido pasa por los distintos sentidos que cada uno de los pueblos particulares se dan a sí mismos. Cada pueblo se encuentra con una tradición, con lo que los pueblos que le han antecedido han producido y logrado, con las soluciones que los otros pueblos han dado a los problemas que se le han presentado. Cada pueblo se enfrenta, por otro lado, con los problemas que los otros no han podido solucionar y que exigen una respuesta. Así, en la medida en que hay problemas únicos y que el sujeto de esos desarrollos es único, hay un Espíritu Universal. Pero, en la medida en que las respuestas y las producciones las van dando los diversos pueblos singulares, el Espíritu Universal se realiza, se efectiviza en los Espíritus de los pueblos singulares.

### El contenido de la historia universal

El Espíritu Universal se desarrolla a través de la historia universal. Esta historia es su exposición, es su autoproducción con el fin de conocerse a sí mismo, para saber lo-que-es-en-sí. ¿Cuál es la esencia del Espíritu? Ya lo adelantamos: su libertad. Su actividad de autoproducirse tiene por meta la conciencia de su libertad, "y de esta manera, que su libertad se realice". La conciencia de la libertad determina las épocas de la historia universal. ¿Cuáles son estas épocas?

1. **El mundo oriental:** este corresponde a todas las culturas pre-helénicas, cuya conciencia sólo llegó a saber que "uno es libre". ¿Quién? El déspota. Todos los demás son esclavos del déspota, que es el amo absoluto.

2. **El mundo greco-romano:** la conciencia de estas épocas accede al saber de que "algunos son libres". ¿Quiénes? Los polites, los civites; es decir, los ciudadanos de la polis o del imperium. Sus formas de gobierno son la aristocracia y la democracia: el gobierno de los mejores y el gobierno del pueblo<sup>373</sup>.

3. **El mundo germano-cristiano:** se trata del mundo posterior a la caída del imperio romano en poder de los germanos. La conciencia de esta época es que "todos son libres". Esta conciencia es el resultado de la concepción cristiana de que todos somos hijos de Dios, y llega a realizarse efectivamente a partir de la revolución francesa y del Imperio Napoleónico; es decir, en el Estado Moderno<sup>374</sup>.

Es necesario hacer algunas aclaraciones: 1.- La base natural, o naturaleza, sobre la que se desarrolla la conciencia de la libertad, es sólo una condición necesaria para el Espíritu: la base geográfica o étnica, las pasiones o los intereses particulares, las limitaciones biológicas o psíquicas, la determinación del tiempo, de la época, etc. Pero lo propio del Espíritu como pensante y universal es el elevarse por sobre las determinaciones particulares, convirtiéndolas en medio para su propio fin. La cultura transforma lo natural en cultural, elevándolo a un fin superior, a "su propio fin".

<sup>372</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 66.

<sup>373</sup> El pueblo se determina por la conciencia. Los que carecen de esta conciencia son los bárbaros, los que no pueden dirigirse o gobernarse a sí mismos, su propia naturaleza los determina a depender de otros, a ser esclavos, no-libres; pero a diferencia de Aristóteles, la conciencia no está sujeta a condiciones naturales sino históricas.

<sup>374</sup> "El descubrimiento de la verdadera y completa esencia de la libertad coincide con la libertad de todos" (Hassner, P.: 1993, p. 696).

2.- El concepto de libertad debemos entenderlo como aquello que tiene su fundamento en sí y no en otro. Lo libre es lo independiente, lo autó-nomo, lo que se determina a sí mismo. El todo-devenido efectivamente-real y la apropiación por la conciencia de este todo. Por eso, la propiedad se convierte en expresión de la libertad. El fundamento último de la libertad está en el ser (retomando así la herencia de la tradición griega). Claro, que es el ser o substancia que ha devenido sujeto, es decir, que ha interiorizado la negación. Pero esta negación tiene su fundamento en el ser, es la negación *del ser*, es la determinación *del ser*<sup>375</sup>.

3.- Es de suma importancia esta caracterización de la historia como "el progreso en la conciencia de la libertad". Ella supone desde un punto de vista ético, una crítica de la postura kantiana. "Los pueblos son lo que son sus actos" y los actos son forma y contenido. De manera que lo determinante es el contenido de la acción, la materia, y no la intención, la forma.

Por otro lado, en la medida en que el Espíritu Universal existe a través de los Espíritus de los pueblos singulares, su fin universal se determina a través de los fines de estos pueblos. Cada pueblo realiza su fin propio a través de todos sus actos: estos producen *una* obra, que es realizarse a sí mismos, desplegar su propia esencia y de ese modo conocerse a sí mismos. Cuando esta obra se efectiviza realmente, cuando un pueblo particular cumple su fin y desaparece la contradicción entre lo-que-es-en-sí (su esencia o "principio") y lo que-es-para-sí (su existencia histórica realizada), cuando un pueblo particular llega a su madurez, como todo individuo vivo comienza su período de decadencia, agota su actividad y muere. Esta muerte no significa su desaparición, sino que su actividad se transforma en mera costumbre repetitiva. Ya no es capaz de resolver los problemas nuevos que se le presentan. Su actividad es una actividad sin oposición. El resultado al que llega es un nuevo comienzo, pero que se realiza en otro pueblo singular. Los problemas que deja sin resolver, se transforman en el fin de la actividad de otro pueblo, que se abre paso sobre él.

### El proceso histórico

El transcurso del tiempo es lo negativo para el mundo sensible. Lo negativo, la muerte, se manifiesta de diversas formas. En cada pueblo particular, en cuanto individuo vivo, la muerte se expresa como descomposición interior, como escisión interna, como problemas nuevos que ya no encuentran solución. Por eso, la aparición de la ciencia, como la autoconciencia más acabada que un pueblo tiene acerca de sí mismo, es siempre un síntoma de la decadencia de ese pueblo y por eso dice Hegel, que la filosofía llega siempre tarde, es como "el búho de Minerva, recién alza su vuelo en el ocaso"<sup>376</sup>. La escisión, la dualidad, el problema nuevo, traen consigo la necesidad de la unión, de la solución. Pero esta no puede ser realizada por este mismo pueblo. Cuando los individuos ya no encuentran satisfacción para su actividad en su propia comunidad y son rechazados hacia su propia interioridad, se produce una escisión entre la producción comunitaria (transformada en mera costumbre repetitiva, infecunda, sin capacidad de creación, ineficaz, burocrática) y el repliegue de los individuos hacia sí mismos, sobre su propia conciencia, (que ya no se sienten expresados en las instituciones fosilizadas y ven en ellas más bien un impedimento para alcanzar lo verdadero y universal).

Nos encontramos aquí con la misma lógica del dominio que vimos desplegarse en el ámbito de la cultura. Los movimientos parciales o unilaterales que no logran conciliarse con sus opuestos para satisfacer el deseo que les da origen producen efectos de exclusión, de supresión simple, de obturación, de represión. En la historia lo negativo se manifiesta como decadencia, pero también como el transcurso del tiempo abstracto y exterior que cercena las vidas y los procesos de crecimiento sin que consigan la plenitud de la madurez.

<sup>375</sup> Hegel retoma así un supuesto de la tradición griega, que determina todo su pensamiento. ¿Cómo podría pensarse de otro modo? Concibiendo la libertad como lo in-fundado, como lo que no tiene fundamento o como lo fundado en la nada, (lo que estaría más cerca la tradición semita judeo-cristiana).

<sup>376</sup> Hegel, G.W.F.: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975b, Prefacio, p. 26.

“El resultado de este proceso [maduro y completo] es que el Espíritu, al objetivarse y pensar su ser [momento positivo], destruye por un lado la determinación de su ser [momento negativo], pero aprehende por otro lado, lo universal del mismo [momento negativo de lo negativo], y de este modo da a su principio una nueva determinación [momento positivo superior]”.

#### El resultado de la historia: el fin último o la totalidad efectiva

El supremo y único interés del Espíritu es conocerse a sí mismo, hacer el mundo conforme a sí mismo, producirse a sí mismo objetivamente. Este fin se va realizando a través de fases sucesivas, por las cuales se va alcanzando la conciencia de sí, la conciencia de la libertad. Este desarrollo es *necesario*<sup>377</sup>, pues el Espíritu no puede descansar hasta conocerse, hasta realizarse, hasta ser efectivamente libre y resolver así la contradicción. Sus fases, son “momentos del Espíritu único, que mediante ellos se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma”.

#### Los medios por los que se realiza-efectivamente el Espíritu en la historia universal: los individuos

Se presenta aquí un problema: si el desarrollo de la historia es racional y necesario, entonces los individuos no son libres; y, si los individuos son libres, ¿cómo puede lo racional determinar la historia? Los individuos satisfacen su interés mediante la pasión. Ésta es la actividad del hombre impulsada por intereses particulares. Es mediante esta pasión y estos intereses particulares que lo universal se realiza efectivamente, pues “nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión”<sup>378</sup>. Los hombres satisfacen su interés, pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Son los grandes hombres, los que proponiéndose fines particulares (que contienen lo substancial, lo universal), realizan el Espíritu Universal. Éste actúa a través de lo particular e individual de los intereses y las pasiones. Es una fuerza inconciente, un poder anónimo, que determina la objetividad de los desarrollos históricos (análogamente a como el destino griego determinaba el kosmos). Los grandes hombres, los conductores de los pueblos expresan (en su propia pasión, interés y voluntad) lo que es inconciente en los demás individuos.

Pero estos medios de los que se vale *la astucia de la razón* conducen a la liberación y a la verdad (aunque los individuos inmersos en el proceso no sean concientes de ello y aunque sacrifiquen su propia felicidad por ello). Los individuos no son fines en sí mismos para el Espíritu, sino sólo sus medios. En la moralidad y en la religión son fines en sí mismos. Pero, si bien los individuos son medios para el fin universal, su interés particular -nos dice Hegel- tiene derecho a satisfacerse. Se satisfacen en los ámbitos en donde lo particular tiene valor. Sin embargo, en Espíritu Universal tiene derecho sobre las particularidades.

#### C. EL DOMINIO EN LA SOCIEDAD Y EL ESTADO: LO ABSTRACTO Y FORMAL DEVIENE TERROR Y EXCLUSIÓN

##### El material de la realización del Espíritu en la historia: el derecho y el Estado

¿Cuál es la configuración<sup>379</sup> del fin último, es decir, de la razón en la historia? Su configuración es la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal: la eticidad, y en su forma concreta: el Estado. Las leyes de la eticidad son lo racional mismo. Pero esta voluntad que quiere lo racional se hace efectiva realidad en el Estado. El Estado *supone* la eticidad, que es su *condición*<sup>380</sup>. No hay que confundir al Estado con el aparato

<sup>377</sup> Respecto de la necesidad del proceso histórico, cfr. Taylor, Ch.: 1983, pp. 188 ss.

<sup>378</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 83.

<sup>379</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.: 1975b, Introducción §1. Obs. y Agregado, p. 27.

<sup>380</sup> “La voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo” (Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 82).

“El establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral”



administrativo o con el solo gobierno. El Estado es la organización que un pueblo se da a sí mismo: sus creencias, sus hábitos, sus costumbres, sus leyes, sus instituciones, sus formas de gobierno. El Estado es "el individuo espiritual", es "el pueblo en tanto está en sí articulado, en tanto es un *todo orgánico*". Desde este punto de vista, el Estado es la esencia de los individuos que lo componen y en él encuentran éstos su libertad. El capricho y la arbitrariedad no son verdaderamente libres, sino que están sujetos a las pasiones y sentimientos. Sólo la voluntad que quiere la ley, que ella misma se pone una ley es verdaderamente libre. "Según lo precedente -escribe Rousseau-, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad"<sup>381</sup>. Reconocemos aquí la lectura efectuada por Hegel del *Contrato social*.

La libertad es, entonces, relativa a la conciencia de cada etapa histórica, que se plasma en los Estados Universales. Estos son los que efectivizan realmente la más alta conciencia histórica de la humanidad durante una etapa. Toda forma de estado debe ser evaluada según el criterio de si es o no adecuada a la etapa de conciencia histórica que la humanidad ha alcanzado.

Cada etapa histórica ha producido una forma de organización del Estado, que le es adecuada:

1. El mundo oriental generó un estado despótico, centralizado en la persona del déspota, quien arbitrariamente decidía los destinos de hombres y bienes, como un señor omnipotente y absoluto. Pareciera que lo que caracteriza a Oriente es este culto por la personalidad, antes que por las instituciones y la organización.

2. El mundo antiguo instituyó una forma de organización propia: la polis, la *res publicae* y el *imperium*. Sus instituciones son aristocráticas y democráticas. Efectivizan la primera conciencia de la libertad, porque en ellas todos los ciudadanos participaban en las decisiones acerca de lo que les era *común* (administración de los bienes, defensa, gobierno).

3. El mundo cristiano posterior a la caída de Roma abre una conciencia más alta: la salvación se extiende a todos los pueblos ya que todos los hombres son hijos de un mismo Dios. La conciencia cristiana pone las bases para un orden comunitario en el que se reconozca la igualdad de todos los hombres. Esta conciencia sólo va a tener existencia institucional en la modernidad (con el derecho natural) y en el Estado postrevolucionario.

Hegel piensa en una síntesis: la monarquía constitucional. En la persona del monarca se expresa la soberanía del conjunto del pueblo, mientras que el parlamento expresa los intereses particulares de los distintos estamentos de la comunidad. Al mismo tiempo el soberano es la garantía última del equilibrio y la justicia entre los distintos sectores e intereses de la sociedad.

Así como el soberano es el juez de los intereses de los particulares, así también la Historia es el supremo tribunal inapelable entre los Estados. No hay derecho internacional. La resolución de las disputas entre los Estados está en manos de la Historia, que suele valerse de las guerras entre ellos como elementos de juicio.

Hay una racionalidad implícita en el poder, en el acrecentamiento de la fuerza de un pueblo organizado en un Estado, como ya lo había destacado Tucídides: "Ustedes saben tan bien como nosotros -dicen los atenienses a los enviados de Melos-, que, tal como va el mundo, el derecho no existe más que entre iguales en poder, que los fuertes hacen lo que quieren y los débiles sufren lo que tienen que sufrir". Y más adelante: "Si dicen que los dioses están de su lado, nosotros [los atenienses] podemos esperarlos con la misma razón que ustedes; ni nuestras pretensiones ni nuestra conducta han sido contrarias de ninguna manera a lo que los hombres creen de los dioses ni a lo que practican entre sí. Creemos de los dioses y sabemos de los hombres que, *por ley necesaria de su naturaleza*, mandan donde quiera que pueden mandar. Y no es que hayamos sido los primeros en hacer esta ley o en actuar con arreglo a ella: la encontramos vigente antes de existir nosotros y la dejaremos perpetuamente en vigor detrás de nosotros; todo lo que

---

(Hassner, P.: 1993, p. 699).

<sup>381</sup> Rousseau, J.: 1992, pp. 27-8.

hacemos es utilizarla, sabiendo que ustedes o cualquier otro que tuviese el mismo poder que nosotros haría lo mismo que hacemos”<sup>382</sup>.

Sin embargo, la fuerza y el poder no se identifican sin más con la razón, y cuando decimos que la Historia es el tribunal supremo no estamos reduciendo todo a la ecuación simplista: “el poder de la fuerza es el que decide”. Lo decisivo es la razón, que se vale de la fuerza y del poder, y no la fuerza y el poder mismos. Es decir, que no podemos reducir todo a la abstracta proposición: “la razón y la verdad está con los vencedores”. Hegel nos advierte que ella ha resultado con frecuencia enteramente falsa. En la célebre dialéctica del amo y del esclavo se concluye (contrariamente a lo anterior), que la “verdad del señor es el siervo”. La violencia y la prepotencia pueden ser medios de los que se vale la razón, como ya lo había mostrado Maquiavelo, pero su mera existencia no supone la racionalidad de sus fines y resultados. En la *Enciclopedia* dice Hegel: “la lucha por el reconocimiento y la sumisión al dominio es el fenómeno del que surgió la vida social de los hombres y es el comienzo de los Estados. [...] Es el comienzo exterior y fenoménico de los Estados, no ya su principio substancial”<sup>383</sup>.

### La filosofía hegeliana del derecho o ciencia política

En el § 4 de la *Filosofía del derecho* Hegel define la categoría de Espíritu<sup>384</sup>, con la que se propone superar la perspectiva de la “filosofía de la reflexión” (Kant, Fichte y el pensamiento Iluminista). El punto

<sup>382</sup> Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción de Vicente López Soto, Editorial Juventud, Barcelona, 1975, libro V, caps. LXXXIX y CV, pp. 425-9. Las cursivas son nuestras.

<sup>383</sup> Hegel, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944, § 433, p. 303.

<sup>384</sup> Taylor y Habermas muestran que el concepto de Espíritu no puede deducirse de los supuestos de la modernidad [cuyo problema sería “¿cómo pueden las sociedades libres, las sociedades cuyas instituciones sólo pueden funcionar con una difundida participación voluntaria mantener su unidad y su vitalidad?” (ver Taylor, Ch.: 1983, p. 239)]: “Una forma reconocida de la apelación a la razón es la que se remonta hasta Platón. Aquí, «razón» se entiende como el poder por el cual vemos la verdadera estructura de las cosas, el mundo de las Ideas. Actuar de acuerdo con la razón es actuar de acuerdo con esta auténtica estructura, y equivale a actuar de acuerdo con la naturaleza.”

“Ahora bien, esta opinión se basaba en la idea de que existe un orden racional más grande, el cual pertenece al hombre en esencia; pues si el hombre es vida racional, y ser racional es estar conectado con este orden superior, al tener una verdadera visión de él entonces el hombre sólo puede ser él mismo al estar conectado con este orden. Un aspecto importante de la revolución del siglo XVII es su rechazo de este concepto del orden al que el hombre pertenece, en favor de la idea de un sujeto que se definía a sí mismo.”

[...] “Hegel ha realizado un extraordinario *tour de force*. Pues esta relación del hombre con la sociedad es paralela a la pre-moderna. Antes de la revolución de la subjetividad moderna, los hombres eran inducidos a reverenciar las estructuras de la sociedad: monarquía, aristocracia, jerarquía eclesiástica o la que fuese, por el motivo de que reflejaban la voluntad de Dios o el orden del ser, en suma, el fundamento de las cosas a las que el hombre debe su lealtad última. [...] Ahora, este modo de pensar retorna de la manera más sorprendente, creciendo a partir de la expresión más extrema de la moderna subjetividad autodefinidora, la noción radical de autonomía” (Taylor, Ch.: 1983, pp. 146; 158-9). “Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. [...] Descubre en primer lugar como principio de la Edad Moderna la *subjetividad*. [...] La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma. [...] En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la sin par fuerza de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar el poder religioso de la unificación *por medio de la razón*. [...] La circunstancia de que la conciencia de la época haya renunciado a la totalidad y de que el espíritu se haya extrañado de sí mismo constituye para él justamente uno de los presupuestos del filosofar contemporáneo. [...] Pues si la modernidad ha de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración. [...] Pero con ese concepto de Absoluto Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud: piensa la superación de la

de partida es la voluntad, "que es libre": es decir, que no está determinada por otro, sino que es autónoma, se autodetermina. Este concepto de libertad de la voluntad desarrolla hasta sus últimas consecuencias los supuestos del idealismo de Kant y sobre todo de Fichte. En el ámbito de la moral, de la acción, el sujeto despliega (pone) su libre obrar que no acepta nada como dado. Pero a diferencia de esta concepción abstracta, que lucha indefinidamente por dominar la realidad histórica sin conseguirlo nunca, la voluntad hegeliana alcanzará su fin y se realizará en "el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza"<sup>385</sup>. El agregado al mismo párrafo sostiene que "*la voluntad sin la libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto*"<sup>386</sup>.

"Decimos del hombre que posee libertad; la determinación opuesta [a la de la libertad] es la necesidad. «Si el espíritu es libre, entonces no está sometido a la necesidad»; y entonces lo *oppositum*: «Su querer, pensar, etc., está determinado por la necesidad, luego no es libre»; «lo uno, se dice ahora, excluye lo otro». En tales significaciones tomamos las determinaciones como excluyéndose, no como formando algo concreto. Pero *lo verdadero es la unidad de los opuestos*; y tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, sólo en ella tiene su libertad, puesto que su necesidad consiste en su libertad [es decir, que el espíritu es *necesariamente* libre, está *determinado* a ser libre; o como dirán los existencialistas: está condenado a ser libre]. Así son opuestas las diferencias en unidad. Sin duda, nosotros nos acercamos muy difícilmente a esta unidad, el entendimiento no quiere acercarse a esa unidad; pero se debe tender a ella y conseguirla. Siempre es más fácil decir que la necesidad *excluye* la libertad et *vice versa*, que captar lo concreto. Ciertamente hay formas, que son solamente necesarias, que están sometidas a la necesidad, pertenecen exclusivamente a la necesidad, como son las cosas naturales; pero éstas, precisamente por eso, no son verdaderas existencias, con lo que no quiere decirse que no haya tales existencias, sino solamente que no poseen verdad en sí mismas. La naturaleza es, por eso mismo, abstracta, no logra la verdadera existencia. El espíritu no puede ser exclusivista. Cuando es concebido como mera libertad, sin necesidad, entonces es arbitrario, es libertad abstracta, o formal, vacía"<sup>387</sup>. En el conocimiento de la naturaleza bastan los conceptos del entendimiento, que proceden por exclusión, pero las ciencias de la cultura requieren de una lógica más compleja, que sea capaz de comprender el movimiento de una realidad que no procede por exclusión sino por inclusión, que no se satisface en la mera de-strucción sino que busca la con-strucción, que no fragmenta sino para *mediar* una unidad superior.

---

subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema consistente en que a la postre ha de acabar discutiendo y negando a la auto-comprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica de la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba trocándose, triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo".

[...] "Hegel opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible derivar sin más de la subjetividad" (Habermas, J.: 1989, pp. 28-35; 42).

<sup>385</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 4, p. 37. "Como una segunda naturaleza", porque el reino del espíritu está regido por leyes tan rigurosas como las de la naturaleza.

<sup>386</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 4 Agregado. Subrayado nuestro.

<sup>387</sup> Hegel, G.W.F.: 1975a, p. 68.

### La dialéctica de la voluntad

Los párrafos 5, 6 y 7 de la *Filosofía del derecho* explicitan los momentos del desarrollo de la Idea de la voluntad. Ellos son: a) El momento de “la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo”, que corresponde a la concepción de la voluntad desarrollada por la filosofía de la reflexión de Kant y Fichte. b) El momento de la diferenciación o determinación; es decir, las diferencias históricas, que los distintos pueblos han ido forjando en su práctica de la libertad. c) El momento de la individualidad o universal concreto, que reúne a los dos anteriores en la Idea de la libertad tal como es en su realidad efectiva. Veamos este movimiento más de cerca:

#### a) La libertad negativa o libertad del entendimiento

Cuando se concibe a la voluntad como si se tratase de una facultad independiente (al lado de otras facultades independientes) y de esta forma se la *separa* de todo contenido finito y limitado, entonces se obtienen ciertos resultados en la práctica, que Hegel percibe como nefastos.

Para esta concepción, todo contenido en tanto determinado o dado debe ser sometido a la “infinitud ilimitada de la absoluta abstracción”. Es *infinita*, porque carga con el trabajo de destruir toda determinación u orden en tanto dados. En Fichte, esta libertad infinita del idealismo, no puede aceptar un orden natural tan originario como la propia libertad<sup>389</sup>. Es *ilimitada* porque no alcanza nunca su límite, su fin, sino que extiende su tarea indefinidamente, sin lograr nunca su objetivo, su realidad. Para esta concepción toda institución u orden es una traición a los objetivos revolucionarios de la libertad, por lo cual se condena a no poder institucionalizarse o a destruir sus propias instituciones en una suerte de revolución permanente. Es *absoluta*, porque se ha desligado de toda realidad concreta, determinada y finita. Es la concepción hobbesiana de la libertad absoluta en el estado de naturaleza, que no puede sino expresarse como una guerra general de todos contra todos. Y es *abstracta*, porque parte de la separación de las facultades; como si tuviésemos -nos dice Hegel- la voluntad en un bolsillo y el pensamiento en el otro.

Esta capacidad de abstraerse de toda determinación, es por supuesto, una nota esencial de la voluntad. Pero al considerar que “la voluntad se determina de acuerdo con este *aspecto*” prescindiendo de lo demás, estamos frente a la “libertad del vacío”, la que se ha expresado y se expresa en figuras históricas. Por un lado, en una forma teórica, esta concepción se manifiesta en “el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú”, el que considera toda existencia ligada a la corporeidad como ilusoria. Por otro lado, en una forma práctica, se expresa en el fanatismo (tanto político como religioso), que se “traduce en la destrucción de todo orden social existente”, al que se considera expresión del “antiguo régimen” o del “sistema de vida establecido”. Al considerar que la libertad consiste en esta capacidad de abstraerse de toda determinación; o en otros términos, al considerar que la revolución tiene por meta la destrucción del *status quo*, que posibilite la construcción de un orden radicalmente nuevo sin ningún condicionamiento por parte

<sup>388</sup> El pensamiento de la Ilustración “fue utilitario en su visión ética, y atomista en su filosofía social. Contemplaba la naturaleza y la sociedad como si sólo tuviesen un significado instrumental; las veían como medios potenciales de satisfacción del deseo humano, y nada más. Y su esperanza era dar felicidad a los hombres mediante una perfecta adaptación mutua, organizando los hombres y la sociedad de acuerdo con los principios de una ingeniería social”. [...] “Las principales estructuras colectivas de una sociedad industrial avanzada [instituciones económicas, burocracia, estructuras políticas] tienden a parecer, en su mejor aspecto, como instrumentos de producción o decisión (en su peor, como amenazantes y opresoras), cuyo valor a la postre debe medirse por el efecto que tengan sobre el destino de los individuos” (Taylor, Ch.: 1983, p. 137; 140).

Para las relaciones del liberalismo con la libertad abstracta ver Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 691; con Napoleón ver 1974a p. 695; con el atomismo ver 1974a p. 697. Para una crítica de la concepción de la libertad iluminista y su expresión práctica en el Terror revolucionario cfr. Taylor, Ch.: 1983, pp. 155 ss; 195 ss. y 227 ss.

<sup>389</sup> Cfr. Vals Plana, R.: 1981, pp. 70-4.

del sistema antiguo. la actividad de la voluntad queda orientada a la "destrucción de todo orden social existente", "la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden" y "la aniquilación de todo orden que quiera resurgir"<sup>390</sup>.

Hegel sostiene que la experiencia revolucionaria francesa se había realizado a partir del pensamiento abstracto<sup>391</sup> como voluntad unilateral o *libertad negativa*, y en consecuencia, no pudo sino desencadenar el periodo del terror, "en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad"<sup>392</sup>. Estas diferencias se oponen al principio de la igualdad, sobre el que quiere construirse el nuevo orden social. "Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta *toda institución es contraria a la igualdad*"<sup>393</sup>.

Hegel reconoce a Rousseau el mérito de haber comprendido que el fundamento del estado es la voluntad (que es racional), esto es, el *pensamiento*. "Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo *en y para sí* racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto conciente*. La unión de los individuos en un estado se transforma así en *contrato* que tiene como base por lo tanto su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario"<sup>394</sup>. Retoma en este punto las críticas a la concepción contractualista e

<sup>390</sup> Sobre la voluntad general y la aniquilación de las facciones y de los sospechosos, ver Taylor, Ch.: 1983, pp. 228 ss..

<sup>391</sup> "No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan solo *pensamiento abstracto*, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la revolución" (Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 691. *Cursivas nuestras*).

<sup>392</sup> Ver Hegel, G.W.F.: 1974a, pp. 694-5.

<sup>393</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 5 Agregado, p. 42. Cfr. Hegel, G.W.F.: 1966, pp. 343-50, Kojève, A.: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, traducción de J. J. Sebrelli, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, p. 613.

"Según Hegel, el antagonismo de la sociedad civil no se puede suprimir sin caer en el terrorismo totalitario. Sólo después puede el Estado poner límite a sus desastrosos efectos" (Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, p. 28).

"La filosofía de Hegel era un intento por hacer en el campo de las ideas lo que Napoleón había hecho en la práctica - proteger el espíritu de la Revolución y mantenerlo vivo, a la vez que se impedía que fuese destruido por sus propias contradicciones internas. Según Hegel, los revolucionarios franceses habían tratado de materializar el pensamiento de la *Encyclopédie*, volviendo a fundar el mundo y comenzando desde cero. Por el contrario, y especialmente en su *Filosofía del derecho*, Hegel se inclinaba por recalcar el «espíritu objetivo» -la realidad histórica dada, que él consideraba como la objetivación del espíritu humano. Hegel entendía el *élan* revolucionario de Rousseau y de los franceses como una expresión de la *hybris* subjetiva del entendimiento abstracto, en oposición al carácter objetivo e histórico de la razón.

[...] Así, pues, para Hegel el terror jacobino surgió de la libertad sin freno. Fue la expresión de la racionalidad subjetiva que no se superó ni se mantuvo en ese espíritu objetivo que es universal y que se halla incorporado en el estado.

[...] La Revolución había puesto de manifiesto que los agrietamientos entre clases, grupos e individuos llegaban tan hondo, que claramente se precisaba de un principio superior de unidad.

[...] La sociedad civil no era capaz de garantizar la unidad que la paz social requería. Y era en esta cuestión de la cohesión social donde «el Estado» hallaba su *raison d'être*" (Melossi, D.: 1992, pp. 49-50; 52). La libertad, "siendo vacía, no aporta una base para una nueva estructura articulada de la sociedad. Tan sólo ordena la destrucción de las articulaciones existentes y de las nuevas que amenacen con surgir" (Taylor, Ch.: 1983, p. 156. Ver p. 228). Cfr. Kojève, A.: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, pp. 165 ss.).

Para Habermas la crítica de Hegel a la Revolución Francesa permaneció ambigua desde los escritos juveniles hasta la vejez: por un lado, reivindica el derecho abstracto (expresión de la autonomía de la razón) frente a lo dado, frente a la universalidad muerta de la positividad; por el otro, muestra la necesidad de la *mediación*, del curso de la tradición histórica, de las particularizaciones de la vida. (Cfr. Habermas, J.: 1987, capítulo 3, pp. 123-140).

<sup>394</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Obs. al §258, p. 285. "En el pensamiento de Hegel, la propia existencia de la sociedad descansaba sobre la premisa de la fuerza organizadora del Estado y en el papel que éste desempeñaba en la educación de los miembros de la sociedad civil, alentándolos a que vieran la racionalidad y la necesidad de la existencia del Estado. Era

iluminista del estado<sup>395</sup>. Esta concepción llevada a la práctica y en el uso del poder, ha hecho el intento (por primera vez en la historia) de rehacer completamente, desde una nueva base racional un estado real, "derrubando todo lo existente y dado"<sup>396</sup>. "Pero, por ser abstracciones *sin idea*, han convertido su intento en

éste el que permitía a la sociedad civil ser civil, es decir, ser *civitas*, que es el nombre que en latín se da a la comunidad política. Ser civil, esto es, pasar a formar parte del Estado, significaba también ir más allá del estado de naturaleza" (Melossi, D.: 1992, p. 52).

<sup>395</sup> Hegel desarrolla la crítica a la teoría del estado de naturaleza, en su formulación rousseauniana: "es una falsa opinión la representación de que el hombre vive en *libertad* respecto a las necesidades en el llamado estado de naturaleza, en el que tendría sólo las llamadas simples necesidades naturales y para su satisfacción sólo usaría los medios que le proporciona inmediatamente una naturaleza contingente. En efecto, aún sin tener en cuenta el momento de liberación que reside en el trabajo, es una opinión no verdadera porque la necesidad natural como tal y su satisfacción inmediata no serían más que la situación de la espiritualidad hundida en la naturaleza, y por lo tanto un estado primitivo y no libre. La libertad radica *únicamente* en la reflexión de lo espiritual sobre sí, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él". El estado natural, es un estadio primitivo y no desarrollado, un momento de no-libertad (precisamente por la dependencia de la naturaleza).

<sup>396</sup> "La ética de la voluntad general, de la universalidad formal, siguió siendo vacía. Pero una cosa es entretener vacías teorías éticas en nuestro propio estudio, y otra tratar de poner esta vacía voluntad general en la realidad de la historia. Los alemanes sólo hicieron lo primero, pero los franceses intentaron lo segundo, y las terribles y destructivas consecuencias revelaron lo que estaba implícito en este vacío y mostraron la necesidad de pasar adelante, a otra etapa. Este acontecimiento traumático y climático fue la Revolución francesa. [...] La Revolución fue un intento de rehacer la sociedad completamente de acuerdo con las prescripciones de la razón humana, sin ninguna dependencia de la autoridad ni de la forma de las cosas que había evolucionado por tradición. Los hombres han de rehacer las cosas en una libertad incondicionada e ilimitada, lo que Hegel llama la «libertad absoluta»" (Taylor, Ch.: 1983, p. 199).

"La idea de simplemente redactar una Constitución y luego ponerla en práctica es idea de la Ilustración. Trata toda la cuestión como problema de ingeniería, como cuestión de medios y diseño. Pero una Constitución requiere ciertas condiciones en la identidad de los hombres..."

[...] "Todo debe ser pensado por la razón humana a partir de nada, y decidido de acuerdo con la razón, por la voluntad humana. [...] Las estructuras e instituciones simplemente «positivas» que ya están allí, que simplemente son, sin ser racionalmente justificadas, y sin que la razón haya mostrado que son necesarias o deseables. [...] No hay ni siquiera derechos individuales afincados, cuestiones tomadas fuera de la esfera del gobierno como las habría para Locke. [...] La libertad absoluta rechaza las estructuras que no estén fundadas en la voluntad, que no sean fruto de la decisión. [...] Si todos hemos de ser libres, todos hemos de tomar toda la decisión, todos hemos de participar en una decisión acerca de la naturaleza del resultado total. Debe haber una participación universal y total. [...] La teoría de la libertad absoluta requiere cierto concepto de la unanimidad de nuestra voluntad real; y esto es lo que encontramos en la teoría de la voluntad general. La aspiración a una participación universal y total parece implícita en la fórmula del *Contrato social* de Rousseau, cuyo objetivo es encontrar una forma de asociación en que pueda entrar el hombre y en que, sin embargo, al obedecer tan sólo a sí mismo, siga siendo tan libre como antes. El concepto de «obedecer sólo a sí mismo» requiere que las leyes de acuerdo con las cuales vivimos resulten totalmente de nuestra decisión. [...] Las únicas estructuras que pueden ser aceptadas como intocables son las que subyacen a la toma de decisiones. Pero éstas deben ser totalmente tomadas por todos. [...] La sociedad debe ser homogénea. [...] La teoría de la voluntad general no puede admitir instituciones representativas" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 237; 203 ss.. Cfr. en el mismo texto la comparación de la sociedad de la voluntad general con la sociedad de economía de libre empresa).

"La libertad absoluta requiere homogeneidad. No puede admitir diferencias que impidiesen que cada quien participara totalmente en las decisiones de la sociedad. Y, aún más, requiere una casi unanimidad de voluntad que surja de esta deliberación, pues de otra manera la mayoría simplemente estaría imponiendo su voluntad a la minoría, y la libertad no sería universal. [...] La homogeneización ha socavado las comunidades o características por las que antes las personas se identificaban y no pone nada en su lugar. [...] Y cuando los límites tradicionales se desvanecen junto con los motivos para aceptarlos, la sociedad tiende a fragmentarse; los grupos parciales se vuelven cada vez más truculentos en sus demandas, conforme ven menos razón para comprometerse con el «sistema». [...] Así, el dilema de Hegel para la democracia moderna, expresado de la manera más sencilla, es éste: la moderna ideología de igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, antes bien, sólo puede reemplazarlas como semejante foco bajo el impetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria con que devalúe o aun aplaste toda diversidad e individualidad. Sería un foco para algunos, y reduciría los otros a una muda enajenación. Hegel constantemente subraya que la apretada unidad de la ciudad-Estado griega no puede recobrase en el mundo moderno que ha conocido ya el principio de la

el acontecimiento más terrible y cruel". La revolución se convierte en terror. La pretendida con-strucción se revela como de-strucción<sup>397</sup>.

"La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de *abstracción*. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente la de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero *el fin mismo de la sociedad es político, es el del Estado, esto es, el de mantener los derechos naturales. Pero el derecho natural es la libertad*; y la determinación de la misma es la igualdad de derechos ante la ley"<sup>398</sup>.

La capacidad de abstraerse "de todo" pertenece esencialmente a la voluntad del hombre. No es algo de lo que debamos, o incluso, podamos desprendernos. Es el poder de sobre-ponerse a lo natural e instintivo, a toda particularidad. Que no deba desvalorarse esta capacidad, no implica que se la considere "como la única y más elevada" determinación esencial de la voluntad. "El problema de la política es encontrar una manera de limitar la libertad negativa de cada uno para que pueda coexistir con la de todos los demás según una ley universal"<sup>399</sup>.

---

libertad individual" (Idem, pp. 219-23).

"Esta libertad sin situación es lo que Hegel llamó «libertad absoluta». Era un concepto de libertad estéril y vacío a sus ojos, ya que no nos dejaba una razón para actuar de una manera antes que de otra; y era destructivo, ya que en su vacuidad nos lleva a destruir cualquier otra labor positiva como obstáculo hacia la libertad. [...] La crítica hegeliana a la libertad absoluta, aunque dirigida hacia los revolucionarios franceses, también fue, en cierto sentido, una crítica anticipada a Marx: [...] Desde el comienzo, el hombre ha de crear las condiciones de la libertad. Y esto es lo que ha dado su dirección a las sociedades marxistas. Han de *construir* el socialismo, desarrollar los requisitos del comunismo. Pero una vez realizadas las condiciones, el concepto marxista de libertad no sirve ya de ayuda; ya no es cuestión de aportar un plano detallado para una sociedad libre, demanda que a menudo ha sido rechazada como contradictoria. Antes bien, se trata de que la superación de toda enajenación y, en esta etapa, el fin de la «prehistoria», la indicación hegeliana acerca de la vacuidad de la libertad absoluta empieza a aplicarse" (Taylor, Ch.: 1983, p. 209).

"Una sociedad que tratara de imponer una concepción estricta del bien en todas las áreas de la vida, estaría constantemente al borde de la guerra civil" (Laclau, E.: *Desconstrucción, pragmatismo y hegemonía*, en Mouffe, Ch. (comp.): 1998, p. 106).

<sup>397</sup> "El anhelo de libertad absoluta es incapaz de reconstruir: sólo puede destruir un *ancien régime*, no construir uno nuevo. De hecho, está fijado permanentemente en su fase negativa, destructiva. [...] El impulso hacia la libertad absoluta tuvo que fracasar. Siendo hostil a *cualquier* articulación, fue incapaz de reconstruir una sociedad nueva sobre las ruinas de la antigua, a través de la cual los hombres pudiesen quedar vinculados una vez más con lo universal" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 200; 227).

"La Revolución había puesto de manifiesto que los agrietamientos entre clases, grupos e individuos llegaban tan hondo, que claramente se precisaba de un principio superior de unidad. [...] El Estado respondía a la necesidad de superar la anarquía de la sociedad civil preservando, a la vez, su principio de libertad. [...] Para Hegel, «el misterio del Estado es la lógica de la *Aufhebung*». Esta *Aufhebung* consistía en la superación de la voluntad individual, que en el plano del derecho abstracto tenía su propia esfera en la regulación de la propiedad y los contratos, en favor de una voluntad universal, representada por el Estado. Tal como Rousseau ya lo había aclarado, el Estado no constituía una suma de individualidades sino que era, más bien, ese valor universal que los individuos se esfuerzan por alcanzar -era una realidad objetiva, es decir, una realidad positiva, existente. La libertad real, al igual que cualquier realidad objetiva, era la superación de la esfera limitada de la voluntad individual, en favor de una esfera del deber legal y ético. Ésta era, para Hegel, la única «liberación» real" (Melossi, D.: 1992, pp. 50-1).

"Este desarrollo [de la racionalidad del hombre] alcanza su culminación en la Ilustración, y en su fe en la capacidad casi ilimitada de la razón humana para rehacer las condiciones de la vida del hombre de tal modo que asegure su felicidad y realización. Pero esta visión de las cosas padece de una falla fatal. Es correcto ver la unidad de razón y ser, pero totalmente erróneo atribuir simplemente esta unidad a la razón *humana*. En realidad, como sabemos, Hegel sostiene que todo lo que es fluye de la razón de una subjetividad cósmica" (Taylor, Ch.: 1983, p. 195).

<sup>398</sup> Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 690. Cursivas nuestras.

<sup>399</sup> Taylor, Ch.: 1983, p. 153.

## b) El momento de la diferencia y la particularización

El segundo momento es la otra cara del primero: es la voluntad que se determina "en la forma de un contenido y un objeto". Entra así, en la existencia y la finitud. Cuando la voluntad actúa de una manera determinada entre muchas posibles, se particulariza, hace *algo*. Con ello *niega* y elimina la pura indeterminación abstracta y vacía de la pura posibilidad. Actúa, y lleva a la existencia *una* de las posibilidades. "No solamente quiero [primer momento] sino que quiero *algo* [segundo momento]. Una voluntad que, como la expuesta en el párrafo anterior, sólo quiere lo universal abstracto [la pura posibilidad de elección], no quiere *nada* y no es por lo tanto una voluntad. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse". [La voluntad no consiste en una mera capacidad ilimitada o general de elección. Esta sola capacidad es paradójicamente, incapaz, im-potente, no-voluntad. Sería una capacidad de elección que no elige nada, porque al elegir se limita, se restringe y deja de ser ilimitada. Por eso la verdadera voluntad, quiere *algo*. La limitación y la determinación pertenecen a su esencia. Son la otra cara de la voluntad.] "El hecho de que la voluntad quiere *algo*, constituye el límite, la negación [negación de la ilimitación abstracta del primer momento]. La particularización es, pues, lo que corrientemente se llama finitud. Por lo común la reflexión considera que el primer momento, lo indeterminado, es lo absoluto y lo más elevado, mientras que lo limitado es una mera negación de aquella indeterminación. Pero esta indeterminación es ella misma una negación frente a lo determinado, frente a lo finito: el yo es esa soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es por consiguiente tan unilateral como la que meramente permanece en la determinación"<sup>400</sup>. Hegel retoma desde la perspectiva de la determinación, la comparación de los dos momentos, mostrando nuevamente, la unilateralidad de ambos momentos.

## c) La universalidad concreta: la individualidad

"La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*." Hegel nos muestra, que tanto la universalidad como la particularidad, tanto indeterminación como la determinación, tanto la identidad consigo como la alienación, son componentes parciales, unilaterales (pero esenciales) de la verdadera voluntad. Ésta es *auto-determinación*, es *individualidad*. En la individualidad, el yo niega la determinación, pero la reconoce como suya<sup>401</sup>. La niega, porque sabe que "no está sujeto" a ella y que si la elige, es porque *él quiere*. "Ésta es la libertad de la voluntad".

Hablando con propiedad, la voluntad sólo es individualidad: "esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí"<sup>402</sup>. "Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Este es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales. Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y el amor. En estos casos, el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita

<sup>400</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 6 Agreg., p. 43. Corchetes nuestros.

<sup>401</sup> "La voluntad racional humana encuentra un contenido, no despojándose de toda particularidad en su intento por alcanzar una libertad y universalidad que sólo pueden ser formales, sino descubriendo sus nexos con la razón cósmica, y por tanto llegando a discernir qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan lo verdaderamente concreto universal, que es la Idea. Lo que la razón y la libertad ordenan a la voluntad del hombre es fomentar y sostener esa estructura de cosas que así se revela como la expresión adecuada de la Idea" (Taylor, Ch.: 1983, p. 157).

<sup>402</sup> "Las exigencias de la libertad en esta interpretación nos llevan más allá de las formas atomistas de liberalismo en que el individuo y sus objetivos eran de importancia suprema, y la tarea de la sociedad es permitir su realización junto con las de los demás" (Taylor, Ch.: 1983, p. 158).



gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como si mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de si mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación. *ella es ambas*. La voluntad que se limita únicamente a un esto, es la voluntad del obstinado, que cree no ser libre si no tiene esa voluntad. Pero la voluntad no está atada a algo limitado sino que debe ir más allá, pues la naturaleza de la voluntad no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retomar nuevamente a lo universal<sup>403404</sup>.

<sup>403</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 7 Agreg., pp. 45-6.

<sup>404</sup> La llegada del Estado postrevolucionario "brota de las acciones de los hombres en la historia; pero lo que aquí ocurre siempre es más de lo que los propios hombres esperaban. Los revolucionarios franceses dejaron la vida en el intento de lograr lo imposible; sin embargo, desempeñaron sus papeles allanando el terreno al nuevo Estado. [...] El Terror tuvo el efecto que Hegel atribuye a cualquier contacto con la muerte. Llevó a los hombres de vuelta a lo universal, facilitando así la fundación del nuevo Estado. Esta es la astucia de la razón. [...] Todos estamos atrapados como agentes en un drama que realmente no comprendemos. *Tan sólo cuando lo hemos acabado de representar comprendemos* de qué se trató en el momento. El búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer la noche" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 233, 235. *Cursivas nuestras*).

"La voluntad individual, tal como ella se concibe aquí, aún no es propiamente hablando voluntad humana, aún se dirige *inmediatamente* a su objetivo, no está mediatizada por la razón activa, por la organización consciente de la vida en común, en resumen, porque ella es *natural* (como todo lo que no está mediatizado). Es necesario un nuevo paso y la voluntad debe aprehenderse como voluntad que no sólo quiere sino que *quiere la libertad*. Sólo dándose su contenido, la voluntad realiza la libertad. Ahora bien, el contenido de una voluntad libre y que no depende de algo dado no puede ser sino la propia libertad."

"Esta es una fórmula paradójica y, según parece, incomprensible. ¿Cómo la voluntad libre puede querer la libertad, querer positivamente la negatividad? Lo puede porque lo que ella quiere no es la negatividad absoluta de la individualidad dada y no libre, la negatividad descarnada: ha comprendido que la negatividad niega todo lo dado en tanto que tal, todo lo que no está mediatizado por la acción del hombre, incluso el ser empírico del propio individuo, todo lo que no satisface a la razón. Veremos que la negatividad no desaparece en esta comprensión, que continuará desempeñando un papel decisivo en el plano de la vida individual y social. Sin embargo, en el *pensamiento*, la voluntad se ha vuelto sobre sí misma, se comprende como siendo en su esencia no arbitraria y puede así reconocer, en lo que es su obra y el producto de su creatividad, *lo que ella había querido sin comprender que lo quería*. [...] Lo que aquí interesa es la tesis de que la voluntad libre sólo puede satisfacerse comprendiendo que busca y buscó siempre la libertad en una *organización* racional, universal de la libertad (y aquí *de la libertad* es genitivo tanto del sujeto como del objeto). La *voluntad*, que es libre no solamente para nosotros, no solamente para sí misma sino libre en y para sí, esta voluntad es el pensamiento que se realiza, que sabe que se realiza, *que sabe que se ha realizado* [Nota de Weil: "El problema que aquí se plantea [es] saber si esta realización de la libertad es completa, en otras palabras, si la historia, que es la realización de la libertad, está acabada y terminada. Observemos simplemente que lo que ha sido dicho (y citado) precedentemente permite dar una primera respuesta: en cada [momento] histórico que conoce el pensamiento, la libertad está realizada, en caso contrario no habría pensamiento. Pero esta realización no es completa, si no la historia no habría continuado. Sin embargo, siempre es relativamente completa, es decir que corresponde, en cada etapa, a la conciencia de la época. El nuevo paso no será dado por aquellos que detentan el pensamiento de la época considerada, sino por el elemento insatisfecho, es decir, el que actúa por pasión. El reproche de «historicismo» que se dirige frecuentemente contra Hegel es, en consecuencia, injustificado: la historia posee un sentido determinado en su orientación hacia la realización de la libertad-razón, hacia la organización de una vida en común donde todo individuo encuentra su satisfacción en la medida en que es razonable (por la supresión de toda relación no mediatizada e inhumana con la naturaleza). Lo que ha sido adquirido en ese proceso es conservado, y toda tentativa de volver hacia atrás es, en sentido estricto, irracional y, por lo tanto, inmoral (aunque, como es sabido, tales tentativas puedan producirse y nada impida a priori su éxito, que tendría por única consecuencia que la historia tuviese que rehacer su trabajo). En cuanto a la moral del individuo, está concretamente determinada por la tradición (*Sitte*) de su pueblo y de su tiempo; si no se conforma a ella, será criminal, a menos que su acción, volviéndose universal, exprese una nueva conciencia que debe justificarse histórica y moralmente"]. En todas partes y siempre, tendremos que recordar que la política es la ciencia de la voluntad racional en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la ciencia de la realización histórica de la libertad, de la realización positiva de la negatividad. La libertad no es positiva y sólo actúa en la medida en que objetivamente -sea o no consciente de ello- es racional, es decir universal: la libertad concreta no es lo arbitrario del individuo, imposible de pensar, imposible de realizar, y el hombre es libre en la medida en que quiere la libertad del

## El derecho formal o abstracto

Hegel llama «derecho abstracto» al derecho natural que opuso los derechos universales del hombre y del ciudadano a las determinaciones particulares y a los privilegios del Antiguo Régimen<sup>405</sup>. El derecho abstracto “aparece como la forma en la que la sociedad moderna se emancipa”<sup>406</sup>, pero en él la universalidad es sólo *formal*.

Hegel llama *persona* al sujeto de derecho formal. El concepto de persona es el del *yo* en tanto que finito y determinado, pero al mismo tiempo (en tanto capaz de separarse de cualquier determinación y particularidad) infinito, universal y libre<sup>407</sup>. Ha sido la Ciencia del Derecho la que ha puesto las bases conceptuales de la sociedad postrevolucionaria, potenciando la capacidad de abstracción, de separación de lo dado, de la tradición<sup>408</sup>.

---

*hombre en una comunidad libre*” [Weil, E.: 1970, pp. 42-4 y 45-7].

<sup>405</sup> “Hegel conceptúa a la Revolución Francesa como el acontecimiento histórico-mundial que llevó por primera vez el derecho abstracto a la existencia y a la vigencia”. [...] Hegel legitima históricamente la realidad objetiva del derecho abstracto. Con ello retrocede tras la base de justificación pretendida por el mismo derecho natural; separa la validez del derecho abstracto de su realización; el orden producido por la Revolución de la misma revolución; separa la libertad abstracta, que había alcanzado validez positiva en la esfera de la sociedad civil (Código de Napoleón) de la libertad abstracta que se desea realizar a sí misma (Robespierre). Esta incurre en la contradicción de la libertad absoluta de una consciencia meramente subjetiva: en el desenvolvimiento más extremo del poder experimenta necesariamente su propia caducidad. Hegel conceptúa el Terror jacobino como una negación tal de la libertad abstracta ampliada a libertad absoluta. A esto se encamina la crítica de la Revolución Francesa. De este modo, Hegel saluda en Napoleón ambas cosas en una: el superador de la Revolución y el guardián de un orden revolucionario, el general auténticamente victorioso sobre Robespierre y el patrón del nuevo código civil. Una somera ojeada bastaría para aclamar esta figura del ecuestre espíritu del mundo; pero apenas sería suficiente toda una vida para pensar la aclamación a la que el afecto da alas, a saber: legitimar conceptualmente el revolucionamiento de la realidad bajo el descuento de la misma revolución” (Habermas, J.: 1987, pp. 124-5). Según Habermas, para Hegel el derecho abstracto superó a la positividad de la tradición petrificada, pero la historia postrevolucionaria superó la fundamentación del derecho abstracto; dicho de otro modo: reconoce la validez del derecho abstracto, pero no su propia fundamentación.

Hegel “crítica tan sólo la ambiciosa autocomprensión de la Revolución: realizar la razón por medio de la fuerza de la conciencia subjetiva, la cual, por encima de las abstracciones del entendimiento, a nada puede llegar. La pretensión de la Revolución como tal, «que el hombre se ponga sobre la cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y a partir de ella construya la realidad», esta pretensión la toma Hegel en serio. Tiene que legitimar el revolucionamiento de la realidad sin los mismos revolucionarios. Por ello emprende el grandioso intento de conceptualizar la realización del derecho abstracto como un proceso objetivo”.

[...] “La filosofía no puede constreñir con poder externo, pero puede atacar a lo limitado por medio de su propia verdad, obligar a la autotarea por medio de la reflexión sobre la contradicción de lo existente con su propio concepto.”

[...] “La teoría tenía que demostrar constantemente al mundo existente su caducidad por medio de la confrontación con el propio concepto. tenía que desplazar críticamente el peso histórico del platillo de la balanza de lo fenecido al platillo de la balanza de una vida futura, así pues, en efecto, poder desarrollar indirectamente poder político” (Habermas, J.: 1987, pp. 127 y 131-2).

<sup>406</sup> Habermas, J.: 1987, p. 132.

<sup>407</sup> “Derecho significa universalidad, deseada y reconocida como tal: es la base de la única igualdad válida” (Hassner, P.: 1993, p. 700).

<sup>408</sup> “En cuanto persona, me sé en mí mismo libre y puedo abstraerme de todo, ya que como libre personalidad nada permanece ante mí y, sin embargo, en cuanto éste [es decir, en cuanto particular], soy algo totalmente determinado, con cierta edad, cierta altura, en este lugar, etc. La persona es, por lo tanto, al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo [lo elevado, en tanto universalidad; lo más bajo en tanto indeterminada y abstracta = pobre en determinaciones]; en ella radica la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito, del límite determinado y lo absolutamente ilimitado. La grandeza de la persona consiste en poder resistir esta contradicción que no tiene ni podría soportar en sí nada natural [es decir, en poder desprenderse de lo meramente natural, de lo animal (instinto, deseo, necesidad, etc.) y abrir el ámbito de lo cultural, sobreponiéndose a lo natural]” (Hegel, G.W.F.: 1975b, § 35 Agreg., p. 72. Corchetes nuestros).

“El precepto del derecho es: *sé una persona y respeta a los demás como persona*”<sup>409</sup>. Si bien, este precepto está expresado de manera positiva, en relación a la acción concreta o a las situaciones más concretas de la moral y la ética, es sólo una *posibilidad*, que explicita “un permiso o una autorización”, que se limita a “algo negativo”: no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue. Es, pues, el fundamento de los preceptos jurídicos, *una prohibición* (ver § 38). En tanto mera *posibilidad*, se trata de “un ser que tiene también el significado de no ser”.

Para esta personalidad universal, las particularidades son “algo diferente”: como “deseo, necesidad, instinto, voluntad arbitraria, etc.”. Desde la perspectiva del precepto jurídico, no se consideran las particularidades, ni *mi* interés o *mi* provecho.

## La moralidad y la subjetividad

La segunda parte de la filosofía del derecho lleva por título *la moralidad* y Hegel la distingue de la tercera parte, a la que llama *eticidad*, aún cuando sus etimologías significan lo mismo. La moralidad es el punto de vista que pone lo absoluto en la voluntad que es *para sí* infinita. Es la reflexión sobre sí de la voluntad (su interioridad) y su identidad, que es *para sí*, lo que determina a la persona como sujeto<sup>410</sup>. La Idea existe, en tanto que sujeto. El sujeto es el material en el que se realiza la libertad<sup>411</sup>.

La *subjetividad* es todavía unilateral, es decir, abstracta y limitada. Constituye “lo formal” de la voluntad, cuyo contenido o materia, se hará efectivamente real recién en el estadio de la *eticidad*<sup>412</sup>.

<sup>409</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 36, p. 72.

<sup>410</sup> “Ante todo, la racionalidad requiere que el hombre sea tratado como sujeto racional, en la formulación de Kant como fin y no como medio. Y en términos políticos, esto significa que el Estado moderno debe reconocer los derechos del individuo autónomo. No puede aceptar la esclavitud. Debe respetar la propiedad, la conciencia (§137), la libre elección de una carrera (§206), de confesión religiosa (§270), etcétera.”

“En segundo lugar, la racionalidad, aun en su formal definición kantiana, requiere que el Estado sea regido por la ley (Hegel, G.W.F.: 1975b, prefacio), y no por un capricho arbitrario; y que la ley los trate a todos por igual, lo que significa que hasta el grado en que emana de hombres, debe, en un sentido importante, emanar de todos por igual.”

“Estos son los corolarios que fluyen del criterio liberal y kantiano de racionalidad. Hegel añade el suyo: que la sociedad política debe realizar y expresar la Idea” (Taylor, Ch.: 1983, p. 161).

<sup>411</sup> “El sujeto no busca el acto separado, se busca a sí mismo en su acto, persiguiendo no *esto* en primer lugar, luego *aquello* y así hasta el infinito, sino persiguiendo su satisfacción. [...] Pero ese bien [que lo satisface] ahora se manifiesta, es la unidad de la voluntad particular con la voluntad universal” (Weil, E.: 1970, p. 51). El hombre, el sujeto se persigue a sí mismo en su obra, busca satisfacerse a sí mismo, busca su propio bien, busca la unión con lo universal que es él mismo.

<sup>412</sup> “En el punto de vista moral, tal como ha sido diferenciado de la *eticidad* en este tratado, sólo entra la conciencia moral formal”. (Hegel: 1975b, § 137 Obs., p. 170).

“El principio [de la voluntad libre] empieza por carecer de contenido y es necesario buscar la materia del mismo en los impulsos naturales. Mas al punto surge la cuestión: ¿cómo llega la voluntad a su determinación? Pues en tanto se quiere a sí misma, es solamente una referencia idéntica, que se refiere a sí misma; mas ella quiere también lo particular -hay, como se sabe, distintos deberes y derechos. Se exige un contenido, una determinación de la voluntad; pues la voluntad pura es su propio objeto y su propio contenido, que no es ninguno. Así la voluntad es tan sólo la libertad formal. Pero no hemos de dilucidar aquí cómo se llega especulativamente a los derechos y deberes. Sólo cabe indicar que esta razón teórica se ha hecho valer también en Alemania; y el mismo principio ha sido establecido por la filosofía *kantiana*. Pues, según ésta, la simple unidad de la conciencia, el yo -la libertad inquebrantable y absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales, o sea, del pensamiento- es la razón teórica y asimismo la suprema determinación práctica, la razón práctica, como voluntad libre y pura; y la razón de la voluntad está precisamente en mantenerse en la libertad pura, en quererse sólo a sí misma en todo lo particular y el derecho sólo por el derecho y el deber sólo por el deber. Ya hemos dicho que la voluntad real es la razón de la voluntad, que el hombre sólo debe querer su libertad. Debe cumplir el deber y realizar el derecho sólo por el deber y el derecho. En mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad; en mi voluntad estoy retraído en mí, con la mayor pureza. Esto entre los alemanes no pasó de una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente” (Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 689).

“La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralidad*, y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como

“Sólo con la filosofía kantiana, el conocimiento de la voluntad adquirió un fundamento y punto de partida sólidos gracias al pensamiento de su *autonomía infinita*”<sup>413</sup>. A partir de la “filosofía de la reflexión” ha quedado firmemente establecido, que el único fundamento sólido para la conducta es el pensamiento autónomo, la razón libre, que no acepta nada como dado, sino que se da a sí misma sus propios fines (objetos).

Sin embargo, el iluminismo es todavía unilateral y abstracto: es sólo «lo formal»<sup>414</sup>. Por eso, cuando se intenta determinar el «contenido» del deber, no conseguimos avanzar (a partir de la abstracción) hacia lo concreto. ¿Qué se debe hacer en una situación concreta? ¿Debo comerme esta manzana o no? ¿“Amar a los amigos y odiar a los enemigos” (o cualquier otro contenido particular) está de acuerdo al deber? ¿Qué criterio hay en el principio del deber para discernir un contenido particular como verdadero o falso?

Además, en tanto el principio del deber sólo desecha la contradicción, basándose en la identidad formal, podría sostenerse como principio “que en general no viva ningún hombre” u otros semejantes, puesto que no conlleva contradicción alguna. Es decir, no hay nada en el principio que me lleve a preferir la vida a la ausencia de vida. “En efecto, la proposición: «considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal», sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer”<sup>415</sup>.

La conciencia moral juzga desde las alturas de su indeterminación y abstracción formal todo contenido como particular e in-moral, mientras se abstiene de toda acción que tenga un contenido particular. Por eso Hegel identifica la acción destructiva del terror revolucionario con la conciencia moral iluminista: “la furia de la destrucción”<sup>416</sup>. Para superar la unilateralidad de la conciencia moral, es necesario examinar no solamente el punto de vista de lo formal, sino también el punto de vista del contenido, de lo objetivo: del fin que se alcanza, del bien<sup>417</sup>.

“La identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*”. [...] “La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo que *es en y para sí* es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto. Si la moralidad es pues la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sin el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad. Lo jurídico [el derecho abstracto] y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento”<sup>418</sup>.

---

individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición a lo que es.”

“Podemos ver cómo todos los reproches de Hegel a la filosofía moral de Kant están sistemáticamente conectados. Como se quedó con una noción puramente formal de la razón, no pudo aportar un contenido a la obligación moral. Como no pudo aceptar el único contenido válido, que proviene de una sociedad viva a la que pertenecemos, siguió siendo una ética del individuo. Y como retrocede ante esa vida más general de la que somos parte, vio el derecho como opuesto para siempre a lo real; moralidad y naturaleza se encuentran siempre en pugna.”

“La doctrina de la *Eticidad* es que la moral alcanza su plenitud en una comunidad.” (Taylor, Ch.: 1983, pp. 163-4).

<sup>413</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 135.

<sup>414</sup> “La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralidad*, y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición a lo que es. [...] Como no pudo aceptar el único contenido válido, que proviene de una sociedad viva a la que pertenecemos, siguió siendo una ética del individuo. Y como retrocede ante esa vida más general de la que somos parte, vio el derecho como opuesto para siempre a lo real; moralidad y naturaleza se encuentran siempre en pugna.”

“La doctrina de la *Eticidad* es que la moral alcanza su plenitud en una comunidad” (cfr. Taylor, Ch.: 1983, p. 163 ss.).

La esencia de la crítica hegeliana a la doctrina moral de Kant “es conocida: el imperativo categórico no permite la acción, dado que el contenido concreto que es necesario a toda aplicación del criterio moral es tomado del mundo existente, del dominio de la exterioridad y de lo arbitrario, y que el criterio moral es puramente formal” (Weil, E.: 1970, p. 50).

<sup>415</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, p. 167.

<sup>416</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 5 Obs., p. 42. “La conciencia moral es esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación, es el retirarse así de todo sin excepción” (Hegel, G.W.F.: 1975b, § 136 Agreg., p. 168).

<sup>417</sup> Ver agregado al § 137.

<sup>418</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 141 y Agreg., pp. 190-1.

## La eticidad

“La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento *en y para sí* y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo y naturaleza de la autoconciencia*”<sup>419</sup>. La tragedia del movimiento de la Ilustración ha consistido en la necesidad de su punto de partida abstracto y formal, en su desencarnación. Sin la separación no hubiese sido posible el proceso conducente a la emancipación, pero sin encarnación no hay efectividad real. La libertad en tanto es realmente efectiva es eticidad. La eticidad es una *totalidad concreta*. Es lo que el actuar libre de la autoconciencia produce: un mundo donde la libertad tenga realidad objetiva y donde nada le sea exterior o dado. Por eso, se trata de una «segunda naturaleza»<sup>420</sup>, ahora, ya no exterior, sino *puesta* por la autoconciencia misma. “Estas prácticas e instituciones se mantienen tan sólo por la continuada actividad humana, y así debe ser, pues sólo la práctica viva es la que define cuál es la norma que nuestra acción futura debe tratar de sostener”<sup>421</sup>. La eticidad es una substancia concreta, cuyo contenido estable son las *instituciones y leyes que son en y para sí* (es decir, las racionales o efectivamente-reales).

**La realización efectiva de la libertad:** El deber de la moralidad aparecía como una obligación *que limita* a una subjetividad indeterminada e ilimitada. Cuando se concibe a la libertad como mera capacidad de elegir -de modo tal que somos más libres cuando más posibilidades de opción tenemos-, entonces, la determinación de la acción (por la cual elegimos *una* de las posibilidades) aparece como una limitación<sup>422</sup>. Esto es así, porque cuando elijo *una* posibilidad, desecho las otras.

En cambio, en la eticidad, “el individuo tiene por el contrario en el deber su liberación”. Se libera de la in-decisión y de la subjetividad formal de la moralidad que no alcanza nunca a realizarse en la particularidad; pero también de la dependencia de lo meramente natural: de los instintos y las pasiones, de los impulsos y las necesidades.

**La costumbre:** “Así como la naturaleza tiene sus leyes, y los animales, los árboles y el sol cumplen con las suyas, así la costumbre es lo que corresponde al espíritu de la libertad. La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu. [...] La pedagogía es el arte de volver éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera

---

“La noción hegeliana de *Eticidad* es, en parte, expresión de aquella unidad expresiva que toda su generación vio en la *polis* griega, donde -se creía- los hombres habían visto la vida colectiva de su ciudad como esencia y significado de sus propias vidas, habían buscado su gloria en esa vida pública, sus recompensas en el poder y la reputación dentro de ella, y la inmortalidad en su recuerdo. Era su expresión de aquella *virtu* que Montesquieu había visto como fuente de repúblicas. En común con su generación, reconoció que la *Eticidad* se había perdido para siempre en su forma original pero, como muchos de sus contemporáneos, aspiró a verla renacer de una nueva manera.”

“La idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad obviamente nos lleva más allá de la teoría del contrato del moderno derecho natural, o del concepto utilitario de la sociedad como instrumento de la felicidad general” (Taylor, Ch.: 1983, p. 165).

<sup>419</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 142.

<sup>420</sup> Por la eticidad “el individuo deja atrás el nivel de sus pensamientos y deseos privados y personales, su existencia misma a la que Hegel llama el espíritu subjetivo. Por medio del Estado ha aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. [...] Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo” (Hassner, P.: 1993, p. 690).

<sup>421</sup> Taylor, Ch.: 1983, p. 174.

<sup>422</sup> “Cuando los hombres expresan que quieren ser libres, en primer lugar sólo quieren decir que quieren ser abstractamente libres, y toda determinación y estructuración en el estado aparece como una limitación para esa libertad. El deber no es por tanto, limitación de la libertad, sino únicamente de su abstracción, es decir de la falta de libertad. Es por el contrario el alcanzar la esencia, la conquista de la libertad afirmativa.” (Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. § 149, p. 198). La concepción abstracta de la libertad la representa como no sujeta u oprimida por ninguna fuerza, pero no es capaz de darse a sí misma una determinación o una ley. Esto es la eticidad: la ley que la voluntad libre se da a sí misma.

naturaleza en una *segunda naturaleza* espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un *hábito*<sup>423</sup>.

El derecho del individuo no se realiza cuando éste logra formarse con independencia de la sociedad y la costumbre (que pervertirían al hombre, como pensaban los utopistas de la propiedad o Rousseau de la cultura), sino que “está contenido en la substancialidad ética”, pero sólo como momento *particular*<sup>424</sup>. El derecho de los individuos se logra con las leyes de la eticidad: “el individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen estado”<sup>425</sup>.

## La sociedad civil

En primer lugar, hay que destacar, que la concepción de la sociedad civil, como diferencia *entre* la familia y el estado, sólo aparece en la época moderna<sup>426</sup>. Es el momento de la diferencia, de la existencia y de la multiplicidad. Esta diferencia se plasma en dos principios diversos: lo particular y lo universal, la apariencia y la esencia, lo múltiple y lo uno. “En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él” [es el principio de la particularidad: cada individuo tiene necesidades y se afana en satisfacerlas por medio de una mezcla de leyes naturales y arbitrio (este último, en tanto no está todo determinado por la naturaleza, como el animal, permite que cada uno pueda desarrollar habilidades e inventar *medios* culturales para satisfacer sus necesidades)]. “Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, *medios* para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás”<sup>427</sup> [se trata del otro principio: la universalidad]. Hegel destaca, que los fines particulares no alcanzan a satisfacerse, sino por medio de todos los otros particulares. Retoma así el concepto de «la mano invisible» que guía las actividades del conjunto de la sociedad para Adam Smith. La falencia de la concepción de la «economía política»<sup>428</sup>, es que se aferra al punto de vista del entendimiento y la particularidad en su abstracción y en consecuencia, lo universal es también pensado como algo abstracto y exterior (por eso Hegel también llama a la sociedad civil: “estado del entendimiento”, y también, “estado exterior”<sup>429</sup>). La perspectiva del entendimiento, no alcanza el momento superior del estado (realidad efectiva

<sup>423</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 151, p. 201.

Émile Durkheim retomará este concepto de substancia objetiva en su búsqueda de determinación de un objeto propio para la Sociología (el «hecho social») (Cfr. Durkheim, É.: *Las reglas del método sociológico*, traducción de Santiago González Noriega, Barcelona, Editorial Altaya, 1995, p. 68..

<sup>424</sup> Dice el § 155: “En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos”. [...] “El esclavo no puede tener deberes, sólo el hombre libre puede tenerlos”.

“¿De qué manera la democracia liberal moderna «reconoce» universalmente a todos los seres humanos? Lo hace concediendo y protegiendo sus *derechos*” (Fukuyama, F.: 1994, p. 279).

<sup>425</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 153, p. 203.

<sup>426</sup> “La civilización moderna ha visto proliferar las visiones románticas de la vida privada y realización, junto con una creciente racionalización y burocratización de las estructuras colectivas, y una actitud francamente explotadora hacia la naturaleza. Podemos decir que la sociedad moderna es romántica en su vida privada e imaginativa y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva. [...] El desarrollo de la sociedad moderna industrial, tecnológica, racionalizada, ha dejado de lado todas las visiones expresivistas del hombre en comunión con la naturaleza.... El romanticismo fue absorbido al limitarse a la vida privada, y así, encontró su lugar en la nueva sociedad” (Taylor, Ch.: 1983, p. 140; 256-7).

<sup>427</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al §182, p. 228.

<sup>428</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.: 1975b, § 189 Obs. y Agreg., pp. 234-5.

<sup>429</sup> “El utilitarismo no es más capaz que los kantianos principios finales de la razón, para desarrollar un plan racional de acción social. Hegel establece el punto de que el principio de utilidad evalúa las cosas extrínsecamente, por la forma en que sirve a los fines del hombre. Esto parece eminentemente racional.”

“Pero, ¿dónde se detendría este proceso? ¿Con los deseos *de facto* del hombre? Y, ¿por qué habríamos de detenernos aquí? Los hombres con sus deseos son, ellos mismos, hechos externos en el mundo; ¿por qué no habrían de ser evaluados

de la Idea) donde se puede concebir la necesidad e interioridad del proceso<sup>430</sup>. “Así, la mayoría considera el pago de impuestos, por ejemplo, como una lesión de su particularidad, como algo hostil que afecta su fin. Pero por muy verdadero que esto pueda parecer, la particularidad del fin no puede, sin embargo, satisfacerse sin lo universal, y un país en el que no se pagaran los impuestos no se distinguiría por el *fortalecimiento de la singularidad*”<sup>431</sup>.

Los múltiples y diferentes fines egoístas se encuentran en un sistema de dependencia recíproca –o “sistema de las necesidades”<sup>432</sup>–, donde tanto la subsistencia y el bienestar como la existencia jurídica me es reconocida al tiempo que yo reconozco las de todos los otros. Hay que notar, que ambos momentos (la particularidad de los egoísmos individuales y la universalidad de los fines comunes y los derechos civiles) tienen derecho a ser satisfechos. El derecho de la particularidad, sólo puede satisfacerse en el mundo moderno: en la sociedad civil. Por eso, Hegel pone como ejemplo de esta imposibilidad la concepción platónica de *República*, donde este principio no podía ser satisfecho sin destruir la polis<sup>433</sup>. También hay que

---

también ellos extrínsecamente en interés de la «sociedad», o del futuro? Estamos en peligro de caer en un retorno absurdo, lo que Hegel llama un «mal infinito». El punto de esta crítica no sólo consiste en poner de manifiesto un problema para la justificación de la ética utilitaria, sin en identificar una verdadera tendencia de este sistema. El pensamiento utilitario no puede trasponer la línea en que el hombre se convierte en medio y no en fin, como por ejemplo, con reformas como la ley de los pobres en Inglaterra, de 1834, que puso a los desempleados en «casas de trabajo» en bien de la utilidad general. Pues carece de una noción del bien intrínseco.”

“Y tanto más fácil es trasponer este límite cuanto que el criterio del deseo *de facto* no puede funcionar en la práctica. Pues los deseos son demasiado variados y contradictorios entre los hombres y en cada uno de ellos. Estalla un conflicto moral entre los deseos, h hay que encontrar algún criterio del bien intrínseco, de lo que hace bueno un deseo” (Taylor, Ch.: 1983, pp. 196-7).

<sup>430</sup> “Todos los conflictos que están implícitos en las relaciones del individuo, la familia, la sociedad y el Estado se remiten en última instancia a una oposición fundamental que tiene su sede en la voluntad del individuo, conflicto en que lo que está en juego es el *status* del individuo en el Estado. En varios niveles, ese conflicto surge como oposición entre lo individual y lo universal, la voluntad particular y la voluntad general, el interés particular y el interés público, el burgués y el ciudadano, la satisfacción de las necesidades y el sacrificio, los deberes y los derechos, las pasiones y la razón, la interioridad negativa y lo positivo, la conciencia crítica y la aceptación de la ley, en suma, entre lo que Hegel llama «libertad subjetiva» (como conciencia y voluntad individuales que buscan sus metas particulares) y «libertad objetiva» (es decir, la «voluntad general sustancial»). Según Hegel, el Estado como «libertad concreta» es la unión de estos dos elementos en la medida en que el individuo queda satisfecho reconociendo lo universal como ley y considerando al Estado como fin. Hegel dice que «la unión de lo particular y lo universal en el Estado es aquello de lo que todo depende». [...] Filosóficamente, Hegel desea efectuar una síntesis de la eticidad clásica (o substancial y concreta) y la moral cristiano-kantiana (o interna y abstracta), de la política de Platón, fundada en la supremacía de la razón y la virtud, y las políticas de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke, fundadas en la emancipación de las pasiones y en su satisfacción (Hassner, P.: 1993, pp. 692-3 y 695).

<sup>431</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 184, p. 228.

“La civilización moderna ha visto proliferar las visiones románticas de vida privada y realización [plena de la personalidad], junto con una creciente racionalización y burocratización de las estructuras colectivas, y una actitud francamente explotadora hacia la naturaleza. Podemos decir que la sociedad moderna es romántica en su vida privada e imaginativa y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva. [...] La moderna mezcla de romanticismo privado y utilitarismo público es, antes bien, una sociedad civil que se ha desbocado, una sociedad que se ha convertido en un «montón». La transformación continua de la sociedad industrial bajo la dinámica de la eficiencia productiva y la búsqueda de un nivel de vida individual superior ha socavado las diferenciaciones que eran esenciales para el estado de Hegel, y liberado al individuo, cada vez más, de toda agrupación parcial. El subestimar esta dinámica fue el más grave error de Hegel en su caracterización de la época siguiente” (Taylor, Ch.: 1983, pp. 140; 258).

<sup>432</sup> “En el sistema de las necesidades de la sociedad civil, o para decirlo de otro modo, en la economía, los individuos se daban cuenta de que dependían de otros individuos para la satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, el funcionamiento automático del sistema de las necesidades de la sociedad civil únicamente iba a desembocar en el individualismo desenfrenado y en el desastre ético, político y social, según sostenían los economistas políticos. ¡El régimen sangriento del terror revolucionario fue prueba de este peligro!” (Melossi, D.: 1992, p. 51)

<sup>433</sup> Ver Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 184, y § 185 Obs., pp. 228-30.

notar, que ambos principios se satisfacen *por medio del* otro y para el otro: "Promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin"<sup>434</sup>.

Pero, también el desarrollo de los fines egoístas lleva por su propia mecánica a dos extremos contrapuestos: el libertinaje y la miseria, "con la corrupción física y ética que es común a ambas"<sup>435</sup>. La representación, la imaginación y la reflexión llevan al hombre a ampliar sus deseos. Esta ampliación e invención de nuevos deseos se puede extender indefinidamente<sup>436</sup>. El desarrollo indefinido de los deseos promueve el lujo y la creación de bienes superfluos (in-necesarios). En el otro extremo, la privación y la carencia indispensable, se extienden sin que haya un límite en las leyes del sistema. Estos dos extremos no pueden ser controlados o armonizados desde la sociedad misma (como ya pudimos comprobar a través de los desarrollos teóricos liberales, donde la ley del mercado -equilibrio por la oferta y la demanda- no puede evitar ni la acumulación y el lujo, ni la carencia y la miseria). Hegel comparte esta convicción, pero no cree que el problema sea por sí irresoluble, sino sólo desde la perspectiva parcial del entendimiento. "La confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía con un Estado que la domine"<sup>437</sup>. Es claro que no se trata de un dominio exterior como proponía Platón, sino inmanente al proceso mismo de desarrollo de la Idea.

**El sistema de las necesidades:** Como todos los individuos particulares tienen necesidades que se satisfacen con "cosas" que se producen *por medio del* trabajo propio o de los otros, todos los individuos particulares se encuentran relacionados recíprocamente (en la medida en que nadie puede autosatisfacerse). Además, (aparte de algunas "necesidades universales, tales como comer, beber, vestirse, etc."), el hombre<sup>438</sup> multiplica las necesidades como los medios para satisfacerlas de manera indefinida<sup>439</sup>. Esto es así, porque el entendimiento que diferencia y separa, posibilita que "el gusto y la utilidad devengan criterios para juzgar", quedando las necesidades supeditadas a ellos. "En última instancia, no es ya la necesidad misma sino la opinión la que tiene que ser satisfecha". Por ejemplo, cuando se habla de "lo mínimo indispensable", no se está haciendo referencia a una cantidad determinada, pues esto varía de acuerdo a la cultura, la religión, la edad, la época del año, etc. La multiplicación de las necesidades tiene como efecto el debilitamiento de las necesidades [de lo natural] frente a la opinión [lo cultural].

"La forma de la universalidad aparece aquí porque tengo que regirme de acuerdo con los otros. Yo adquiero de los otros el medio para la satisfacción y tengo que aceptar por eso su opinión. Pero al mismo tiempo tengo que producir medios para la satisfacción de otros. Cada uno influye en el otro y por eso está relacionado con él: en esa medida todo lo particular *deviene social*"<sup>440</sup>. El motor que hace proliferar las necesidades y los modos de satisfacción es la exigencia de igualdad (queremos estar en iguales condiciones que los que están mejor) y la imitación, como el hacer valer *mi situación particular* (es decir, que no me basta con que se viva bien *en general*, sino que yo quiero vivir bien).

<sup>434</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 184, p. 229.

<sup>435</sup> Hegel, G.W.F.: 1975, § 185, p. 229.

<sup>436</sup> "Lo que los ingleses llaman *comfortable* es algo inagotable y que continúa al infinito, pues toda comodidad muestra nuevamente su incomodidad y las invenciones no llegan nunca a un fin. La necesidad *no existe* por lo tanto para los que la poseen de un modo inmediato, sino que *es producida* por quienes buscan una ganancia con ella." (Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 191) Volveremos sobre estas indicaciones, a partir de las reflexiones que Marcuse desarrolla en *El hombre unidimensional* (capítulo I, p. 34 y ss).

Hegel nos dice, que en la sociedad hay un aspecto liberador, en tanto ya no se imponen las necesidades naturales, sino las necesidades instituidas por el hombre (el arbitrio de la opinión y lo cultural) -ver Hegel, G.W.F.: 1975b, § 194, p. 237.

<sup>437</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 185, p. 230.

<sup>438</sup> Hegel sostiene que "la representación concreta que se llama hombre" sólo tiene lugar en este contexto del punto de vista de las necesidades.

<sup>439</sup> Recordemos, que Hume caracterizaba a la naturaleza humana como una «especie inventiva», y que las pasiones no podían alcanzar satisfacción "natural", sino sólo a través de lo cultural, de lo artificial o inventado. Hegel sostiene que el hombre no sólo inventa los modos de satisfacción de las necesidades, sino también las necesidades mismas.

<sup>440</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 192, pp. 236-7.



La mediación del trabajo y la producción: Las cosas que satisfacen las necesidades (tanto las naturales como las culturales) son elaboradas por medio del trabajo<sup>441</sup>. Es éste el que *da* a las cosas su *valor* y *utilidad*<sup>442</sup>. Lo que los hombres consumen son cosas producidas por el hombre ("lo que propiamente consumen son esos esfuerzos"). "El sudor del trabajo humano conquista para los hombres los medios para la satisfacción de sus necesidades"<sup>443</sup>. Con los productos del trabajo se desarrolla una cultura, por un lado, teórica, y por otro, práctica. La cultura teórica es el despliegue de conocimientos técnicos y operativos ligados a la producción. La cultura práctica consiste en el "hábito de estar ocupado", en la valoración natural del trabajo productivo, en la adquisición de una disciplina y de habilidades<sup>444</sup>.

La multiplicación de las necesidades y de los medios para satisfacerlas, lleva a una especificación de los medios y de las necesidades. Cuanto más específica es una actividad, más abstracta es (en el sentido de estar más separada de la producción total o global). Por ejemplo, si una fábrica produce un tipo de tuercas y nada más, está muy separada y alejada de la producción del automóvil en el que se utilizan ese tipo de tuercas. Y así, cuanto más específico es el producto, más alejado está de resultado final concreto (el automóvil). Como la que se hace abstracta es la producción, es necesaria la *división del trabajo*. "El trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesaria la dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades. [Hegel se atiene aquí a los resultados del análisis de Adam Smith; pero incluye la perspectiva de la economía política como *un momento* de la eticidad (no el último, ni el más concreto)]. La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea *eliminado* y ocupe su lugar una *máquina*"<sup>445</sup>. Hay, pues, una conciencia del peligro que conlleva esta abstracción del trabajo y que después será retomado en el análisis de Marx: la mecanización (y en su última versión la robotización).

El egoísmo subjetivo de los fines particulares contribuye de este modo a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. "Se convierte en la *mediación* de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio general y permanente." Cuando cada uno cree trabajar para sí, está trabajando para el conjunto y acrecentando la riqueza de toda la sociedad, al tiempo que de esta forma asegura su propia subsistencia. Claro, que la medida en que cada uno participa en ese patrimonio depende (o está condicionada) por su capital y su habilidad. Como también las circunstancias contingentes condicionan esta participación, el resultado necesario es la desigualdad de los patrimonios y las habilidades de los individuos. La pretensión de igualdad en esta esfera es irreal e irrealizable<sup>446</sup>.

<sup>441</sup> "La libertad real comprende además la libertad del trabajo; que se permita al hombre emplear sus fuerzas como quiera y el libre acceso a todos los cargos públicos. Estos son los momentos de la libertad real que no descansan en el sentimiento, pues tolera la existencia de la servidumbre y la esclavitud, sino en el pensamiento y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, esto es, de su esencia espiritual" (Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 693).

<sup>442</sup> Como Locke, Smith, Say y Ricardo, Hegel concibe el trabajo como la fuente de la riqueza y del valor.

<sup>443</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 196, p. 239.

<sup>444</sup> "El bárbaro es perezoso y se diferencia del civilizado en que se complace en su apatía, pues la cultura práctica consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado. Quien carece de habilidad produce siempre algo diferente de lo que quiere, porque no es dueño de su propio obrar: se puede llamar en cambio hábil al trabajador que produce la cosa tal como debe ser y no pone en su obrar subjetivo ninguna traba que afecte su finalidad." (Hegel, G.W.F.: 1975b, Agregado al § 197, p. 239).

<sup>445</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 198, p. 240. Corchetes nuestros.

<sup>446</sup> El problema de la sociedad civil, que no acepta ningún orden externo o superior y queda librada a su propia legalidad interna, es presentado por Taylor de la siguiente manera: "La Ilustración hizo surgir una nueva índole de protesta indignada contra las injusticias del mundo. Habiendo demolido las antiguas visiones de un orden cósmico, y habiéndolas expuesto como, en el mejor de los casos, una ilusión, y quizás un engaño, dejó sin justificación todas las diferenciaciones de la antigua sociedad, todas sus cargas y disciplinas especiales. Una cosa es soportar nuestra fortuna como campesino, si tal es nuestro lugar elegido en la jerarquía de las cosas, ordenado por Dios y la naturaleza; pero si la idea misma de

Origen y determinación de las clases sociales: La infinita variedad de medios de satisfacer las necesidades por el trabajo, la producción y el intercambio, da lugar a la diferenciación de "grupos generales". Estos grupos son las clases, que no son sino "sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos"<sup>447</sup>. Si la primera base del estado es la familia, la segunda base son las clases sociales. La relación entre los individuos y las clases es concebida de una manera fluida y móvil, de manera que la pertenencia a una u otra clase depende en última instancia de la opinión subjetiva y del arbitrio particular<sup>448</sup>.

El derecho, la ley y el tribunal: El funcionamiento del sistema social está regulado por el derecho positivo, que en esta esfera tiene su realidad efectiva. Es entonces la ley la que debe ordenar el sistema social, de modo que todo lo que los individuos hagan esté de acuerdo con ella<sup>449</sup>. Cuando esto no sucede, el tribunal juzga y castiga las transgresiones. Pero, la administración de la justicia sólo anula la lesión de la propiedad y la personalidad, y cumple así una función meramente negativa. El derecho de la particularidad no es sólo negativo, sino también que se "asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho y *realizado*"<sup>450</sup>.

El poder de policía<sup>451</sup>: Hegel piensa en el poder de la policía no solamente como fuerza pública, tendiente a mantener la ley y reprimir el delito, sino también como un poder público regulador que actuaría, por ejemplo, en el control de los precios de las mercancías de primera necesidad, en la construcción de obras públicas, en la prevención de la salud, la educación de los individuos, etc. Hegel tiene en cuenta los dos puntos de vista extremos: "El primero afirma que al poder de policía le corresponde el control sobre todo [es el autoritarismo del estado policiaco]; el otro, que no tiene ninguna función porque cada uno se rige por las necesidades de los otros [es la concepción liberal, donde todas las regulaciones las hace el mercado «automáticamente»]. Su postura se aleja de ambas:] El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de esta u otra manera, pero, por otra parte, el público también tiene el derecho de reclamar que lo necesario sea producido *del modo conveniente*. Se deben satisfacer *ambos aspectos*, y la libertad de

---

sociedad como encarnación de semejante orden cósmico es desechada, si la sociedad es, en cambio, el instrumento común de los hombres que han de vivir bajo el mismo techo político en busca de la felicidad, entonces las cargas y privaciones de esta situación son una brutal imposición, contra toda razón y justicia, mantenidas tan sólo por bellaquería y mentiras" (Taylor, Ch.: 1983, p. 268).

"Hegel cree que las diferencias de clase y de riqueza no sólo son inevitables sino indispensables para la eficiencia de la libertad individual y la actividad del Estado" (Hassner, P.: 1993, p. 698).

<sup>447</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 201, p. 241.

<sup>448</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.: 1975b, § 206, p. 245.

<sup>449</sup> "El derecho abstracto, que Hegel desarrolla en primer lugar como derecho en sí, alcanza validez en la sociedad civil. Por ello, el derecho abstracto aparece *realizado* bajo el insignificante título de obligación jurídica. Aquí ha entrado en la existencia como derecho privado válido positivamente; aquí se da a conocer por primera vez como *la* forma en la que la esfera privada del trabajo social, así pues, la sociedad moderna, se torna segura de su propio poder" (Habermas, J.: 1987, p. 128).

<sup>450</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 230, p. 267.

"La *libertad formal* es la de hacer y realizar las leyes. La actividad que realiza las leyes es el gobierno. El gobierno es, ante todo, el cumplimiento formal de las leyes y el mantenimiento de las mismas; en el exterior persigue el fin del Estado, que es la independencia de la nación, como una individualidad frente a otras; por último en el interior, ha de cuidar del bien del Estado y de todas sus clases, y es la administración. Pues no se trata meramente de que el ciudadano pueda ejercer una industria: necesita obtener con ella un lucro; no basta que el hombre pueda emplear sus fuerzas; necesita encontrar también la ocasión de emplearlas. En el Estado hay, pues, algo universal y una realización de ello. La realización compete a una voluntad subjetiva, a una voluntad que resuelve y decide. Ya el hacer las leyes, el encontrar e instituir positivamente estas determinaciones, es una realización. Viene después el resolver y ejecutar" (Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 693).

<sup>451</sup> "Policía" está tomado etimológicamente, como "organización y reglamentación interna" de una *polis*. "El medio a través del cual el sistema de las necesidades pasó a ser ético y por consiguiente a formar parte del estado, fue el sistema legal, «el poder de policía» y la estructura de las «corporaciones». En tanto el poder policial implicaba que se hicieran cumplir las leyes así como las normas sobre educación y bienestar, las corporaciones eran organizaciones político-económicas que seguían el modelo de los gremios medievales. Hegel las ideó a fin de que ofrecieran un puente entre el mundo de la economía política y la realidad ética del Estado" (Melossi, D.: 1992, p. 51).

comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general"<sup>452</sup>. Es cierto, que ningún particular tiene derecho a entrometerse con la libertad de los otros (como es el caso de la libertad de comercio), pero sí lo tiene el estado como totalidad, como pueblo organizado. También entre estas funciones del poder de policía, está la de crear y mantener instituciones que tengan por fin eliminar las causas (y, también aunque no sólo ni exclusivamente) las consecuencias de la pobreza. Veamos este problema más de cerca:

### Acumulación de las riquezas y proliferación de la pobreza<sup>453</sup> Problemas y soluciones

"Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de las riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la maximización de la ganancia. Pero, por otro lado, tiene como consecuencia la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil"<sup>454</sup>. Cuando la sociedad civil funciona de acuerdo a sus propias leyes<sup>455</sup> (las leyes del mercado), se producen dos situaciones opuestas y extremas: por un lado, la acumulación de capital y riquezas; por el otro, la privación y la pobreza de los trabajadores asalariados. Esta última, tiene generalmente consecuencias para la sociedad en su conjunto, porque "la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una *plebe*, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas"<sup>456</sup>. No se trata, entonces, sólo del problema de la pobreza, sino de la situación social que se genera a partir de ella. Por eso, no hay que confundir a los pobres con la plebe. Los primeros son sólo el resultado de una clasificación abstracta y cuantitativa; mientras que la segunda supone una indisposición contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc. Este es un problema de la sociedad civil (y en consecuencia propio de la modernidad)<sup>457</sup>.

¿Cómo se soluciona este problema? Hegel analiza las posibles respuestas: 1º Una posible solución sería que los ricos se hagan cargo de los pobres, asegurando su subsistencia. Dentro de esta misma solución, habría una vía indirecta, consistente en instituciones, fundaciones, [también podríamos incluir aquí los subsidios estatales], que garantizaran la subsistencia de los pobres. Pero esta solución no sería efectiva, porque contradice el principio mismo de la sociedad civil, que es el sentimiento de independencia y honor

<sup>452</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b. Agreg. al § 236, p. 270. Subrayados nuestros.

<sup>453</sup> Cfr. Taylor, Ch.: 1983, pp. 249 ss.

<sup>454</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b. § 243, p. 274. Cursivas del autor. Este párrafo es clave para los desarrollos que Marx realizará en sus (llamados) "escritos juveniles".

<sup>455</sup> "La tecnología de la sociedad industrial lleva a una subyugación cada vez más extensiva de la naturaleza. Pero, lo que es mucho más importante, la civilización industrial ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y del modo de vida de los hombres en nombre de la eficiencia y de la mayor producción. [...] Todos estos cambios (...) son explicados y justificados por su mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción" [concepción utilitaria]. [...] Las actividades que definen estas instituciones se relacionan con un propósito externo, como el lucro, la producción eficiente o el desarrollo" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 138-9).

<sup>456</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 244, p. 274.

<sup>457</sup> "La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas" (G.W.F. Hegel: 1975b. Agreg. al § 244, p. 275). Para un tratamiento «político» del problema de la pobreza en Hegel cfr. Melossi, D.: 1992, pp. 54-6. "En tanto que los representantes más reaccionarios de la Restauración simplemente querían desalojar a los nuevos miembros de la escena política, la postura de Hegel era distinta. Su objetivo era el de rescatar, salvar el núcleo racional de la Revolución -operación que únicamente podía resultar venturosa si la «masa» de los individuos que en esos momentos habían entrado al escenario político se podía controlar y «organizar» dentro del estado".

(la dignidad) de los individuos, al procurarse los recursos necesarios para su subsistencia mediante su propio trabajo.

2º El defecto de la solución anterior podría remediarse, mediante la creación de nuevas fuentes de trabajo. Pero esta solución, conduciría al acrecentamiento de la producción; la cual a su vez, como exceso (por carencia de consumidores) llevaría al quiebre de las empresas, con las mismas consecuencias, que se querían solucionar.

El problema no tiene solución desde la sociedad civil misma. La misma contradicción conduce a la sociedad civil más allá de sí misma: 1º) una solución sería, entonces, buscar un mercado externo (*otra* sociedad particular) donde la producción local pueda ser asimilada; “y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos *que están atrasados* respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general”<sup>458</sup>. Esta es la solución propuesta por el librecambio (como ya vimos en Adam Smith): la expansión económica y comercial de las naciones europeas. Claro está, que no es una empresa meramente económica: “el tráfico comercial se revela como el mayor medio de *civilización* y el comercio encuentra su significado *histórico mundial*”<sup>459</sup>.

2º) Hay otro recurso, para la solución del problema de la miseria, que resulta de las leyes inmanentes de la sociedad civil: es la *colonización*, “a la cual -en forma esporádica o sistemática- tiende la sociedad civil avanzada”<sup>460</sup>. Hegel menciona dos tipos de colonización. El primer tipo, la esporádica, es el caso de Alemania, donde los colonos emigran espontáneamente y por propia iniciativa, “pierden toda conexión con su patria, a la que no le dejan por tanto ningún beneficio”. El segundo tipo, la sistemática, es organizada por y motivada por el estado. Se mencionan los casos de las antiguas colonias griegas y el de las modernas colonias americanas (inglesas o ibéricas). En este último ejemplo, la desigualdad de derechos entre los habitantes de las metrópolis y los de las colonias, ha desencadenado las guerras y la independencia de las últimas. “La liberación de las colonias se muestra como el mayor beneficio *para el estado colonizador*, lo mismo que la emancipación de los esclavos es lo más ventajoso para el amo”<sup>461</sup>. Sigue también en esta conclusión, los resultados de las investigaciones de Adam Smith.

El “poder de policía” o poder público tiene, en consecuencia, la función de prever, realizar y conservar los intereses del conjunto (“lo universal”), que se pierden en las perspectivas particulares. Realiza esta función por la formación de un *orden social* y de instituciones para la seguridad y protección del *conjunto de los intereses particulares*<sup>462</sup>, por un lado; y “en cuanto dirección suprema, toma las medidas correspondientes para proteger los intereses que exceden esa sociedad determinada”.

## El Estado

El estado es el *fundamento* de los momentos anteriores. Como Aristóteles, Hegel concibe al todo como anterior a las partes. No se trata de una anterioridad temporal, sino lógico-ontológica. El estado es el *resultado* de todo el proceso, es una totalidad concreta, es la racionalidad real. Así nos lo dice en el § 257: “El estado es la realidad efectiva de la idea ética”<sup>463</sup>. Y en el § 258: “El estado, en cuanto realidad de la

<sup>458</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 246, pp. 275-6.

<sup>459</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, 247, p. 276. Cursivas nuestras.

<sup>460</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, § 248, p. 277.

<sup>461</sup> Hegel, G.W.F.: 1975b, Agreg. al § 248, p. 277. Cursivas nuestras.

<sup>462</sup> Los liberales sostenían, que los intereses particulares se regulan automáticamente por las leyes del mercado. Hegel muestra que eso es cierto, pero que es unilateral, porque hay intereses que son comunes a todos *estos particulares*, que conforman *esta sociedad*, y *esta nación*. En otras palabras, los análisis de la economía política, conciben a la sociedad civil como la “totalidad” más compleja, como el objeto de su saber. Pero la sociedad civil es sólo una parte, de una estructura más compleja y rica, como es el estado. En ese sentido, hay problemas que son *del estado* y que no pueden resolverse desde la perspectiva parcial de la sociedad civil. La indistinción de las teorías liberales, ha conducido a la discusión y delimitación del llamado “liberalismo económico” del “liberalismo político”.

<sup>463</sup> El Estado es la “suprema articulación de la sociedad” (Cfr. Taylor, Ch.L.: 1983, p. 145).

“¿Qué está diciendo Hegel con su tesis de la supremacía de la *Eticidad*, y de la noción, afín, de la comunidad como

voluntad substancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional *en y para sí*. Esta unidad substancial es el absoluto e inmóvil fin de sí mismo en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado". Se advierte aquí, que no debemos confundir sociedad civil con estado, porque ello lleva a determinar el fin último como el interés del individuo en cuanto tal y a concebir al estado como una sumatoria de individuos y como contrato<sup>464</sup>. En realidad, el individuo sólo es *real* como miembro de un estado porque sólo en éste alcanza su verdadera libertad<sup>465</sup>.

"La definición que daba Hegel del Estado, al expresar que es «la realidad de la Idea ética» (§257) se debía tomar, por ende, muy seriamente. En el sistema de Hegel el Estado existía como la realización de un

---

«substancia ética», vida espiritual en que el hombre debe tomar parte? Podemos expresar esto en tres proposiciones, en orden ascendente de discutibilidad. Primera, que lo más importante para el hombre sólo puede alcanzarse en relación con la vida pública de una comunidad, no en la privada auto-definición del individuo enajenado. Segunda, esta comunidad no sólo debe ser parcial, por ejemplo un convento o asociación privada, cuya vida está condicionada, controlada y limitada por una sociedad más general. Debe ser sinónimo de la mínima realidad humana autosuficiente: el Estado. La vida pública que expresa al menos parte de nuestras normas importantes debe ser la del Estado. Tercero, la vida pública del Estado tiene esta importancia decisiva para los hombres porque las normas e ideas que expresa no sólo son invenciones humanas. Por lo contrario, el Estado expresa la Idea, la estructura ontológica de las cosas. En último análisis, es de importancia vital porque es una de las formas indispensables en que el hombre recupera su relación esencial con esta estructura ontológica, siendo la otra los modos de conciencia que Hegel llama «espíritu absoluto», y esta relación real mediante la vida de la comunidad es esencial para completar el retorno a la identidad consciente entre el hombre y lo Absoluto (que también significa la autoidentidad de lo Absoluto)."

[...] "Hay un complejo de ideas que se halla tras el uso hegeliano de términos como «substancia», «esencia», al hablar de la comunidad. Ante todo, el conjunto de prácticas e instituciones que integran la vida pública de la comunidad expresa las normas más importantes, más centrales para la identidad de sus miembros, de modo que sólo son sostenidos en su identidad por su participación en estas prácticas e instituciones que, a su vez, se perpetúan por esta participación. En segundo lugar, la comunidad en cuestión es el Estado, es decir, una comunidad realmente autosuficiente. Y en tercero, esta comunidad desempeña este papel central porque expresa la Idea, la fórmula de la necesidad racional subyacente en el hombre y en su mundo" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 180-2).

<sup>464</sup> "Hegel niega que el Estado exista para los individuos. En otras palabras, rechaza la idea utilitaria de la Ilustración, en el sentido de que el Estado tan sólo tiene una función instrumental, que los fines a los que debe servir son los de los individuos. Pero en realidad [tampoco] no puede aceptar la proposición inversa.

«El Estado no está allí para los ciudadanos; diríamos que es el objetivo y que ellos son sus instrumentos, pero esta relación de fines y medios es aquí totalmente inapropiada; pues el Estado no es algo abstracto, que se encuentre en contra de los ciudadanos; por el contrario, ellos son momentos, como en la vida orgánica, donde ningún miembro es fin y ninguno medio... la esencia del Estado es la vida ética». Antes bien, vemos aquí la noción de fines y medios ceder ante la imagen de un ser vivo. El Estado o la comunidad tiene una vida superior; sus partes están relacionadas como las partes de un organismo [En el idioma de la *Lógica*, la categoría de teleología externa resulta inadecuada aquí. El Estado sólo puede entenderse como teleología interna]. El individuo no está sirviendo a un fin separado de sí mismo: antes bien, está sirviendo a un objetivo superior que es la base de su identidad, pues sólo es individuo si se encuentra en esta vida superior. Hemos llegado más allá de la oposición de meta propia y meta de otro" (Taylor, Ch.: 1983, pp. 168-9).

En relación al concepto de «astucia de la razón» en relación a los individuos, cfr. Taylor, Ch.: 1983, p. 192: mientras que para Maquiavelo la moral y la religión eran instrumentos en manos del príncipe, en tanto que centro de gravedad de la comunidad y del desarrollo del poder del Estado, para Hegel el sujeto se desplaza a la Razón o Idea, que como «astucia de la razón» se vale de "instrumentos desechables" para realizar su fin absoluto (Ver la crítica de Horkheimer, M.: 1982, pp. 96-99).

"Las leyes de la historia que señalan el triunfo inevitable del comunismo, sirven en último término como coartada para una decisión impuesta a los acontecimientos. Se puede lamentar, pero no mostrar arrepentimiento, por el derramamiento de sangre en la inevitable marcha de la humanidad hacia adelante, hacia una civilización superior."

"Así el marxismo leninismo ha realizado un matrimonio de incompatibles, una unión, primero, de un extremo voluntarismo y cientismo -la idea de que la ciencia de la historia objetiva la sociedad, como la física objetiva la naturaleza, como dominio de potenciales manipulados-, combinada después con el más absoluto determinismo." (Taylor, Ch.: 1983, p. 287).

<sup>465</sup> Cfr. para el concepto de libertad: Taylor, Ch.: 1983, pp. 186 ss.

imperativo ético específico: la preservación de la unidad de la sociedad, evitando la desorganización que la anarquía causaba entre sus miembros, ya fuesen individuos o clases sociales."

"En este sentido, el Estado no era otra cosa más que el *telos*, la meta de las leyes, los recursos y los funcionarios que se supone conforman el Estado. En el sistema hegeliano la existencia de un Estado y la búsqueda de tal unidad son cosas idénticas"<sup>466</sup>.

Pero Hegel no deja pasar la oportunidad de acometer contra la postura opuesta: la de la restauración reaccionaria (en su expresión teórica: la *Restauración de la ciencia del derecho* de von Haller). En primer lugar, le reconoce la coherencia, ya que se mantiene en el plano de la pasión, sin mezclar pensamiento alguno. Ataca, entonces, tanto el irracionalismo metodológico como en el contenido, por el cual el desarrollo de la obra es un cúmulo de contradicciones. Pero, por la coherencia (que no es la coherencia *del pensamiento*), esto no le importa a su autor y es más bien la clave de su éxito.

La tesis central de von Haller, retoma la argumentación de Calicles en el *Gorgias* de Platón, sosteniendo que en la naturaleza "el más grande oprime al más chico, el más poderoso al más débil". Claro, que se está refiriendo al poder de la fuerza natural, lo que permite que su "argumento" no caiga en la contradicción como le ocurrió a Calicles. Si se concibe al llamado "estado prusiano" como aquel que tiende a desplegarse en un militarismo expansionista e imperial, su verdadero teórico hay que buscarlo en la figura de von Haller y no en Hegel, como erróneamente ha hecho buena parte de los historiadores de las ideas políticas.

No sostenemos con esto, que el pensamiento de Hegel no sea "imperialista": pero sí, que no es *meramente* un imperialismo de la fuerza bruta.<sup>467</sup>

### Sinopsis y problemas

Como Habermas ha mostrado convincentemente<sup>468</sup>, Hegel ha sido el primero en plantear el problema de la modernidad, no debido a alguna deficiencia de los pensadores anteriores, sino a que la realidad del nuevo mundo no se había desarrollado suficientemente hasta finales del siglo XVIII. La realidad nueva, insuficientemente desarrollada hasta el siglo de las Luces y de las revoluciones es la sociedad moderna, signada por el cuestionamiento de todo fundamento trascendente del orden social.

<sup>466</sup> Melossi, D.: 1992, p. 56.

<sup>467</sup> **Los límites de la conceptualización hegeliana:** "El edificio «racional» de Hegel era incapaz de librarse de la propiedad privada. En lo concerniente a la relación entre esta última y la obligación política, Hegel no se apartaba mucho de Locke. Una vez que se consideraba que la propiedad privada era la manifestación esencial de la voluntad externa del hombre, el complejo marco de referencia sociológico y constitucional de Hegel expulsaba de la racionalidad, y por ende del Estado, a todos los no propietarios: las mujeres, los niños, la plebe (chusma) desempleada y los jornaleros (los futuros «proletarios» de Marx). Así, pues, la unidad de los muchos era en realidad sólo la unidad de los pocos. Se trataba, a lo sumo, de una «facción». En consecuencia, el universalismo del concepto de Estado que defendía Hegel era, en el fondo, falso.

En tanto los muchos que quedaron excluidos compartieron el punto de vista de los excluidores, la ambigüedad de este universalismo se vio cuestionada. Así, la historia política y social de la época posterior a la gran obra de Hegel, pasó a ser la historia de la forma en que la gente sin trabajo asalariado y carente de propiedad descubrió y posteriormente expresó su «voluntad» organizándose. Este acto de organización impulsó el desarrollo de un proceso democratizador en las sociedades europeas. A causa de ello, la unidad social, que en el sistema de Hegel quedaba salvaguardada únicamente por la complicidad de aquellos a los que se había excluido de ella, a la postre se desbarató.

El pensamiento político dominante en los siglos que siguieron giró en torno a la democracia y al tratamiento germinal que Rousseau le había dado. La democracia, sin embargo, sólo podía ser la imagen de la sociedad civil que reflejara el sistema político. Únicamente una perfecta igualdad de condiciones para todos podía proporcionar aquella unidad que, como Hegel había demostrado, constituía la esencia del concepto de Estado. Empero, ninguna sociedad logró alcanzar esta utopía del igualitarismo. La naturaleza de la democracia bajo condiciones de desigualdad se convirtió en un conflicto, y no en unidad. Así pues, en este sentido, la democracia resultó ser la negación misma del Estado" (Melossi, D.: 1992, pp. 56-7).

<sup>468</sup> Cfr. Habermas, J.: 1989.

Si Hegel ha podido ser llamado "el filósofo del Estado moderno" al mismo tiempo que "el filósofo de la revolución" es porque ha conjugado la mayor unidad con la mayor fractura. Es necesario haber experimentado "la paciencia, el trabajo y el dolor de lo negativo" para anhelar tan profundamente la reconciliación. Desde la perspectiva hegeliana toda fragmentación, división, abstracción, separación, o ruptura es una forma de dominación, pero toda dominación es esencialmente histórica como lo es también la reunificación, la reconciliación y la conciencia de la libertad. Una enseñanza que nos deja el sistema hegeliano es que toda realidad se construye y se destruye históricamente, que la esencia del ser es su historicidad. Es cierto que este resultado está fuertemente contrarrestado por la convicción de que la historia es racional, que sigue un desarrollo necesario y que en los tiempos finales alcanza definitivamente su fin en una suerte de Reino de Dios en la tierra. Pese a las críticas radicales que hace al pensamiento ilustrado, Hegel comparte con este movimiento su optimismo y su convicción de que hay progreso en la historia. Sin embargo, la razón tal como es concebida por Hegel, no puede ser reducida al pensamiento simple y unilateral de los ilustrados. Hegel se esfuerza en mostrar cómo una razón superior se ha desarrollado en todos los momentos de la realidad, desde el ámbito simple de la naturaleza hasta los más complejos productos históricos de la cultura. Precisamente, no haber tomado conciencia de la complejidad creciente de lo real y su más alta expresión en el mundo cultural y en el Estado, es la causa de la forma de dominio más terrorífica inventada jamás: el pensamiento abstracto, formal, unilateral y utilitarista forjado para el control de la naturaleza pero inadecuado y nocivo para la comprensión de la historia y la cultura.

La difícil armonía del «sistema» está lejos de haber sido resuelta definitivamente. Ya en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel las interpretaciones se dividieron en corrientes opuestas: los jóvenes y los viejos, la izquierda y la derecha, los revolucionarios y los conservadores. Y las relecturas posteriores no dejaron de señalar la ambigüedad en los propios textos del filósofo<sup>469</sup>. Habermas tiene razón cuando advierte la división no puede superarse partiendo de una idea de razón autofundada construida sobre el modelo del conocimiento sino solamente partiendo de otro tipo de racionalidad [intersubjetiva]. Sin embargo la razón intersubjetiva, edificada sobre un modelo kantiano moral e individual, tiende a perder de vista la historicidad, el conflicto, la lucha, los que se resuelven en la esfera de la comunicación generalizada.

El optimismo hegeliano, en cambio, se asienta sobre la convicción de que toda división halla su reunificación, su reconciliación y su perdón. Podríamos decir que esta convicción es metafísica, religiosa o no comprobable y quizás Hegel estuviera de acuerdo si, a nuestra vez, le concediéramos que el sistema es «demostrativo» y no meramente edificante. La convicción hegeliana, sin embargo, no evade la conflictividad y la fractura inherentes a lo real, no soslaya la historicidad del ser, sino que lo enfrenta confiadamente. Así, el rigor y la dureza de la ley (heredada de la tradición judía y romana) se suavizan y humanizan mediante la justicia y el perdón (heredadas de la tradición griega y cristiana). En cualquier caso, ni la ley, ni la justicia, ni el perdón logran alcanzar un cierre suprahistórico o transhistórico. Todo cierre es esencialmente histórico y contingente. Toda clausura está amenazada por nuevos conflictos. Toda totalidad *deviene* parcial. Todo fundamento se disuelve y desvanece en la lucha y el trabajo que construyen y abren la novedad en el curso histórico.

Como Hegel, también Stuart Mill y Tocqueville destacarán la dimensión histórica de la libertad: uno pondrá el acento en el desarrollo individual, el otro en la construcción de lo social. A diferencia de Hegel, estos pensadores consideraron que las realizaciones objetivas de la cultura y de la historia representaban en mayor grado un peligro y una amenaza que una realización de la justicia o del perdón. Como Hegel, también Marx trata de sostener el difícil equilibrio entre la totalidad y la ruptura, entre el sistema y la historicidad, entre la realización del dominio y la praxis de la libertad. A diferencia de Hegel, Marx cree que la reconciliación de la realidad y la razón no ha de lograrse solamente en el plano del pensamiento sino antes y más fundamentalmente en y por la praxis.

---

<sup>469</sup> Cfr. Hassner, P.: 1993, pp. 710 y ss.; Marcuse, H.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de J. Fombona de Sucre, Alianza Editorial, Madrid, segunda edición, 1972, Primera Parte.

## CAPÍTULO 7

### LA DOMINACIÓN EN JOHN STUART MILL Y ALEXIS DE TOCQUEVILLE

#### Introducción

John Stuart Mill (1806-1873) fue un filósofo, lógico, moralista y economista británico. Nació en Londres el 20 de mayo de 1806 y murió en Aviñón el 8 de mayo de 1873. Su padre, James Mill, lo sometió a una formación inusual que se inició a los tres años con estudios de la lengua griega. A los 17 años, John Stuart había adquirido conocimientos avanzados en ciencias naturales, lenguas clásicas, psicología, derecho y filosofía. Trabajó como empleado de la oficina de inspección de la Compañía de las Indias, ocupando distintos cargos hasta que se retiró en 1858, cuando la compañía se disolvió. Se trasladó Saint Vèran en Francia, donde residió el resto de su vida (salvo un breve período entre 1865 y 1868 en que cumplió funciones de diputado en el Parlamento). En su actividad parlamentaria defendió la educación obligatoria, la igualdad de las mujeres y el sufragio femenino (en 1869 publicó un ensayo *Sobre la esclavitud de las mujeres*), el control de la natalidad y otras propuestas que eran consideradas radicales para la época. La obra científica de John Stuart Mill es muy amplia. En 1836 publicó una sistematización de las doctrinas utilitaristas de su padre y de Jeremy Bentham titulada *El Utilitarismo*. Estudió economía política y luchó por la mejora de las condiciones de los trabajadores, publicando *Principios de economía política* en 1848. Al año siguiente publicó el ensayo *Sobre la libertad*, en el que basaremos nuestras tesis sobre el concepto de dominación.

Alexis Charles Henri de Tocqueville fue un hombre político y escritor francés, nacido en Veneuil el 29 de julio de 1805 y muerto en Cannes el 16 de abril de 1859. Estudió derecho en París y en 1827 fue designado juez en Versalles. En 1831 viajó a Estados Unidos en compañía de Gustave Auguste de Beaumont con la misión de estudiar el sistema penal norteamericano. Al año siguiente renuncia al cargo de juez como protesta por el despido de su amigo Beaumont y se publica *El sistema penitenciario de Estados Unidos y su aplicación en Francia*, donde se recogen las observaciones realizadas el año anterior. Comienza la redacción de *La democracia en América*, obra en la que basaremos nuestro estudio del problema de la dominación, cuyo primer tomo se publica en 1835.

Entre 1839 y 1848 fue miembro de la cámara de los diputados francesa representando a Valognes, formó parte de la comisión para la reforma del servicio penitenciario y propugnó por un poder judicial independiente y por la descentralización del gobierno. En 1849 es elegido ministro del Exterior en 1849 y, durante parte de ese mismo año, ministro de Asuntos Exteriores. Es encarcelado en 1851 al oponerse al golpe de Estado llevado a cabo por Luis Napoleón Bonaparte, y tras su liberación se retira de la vida política.

#### El dominio como coerción sobre la libertad individual

C. B. McPherson afirma que con John Stuart Mill la democracia se convierte en un modelo moral<sup>470</sup>: es decir, ya no se trata de definir y analizar la libertad tal como se da en los hechos sino de construir un concepto de la libertad deseable. Aceptando la realidad existente y las condiciones dadas, ¿cómo podría alcanzarse la libertad que deseamos? El problema que se le presenta a Mill es que la exigencia de la libertad deseable es incompatible con las desigualdades existentes, aunque las creía accidentales y remediables<sup>471</sup>. Sostenía que la sociedad podía y debía ser (aunque no lo era todavía, y por eso no aceptaba la sociedad

<sup>470</sup> Cfr. Macpherson, C.: *La democracia liberal y su época*, traducción de F. S. Fontela. Buenos Aires. Alianza Editorial. 1ª edición argentina. 1991, pp. 58-86.

<sup>471</sup> Mill no eludió el problema de las condiciones económicas de la libertad, sino que lo afrontó y trató de resolverlo en su obra sobre economía política.



capitalista existente) una comunidad de personas que ejercitaran y desarrollaran plenamente sus capacidades humanas.

En 1859, publicó un ensayo titulado *Sobre la libertad*, compuesto de cinco capítulos. El primer capítulo es una introducción en la que se trata de determinar el objeto de estudio y aproximarse a una definición de la libertad entendida como «libertad individual»<sup>472</sup>. El capítulo siguiente encara el tema de la libertad de pensamiento y de discusión, desarrollando cuatro argumentos por los cuales se trata de probar que una amplia libertad sería más útil y beneficiosa en cualquier situación posible<sup>473</sup>. El capítulo tercero argumenta en favor del desarrollo de la individualidad como útil al bienestar común. Se examina si es beneficioso que “los hombres sean libres de conducirse en la vida según sus opiniones, sin que los demás se lo impidan física o moralmente, y siempre que sea a costa de su exclusivo riesgo y peligro”<sup>474</sup>. En este capítulo se trata de argumentar no sólo sobre la utilidad de la variación de las opiniones, sino también sobre la de la diversidad de los modos de vida. El capítulo cuarto busca determinar los límites que diferencian el ámbito propio de la libertad individual del ámbito propio de los derechos y los deberes sociales. Como resultado de ello se encuentran las dos máximas siguientes: “Primera, que el individuo no debe dar cuenta de sus actos a la sociedad, si no interfieren para nada los intereses de ninguna persona más que la suya. El consejo, la instrucción, la persuasión y el aislamiento, si los demás lo juzgan necesario a su propio bien, son los únicos medios de que la sociedad puede valerse legítimamente para testimoniar su desagrado o su desaprobación al individuo; segunda, que, de los actos perjudiciales a los intereses de los demás, el individuo es responsable y puede ser sometido a castigos legales o sociales, si la sociedad los juzga necesarios para protegerse”<sup>475</sup>. El capítulo quinto trata de desarrollar las aplicaciones de estas máximas en la práctica concreta y cómo ello sería beneficioso.

### El ámbito propio de la libertad individual.

En las primeras líneas del capítulo introductorio se define el objeto de estudio como “la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo”<sup>476</sup>. No se trata de la dialéctica metafísica entre el libre albedrío y la necesidad sino de la lucha entre libertad y autoridad.

En la historia anterior a la época moderna el concepto de libertad fue entendido como “la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos”, pues la autoridad, peligrosa aunque necesaria, era ejercida sin

<sup>472</sup> A diferencia de Locke, Mill busca una definición positiva de la libertad, en la que se determine el contenido de la libertad, el bien o el fin que se persigue: “El fin del hombre... tal como lo prescriben los decretos eternos de la razón, consiste en el desarrollo amplio y armonioso de todas sus facultades en su conjunto completo y coherente” (G. de Humboldt: *Esfera y deberes del gobierno*, citado por Mill, J. S.: *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido. Madrid, Hyspamérica, 1980, p. 73).

<sup>473</sup> Los cuatro argumentos desarrollados por John Stuart Mill son los siguientes:

“Primero, aunque una opinión sea reducida al silencio, puede muy bien ser verdadera: negarlo equivaldría a afirmar nuestra propia infalibilidad.”

“En segundo lugar, aun cuando la opinión reducida al silencio fuera un error, puede contener, lo que sucede la mayor parte de las veces, una porción de verdad; y puesto que la opinión general o dominante sobre cualquier asunto raramente o nunca constituye toda la verdad, no hay otra oportunidad de conocerla por completo más que por medio de la colisión de opiniones adversas.”

“En tercer lugar, incluso en el caso en que la opinión recibida de otras generaciones contuviera la verdad y toda la verdad, si no puede ser discutida vigorosa y lealmente, se la profesará como una especie de prejuicio, sin comprender o sentir sus fundamentos racionales. Y no sólo esto, sino que, en cuarto lugar, el sentido mismo de la doctrina estará en peligro de perderse, o de debilitarse, o de ser privado de su efecto vital sobre el carácter y la conducta; ya que el dogma llegará a ser una simple fórmula, ineficaz para el bien, que llenará de obstáculos el terreno e impedirá el nacimiento de toda convicción verdadera, fundamentada en la razón o en la experiencia personal” (Mill, J.S.: 1980, p. 68).

<sup>474</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 71.

<sup>475</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 106.

<sup>476</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 23.

el consentimiento de los gobernados. En la modernidad, Hobbes había fundamentado conceptualmente la soberanía como única garantía de seguridad para la autoconservación de los individuos y Locke había mostrado la necesidad de poner límites al absolutismo por medio del derecho<sup>477</sup>. Al concebirse que el poder emanaba de la voluntad del pueblo, que los gobernantes debían representar los intereses y la voluntad de la nación y que podían ser revocables, se creyó encontrar un fundamento seguro para la libertad, pues como el poder de los gobernantes no es sino el poder delegado de la nación, ésta “no tenía necesidad alguna de ser protegida contra su propia voluntad”. Sin embargo, pronto se llegó a ver que “el «pueblo» que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el que se ejerce, y el gobierno de sí mismo de que se habla no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino de cada uno por los demás”<sup>478</sup>.

La dominación contra la que se nos alerta es la de «la tiranía de la mayoría», cuyos efectos nocivos son mucho mayores que la opresión legal, “llegando hasta encadenar el alma”. La tiranía de la mayoría no es de orden legal sino moral y si bien sus sanciones son menos fuertes que las penales, es más difícil de evadir<sup>479</sup>. “No basta, pues, con una simple protección contra la tiranía del magistrado. Se requiere, además, protección contra la tiranía de las opiniones y pasiones dominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas [...]; contra su tendencia a obstruir el desarrollo e impedir, en lo posible, la formación de individualidades diferentes, y a modelar, en fin, los caracteres con el troquel del suyo propio”. Se trata de un problema práctico: cuál es el límite para la acción legítima de la opinión colectiva (sin la cual no existe cohesión social) sobre la independencia individual; en otras palabras: “cómo coordinar adecuadamente la independencia individual y el control social”<sup>480</sup>.

Cada sociedad y cada época tiene por evidentes y justificadas en sí mismas las propias reglas de conducta determinadas por la costumbre, pero si no es posible fundar en razones una opinión no podrá encontrarse un basamento que no sea caprichoso y arbitrario, pues las costumbres y la moral pública se derivan de los intereses de la clase dominante, donde ésta existe (sea una minoría o la mayoría).

<sup>477</sup> “Para impedir que los miembros más débiles de la comunidad fuesen devorados por innumerables buitres, era indispensable que un ave de presa más fuerte que las demás se encargara de contener la voracidad de las otras [Hobbes]. Pero como el rey de los buitres no estaba menos dispuesto a la voracidad que sus congéneres, resultaba necesario precaverse, de modo constante, contra su pico y sus garras. Así que los patriotas tendían a señalar límites al poder de los gobernantes: a esto se reducía lo que ellos entendían por libertad. Y lo conseguían de dos maneras: en primer lugar, por medio del reconocimiento de ciertas inmunidades llamadas libertades o derechos políticos; su infracción por parte del gobernante suponía un quebrantamiento de su deber y tal vez el riesgo de suscitar una resistencia particular o una rebelión general. Otro recurso, de fecha más reciente, consistió en el establecimiento de frenos constitucionales, mediante los cuales el consentimiento de la comunidad o de determinada corporación, supuesta representante de sus intereses, llegaba a ser condición necesaria para los actos más importantes del poder [Locke]” (Mill, J. S.: 1980, p. 24. Corchetes nuestros).

<sup>478</sup> “La voluntad del pueblo significa, en realidad, la voluntad de la *porción* más numerosa y activa del pueblo. de la mayoría, o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría. Por consiguiente, el pueblo *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y contra él son tan útiles las precauciones como contra cualquier otro abuso del poder” (Mill, J. S.: 1980, p. 25).

<sup>479</sup> En las discusiones efectuadas en la *Sociedad Filosófica Buenos Aries*, Ricardo Sarmoria nos ha llamado la atención acerca de cierta circularidad viciosa en el problema: a semejanza de Maquiavelo, Mill plantea que no se pueden desarrollar la libertad y la igualdad sin un estado de costumbres que las propicien y no hay costumbres sin creencias; pero son justamente estas mismas costumbres congeladas, petrificadas, de alguna manera banalizadas, las que atentan contra el hecho mismo que propician. Walter Gadea, por su parte, nos ha señalado que es por eso que la crítica constante de las ideas es lo que permite el desarrollo de la libertad y que pareciera que Rawls está haciendo este mismo planteo hoy, en el sentido de que las costumbres son el piso para la ética pero, además, tienen que ser criticadas, superadas por la comunidad desde su capacidad racional.

Dario Melossi (siguiendo a Kantorowicz) ha mostrado como la formación del concepto de Estado en el período inmediatamente anterior al Humanismo y al Renacimiento, suponía el traslado del concepto de “cuerpo místico” de la Iglesia a la comunidad política, por el cual el orden y la unidad de la comunidad se sostenían *en las creencias* de sus miembros (cfr. Melossi, D.: 1992, p. 24).

<sup>480</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 26. Negritas nuestras.

El único caso histórico que ofrece un ejemplo de defensa del derecho a la disidencia individual frente a la aspiración de la sociedad a ejercer su autoridad proviene curiosamente del ámbito religioso: el principio de tolerancia (que, sin embargo, no ha sido efectivo sino allí donde arraigó la *indiferencia* religiosa).

John Stuart Mill propone el siguiente principio para determinar el límite para la acción legítima de la opinión colectiva: "El único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de la comunidad *civilizada* es la de impedirle perjudicar<sup>481</sup> a los otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano"<sup>482</sup>.

Si se pudiera establecer con certeza el verdadero fin o bien del hombre, entonces, sería lícito regular su conducta para que se adecue a ese bien; pero como somos falibles lo que se considera verdad para una época puede revelarse como error para otra y, consecuentemente, hay que considerar que toda verdad es *provisional*. El hombre es un "ente progresivo". Por lo tanto, lo que se considere como el fin o el bien del hombre para una época o cultura determinada puede no serlo verdaderamente. De estas consideraciones se deriva la caracterización provisoria e imprecisa de los contenidos de la libertad, pero que debe incluir toda potencialidad, capacidad o virtualidad de cada individuo, las cuales no pueden ser impedidas o coartadas sin *perjudicar* su libertad.

Se nos aclara que esta doctrina es válida sólo para los seres humanos que se hallen en la plenitud de sus facultades y no para los niños, los adolescentes o las *sociedades atrasadas*, los que deben ser cuidados tanto de los demás como de ellos mismos, por lo que es legítimo valerse hasta del dominio despótico para «civilizarlos»<sup>483</sup>. Se podría decir que el liberalismo de Mill se extiende exactamente hasta el límite de su etnocentrismo, pero yendo más allá de esta descalificación, ¿podría aceptarse el principio sin las exclusiones? El desarrollo del principio de la libertad supone cierto grado de madurez individual o cierto estadio de desarrollo de la *civilización*, sin los cuales aquél "no tiene aplicación"<sup>484</sup>. Sólo los individuos

<sup>481</sup> Es necesario distinguir "perjudicar" de "producir un efecto". Teniendo en cuenta que se está analizando la libertad social, la que supone relaciones sociales, es inevitable que las acciones individuales no causen efectos en los otros o que no los *afecten* de alguna manera. Sin embargo, los efectos pueden ser beneficiosos o perjudiciales. Son beneficiosos cuando producen un bien en el otro y perjudiciales cuando producen un mal. En este sentido, tanto el producir un bien como producir un mal podrían impedir un desarrollo potencial del otro y, en consecuencia, serían una coerción de su libertad. Para Mill, el concepto de perjudicar no hace referencia a producir un efecto bueno o malo (perjudicar en el significado usual y general del término) sino que significa una coerción ilegítima contra la libertad del otro, impedir que una capacidad o potencialidad en el otro se desarrolle. De acuerdo a este significado, la sociedad no tiene derecho a impedir que un individuo se drogue o se emborrache, porque el individuo es soberano sobre estas acciones que le competen sólo a sí mismo, aunque de ellas se deriven efectos que podamos considerar nocivos para otros (por ejemplo, para los que le aman). Sin embargo, estos efectos no son "perjuicios" en el significado que Mill le da al término, porque no coartan la libertad de los otros.

<sup>482</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 30. Cursivas nuestras. Otra formulación del mismo principio es la siguiente: "La imposición, ya sea en forma directa, ya bajo la de penalidad por la no observancia, no es ya admisible como medio de hacer el bien a los hombres: esta imposición sólo es justificable si atendemos a la seguridad de unos individuos respecto de otros" (Ibidem, p. 31).

<sup>483</sup> J. S. Mill retoma en este lugar la argumentación aristotélica del libro I de la *Política* relativa a la relación padre-hijo y la extiende a la relación sociedades civilizadas-sociedades atrasadas o inmaduras.

<sup>484</sup> "La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al momento en que la especie humana es capaz de mejorar sus propias condiciones por medio de una libre y equitativa discusión" (Mill, J.S.: 1980, p.

maduros y los pueblos civilizados pueden y merecen ser libres. Ello es así porque el hombre es un "ente progresivo" cuyos intereses permanentes son los determinados por el valor de la utilidad, el cual es relativo al grado de desarrollo.

¿Cómo se define la esfera propia de la libertad? "Comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral o teológico."

"La libertad de expresar y de publicar las opiniones puede parecer sometida a un principio diferente [del que rige la libertad de conciencia], ya que pertenece a aquella parte de la conducta de un individuo que afecta a sus semejantes<sup>485</sup>; pero dado que es de casi tanta importancia como la libertad de pensamiento y reposa en gran parte sobre las mismas razones, estas dos libertades son inseparables en la práctica. En segundo lugar, el principio de la libertad humana requiere la libertad de gustos y de inclinaciones, la libertad de organizar nuestra vida siguiendo nuestro modo de ser, de hacer lo que nos plazca, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nuestros semejantes nos lo impidan, en tanto que no les perjudiquemos, e incluso, *aunque ellos pudieran encontrar nuestra conducta disparatada, perversa o errónea*. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo resulta, dentro de los mismos límites, la libertad de asociación entre los individuos; la libertad de unirse para la consecución de un fin cualquiera, siempre que sea inofensivo para los demás y con tal que las personas asociadas sean mayores de edad y no se encuentren coaccionadas ni engañadas. [...] *La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentamos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla*<sup>486</sup>. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana *ganará más* en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes"<sup>487</sup>.

En síntesis: el principio de la libertad se determina como (1) libertad de conciencia y de expresión, (2) libertad en el modo de vida, y (3) libertad de asociación; y la fundamentación de este principio es la utilidad.

**El dominio como tiranía de la opinión pública y como despotismo de las costumbres amenaza la libertad.**

Aun cuando en la modernidad se ha avanzado mucho en la aceptación del principio de la libertad, porque la extensión cada vez mayor de las comunidades políticas debilitó el control social sobre la esfera privada y porque la separación de la autoridad del estado de la autoridad religiosa impidió la intervención de la ley en los detalles de la vida privada, los mecanismos de represión moral se han fortalecido y avivado ante el peligro de disolución social, de modo tal que el poder social sobre los individuos se extiende cada vez más.

El principio de la libertad de conciencia supone que ningún individuo, grupo o pueblo puede legítimamente ejercer coerción sobre el pensamiento o la opinión (ni sobre sus expresiones) de cualquier individuo. Prohibir una opinión por considerarla falsa es suponer que la propia es verdadera, pero esto no es lícito porque somos falibles. La falibilidad es reconocida por todos "en teoría" (es decir, de palabra), pero en "la práctica" (es decir, en los hechos) se acepta el criterio de la propia comunidad a la que se identifica con «el mundo». Es decir, los hombres se declaran finitos, imperfectos y falibles, pero actúan como si no lo fueran, pues de hecho suponen que los valores y criterios de su cultura o comunidad son verdaderos. Se podría argumentar que como de todos modos debemos obrar, lo haremos de acuerdo a nuestras convicciones

<sup>485</sup> Cfr. supra nota sobre la distinción entre «producir efectos» y «perjudicar».

<sup>486</sup> La definición de libertad que aquí se nos ofrece es, a diferencia de la de Locke, positiva porque está en relación a un bien; pero se distingue de las definiciones de los antiguos en las que la libertad estaba ligada al bien común y no a «nuestro propio bien».

<sup>487</sup> Mill, J. S.: 1980, pp. 32-3. *Cursivas nuestras*.

cuando hayan sido cuidadosamente puestas a prueba. Pero "existe una gran diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque a pesar de todas las tentativas hechas para refutarla no se consiguió, y afirmar la verdad de ella a fin de no permitir que se la refute. La libertad completa de contradecir y desaprobarnos nuestra opinión es la única condición que nos permite suponer su verdad en relación a fines prácticos; y un ser humano no conseguirá de ningún otro modo la seguridad racional de estar en lo cierto"<sup>488</sup>.

Si la conducta de los hombres se ha hecho progresivamente más racional es debido a su capacidad de "rectificar sus errores por la discusión y la experiencia. No solamente por la experiencia, ya que es necesaria la discusión para mostrar cómo debe ser interpretada la experiencia"<sup>489</sup>. El hombre sabio es el que más ha puesto a prueba sus opiniones.

Otra objeción contra la libertad de opinión consistiría en afirmar que es necesario proteger una opinión no porque estemos seguros de su verdad sino por su utilidad social, pero lo útil como lo verdadero sólo puede conocerse de modo falible<sup>490</sup>.

Se podría contraargumentar que la persecución es una prueba que debe sufrir la verdad, pues si es realmente verdad se sobrepondrá y si no lo es nos libraremos de un error perjudicial; pero la verdad no posee "un poder esencial para prevalecer contra mazmorras y persecuciones", su única ventaja sobre el error es que siempre encontrará a alguien para descubrirla en el transcurso de los siglos.

Pero -de acuerdo con Mill- lo característico de nuestra época es que ya no es necesario reprimir a los disidentes. A diferencia de la época de Sócrates o de los primeros cristianos, nadie es hoy condenado a muerte por sus opiniones, pero éstas tampoco logran salir de los círculos académicos reducidos, sosteniendo de ese modo "cierto estado de cosas muy deseable para ciertos espíritus, ya que mantiene las opiniones preponderantes en una calma aparente". El costo de esta tolerancia es el mantenimiento del *status quo*. "Ésta es la especie de hombres que se puede esperar, bajo semejante régimen: o puros esclavos del lugar común, o servidores circunspectos de la verdad, cuyos argumentos sobre las grandes cuestiones serán los que convengan a las características de su auditorio, sin que sean precisamente los que llevan grabados en su pensamiento"<sup>491</sup>.

Al no poder estar seguros de la verdad, la falta de discusión es un síntoma de debilitamiento y pérdida de vitalidad de una doctrina. Por ello es saludable la proliferación de opiniones diversas y la afirmación de la individualidad<sup>492</sup>. Sin embargo, ¿es también deseable la diversidad de formas de vida? Mill advierte, siguiendo a Humboldt, que el desarrollo de la individualidad supone dos requisitos: «libertad y variedad de situaciones», porque, como toda otra habilidad, no puede incrementarse sin ejercicio. Los impulsos y los deseos no son en sí mismos malos, sino la fuerza que conduce tanto al mal como al bien. Si se reprimen, no sólo se incapacita para el mal sino también para el bien. Como "la sociedad se ha apropiado ahora de lo mejor de la individualidad, (...) el peligro que amenaza a la naturaleza humana no es ya el exceso, sino la falta de impulsos y de preferencias personales". Las conductas y las preferencias individuales terminan así siendo moldeadas por la fuerza de la costumbre<sup>493</sup>. El dominio de la opinión pública es el dominio de la masa, el dominio de la mediocridad.

<sup>488</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 39.

<sup>489</sup> Mill, J. S.: 1980, p. 40. En las discusiones efectuadas en la *Sociedad Filosófica Buenos Aires*, Alfredo Tzucibel ha encontrado en este texto cierta analogía con el planteo kantiano de la filosofía de la historia y ha destacado que, a diferencia de Hobbes, Locke y Hume, la caracterización que J. S. Mill hace de la naturaleza humana es histórica en el sentido de que hay una cierta racionalidad latente o virtual, que se hace efectiva o actual por medio de un decurso histórico.

<sup>490</sup> "Entiendo por infalibilidad el tratar de decidir *por los demás* una cuestión, sin que se les permita escuchar lo que se puede decir en contra" (Mill, J. S.: 1980, p. 43).

<sup>491</sup> Mill, J. S.: 1980, pp. 50 y 51.

<sup>492</sup> Cfr. Mill, J. S.: 1980, pp. 71-2.

<sup>493</sup> "En nuestros días, todos los hombres, desde el primero hasta el último de la sociedad, viven bajo la mirada de una censura hostil y temible. No sólo en lo que concierne a otros, sino también en lo que concierne a sí mismos, el individuo o la familia no se preguntan: ¿qué prefiero yo?, ¿qué convendría a mi carácter y a mis disposiciones?, ¿qué es lo que serviría mejor y daría más oportunidades a que se desarrollasen mis facultades más elevadas?, pero sí se preguntan: ¿qué es lo que

Mill encuentra, como Foucault en sus últimos trabajos, que la doctrina cristiana en general y la calvinista en particular, alienta la negación de sí, a diferencia de las concepciones de los paganos griegos y romanos, que propiciaban la afirmación de sí. Así como Adam Smith había mostrado que liberar a la nación del dominio colonial era beneficioso no sólo para el colonizado sino también para la metrópoli, así liberar a los individuos del yugo de las costumbres no sólo es útil para los individuos sino para la sociedad en su conjunto. El único correctivo que podría servir de contrapeso al dominio de la opinión pública y de la mediocridad es el desarrollo de la individualidad y ello sólo es posible sobre la base de la «libertad y variedad de situaciones», porque «personas diferentes requieren condiciones diferentes para su desarrollo espiritual».

El dominio contra el que lucha John Stuart Mill es el de la «tiranía de la opinión pública» y el del «despotismo de la costumbre», en cuanto se muestran como «un obstáculo que se opone al avance humano»; es decir, al «espíritu de libertad» o al «espíritu de progreso»<sup>494</sup>.

Como Tocqueville, Mill advierte la tendencia histórica hacia la igualación y la nivelación. Ve en este movimiento un síntoma de la lucha que «constituye el interés principal en la historia de la humanidad» y la principal amenaza para la libertad. Su respuesta a la tendencia a la nivelación y al dominio de la mediocridad es moral y cultural: incentivar la proliferación de las diferencias, creando condiciones más favorables al desarrollo de la libertad.

---

conviene a mi situación, o ¿qué hacen generalmente las personas de mi posición y de mi fortuna?, y lo que es peor, ¿qué suelen hacer personas de una posición y fortunas superiores a las mías? No pretendo decir con esto que prefieran la costumbre a lo que va de acuerdo con su inclinación personal: lo que ocurre, en realidad, es que *no conciben gusto por otra cosa que no sea lo acostumbrado.*»

«De esta forma el espíritu humano se curva bajo el peso del yugo; incluso en las cosas que los hombres hacen por puro placer, la conformidad con la costumbre es su primer pensamiento...» (Mill, J. S.: 1980, p. 76).

<sup>494</sup> «A lo más que debiera aspirar un hombre así es a la libertad de mostrar el camino. El poder de forzar a los demás a seguirle, no sólo es incompatible con la libertad y el desenvolvimiento de todos los demás, sino que corrompe al mismo hombre fuerte. Parece, sin embargo, que cuando las opiniones de masas compuestas únicamente de hombres de tipo medio llegan a ser *dominantes*, el contrapeso y el correctivo de su tendencia habrá de ser la individualidad más accentuada de los pensadores más eminentes. (...) Ahora, el simple ejemplo de no conformidad, la simple negación a arrodillarse ante la costumbre, constituye en sí un servicio. Precisamente porque la *tiranía de la opinión* considera como un crimen toda excentricidad, es deseable que, para derribar esta tiranía, haya hombres que sean excéntricos» (Mill, J. S.: 1980, pp. 81-2).

## La dominación como despotismo de las mayorías.

También Tocqueville se plantea el problema de la libertad individual ante el avance del igualitarismo moderno, pero a diferencia de J. S. Mill, Tocqueville no es un moralista, sino un pensador político; y a diferencia de los teóricos políticos de los siglos anteriores, Tocqueville ya no se ocupa del estado de naturaleza o del origen supuesto de la sociedad, sino de la historia anterior y de los orígenes históricos.

¿Cuál es la temática central de *La democracia en América*<sup>495</sup> de Alexis de Tocqueville? Su objetivo es comprender la «revolución democrática» en América del Norte, sus caracteres, sus causas y sus efectos y mediante una comparación con la situación europea y francesa en particular, construir una nueva ciencia política que permita controlar los acontecimientos históricos de manera prudente.

Según J. P. Mayer, la teoría política de Tocqueville se podría resumir en esta cita del prefacio de *El Antiguo Régimen y la Revolución*: “En medio de las tinieblas del porvenir ya se pueden adivinar tres verdades muy claras. La primera es que todos los hombres de nuestros días son arrastrados por una fuerza desconocida que se puede esperar gobernar y moderar pero no vencer, la que ora los empuja dulcemente y ora les precipita con violencia hacia la destrucción de la aristocracia; la segunda es que, entre todas las sociedades del mundo, aquellas que tendrán más dificultad para evitar al gobierno absoluto serán precisamente las sociedades en las que la aristocracia ya no exista ni pueda existir; la tercera finalmente, es que en ninguna parte el despotismo producirá efectos tan perniciosos como en aquellas sociedades; pues más que ninguna otra clase de gobierno éste favorece el desarrollo de todos los vicios a los que estas sociedades están especialmente sujetas, y los impulsa en la dirección hacia la que se inclinan de manera natural”<sup>496</sup>.

Tocqueville es, más que un liberal o un defensor de la libertad, un pensador de la democracia<sup>497</sup>, la que no es considerada como una forma de gobierno sino como “la creciente igualación de las condiciones”<sup>498</sup> políticas y sociales (es decir, igualdad de derechos y supresión de privilegios). La

<sup>495</sup> Tocqueville, A.: *La democracia en América*, Madrid, Sarpe, 1984, 2 tomos.

<sup>496</sup> Tocqueville, A.: *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, 1877, p. x [*El Antiguo Régimen y la Revolución*, F.C.E., México, 1996, p. 80]; citado por Mayer, J. P.: 1961, p. 178.

<sup>497</sup> Mariano Grondona sostiene que es un liberal resignado, un pensador típico del “liberalismo a la defensiva”, porque trata de salvar la idea de la libertad frente al avance del igualitarismo (Cfr. Grondona, M.: *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986, pp. 84-5). Sin embargo, la perspectiva de J. P. Mayer nos parece más pertinente: “Hasta muy recientemente se ha solido interpretar mal a Tocqueville. Sus contemporáneos le tomaron por liberal. tal vez por un liberal muy refinado, aunque ya en 1836, escribió a un amigo lo que sigue: «Mostraré pues francamente este gusto de la libertad... Pero al mismo tiempo, profesaré un respeto igualmente grande por la justicia, un sentimiento idénticamente verdadero de amor al orden y a las leyes, un acatamiento igualmente profundo y razonado por la moral y las creencias religiosas que no puedo creer que no se perciba en mí a un liberal de una especie nueva, que se me confunda con la mayoría de los demócratas de nuestro tiempo»” (Mayer, J. P.: 1961, p. 178; el texto de Tocqueville citado es de A. Redier, *Comme disait Tocqueville*, París, 1925, p. 59). En una carta a J. S. Mill escribe: “América fue tan sólo mi marco de referencia; la *democracia* fue mi materia” (citado por Botana, N.: *La tradición republicana*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, p. 155).

Escribe en *La democracia en América*: “Todas [las colonias inglesas], desde su principio, parecían destinadas a contribuir al desarrollo de la libertad, no de la *libertad aristocrática* de su madre patria, sino de la *libertad burguesa y democrática* de la que la historia del mundo aún no presentaba un modelo exacto” (Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 49-50; y Botana, N.: 1994, p. 165). Mientras que los defensores de la libertad no fueron también defensores de la democracia, Tocqueville intenta articular los dos principios, diferenciándose de Locke y de toda la tradición liberal anterior.

Es preciso hacer notar, que el principio liberal y el principio democrático no han ido siempre juntos. Como Tocqueville creía inevitable el avance de la revolución democrática, luchó por hacer consciente la necesidad de cuidar el principio de la libertad. Sin embargo, como las condiciones del tiempo presente han cambiado, resurgieron corrientes liberales, que luchan por el principio de libertad, *sin suponer la permanencia de la democracia* (Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, 4, pp. 193-97).

<sup>498</sup> Grondona, M.: 1986, p. 86; Tocqueville, A.: 1984, I, p. 25. “Estoy muy lejos de creer que éstos [los americanos] hayan encontrado la única forma de gobierno que puede adoptar la democracia” (1984, I, p. 35). El concepto de democracia califica un tipo de sociedad, que puede tener varias expresiones políticas o formas de gobierno (Cfr. Botana, N.: 1994, p.

democracia es un estado social, un régimen en el que conviven un tipo de sociedad, una forma de gobierno y un estilo de vida. La idea rectora de la democracia es la igualdad<sup>499</sup>, mientras que la idea rectora del liberalismo es la libertad (que supone la idea de competencia<sup>500</sup>).

Los liberales piensan que el hombre es naturalmente egoísta y a partir de este supuesto construyen modelos sociales que compatibilicen el egoísmo con la asociación. Tocqueville piensa que el "instinto" básico que mueve la revolución democrática es la envidia, el deseo de igualación<sup>501</sup>.

156).

<sup>499</sup> "Cuando la desigualdad es la ley común de una sociedad, hasta las mayores desigualdades pasan inadvertidas; cuando todo se mantiene a su mismo nivel, incluso las más pequeñas atraen la atención. Esta es la razón de que el deseo de igualdad se haga más insaciable a medida que la igualdad es mayor."

"En los pueblos democráticos, los hombres pueden conseguir fácilmente una cierta igualdad; pero no podrán alcanzar la que desean. Esta retrocede cotidianamente, aunque sin desaparecer de su vista, arrastrándolos en su persecución a medida que se va retirando. Sin cesar creen atraparla, pero siempre escapa a sus esfuerzos. La ven lo bastante cerca como para conocer sus encantos, pero no se aproximan lo suficiente como para gozarlos, y mueren sin haber saboreado plenamente sus dulzuras" (Tocqueville, A.: 1984, II, p. 120).

"Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aprecian, y les duele grandemente que se los aparte de ella. Pero, por la igualdad, sienten una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible; quieren igualdad en libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en esclavitud. Soportarán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no soportarán a la aristocracia. Este es un hecho incontrovertible en todos los tiempos, pero especialmente en el nuestro. Los hombres y los poderes que luchan contra esa fuerza irresistible, serán derribados y destruidos por ella. En nuestros días, la libertad no puede implantarse sin su apoyo, e incluso el despotismo no podría reinar sin ella" (Tocqueville, A.: 1984, II, p. 89).

<sup>500</sup> Grondona no tiene en cuenta los diversos significados que la idea de libertad va teniendo en el curso del tiempo. Pareciera que primero la idea de libertad está vinculada a la lucha contra los privilegios (libertad significa, primeramente, supresión de los privilegios del clero o de la nobleza, de sangre o tradición). [La burguesía se alía a los reyes para luchar contra la nobleza (pocas familias terratenientes gobiernan por medio de la fuerza -cfr. Tocqueville, A.: 1984 pág. 26-)]. Después la libertad está vinculada a la lucha contra el despotismo y el absolutismo (libertad significa, después, supresión del despotismo de los monarcas): [la burguesía se alía con el campesinado contra las monarquías absolutas y los restos de la nobleza (cfr. Idem §5)]. Finalmente, la idea de la libertad se liga a la apropiación ilimitada y se vincula a la lucha contra la igualdad. Somos todos "naturalmente" libres e iguales, pero no lo somos "históricamente".

Grondona habla de una "moral de los ganadores", que coincide perfectamente con esta desigualdad y no-libertad históricas. Porque si "la moral de los ganadores es que el que gana, gana y el que pierde, pierde", cuando los ganadores del primer período histórico, son derrotados por los perdedores en el período subsiguiente, ya no pueden cambiar su moral y reclamar haber ganado «el partido anterior», ni el ser los ganadores morales.

Los liberales plantean la competencia, cuando saben que por su fuerza tienen el combate asegurado. En la lucha contra la nobleza (que también, o con mayor rigor, podría decirse que tiene esta moral de guerreros) la burguesía deslizó la lucha hacia el ámbito en donde era más fuerte (del campo de batalla al mercado). Pero cuando no tienen la batalla asegurada, dicen que ya no hay competencia...

Tocqueville encuentra el germen de la igualdad en la formación del clero (que admitía la diversidad social en la procedencia de sus miembros, que no era admitida en la nobleza terrateniente). Se extiende con el reconocimiento de la riqueza mobiliaria (reyes y nobles se arruinaron en las guerras) y se expande con "la civilización y las luces" (1984, I, p. 27), "llegando a ser la literatura un arsenal abierto a todos y al que cada día acudían los débiles y los pobres en busca de armas".

<sup>501</sup> "Es sabido que las instituciones democráticas desarrollan hasta un alto grado el sentimiento de la envidia en el corazón humano. No tanto por el hecho de ofrecer a todos los mismos medios para igualarse a los demás, sino porque quienes los emplean fracasan continuamente con ellos. Las instituciones democráticas despiertan y halagan la pasión de la igualdad sin llegar jamás a satisfacerla enteramente. [...] Ese instinto secreto [...] es democrático" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 202). La caracterización de las relaciones entre envidia e igualdad y diferencia y libertad es semejante a la nietzscheana, aunque las valoraciones son diversas. Mientras que Nietzsche afirma decididamente el instinto aristocrático de la diferencia y la distancia en contra de los instintos del rebaño, Tocqueville busca armonizar el incontenible desarrollo de la igualdad con el "contrapeso" de la diferencia aristocrática. Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 267-9 y 389-90.



Para Tocqueville, el desarrollo de la revolución democrática es un hecho novedoso, que habiendo encontrado condiciones favorables en América del Norte, ha manifestado más claramente sus efectos y sus peligros. La igualdad es un "hecho"<sup>502</sup>, no un ideal.

### La revolución democrática: la historia avanza hacia la democracia movida por la igualdad

"Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. Todos la ven, mas no todos la juzgan de la misma manera". Ante ella se toman dos actitudes: unos la consideran un hecho nuevo, accidental, detenible; otros la consideran irresistible por ser "el hecho más ininterrumpido [continuo], más antiguo y más permanente que se conoce en la historia"<sup>503</sup>. La «revolución democrática» es definida como una "igualación de las condiciones", como una "nivelación universal" y también como una "revolución social"<sup>504</sup>. Es un hecho objetivo, independiente de la conciencia y de la voluntad de los hombres, que han colaborado con él "como ciegos instrumentos de Dios".

Las sociedades premodernas han sido en general aristocráticas<sup>505</sup>, sociedades con un régimen de dominación personal en las que la desigualdad es la norma y el honor la pasión rectora; mientras que la revolución democrática pertenece a la época moderna, no habiendo ningún hecho "en los últimos setecientos años" que no esté encaminado hacia la igualdad. Los acontecimientos orientados "en provecho de la igualdad" son: 1) las guerras y las cruzadas, que diezmaron a los nobles y dividieron sus tierras, 2) el surgimiento de los municipios, 3) la invención de las armas de fuego, 4) la invención de la imprenta, 5) la rehabilitación de los correos, 6) la reforma del protestantismo, 7) el descubrimiento de América en la que "mil nuevas vías se abren a la fortuna". Desde el siglo XI el noble baja y el plebeyo sube con proporcionalidad inversa<sup>506</sup>.

"El punto sobresaliente del estado social de los angloamericanos consiste en ser esencialmente democrático"<sup>507</sup>. Dicho estado se consolidó por los efectos producidos por la ley de sucesión y por la

<sup>502</sup> "Sin dificultad descubrí la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad". Es un hecho "generador" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 25). "El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones constituye, pues, un hecho providencial, con sus principales características: es universal, es duradero, escapa siempre a la potestad humana y todos los acontecimientos, así como todos los hombres, sirven a su desarrollo" (Idem, I, p. 28). "He admitido esta revolución como un hecho consumado o a punto de consumarse, y entre los pueblos que la han visto desenvolverse en su seno, he buscado aquel en el que la revolución ha alcanzado un desarrollo más completo y pacífico..." (Idem, I, pp. 35-6). "Nos vemos arrastrados cada día por un movimiento irresistible, caminando a ciegas [...] hacia un estado social democrático" (Idem, I, p. 200).

<sup>503</sup> En la descripción histórica que hace Tocqueville, el capitalismo aparece como un momento en el desarrollo de la revolución democrática. Cfr. Tocqueville, A.: 1984, pp. 26 ss. Corchetes nuestros.

<sup>504</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 27 y 29. Mientras que la teoría política tradicional se había ocupado del gobierno y de sus formas y técnicas, Tocqueville trata de pensar la sociedad y los movimientos sociales. La nueva ciencia política que reclama debe poder dar cuenta de las tendencias y movimientos de la sociedad que no se dejan reducir a lo político definido como gobierno. Para las clases dirigentes tradicionales este movimiento social se presenta como un "espectáculo aterrador" demasiado fuerte para ser contenido, pero Tocqueville confía en que no es tan rápido como para no poder dirigirse ["domarla y corregirla" (p. 30)] si se comprende su dirección y sentido.

<sup>505</sup> "Mientras la sociedad democrática afirma el principio de la igualdad, la sociedad aristocrática significa su radical negación, porque en ella reina la desigualdad permanente en las relaciones sociales. Es, por un lado, una sociedad fundada en la tradición, el privilegio, los derechos particulares y la libertad negativa y, por el otro, constituye un sistema social semejante a un universo escindido de órdenes superpuestos entre amos y lacayos" (Botana, N.: 1994, p. 157).

<sup>506</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, p. 28.

<sup>507</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 63. Tocqueville logra contraponer al objeto de análisis hegeliano (la Revolución Francesa), un objeto de análisis (la Revolución Norteamericana) en el que el principio de igualdad no llega a los mismos resultados. Si la consecuencia del concepto de libertad realizado en la sociedad es el terror, el producto de la igualdad que guía a la revolución democrática norteamericana no es esa «muerte insulsa y fría». Tocqueville mostraría que el terror no proviene del principio democrático como tal o de una lógica propia de la Revolución, sino de las condiciones históricas de Francia o de Europa, en general.

instrucción primaria. En el primer caso, porque trajo una "revolución en la propiedad: no sólo los bienes cambian de dueño, sino también, por así decirlo, de naturaleza, ya que se fraccionan sin cesar en porciones cada vez más pequeñas", con dos efectos: (1) directo: los bienes, especialmente territoriales, tienen lógicamente una tendencia a reducirse; (2) indirecto: se destruyen rápidamente las grandes fortunas, y sobre todo, los latifundios, porque se destruye el nexo íntimo entre el espíritu de familia y la conservación de la tierra. En el segundo caso, porque "respecto a los conocimientos humanos impera en América un cierto nivel intermedio. Todas las inteligencias se han visto niveladas allí; unas por encima, otras por debajo". "Sucede que las inteligencias, aun siendo desiguales por designio del Creador, hallan *medios iguales a su disposición*"<sup>508</sup>.

De estos hechos se derivan las siguientes consecuencias políticas: "Sería incomprensible que la igualdad no acabase por penetrar en el mundo político al igual que en lo demás. No se puede concebir que haya hombres eternamente desiguales en un solo punto e iguales en todos los otros. Acabarán, pues, en un tiempo dado, por ser iguales en todo"<sup>509</sup>.

La revolución democrática no es necesariamente contradictoria con el ejercicio del poder entendido como ciertas relaciones de mando y obediencia o como ciertas formas de gobierno. Tocqueville distingue entre las relaciones de poder legítimas y las ilegítimas, entre la subordinación o la obediencia y la opresión. "No es el uso del poder ni el hábito de la obediencia lo que deprava a los hombres, sino el uso de un poder que juzgan ilegítimo y la obediencia a un poder que consideran usurpado y opresor"<sup>510</sup>.

### Puritanismo y democracia

Tocqueville rastrea el origen de la revolución democrática hasta la concepción cristiana de la salvación universal por la cual el Redentor muere por todos los hombres, haciéndolos iguales ante Dios<sup>511</sup>. Cuando comienza a ponerse el acento sobre la vida terrenal, la idea de la igualdad se extiende naturalmente a todos los ámbitos de la existencia. Sobre estos datos se basa para afirmar que la fe y la creencia son el fundamento de las formas de vida. Como Maquiavelo, Tocqueville piensa que una sociedad libre sólo es posible a condición de que se desarrollen ciertas costumbres, instituciones y leyes, las que se condicionan mutuamente. Pero ellas sólo son posibles sobre la base de ciertas creencias<sup>512</sup>. Por eso asigna una tan grande importancia a la religión en sus estudios<sup>513</sup>, anunciando las investigaciones sobre sociología de la religión que Max Weber hará casi un siglo después.

<sup>508</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 68. Cursivas nuestras.

<sup>509</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 69. Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: "La radicalización de la democracia" en *Hegemonía y estrategia socialista*. Sin embargo, la igualación de las condiciones no implica necesariamente la libertad. "La igualdad se puede establecer en la sociedad civil y de ningún modo reinar en el mundo político. Se puede tener el derecho de entregarse a los placeres, de ingresar a las mismas profesiones, de reunirse en los mismos lugares; en una palabra, de vivir de la misma manera y de perseguir la riqueza por los mismos medios, sin participar en igual medida en el gobierno."

"Incluso puede establecerse una especie de igualdad en el mundo político aunque la libertad política no exista."

"Cada individuo es igual a sus semejantes, excepto a uno que sin excepción es el amo de todos, y que asimismo elige, entre todos, a los agentes del poder" (Tocqueville, A.: 1984, II, p. 86).

<sup>510</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 30-1. El poder no es solamente represivo limitativo o negativo, sino también positivo: «dirección», «imprime giros», «tuerce», «valora», «crea», «engendra», «sugiere», «modifica» (cfr. p. 25).

<sup>511</sup> "Al cristianismo, que ha hecho a todos los hombres iguales ante Dios, no le repugnaría ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 33).

<sup>512</sup> "Creo que estos hombres [los partidarios de la libertad] van a apresurarse a llorar en su ayuda a la religión, pues deben saber que no se puede establecer el imperio de la libertad sin el de las costumbres, ni establecer las costumbres sin las creencias" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 34). "Es la observancia de las leyes divinas la que guía al hombre hacia la libertad" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 59).

<sup>513</sup> "Hágase lo que se haga, sólo se dará verdadero poder entre los hombres en el libre concurso de sus voluntades. Ahora bien, únicamente el patriotismo o la religión son capaces de hacer que todos los ciudadanos marchen largo tiempo hacia un mismo fin."

"No pueden las leyes reavivar creencias que se apagan; pero si depende de ellas el interesar a los hombres en los destinos

Anticipando en algunos aspectos a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber, Tocqueville cita a un historiador de los primeros años de la colonización, quien escribía (como los autores del Antiguo Testamento) para que las generaciones futuras “aprendan a alabar al Señor”; haciendo una teología de la historia, y afirmando que Dios había guiado a su pueblo hasta esas tierras y lo había salvado de la opresión. “Estos hechos deben ser conocidos para que a Dios se le otorgue el honor que le es debido y algunos rayos de su gloria puedan caer sobre los nombres venerables de los santos que le sirvieron de instrumentos”<sup>514</sup>.

¿Qué motivó la colonización americana, su crecimiento y expansión? Las concepciones religiosas<sup>515</sup>. Son los «principios» y las «ideas»<sup>516</sup> las causas de los acontecimientos históricos. En una fundamentación inversa a la materialista, se sostiene aquí que no son los hechos económicos las causas explicativas de los cambios «idcológicos» sino, por el contrario, las creencias en ciertos principios o ideas las que sirven de fundamento al orden social. Pero Tocqueville coincidiría con Hegel y con Marx en que no es *la conciencia* la «causa última».

Tocqueville se esfuerza por mostrar que las creencias religiosas estrictas no excluyen concepciones políticas y sociales amplias y que la pasión en la búsqueda de la salvación ultraterrena puede admitir una pasión no menor en la persecución de bienes materiales. Estas pasiones, aparentemente opuestas, en realidad se complementan<sup>517</sup>.

Para ilustrar cómo los puritanos encontraban compatibles estas dos tendencias, cita al magistrado Winthrop: “«No nos engañemos sobre lo que debemos entender por nuestra independencia. Hay, en efecto, una especie de libertad corrompida, cuyo uso es común a los animales y al hombre y que consiste en hacer cuanto apetece. ¡Esta libertad es enemiga de toda autoridad; soporta con impaciencia todas las reglas; con ella, nos volvemos inferiores a nosotros mismos; es enemiga de la verdad y de la paz; y Dios ha creído un deber alzarse contra ella! Pero existe una libertad civil y moral que encuentra su fuerza en la unión y que el

---

de su país. Depende de las leyes despertar y dirigir ese vago instinto de la patria que jamás abandona el corazón del hombre, y uniéndolo a los pensamientos, a las pasiones y a los hábitos de cada día, convertirlo en un sentimiento reflexivo y estable. Y no se diga que es demasiado tarde para intentarlo; las naciones no envejecen de la misma manera que los hombres. Cada generación que nace en su seno es como un pueblo nuevo que se ofrece al legislador” (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 104).

<sup>514</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, p. 52.

<sup>515</sup> “Las pasiones religiosas y políticas... llevaban cada año nuevos enjambres de sectarios a las costas de América”. “Las colonias inglesas -y ésta fue una de las causas principales de su prosperidad- siempre gozaron de más libertad interior y más independencia política que las colonias de los otros pueblos, pero en ningún sitio fue aplicado este principio de libertad de modo tan completo como en los Estados de Nueva Inglaterra” (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 54).

<sup>516</sup> Los puritanos emigrantes se exiliaban “obedeciendo a una necesidad puramente intelectual”: “lo que perseguían era el triunfo de una idea” (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 51).

<sup>517</sup> “Los fundadores de Nueva Inglaterra eran a la par ardientes sectarios y exaltados innovadores. Sujetos por los más estrechos lazos a ciertas creencias religiosas, estaban libres de prejuicios políticos”.... “Se les ve, sin embargo, buscar casi con igual ardor las riquezas materiales y los goces morales, el cielo en el otro mundo y el bienestar y la libertad en éste”. [...] “Así, en el mundo moral todo se encuentra clasificado, coordinado, previsto, decidido de antemano. En el mundo político, todo es agitación, duda e incertidumbre. En uno, obediencia pasiva, aunque voluntaria; en otro, independencia, menosprecio por la experiencia y recelo de toda autoridad.”

“Lejos de perjudicarse, estas dos tendencias, tan opuestas en apariencia, marchan de acuerdo y parecen prestarse mutuo apoyo.”

“La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre: en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar a ella reservado, sabe que su imperio es tanto más sólido cuanto que sólo por sus propias fuerzas reina, y sin apoyo alguno domina sobre los corazones.”

“La libertad ve en la religión la compañera de luchas y triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. La considera como la salvaguardia de las costumbres, y a las costumbres como garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia” (Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 60-1).

mismo poder tiene por misión proteger: la libertad de hacer sin temor cuanto es justo y bueno. Esta santa libertad debemos defenderla en todas las ocasiones y, si es preciso, exponer por ella la vida»<sup>518</sup>.

### Principios democráticos

Los principios generales sobre los que se basan las democracias modernas son, en resumen, los siguientes: (1) la intervención del pueblo en los asuntos públicos, (2) el voto libre de los impuestos, (3) la responsabilidad de los agentes del poder, (4) la libertad individual<sup>519</sup>, (5) el juicio por jurado, y (6) la independencia municipal<sup>520</sup>.

El principio básico de la democracia es la soberanía popular, por el que "cada individuo participa igualmente en la soberanía y en el gobierno del Estado"<sup>521</sup>.

"Se considera, pues, a cada individuo tan inteligente, virtuoso y fuerte como cualquier otro de sus semejantes."

"¿Por qué obedece entonces a la sociedad y cuáles son los límites naturales de esta obediencia?"

"Obedece a la sociedad, no porque sea inferior a quienes la dirigen, o menos capaz que otro de gobernarse a si mismo; obedece a la sociedad porque *la unión con sus semejantes le parece útil y porque sabe que esta unión no puede existir sin un poder regulador*" [gobierno].

"En lo que respecta a los deberes entre ciudadanos, se convierte, por lo tanto, en súbdito. En lo que sólo a él concierne, permanece señor; es libre, y a nadie ha de dar cuenta de sus actos, salvo a Dios. De ahí *la máxima de que el individuo es el mejor, el único juez de su interés particular*, y que la sociedad no tiene derecho a dirigir sus actos más que cuando se sienta lesionada por éstos, o bien cuando tenga necesidad de reclamar su ayuda"<sup>522</sup>.

<sup>518</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 59.

<sup>519</sup> La libertad individual incluye la libertad de pensamiento, de prensa y opinión y de asociación.

<sup>520</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, p. 57. "Es en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo; *le hacen gustar* de su uso pacífico y *lo habitúan* a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero carecerá de espíritu de la libertad. Pasiones fugaces, intereses del momento o el azar de las circunstancias pueden darle formas aparentes de independencia; pero el despotismo arrinconado en el fondo del cuerpo social, tarde o temprano reaparece en la superficie" (Ibidem. p. 75. Cursivas nuestras). Tocqueville resuelve aquí la paradoja rousseauiana por la cual sería necesario "forzar a los hombres a ser libres". No se necesita forzar, sino enseñar el gusto y el hábito de la libertad. No se trata del poder estatal represivo o coercitivo, sino de un «poder pastoral» persuasivo y suave. El meta de Tocqueville es -retomando la «utopía» rousseauiana- "una sociedad en la que todos, mirando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; en la que, al considerarse la autoridad del gobierno como cosa necesaria y no como divina, el respeto que se otorgue al jefe del Estado no constituya una pasión, sino un sentimiento razonado y tranquilo. Gozando cada uno de sus derechos y seguro de conservarlos, se establecería entre todas las clases una confianza viril y una especie de condescendencia recíproca tan distante del orgullo como de la bajaza" (Ibidem. p. 31).

<sup>521</sup> "El pueblo nombra al que hace la ley, y al que la ejecuta; y él mismo forma el jurado que castiga las infracciones a la ley. No sólo las instituciones son democráticas en su principio, sino también en su desarrollo". Es la mayoría la que gobierna en nombre del pueblo (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 177-8).

"Los partidos son un mal inherente a los gobiernos libres". "Los que yo llamo grandes partidos políticos son aquellos que se sujetan a los principios, más que a sus consecuencias; a las generalidades, y no a los casos particulares; a las ideas, y no a los hombres".

<sup>522</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 78-9. Tocqueville destaca cómo la concepción liberal de la libertad se ha desarrollado en las instituciones norteamericanas: "El municipio y el condado no se determinan de igual modo en todas partes; mas puede decirse que la organización del municipio y del condado, en los EE.UU., tiene por base, en todos ellos, la misma idea: que cada uno es el mejor juez de lo que sólo a él concierne, y el más capacitado para proveer a sus necesidades particulares. El municipio y el condado son, pues, los encargados de velar por sus propios intereses. El Estado gobierna, pero no administra. Se encuentran excepciones a este principio, mas no un principio contrario" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 93). "En los Estados Unidos, el dogma de la soberanía del pueblo no es una doctrina aislada sin base en los hábitos ni en el conjunto de las ideas dominantes; por el contrario, se le puede considerar como el último eslabón de una cadena de

Algo semejante ocurre en la relación de los municipios con el Estado: los municipios sólo están sometidos a él en los intereses que comparten todos, pero en lo que les concierne sólo a ellos. "siguen siendo cuerpos sociales independientes".

Si no hay centralización administrativa, ¿cómo se logra, entonces, dirigir la sociedad? Porque el poder legislativo prescribe los principios y los medios de aplicarlos. ¿Cómo se logra la obediencia a las leyes? Los electores premian o castigan los desempeños, mientras que los magistrados electos se someten a los jueces<sup>523</sup>.

### Centralización gubernamental (a) y centralización administrativa (b)

a) La centralización gubernamental consiste en dirigir los "intereses comunes a todas las partes de la nación, tales como la formación de las leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros". b) La centralización administrativa consiste en dirigir los "intereses [que] incumben solamente a ciertas partes de la nación, como por ejemplo, las empresas municipales".

"Se sobreentiende cómo la centralización gubernamental adquiere una fuerza inmensa cuando se une a la centralización administrativa: habitúa a los hombres hacer abstracción completa y continua de su voluntad; a obedecer, no por una vez y respecto a un punto, sino en todo y siempre. No sólo los doma entonces por la fuerza, sino que también los hace suyos mediante sus hábitos; los aísla en la masa común y se apodera de ellos uno por uno"<sup>524</sup>.

Tocqueville cree que una nación no puede subsistir y prosperar sin centralización gubernamental, pero ello no implica necesariamente una centralización administrativa, que "sólo sirve para enervar a los pueblos a ella sometidos, puesto que tiende incesantemente a disminuir su espíritu de ciudadanía. (...) Perjudica a la reproducción de las fuerzas"<sup>525</sup>. De acuerdo a su punto de vista, estas dos formas de centralización pueden separarse<sup>526</sup>.

---

opiniones que rodea a cada individuo, sea el que sea, el grado de razón necesario para poder gobernarse a sí mismo en las cosas que sólo a él atañen. Tal es la gran máxima sobre la que, en los Estados Unidos, descansa la sociedad civil y la política: el padre de familia la aplica a sus hijos, el amo a sus servidores, el municipio a sus administrados, la provincia a los municipios, el Estado a las provincias, la Unión a los Estados. Extendida al conjunto de la nación, se convierte en el dogma de la soberanía del pueblo" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 387). "El habitante de los Estados Unidos aprende al nacer que tiene que apoyarse en sí mismo para luchar contra los males y dificultades de la vida: no echa sobre la autoridad social más que una mirada desconfiada e inquieta, y no apela a su poder más que cuando no tiene otro remedio" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 193).

"Según la noción moderna, la democrática -y yo me atrevería a decir que es la noción justa de la libertad-, todo hombre, dando por supuesto que ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para conducirse por sí mismo, tiene por nacimiento un derecho natural e imprescriptible a vivir con independencia de sus semejantes en todo lo que se relaciona con su persona, y a ordenar como crea conveniente su propio destino. En cuanto esta noción de libertad penetra profundamente en el espíritu de un pueblo y se asienta profundamente en él, el poder absoluto y arbitrario se convierte en un simple hecho material o en un accidente pasajero, pues al tener cada cual un derecho absoluto sobre sí mismo, resulta que la voluntad soberana no puede emanar ya más que de la unión de las voluntades de todos. Así, pues, a partir de ese momento, la obediencia pierde su moralidad y deja de haber término medio entre las virtudes varoniles y altivas del ciudadano y las bajas complacencias del esclavo" (Tocqueville, A.: *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789, Ouvres Complètes*, Tome II, Vol. 1, pp. 62 ss.; citado por Botana, N.: 1994, p. 171).

Puede reconocerse en estos textos la afinidad con el pensamiento de John Stuart Mill, pero mientras que la preocupación central de éste es encontrar un criterio que permita establecer un límite claro al poder de la sociedad sobre la libertad individual, el objetivo principal Tocqueville es construir una teoría política nueva que permita dirigir y controlar las tendencias igualadoras de la democracia para que no terminen por sofocar la libertad.

<sup>523</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 86-7.

<sup>524</sup> Estas reflexiones recuerdan las de otro francés del siglo XVI: Etienne La Boétie en su *Discurso de la servidumbre voluntaria\**, aunque no sabemos si Tocqueville conocía su obra.

<sup>525</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 97-9.

<sup>526</sup> "Los partidarios de la centralización en Europa sostienen que el poder gubernamental administra a las poblaciones mejor de lo que podrían hacerlo ellas mismas (...). Pero yo niego que esto sea así cuando el pueblo es ilustrado consciente

“Lo que más admiro en América, no son los efectos administrativos de la descentralización, sino los efectos *políticos*. En los EE.UU. la patria se deja sentir en todas partes. Es objeto de solicitud en la aldea como en la Unión entera. El habitante se apega a cada uno de los intereses de su país como a los suyos propios. Se glorifica con la gloria de la nación; en los triunfos de ésta cree reconocer su obra personal y ello le enorgullece, congratulándose de la prosperidad general de que se beneficia. Experimenta por su patria un sentimiento análogo al que tiene por la familia, y es también un modo de egoísmo el que le hace interesarse por el Estado.”

“A menudo el europeo no suele ver en el funcionario público más que la fuerza; el americano ve en él al derecho. Puede decirse, pues, que en América el hombre no obedece nunca al hombre, sino a la justicia o a la ley”<sup>527</sup>.

La tendencia a la centralización administrativa es antidemocrática y un resabio de absolutismo.

“Creo que las instituciones provinciales son útiles a todos los pueblos, pero ninguno me parece tener tanta necesidad de ellas como aquél en que impera un estado social democrático. (...) ¿Cómo resistir la tiranía en un país en el que el poder de los individuos es débil, y no les une en un conjunto ningún interés común?”<sup>528</sup>.

### La dominación despótica de la mayoría<sup>529</sup>

“Tocqueville fue el primer pensador político moderno que entrevió la posibilidad de que una sociedad democrática pudiera convertirse en democracia sin libertad”<sup>530</sup>. “La libertad sin igualdad es una forma histórica perimida. La igualdad sin libertad es, en cambio, el lado oscuro del porvenir”<sup>531</sup>. Aunque la igualación de las condiciones es un hecho irreversible, puede dar lugar, sin embargo, a una «libertad con igualdad» o a un «despotismo con igualdad», y la sociedad democrática “no garantizaba en modo alguno las libertades aristocráticas y favorecía la emergencia de una *dominación* aún más devastadora que el despotismo del antiguo régimen”<sup>532</sup>.

Según Natalio Botana<sup>533</sup>, el «despotismo igualitario» amenaza a la democracia en una triple dimensión: como omnipotencia legislativa y tiranía de la mayoría, como decadencia cívica, cuando el egoísmo y el individualismo privados se apoderan de lo público, y como caída en una centralización absoluta o en una barbarie primitiva.

---

de sus intereses y acostumbrado a pensar en ellos, como ocurre en América.”

“Estoy convencido, por el contrario, de que en este caso la fuerza colectiva de los ciudadanos será siempre más capaz de procurar el bienestar social que la autoridad del gobierno.”

“Confieso que es difícil indicar con certeza el medio de despertar a un pueblo que dormita, para infundirle las pasiones y la ilustración de que carece; persuadir a los hombres de que deben ocuparse de sus asuntos es, no se me oculta, una ardua empresa.”

[...] “Un poder central, por muy sabio e ilustrado que sea, no puede abarcar por sí solo todos los detalles de la vida de un gran pueblo. Y no puede porque semejante tarea excede a las fuerzas humanas. (...) Sirve sobre todo para impedir, no para hacer. (...) [El concurso de la voluntad humana] requiere libertad de movimientos y responsabilidad de sus actos” (Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 101-2).

<sup>527</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 105.

<sup>528</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 106.

<sup>529</sup> El término «dominación» no pertenece al vocabulario de Tocqueville, quien se vale más bien de los términos «tiranía» o «despotismo» para referirse al “tipo de opresión” que amenaza a las democracias modernas. Pero dado que él mismo señala las deficiencias de estos términos para nombrar “la cosa nueva” que quiere delimitar, creemos que la introducción de este concepto no traiciona su objetivo básico. En este contexto entenderemos por dominación el tipo de opresión característico de las democracias modernas. Cfr. Tocqueville, A.: 1984, II, p. 266.

<sup>530</sup> Mayer, J. P.: 1961, p. 178.

<sup>531</sup> Botana, N.: 1994, p. 163.

<sup>532</sup> Botana, N.: 1994, p. 177.

<sup>533</sup> Cfr. Botana, N.: 1994, p. 187.

En todas las sociedades hay necesariamente un principio de acción que domina y una clase que en última instancia ejerce un poder superior a los demás, porque cuando una sociedad "llega realmente a tener un gobierno mixto, es decir, dividido por igual en principios contrarios, entra en revolución o se disuelve". Sin embargo, ello no implica contradicción con el mantenimiento de la libertad. *Ésta se halla en peligro cuando "ese poder no encuentra ningún obstáculo que pueda retener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo"*<sup>534</sup>.

No se trata de oponerse al poder, sino a la omnipotencia, es decir, al derecho o a la facultad de hacerlo todo, de "obrar sin control y dominar sin cortapisas"<sup>535</sup>. El ejercicio del poder tiene un límite infranqueable en la *justicia*, que es la ley general de la mayoría del género<sup>536</sup> humano. La justicia es concebida por Tocqueville como los derechos universales del hombre, a la que debe subordinarse todo otro principio particular, incluso el de la soberanía del pueblo<sup>537</sup>.

Los liberales habían logrado poner un obstáculo a la arbitrariedad del absolutismo mediante la constitución y las leyes, pero Tocqueville muestra que la tiranía puede no ser arbitraria, que "puede ejercerse mediante la ley misma"<sup>538</sup>, y en ello reside el peligro más amenazador para la democracia. La tiranía consiste en el ejercicio de un poder que avasalla los intereses de los gobernados. Mientras que el poder del pensamiento y de la ilustración no pudo ser suprimido por los gobiernos más absolutos de Europa<sup>539</sup> y ha terminado por ponerles límites, no ocurre lo mismo con el absolutismo de la mayoría, que ejerce no sólo un inmenso poder de hecho sino también de opinión, coartando y limitando el pensamiento.

Mientras que las tiranías no tuvieron otro recurso que el uso de la violencia para sofocar al pensamiento, haciendo así más evidente su ilegitimidad, la tiranía de la mayoría ha intelectualizado la violencia, la ha desmaterializado, internalizado. La tiranía de la antigüedad "era a la vez violenta y restringida", pero el despotismo que amenaza a las democracias modernas "sería más amplio y más benigno, y degradaría a los hombres sin atormentarlos", logrando "penetrar en el dominio de los intereses privados más habitual y profundamente de lo que haya podido hacerlo ningún soberano en la Antigüedad"<sup>540</sup>.

Cuanto más se incrementa el poder de la mayoría más crecen los vicios de la democracia: la inestabilidad legislativa y administrativa (el despotismo legal de los legisladores y la arbitrariedad de los magistrados<sup>541</sup>). Hay muy pocas garantías de libertad frente al incremento de la tiranía de la mayoría.

La igualdad democrática ha suprimido todos los rastros de arbitrariedad mediante el ejercicio de la voluntad soberana del pueblo y de las leyes, pero la democracia no implica necesariamente libertad ni ausencia de tiranía. Sólo la libertad puede ofrecer un obstáculo a la tiranía, por eso Tocqueville cree que es necesario alertar a los hombres y a los pueblos de que el desarrollo de la democracia no implica el mantenimiento de la libertad y que sin libertad no hay garantías contra la tiranía o el despotismo.

<sup>534</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 253.

<sup>535</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 254.

<sup>536</sup> Tocqueville no hace referencia a la *esencia* humana sino al *género* humano. Mientras que el concepto de *esencia* hace referencia a un ser en sí, a una naturaleza siempre la misma, inmutable y eterna; el concepto de *género* es el producto de una abstracción y generalización de los caracteres comunes a todos los individuos de una clase en un momento determinado.

<sup>537</sup> "Cuando yo rehúso obedecer a una ley injusta no niego a la mayoría el derecho de mandar; no hago sino apelar contra la soberanía del pueblo ante la soberanía del género humano" (Tocqueville, A.: 1984, p. 253). Desde ciertas perspectivas «postmodernas» podría cuestionarse el «humanismo» de esta postura insistiendo en que toda afirmación de la "naturaleza humana" es un resto de «metafísica» y de los «grandes relatos», pero Tocqueville no refiere su concepto de justicia a la *esencia* del hombre en general, sino que la considera como "una ley general hecha, o cuando menos adoptada [...] por la mayoría de los hombres".

<sup>538</sup> Tocqueville, A.: 1984, I, p. 255.

<sup>539</sup> "El pensamiento es un poder invisible y casi inaprehensible que se burla de todas las tiranías" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 255).

<sup>540</sup> Tocqueville, A.: 1984, II, pp. 265-6. Es claro que la benignidad a la que se refiere tiene que ver con que no hiere los cuerpos, no los atormenta, pero en la medida en que ataca a las almas, su malignidad es infinitamente superior.

<sup>541</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 254-5.

En Estados Unidos la libertad se ha mantenido porque el gobierno es centralizado pero la administración y la ejecución de las leyes no lo son. Han sido estas instituciones descentralizadas las que obstaculizaron el instinto despótico de la mayoría. La descentralización es potenciada por el derecho de asociación<sup>542</sup> ilimitado, que es el recurso de las sociedades democráticas para oponer a la tiranía de la mayoría<sup>543</sup>. Por otro lado, a este instinto le faltan aún el arte y los instrumentos adecuados para desarrollarse y potenciarse.

Tres causas contribuyeron -según Tocqueville- al mantenimiento de la democracia en los Estados Unidos, legitimando su ejercicio: (1) la situación "particular y accidental", histórica y geográfica de los norteamericanos: una región geográfica sin vecinos, sin guerras y sin «gloria militar»; la ausencia de una gran capital que quiera dominar sobre el interior del país; el azar de la cuna (los fundadores importaron la "igualdad de condiciones e inteligencias", legando "hábitos, ideas y costumbres"); y los recursos ilimitados de la naturaleza; (2) la constitución y las leyes: a) la forma federal<sup>544</sup>, b) las instituciones municipales, y c) la constitución del poder judicial; (3) la religión, los hábitos y las costumbres, regulados por la educación<sup>545</sup>: "todo el estado moral e intelectual de un pueblo", en el que la religión ejerce una influencia directa en la política e indirecta rigiendo las costumbres, poniendo un límite a la audacia de pensamiento y acción<sup>546</sup>. "Estas tres causas ayudan indudablemente a ordenar y a dirigir la democracia americana; pero si hubiera que clasificarlas, yo diría que las causas físicas contribuyeron menos que las leyes, y las leyes menos que las costumbres"<sup>547</sup>

¿Cuál es la amenaza que se insinúa sobre las democracias modernas? ¿Qué tipo de opresión se cierne sobre los pueblos democráticos? "Cuando el afán por los goces materiales se desarrolla en uno de esos pueblos más rápidamente que la cultura y los hábitos de la libertad, llega un momento en que los hombres se encuentran como arrebatados y fuera de sí a la vista de esos nuevos bienes que están próximos a adquirir. Preocupados únicamente en hacer fortuna, no advierten el estrecho lazo que une la fortuna particular de cada uno de ellos con la prosperidad de todos. No es preciso arrancar a tales ciudadanos los derechos que poseen; ellos mismos los dejan escapar. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su actividad. Si se trata de elegir a sus representantes, de prestar ayuda a la autoridad, de tratar en común la cosa pública, les falta tiempo; no pueden malgastar ese tiempo

<sup>542</sup> El ejercicio de la libertad de asociación es básico para la teoría política de Tocqueville, pues concibe al poder como el despliegue de fuerzas asociativas, articularias, cuyo espacio debe ser abierto y construido permanentemente. "No hay país donde las asociaciones sean más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o la arbitrariedad del príncipe, que aquel cuyo estado social es democrático. En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen tales asociaciones, si los particulares no pueden crear artificial y momentáneamente algo semejante no veo ningún otro dique que oponer a la tiranía, y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de facciosos o por un hombre" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 196).

Según Botana, la democracia, como forma de gobierno, descansa en su legitimidad de ejercicio. "Este es su último cimiento. El régimen democrático es un permanente ejercicio que no solo toma en cuenta las leyes y las instituciones, en suma la constitución de un pueblo, sino que sobre todo atiende a una singular pedagogía de la asociación civil y política. La democracia es el régimen que mejor traduce el *arte de la asociación*. Por eso es un estilo de vida" (Botana, N.: 1994, p. 176). El límite de la asociación política es, naturalmente, el sufragio universal, que indica quiénes representan la voluntad mayoritaria (Cfr. Tocqueville, A.: 1984, pp. 197-99).

<sup>543</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, pp. 193-6 y 262 ss.

<sup>544</sup> Mientras que Montesquieu y Rousseau relegan la democracia a la antigüedad o a las comunidades pequeñas, el federalismo de Tocqueville combina la democracia con la extensión y la modernidad (Cfr. Botana, N.: p. 167).

<sup>545</sup> Cfr. Tocqueville, A.: 1984, I, p. 303.

<sup>546</sup> "Ya he dicho más arriba que consideraba a las costumbres como una de las grandes causas generales a las que es atribuible el mantenimiento de la república democrática en los Estados Unidos. Doy aquí a la expresión *costumbres* el sentido que adjudicaban los antiguos a la palabra *mores*; no sólo la aplico a las costumbres propiamente dichas, que podrían llamarse hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que poseen los hombres, a las diversas opiniones que tienen entre ellos y al conjunto de ideas que forman los hábitos del espíritu. Entiendo, pues, por esta palabra, todo el estado moral e intelectual de un pueblo" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 287).

<sup>547</sup> Tocqueville, A.: 1984, p. 308.



precioso en trabajos inútiles, en ocupaciones aptas para gentes ociosas, pero impropias de hombres graves y ocupados con los intereses serios de la vida. Esas gentes creen seguir la doctrina del interés, pero no se forman de ella sino una idea burda, y, para velar mejor por lo que ellos llaman sus asuntos, descuidan el principal, que es el seguir siendo *dueños de sí mismos*<sup>548</sup>.

“Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distinguan incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contentan su alma, pero sin moverse de su sitio. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros; sus hijos y sus amigos acaban para él con toda la especie humana; por lo que respecta a sus conciudadanos, están a su lado y no los ve; los toca y no los siente; no existe más que como él mismo y para él mismo, y si bien le queda aún una familia, se puede decir al menos que ya no tiene patria.”

“Cada individuo sufre que se le encadene comprobando que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo, quien sujeta al extremo de la cadena.”

“Con este sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia para elegir a su amo<sup>549</sup>, y vuelven luego a ella.”

“Existen hoy muchas personas que se acomodan fácilmente a esta especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, y que creen haber garantizado suficientemente la libertad individual al entregarla al poder nacional. Para mí, esto no basta. *La naturaleza del amo me importa bastante menos que su existencia.*”

[...] “La sujeción en los pequeños asuntos se manifiesta a diario y se establece indistintamente en todos los ciudadanos. Esta sujeción no les desespera, pero les contraría sin cesar y les induce a renunciar al uso de su voluntad. Extingue poco a poco su espíritu y debilita sus ánimos, mientras que una obediencia que no ha de prestarse sino en las pocas ocasiones en que lo exige la gravedad de las circunstancias, *no pone de manifiesto la servidumbre* sino de tarde en tarde y obliga a determinados individuos. De nada serviría encargar a estos mismos ciudadanos tan dependientes del poder central que eligieran de vez en cuando a sus representantes; este uso tan vital, pero tan corto y tan raro, de su libre albedrío no impediría *la pérdida progresiva de la facultad de pensar, sentir y obrar por sí mismos ni su caída gradual por debajo del nivel de la humanidad*”.

[...] “En efecto, se hace difícil concebir cómo hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a ellos mismos podrían elegir acertadamente a quienes han de conducirles; y no es posible que un gobierno liberal, enérgico y sabio, se establezca con los sufragios de un pueblo de esclavos”

[...] “Por encima se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia; este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Se esfuerza con gusto en hacerlos felices, pero en esta tarea quiere ser el único agente y el juez exclusivo; provee medios a su seguridad, atiende y resuelve sus necesidades, pone al alcance sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, regula sus trasposos, divide sus herencias: ¿no podría librarles por entero a la molestia de pensar y el derecho de pensar y el trabajo de vivir?”

“De este modo *cada día se hace menos útil y más raro el uso del libre albedrío*; el poder circunscribe así la acción de la voluntad a un espacio cada vez menor, y arrebatando poco a poco a cada ciudadano su propio uso. La igualdad ha preparado a los hombres para todas estas cosas; para sufrirlas y con frecuencia *hasta para mirarlas como un beneficio*”.

Tocqueville describe una tendencia central de las democracias modernas en la que se delinca un nuevo tipo de opresión generada por el desarrollo de un poder “tutelar”, “absoluto”, “minucioso”, “regular”, “previsor” y “benigno”; generándose una nueva “clase de servidumbre, reglamentada, benigna y apacible”.

<sup>548</sup> Tocqueville, A.: 1984, II, pp. 121-2. Cursivas nuestras.

<sup>549</sup> “La libre elección de amos -dirá Marcuse- no suprime ni a los amos ni a los esclavos”. Cfr. Marcuse, H.: 1985, p. 38.

compatible con el principio democrático. No es violento, restringido, discontinuo, o represivo. No hiere los cuerpos, sofoca las almas, despojando progresivamente a los hombres de sus "principales atributos de humanidad". Debilita la capacidad de sentir, querer y pensar hasta un grado mínimo. Es un amo que enmascara su condición, que respeta los derechos, que incluso asegura el bienestar, pero, al mismo tiempo, cubre la sociedad entera con "una malla de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, entre las que ni los espíritus más originales ni las almas más vigorosas son capaces de abrirse paso para emerger de la masa" y reduciendo "al cabo a toda la nación a rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno"<sup>550</sup>.

La metáfora del rebaño y el pastor, que luego será retomada por Nietzsche y por Foucault para describir a las sociedades democráticas modernas, aparece aquí claramente explicitada. Tocqueville retoma de este modo una concepción del poder y de la dominación más ligada al pensamiento de Moro que al de Maquiavelo o Hobbes. Sin embargo, coincide con este último respecto a que el dominio es perfectamente compatible con la igualdad, la que, incluso hace posible la ilusión de no opresión. La doctrina hobbesiana había suprimido toda desigualdad de naturaleza entre los individuos y había fundamentado la soberanía absoluta en un pacto libre entre los individuos.

<sup>550</sup> Tocqueville, A.: 1984, II, pp. 266-9. Cursivas nuestras.

"Los príncipes habían, por así decirlo, materializado la violencia; las repúblicas democráticas de hoy la han hecho *tan intelectual* como la voluntad humana a la que pretenden sojuzgar. Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo, y el alma, escapando a esos golpes, se elevaba gloriosa sobre él. Pero en las repúblicas democráticas no es así como procede la tiranía; deja el cuerpo y *va directo al alma*. El amo ya no dice: «O pensáis como yo, o moriréis»; sino que dice: «Sois libres de no pensar como yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde hoy, sois un extraño entre nosotros. Conservaréis vuestros privilegios de ciudadanos pero no os servirán para nada, pues si pretendéis el voto de vuestros conciudadanos, estos no os lo concederán, y si sólo solicitáis su estima, aun ésta habrán de rehusárosla. Seguiréis viviendo entre los hombres, pero *perderéis vuestros derechos de humanidad*. Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de un ser impuro, e incluso los que crean en vuestra inocencia os abandonarán, para que no se huya asimismo de ellos. Id en paz: os dejo la vida, pero una vida peor que la muerte.»

Las monarquías absolutas infamaron el despotismo; cuidémonos de que las repúblicas democráticas no lleguen a rehabilitarlo y, haciéndolo más duro para algunos, *le quiten, a los ojos de la mayoría, su aspecto odioso y su carácter envilecedor*.

[...] La Inquisición nunca pudo impedir que circularan en España libros contrarios a la religión de la mayoría. El Imperio de ésta va más lejos en los Estados Unidos, pues *ha suprimido hasta la idea de publicarlos*" (Tocqueville, A.: 1984, I, p. 259. Cursivas nuestras).

La dominación en las sociedades democráticas ha espiritualizado la violencia; ya no la dirige contra los cuerpos sino contra las almas, no hiere la carne sino el espíritu, a la voluntad, o (para utilizar un término más cercano) al desco. La dominación en las sociedades democráticas amenaza con lo que Foucault llamaba la "exclusión interna", es decir, quitar la condición de hombres a quienes se atreven a contradecir su voluntad.

Tocqueville advierte que el despotismo no es inherentemente odioso o envilecedor, sino que llegó a serlo por la prédica de los ilustrados y de los amantes de la libertad, por el trabajo del pensamiento. Pero si el despotismo logra apropiarse del pensamiento que cuestiona su pretensión a la omnipotencia, puede llegar a convertirse no solamente en útil, sino en placentero y deseable. El nuevo despotismo ya no quiere inhibir la voluntad hiriendo los cuerpos, sino que busca orcer a la misma voluntad para que ya no quiera nada diferente de lo que la mayoría quiere.

## CAPÍTULO 8

### LA DOMINACIÓN COMO EXPLOTACIÓN EN KARL MARX

#### Introducción: los problemas no resueltos

Karl Marx nació en Tréveris el 5 de mayo de 1818 y murió en Londres en 1883. Estudió en las universidades de Bonn, Berlín y Jena, donde se doctoró en 1841. Al año siguiente se desempeñó como jefe de redacción de la *Gaceta Renana* hasta que fue obligado a abandonar el puesto, trasladándose a París y entablando amistad con Friedrich Engels con quien trabajó desde 1844.

Su participación en actividades revolucionarias le obligaron a trasladarse primero a Bruselas en 1845, después a Renania, a París y finalmente a Londres (1849) donde se radicó definitivamente. Publicó en colaboración con Engels *La sagrada familia* (1845) y *El manifiesto comunista* (1848). Su obra principal es *El capital* (cuyo primer volumen publicó en 1867). Otras obras publicadas son: *Miseria de la filosofía* (1847) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), *Herr Vogt* (1860), *La guerra civil en Francia* (1871), *Crítica del programa de Gotha* (1875).

La militancia de Marx dio *testimonio* de lo que el conjunto de su obra ha tratado de *demonstrar*: en la modernidad, las relaciones de dominio han sufrido una transformación radical dejando de ser formas de dependencia personal para devenir relaciones de *explotación*, en las que los hombres dependen del sistema objetivo de relaciones materiales. Mientras que en las épocas premodernas el dominio de unos hombres sobre otros se basaba en diferencias *naturales* de nacimiento, sangre, tradición, cultura o *sobrenaturales* como la ascendencia divina de los nobles o la elección providencial en función de la salvación; en la modernidad los hombres comienzan a ser considerados naturalmente iguales, de donde se infiere que las diferencias y jerarquías se derivan no del punto de partida, de las condiciones iniciales, sino de los diferentes usos que cada uno hace de las condiciones naturales. Hobbes decía que las diferencias en el estado de naturaleza dependían de la «fuerza» y de la «astucia»; Locke, Hume y Adam Smith las atribuían al «trabajo».

Desde otra perspectiva, se caracteriza a las relaciones premodernas por ser producto de la «arbitrariedad», de las relaciones de poder, distinguiéndolas de las modernas, que serían relaciones «objetivas», dependientes de la naturaleza de la sociedad y del hombre, del orden mismo de las cosas. Las investigaciones de Marx tratarán de desentrañar el «secreto» de estas relaciones de dependencia del sistema, que *parecen* naturales y objetivas, pero que han sido construidas históricamente.

Si el siglo XVIII fue iluminado por las luces de la razón y por los fuegos de la revolución, el siglo XIX se convirtió rápidamente en una época de sombras, pasiones, individualismo, fracasos y opacidad: restauraciones conservadoras y levantamientos revolucionarios fallidos en lo político; guerras, miseria y trabajo sin descanso en las fábricas que alimentaban la revolución industrial, en lo social. Los desarrollos teóricos del iluminismo y del liberalismo no lograban explicar los conflictivos efectos de una realidad histórica inestable. Las protestas de los románticos quedaban reducidas a manifestaciones individuales en el ámbito de la «alta cultura», y dentro en ella, al plano artístico. Por otro lado, los movimientos sociales críticos como el sindicalismo y el socialismo no contaban, a los ojos de Marx, con una fundamentación sólida de la verdad de sus luchas. La actividad de Marx se encamina desde los primeros años a dar cuenta de las *relaciones de explotación*, como un producto y un supuesto de las formas de sociedad modernas.

Contra la interpretación de Althusser, sostenemos que Marx nunca dejó de ser un hegeliano y, como dice Deleuze, un hegelianismo *invertido* sigue siendo hegeliano. Para Hegel, el «trabajo de lo negativo», que genera fracturas y divisiones, es un momento del desarrollo de la razón, la que no deja de alcanzar la reconciliación a través de la reunificación de los movimientos complementarios. Marx sacó provecho de este procedimiento dialéctico que supera las falencias de una perspectiva unificándola con su opuesta y complementaria.

### a. En la escuela hegeliana o la filosofía clásica alemana

Aunque Marx no asistió a las clases de Hegel (cuando defendió su tesis doctoral en 1841, hacía una década que Hegel había muerto), se formó en el clima de las discusiones planteadas por los hegelianos, quienes se fueron agrupando en dos posturas generales: los «viejos» (derecha) y los «jóvenes» (izquierda). La división giraba centralmente alrededor de las interpretaciones de la filosofía de la religión y de la filosofía política y del derecho. Los «viejos» consideraban que la reconciliación producida por el pensamiento entre la realidad y la razón, tendía a consolidar la forma de Estado presente. Marx enfrenta resueltamente esta postura que acepta los hechos existentes, sin pretender cambiarlos, denunciando la falsificación que producen de la realidad, porque los hegelianos de derecha entendieron que con Hegel se había arribado a la reconciliación de lo racional y lo real, reduciendo el pensar a lo-que-es, a lo dado (fáctico) y eliminaron, de esa manera, la tensión dialéctica entre lo meramente existente y lo efectivamente real-racional<sup>551</sup>. Así, la filosofía, la historia, la religión o el derecho, llegaban a su *consumación*, a su realización plena y racional en el orden vigente.

Los «jóvenes», por su parte, destacaban las posibilidades críticas del pensamiento del maestro, pero se mantenían en el marco de la discusión académica erudita. Marx adhiere al movimiento crítico de la izquierda hegeliana, pero percibe una falencia en su acción, ya que un cuestionamiento así limitado al ámbito intelectual y académico es irrisorio. Los escritos de esta época se inspiran en las publicaciones de Ludwig Feuerbach, quien toma como sujeto al hombre sensible, adoptando (desde la perspectiva de Marx) un punto de partida más realista que el abstracto Espíritu Absoluto hegeliano. Sin embargo, también Feuerbach estaba limitado por el ámbito académico y teórico: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo -escribe en la tesis XI, sobre Feuerbach-, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Es decir que a los ojos de Marx, los «jóvenes» compartían con los «viejos» el supuesto de que las representaciones se fundamentan en sí mismas (es a esto a lo que llamará *idealismo*<sup>552</sup>). Si los primeros critican a los segundos es porque creen que sus representaciones (las de los «viejos») no son las verdaderas, pero se mantienen dentro del terreno de las representaciones. Desde el punto de vista de Marx, la teoría crítica es un momento de la *praxis* crítica, siempre más amplia que el plano de las representaciones y verdaderamente efectiva. Marx no sostiene que haya que abandonar el campo teórico para dedicarse a la «práctica» ni tampoco que pueda prescindirse de las interpretaciones; lo que cuestiona es la desvinculación entre la realidad (lo que los hombres hacen, el modo en que viven) y las representaciones sobre la realidad (la *ideología*: las ideas, las imágenes, los pensamientos).

Además, Marx le reprocha a Feuerbach haber abandonado la dialéctica hegeliana, en la que se encuentra el nudo de la racionalidad crítica y de la transformación práctica del orden existente. Esta línea de

<sup>551</sup> “Los hechos dados, tales como aparecen, nunca pueden ser más que una verdad temporaria y parcial, pues sólo representan una fase negativa en el desenvolvimiento de la verdad que se revela, precisamente, a través de la destrucción y la superación de esta fase. [...] El dominio de lo que «es» siempre debe ser criticado y puesto en tela de juicio para revelar sus posibilidades intrínsecas. El orden fáctico existente es una negatividad transitoria que debe ser trascendida. [...] Los datos no son «positivos», ni el orden fáctico existente es inviolable. Por el contrario, puesto que este orden impone a los hombres una condición subhumana de existencia, y ellos son por lo tanto menos de lo que pueden ser, deben luchar para cambiarlo.”

“Este enfoque se opone al del positivismo, que considera a los hechos como verdaderos *en la forma en que se dan inmediatamente*. Al rechazar los conceptos universales y reducir la verdad a lo observable y verificable en forma inmediata, los positivistas excluyen «del dominio del conocimiento todo lo que todavía no puede ser un hecho». Marx, como Hegel -al menos hasta cierto punto, en el sistema de este último-, se negaba a limitar la verdad a lo «dado» particular, creía firmemente que las potencialidades de los hombres y las cosas no se agotan en las formas y relaciones dadas con las que puedan aparecer en la realidad...». [...] Siempre tenía presente el carácter transitorio de los hechos, que sólo eran momentos negativos de un proceso histórico incesante.” (Zeitlin, I.: 1976, pp. 104-5. Las citas entre «» pertenecen a H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Boston, Beacon Press, 2a. ed., 1954, p. 113, citado por Zeitlin).

<sup>552</sup> “Cuando están separadas del proceso de la vida, del proceso de trabajo común, las ideas tienden a manifestarse como una realidad autónoma, y esto conduce al *idealismo como ideología*” (Ricoeur, P.: 1992, p. 48). Ricoeur aclara que se trata de una representación popular del idealismo (la idea de que la realidad procede del pensamiento) que no se corresponde con el idealismo (filosófico) alemán.

problemas. le conduce a investigar las prácticas de los revolucionarios franceses, como así también su producción teórica.

#### b. En el socialismo utópico o la teoría política francesa

El desarrollo de las doctrinas socialistas (sobre todo en Francia) proviene del desengaño por los resultados de la Revolución de 1789, que levantó banderas universales y anheladas por el conjunto del pueblo («libertad, igualdad y fraternidad»), pero que las efectivizó solamente para una clase. Estos principios fueron (formalmente) reconocidos por la Constitución y la ley, pero no fueron *efectivos* para todos. Por otro lado, las condiciones sociales no eran las mismas que 50 años antes: la revolución industrial se había extendido por el continente europeo, mientras que las técnicas revolucionarias no habían evolucionado acompasadamente con los progresos históricos.

Los pensadores socialistas actúan movidos por un ideal moral y político pero no tienen los medios adecuados para llevarlo a cabo<sup>553</sup>. Marx reproduce contra ellos las críticas de Hegel a la Ilustración y a la revolución francesa: los ideales socialistas tienen validez *abstracta*, pero por su misma abstracción, han quedado fijados a un momento histórico pasado y a una conceptualización superada. Hegel ha ido *en este aspecto* mucho más allá de los «socialistas», por lo que el verdadero problema debe dilucidarse a partir de una discusión con el «sistema hegeliano». Marx se propone estudiar a fondo la *Fenomenología del Espíritu*, donde le parece posible encontrar la clave del pensamiento hegeliano y la llave que, como el hilo de Ariadna, le permita escapar de la circularidad del sistema, en la que sospecha un engaño oculto.

En la *Fenomenología*, Hegel ha puesto de manifiesto la verdadera naturaleza humana consistente en el *trabajo* productivo, en la actividad transformadora de la naturaleza y en el proceso de liberación que se desenvuelve a través de la historia universal. Sin embargo, el presente histórico, signado por la revolución industrial, mostraba que el trabajo había devenido esclavitud y pobreza, bestialización y cosificación, alienando las relaciones propiamente humanas. Hegel -según la interpretación de Marx- había visto bien los caracteres *positivos* del trabajo pero no había comprendido sus consecuencias negativas, alienantes, cosificadoras. Esta situación contradictoria requería de un estudio del mundo del trabajo, el cual ya había sido comenzado por la nueva ciencia de la Economía Política, abierta por los británicos.

#### c. En el liberalismo o la economía política inglesa

A partir de la organización social del trabajo, que es la única fuente de riqueza y bienestar, la economía política ha comprendido la unidad del proceso económico. El trabajo es el motor de este proceso de producción y la actividad verdaderamente humana. Los otros elementos que intervienen en la producción son el capital y la naturaleza. Esta última es materia dócil y pasiva, sobre la cual se ejerce el trabajo transformador. El primero, no es más que trabajo acumulado, ahorrado, que no se ha consumido. En consecuencia, todos los factores que intervienen en la producción pueden ser reducidos a la actividad productiva, al trabajo. Pero, si bien el trabajo es lo común y el centro del proceso productivo, la riqueza generada a través de él no lo es. El resultado del proceso productivo es la riqueza para pocos y la “esclavitud” para muchos. Desde la perspectiva de los economistas británicos, esta situación es insuperable porque es consecuencia de las leyes «naturales» que gobiernan el proceso. Por ello, según éstos, el proceso económico es así y no puede ser de otra manera (es necesario) y, en consecuencia, no queda sino aceptarlo tal cual es para adaptarse mejor a él<sup>554</sup>.

<sup>553</sup> Cfr. Vals Plana, R.: 1981, p. 113.

<sup>554</sup> Cfr. Marx, K.: *El capital. Crítica de la economía política*, traducción de W. Roces, México, F.C.E., 3 tomos. 8a. reimpresión, 1973, tomo I, p. 45.

“Marx toma esta crítica radical de la inhumanidad: pero el principal mito justificador que denuncia como coartada de la explotación y la opresión no es la antigua religión, sino la propia nueva filosofía atomista y utilitaria de la Ilustración, principalmente como se refleja en las teorías de los economistas clásicos. En realidad, la religión ortodoxa sale bastante bien parada, por comparación. Pues es el «sentimiento de un mundo sin corazón», las flores que hay en las cadenas del hombre, consuelo casi indispensable para los padecimientos del hombre en un mundo injusto: injusticia que en la actual

Todas las teorías que habían planteado el problema de la dominación desde los comienzos de la modernidad hasta fines del siglo XVIII se habían limitado al marco jurídico-político. Marx reconoce a Adam Smith y a los economistas políticos posteriores haber dado un paso decisivo al deslizar el planteamiento de las cuestiones morales al ámbito económico del trabajo y de la producción material pero, al mismo tiempo, advierte cómo los británicos subordinan u "olvidan" el problema del dominio.

Éstos habían logrado determinar algunas de las leyes que gobiernan el movimiento social pero, así como los «viejos» hegelianos en la interpretación del pensamiento del Hegel, encuentran que la situación padecida por los obreros es «natural», pues es el resultado de las leyes que gobiernan a la sociedad (economía). Marx, por el contrario, intuye una contradicción real, que exige una superación (en el sentido hegeliano). ¿Hasta qué punto las leyes económicas son «naturales»? ¿En qué medida, los economistas británicos no han supuesto que las leyes de este sistema económico son leyes de todo sistema económico sin más? ¿No están haciendo una abstracción ilegítima, semejante al análisis kantiano de las condiciones de posibilidad de toda experiencia, cuando en realidad no hay «sujeto trascendental» suprahistórico, sino que todo sujeto (como había mostrado Hegel) es el resultado de un proceso histórico, de una etapa del desarrollo, de una figura parcial del Espíritu?

Si las leyes de la economía fueran «naturales», la mayor parte de la humanidad estaría condenada por la naturaleza a una vida inhumana. Pero, ¿no será esta conciencia de la economía política como una figura de la *Fenomenología* hegeliana, que toma una verdad relativa a su etapa histórica como «la» verdad absoluta? Las leyes de la economía política son válidas para la sociedad moderna, capitalista, pero su extensión a toda sociedad es ilegítima. Descubre así Marx, la falsificación inherente a la ciencia de la economía política (que es extensible a todas las ciencias, e incluso al «sistema» hegeliano): pretende justificar el orden existente, a partir de un fundamento exterior y abstracto; es decir, son *ideologías*.

#### d. En *El capital*

Los estudios de los economistas políticos clásicos condujeron a este resultado: la base «natural» de las relaciones entre los hombres (sociedad) está en la relación del hombre con la naturaleza, es decir, en el trabajo. El trabajo es lo permanente en el hombre, lo primario. Pero el análisis del trabajo en la época moderna, conduce al capital<sup>555</sup>. El estudio de la formación del capital, a su vez, se realiza a partir del análisis de la «mercancía» y encuentra su principio fundamental en la ley del valor. A partir de este hecho económico se explica la acumulación del capital y su concentración en pocas manos, lo que origina la división social en clases y la necesidad de «fuerza de trabajo» excedente y en condiciones miserables de vida: el proletariado. O sea que la existencia del proletariado está originada en ese principio económico y crea en el sistema una tensión de tal índole, que no puede sostenerse sin entrar en crisis. En otras palabras: el proceso por el cual se forma el capital genera una *contradicción* que es el principio necesario de su «negación» (en el triple significado de negación: supresión-conservación-superación) y de la constitución de un nuevo sistema, a partir de un principio superior: la propiedad común.

Este proceso es realizado socialmente, pero no es sabido. Para conocer es necesario producir una ciencia que muestre cómo se genera esta situación y cómo en ella misma (en la situación) están los gérmenes de su propia extinción y superación. El conocimiento de la realidad a través de la ciencia permite la acción transformadora sobre bases reales, a la que Marx llama praxis revolucionaria. El sentido del término griego praxis<sup>556</sup> indica que esta acción debe ser de acuerdo al saber, que a su vez (dicho saber) conoce la realidad [en tanto está

---

fase de la historia es directamente apoyada por la filosofía burguesa de la utilidad" (Taylor, Ch.: 1983, p. 269).

<sup>555</sup> "El *capital* podría haberse titulado con igual propiedad *El trabajo*, pues, en toda su extensión, y particularmente en su primer volumen, es un estudio sociológico del mundo del trabajo alienado" (Zeitlin, I.: *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, tercera edición, 1976, p. 118).

<sup>556</sup> Praxis significa saber conducirse, saber actuar, saber hacer. Etimológicamente, quiere decir: hacer, realizar, llevar a cabo; obrar, actuar, ocuparse en/con, negociar, conseguir, obtener. Para Aristóteles era todo tipo de actividad acorde con la razón y con vistas a un fin: no es una mera «práctica» (como un hacer opuesto y extraño al pensar), sino un saber-hacer, un saber-obrar, un saber actuar; y su fin determina su jerarquía: los fines utilitarios, que responden a (dependen de) las necesidades son los más bajos, mientras que los fines superiores son los más inútiles: «theoría».

moviéndose de acuerdo a su principio (ley del valor) y por eso es eficaz. "La acción que la nueva ciencia ha de permitir será una acción revolucionaria inteligente, ella misma científica, ya que toda técnica verdaderamente eficaz para la transformación humana de las cosas es una técnica conforme a la ciencia, la cual, por su parte, es conforme a la realidad"<sup>557</sup>.

Este breve y esquemático desarrollo muestra, desde un punto de vista diacrónico o evolutivo, la génesis y la constitución del problema del **dominio** como explotación en Marx, centrado (en su madurez) en la ley del valor, que es el núcleo de la obra cumbre *El Capital*.

## Las esferas de la dominación

Marx discurre dialécticamente. Sus escritos despliegan los problemas complementando las comprensiones parciales de las perspectivas de las distintas ciencias con las de sus opuestas y contradictorias. Así, a las discusiones meramente teóricas y académicas de los hegelianos les opone la praxis revolucionaria del proletariado, a los conceptos críticos «utópicos» de los socialistas les contrapone el curso fáctico de los acontecimientos históricos y la justificación de los hegelianos, a la naturalización de los procesos sociales de los economistas políticos británicos les contrapone la historicidad de la concepción hegeliana, a una conciencia justificadora e ideológica le contrapone una praxis transformadora. Consecuentemente, los puntos de conflicto no pueden ser reducidos a un único nivel sino que tienen que ser registrados y comprendidos en su devenir y en sus diversas esferas.

Restringiremos nuestro análisis a tres momentos decisivos de la investigación efectuada por Marx. En primer lugar, abordaremos el planteamiento originario del problema de la **explotación** en los *Manuscritos económico-filosóficos* en términos de la alienación en el trabajo y su reelaboración en *El capital* en términos de la ley del valor y el fetichismo de la mercancía. En segundo lugar, desarrollaremos el tema de la dominación cultural o el problema de la *ideología*. Finalmente, nos ocuparemos de la dominación política y la lucha de clases en los textos históricos como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o *La lucha de clases en Francia*.

## I. LA ALIENACIÓN Y EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

### a. La crítica de la filosofía del derecho de Hegel

En 1841, Feuerbach había publicado *La esencia del cristianismo*, cuya crítica de la religión cristiana fue considerada por Marx "la condición de toda crítica"<sup>558</sup>. El concepto marxiano de «crítica» continúa la tradición alemana desde Kant y Fichte hasta los «jóvenes» hegelianos. Crítica significa en esta tradición el establecimiento de las verdaderas condiciones dentro de las cuales un objeto es posible como tal, sus límites y sus leyes. La crítica es un método de reducción de un concepto a su base real y verdadera de existencia. Así como Feuerbach había mostrado la verdadera base de la religión en la antropología, Marx se propone mostrar la base real de la filosofía política (hegeliana) en la praxis productiva<sup>559</sup> humana.

La religión es "la realización fantástica de la esencia del hombre, porque la esencia del hombre carece de realidad-efectiva"<sup>560</sup>. Esto quiere decir, que lo humano al no hallar satisfacción en la realidad dada, necesita construir una realidad fantástica, donde obtiene una satisfacción ilusoria, pero que le permite sostentar la realidad verdadera, ocultándola tras la fantasía. Por eso dice Marx que "la religión es el opio del pueblo"<sup>561</sup>.

Una situación que necesita de ilusiones, exige ser superada. Para que una situación sea superada es

<sup>557</sup> Vals Plana, P.: 1981, p. 117.

<sup>558</sup> Marx, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968, p. 7.

<sup>559</sup> "Produktion significa [en alemán] tanto actividad creadora en general, actividad, realización, como actividad económica en particular, la forma material y perceptible del extrañamiento. [...] Únicamente la categoría de la totalidad nos permite impedir la reducción a un mero concepto económico de producción" (Ricoeur, P.: 1991, p. 100).

<sup>560</sup> Marx, K.: 1968, p. 9.

<sup>561</sup> Marx, K.: 1968, p.7.

necesario que se la enfrente (sin huir a una situación ilusoria) y por eso. "la crítica de la religión quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón"<sup>562</sup>. La crítica irreligiosa iniciada por Feuerbach había demostrado que mientras que en la realidad la humanidad es el sujeto y las propiedades de Dios son los predicados de aquel sujeto, la *inversión* religiosa transforma el predicado (Dios) en sujeto y al sujeto (humanidad) en predicado (sabiduría, bondad, eternidad, omnipotencia, etc.). La crítica de Feuerbach invierte el falso sujeto en el predicado del sujeto verdadero; por eso es el paradigma de toda «crítica de la ideología» y la base de toda crítica<sup>563</sup>, a partir de la cual es necesario encarar la crítica de la autoalienación en sus formas profanas: la filosofía política y del derecho. Es en la filosofía, en el pensamiento de la política y del derecho (cuya "concepción más consecuente, rica y última" es la filosofía de Hegel, "la expresión más noble y universal, elevada a la categoría de ciencia"<sup>564</sup>), donde se expresa la realidad efectiva del mundo moderno europeo. Pues "el problema fundamental de la época moderna es la relación de la industria (mundo de la riqueza) con el mundo político"<sup>565</sup>, cuya expresión se encuentra en dicha filosofía, aun cuando la realidad histórica alemana no ha llegado todavía a ese punto: "somos los contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos"<sup>566</sup> pues, "los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica"<sup>567</sup>.

Marx anticipa el análisis contenido en *El fetichismo de la mercancía y su secreto* en el siguiente texto: "La realidad no es expresada como es ella misma, sino como una realidad otra. La existencia empírica ordinaria tiene como ley no su propio espíritu, sino un espíritu extraño; en tanto que, por otro lado, la idea

<sup>562</sup> Marx, K.: 1968, p. 10. Se explicitan aquí los supuestos que Marx comparte con el iluminismo, acerca de la mayoría de edad de la razón humana, la superación de los estadios míticos, etc.

<sup>563</sup> Para Marx, la religión es el modelo de todas las *inversiones* y la crítica de la religión es el modelo de todas las críticas. Como Ricoeur ha mostrado, el primer concepto de ideología marxiano fue construido de acuerdo al modelo de la inversión. "Algo se ha invertido en la conciencia humana" y la tarea de la crítica es "invertir la inversión; tal es el procedimiento de la crítica". [...] "En esta fase de su pensamiento, Marx se concentra principalmente en la noción de inversión: "las condiciones están establecidas como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, el producir como el producto de su [propio] producto" [...] "El modelo que suministran los *Manuscritos* es la inversión del trabajo humano en una entidad ajena, extraña a él, aparentemente trascendente: la propiedad privada o, más específicamente, el capital. Por eso, la transformación en virtud de la cual la esencia subjetiva del trabajo (expresada en un lenguaje todavía muy hegeliano) queda abolida y perdida frente a un poder que parece gobernar la existencia humana se convierte el paradigma de todos los procesos similares. Algo humano se ha invertido en algo que parece exterior, superior, más poderoso y a veces sobrenatural" (Cfr. Ricoeur, P.: 1991, pp. 66, 70, 73 y 78).

Si la religión sirve como modelo es porque "en la religión y en el trabajo los procesos de alienación son paralelos; comparten la imagen del extrañamiento, ya se trate del extrañamiento en lo divino, ya se trate del extrañamiento en el capital. En el curso de los *Manuscritos*, Marx sigue este paralelismo de diferentes maneras. Un ejemplo llamativo aparece (...) cuando Marx llama a Adam Smith el Lutero de la economía. Marx interpreta a Lutero como hombre que interiorizó la obediencia externa exigida por la iglesia católica. (Así se percibía el catolicismo en aquella época). Marx llega a decir que Lutero cumplió esta transformación sin eliminar la carga de la trascendencia, la carga de estar uno bajo el imperio de un poder trascendente. Esta carga quedó simplemente cambiada y de ser un llamamiento a la obediencia exterior pasó a ser un llamamiento a la obediencia interior. Del mismo modo, dice Marx, Adam Smith descubrió la esencia subjetiva del capital; las operaciones del capital se internalizan en el proceso de trabajo. Las cargas de esta nueva trascendencia se conservan en el poder que tiene el capital sobre aquello que realmente genera. El argumento de Marx es muy vigoroso: en ambos casos se da un proceso de trascendencia internalizada" (Ricoeur, P.: 1992, pp. 82-3). Cfr. la similitud de este paralelismo entre Adam Smith y Lutero con el señalado por Hegel entre las morales prekantianas y la de Kant, en la tercer nota al capítulo 6.

<sup>564</sup> Marx, K.: 1968, pp. 27-8. Ricoeur muestra correctamente que el primer concepto de ideología en Marx se opone al concepto de realidad y no al concepto de ciencia. Sin embargo, la oposición ideología/ciencia es imposible no porque "la ciencia marxista ni siquiera existe" por aquella época -como afirma Ricoeur-, sino porque el modelo de ciencia que Marx tenía en mente era la filosofía de Hegel (Cfr. Ricoeur, P.: 1991, p. 65).

<sup>565</sup> Marx, K.: 1968, p. 20.

<sup>566</sup> Marx, K.: 1968, p. 23.

<sup>567</sup> Marx, K.: 1968, pp. 28-9.



real no tiene una realidad que se desarrolle partiendo de sí misma sino que tiene antes bien como existencia la existencia empírica ordinaria”<sup>568</sup>.

De manera que el «atraso» de la situación histórica alemana, respecto de la situación histórica de los otros pueblos europeos tanto como respecto a su propia conciencia teórica, exige transformar esa realidad de acuerdo a su concepto. “La crítica de la filosofía especulativa [hegeliana] del derecho no se agota en sí misma, sino en tareas para cuya solución sólo existe *un medio*: la práctica”<sup>569</sup>. La práctica revolucionaria es aquí un medio para la realización de la reconciliación entre la situación histórica existente y la teoría. La práctica debe salvar la distancia que separa el ser del pensar y el pensar del ser. La práctica es «mediadora» entre pensamiento y realidad. “No basta que el pensamiento procure acercarse a su realización, también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento”<sup>570</sup>.

La «realización» y la «negación-conservación-superación» de la filosofía se requieren mutuamente. Por un lado, desde el punto de vista del partido político «práctico», que exige la superación de la filosofía (lo que quiere decir: hay que dejarse de vacuidades inútiles, de planteos teóricos, y transformar la realidad político-social: resolver los problemas prácticos), Marx objeta: “no podéis superar la filosofía *sin realizarla*”<sup>571</sup>. La realización de la filosofía es condición de su superación. No se va más allá de los problemas ignorándolos, sino solucionándolos. Por otro lado, desde el punto de vista de la discusión teórica-académica, que exige la realización de la filosofía (lo que quiere decir: hay que encontrar una solución a los problemas planteados por la ciencia y el saber, porque expresan la verdadera realidad), Marx objeta: “no podéis realizar la filosofía sin superarla”<sup>572</sup>. La superación de la filosofía (en cuanto problema meramente teórico-académico) es condición para su realización. El hallar la solución de un problema teórico, no es lo mismo que solucionar el problema, pues esto último exige la mediación de la práctica, que es superación de los límites teórico-académicos.

“Las revoluciones necesitan... un elemento *pasivo*, una *base material*” y “la teoría se transforma en *fuerza material* en cuanto *se apodera* de las masas”. La base material a la que Marx se refiere son las «necesidades», que exigen ser satisfechas. Cuanto más profundas y radicales sean estas necesidades, más profunda y radical será la exigencia de satisfacción. Así, la revolución francesa-burguesa, se basó en la exigencia profunda de libertad e igualdad, que son necesidades del hombre como tal, de *todo* hombre a partir de la modernidad. Pero, ¿dónde está esta base material? En el proletariado, donde se expresa “la completa pérdida de lo humano y que por lo tanto, sólo puede conquistarse a sí misma [como clase, como parte] al volver a conquistar de nuevo completamente la humanidad”<sup>573</sup>.

La existencia del proletariado contradice el sistema hegeliano como supuesta conciliación de las oposiciones. Una conciliación absoluta implica *la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional*. Si lo verdadero es el todo, cada momento de la totalidad debe estar racionalmente conectado con todos los otros momentos. Pero el proletariado es “la disolución de la sociedad como clase particular”, (...) “es la completa pérdida de lo humano”<sup>574</sup>, y por lo tanto, la irracionalidad como momento, y como tal, exige su superación. “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”<sup>575</sup>.

“La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede

<sup>568</sup> Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Editorial Claridad. Buenos Aires, 1946. pp. 52-3. citado por Ricoeur, P.: 1991, p. 72.

<sup>569</sup> Marx, K.: 1968, p. 29.

<sup>570</sup> Marx, K.: 1968, p. 34.

<sup>571</sup> Marx, K.: 1968, p. 26.

<sup>572</sup> Marx, K.: 1968, p. 27.

<sup>573</sup> Marx, K.: 1968, p. 45. Corchetes nuestros. Como ha señalado Paul Ricoeur, el concepto del proletariado “es fundamentalmente una construcción abstracta; no es en modo alguno una descripción sociológica” (Ricoeur, P.: 1991, p. 70).

<sup>574</sup> Marx, K.: 1968, p. 45.

<sup>575</sup> Marx, K.: 1968, p. 47.

superarse sin la realización de la filosofía<sup>576</sup>. Si la realización de la filosofía tiene como condición la superación de la base material de las necesidades radicales y profundas del hombre, es necesario hacer un análisis de esta condición: el hecho económico de la alienación producida en y por el trabajo.

### 1.b. El trabajo alienado

La economía, las relaciones de la producción material, rigen todas las relaciones humanas. Dicho de otra forma: "Se da el completo dominio de la materia muerta [del capital] sobre la humanidad". Este es el hecho del que se parte, que "viene impuesto por la cualidad materialista de la sociedad" moderna europea<sup>577</sup>, y que es reconocido por los teóricos de la economía política clásica: "la miseria surge, de la naturaleza de la forma de trabajo predominante"<sup>578</sup>.

La relación primaria, material, que se establece entre el hombre y la naturaleza mediante la organización social del trabajo, termina por desnaturalizarse: mientras que el hombre es un ser productivo y creativo, se convierte en un animal reproductivo y pasivo; mientras que es un ser libre y autónomo, se convierte en un ser dependiente y esclavizado. La alienación se opone a la autonomía constitutiva de la naturaleza humana. El análisis de Marx descubre cuatro aspectos o momentos de la alienación: (1) la alienación del producto, (2) el trabajar alienante, (3) la alienación de la especie, (4) la alienación del hombre respecto de los otros hombres.

#### 1.b.1. La alienación del producto

El trabajo es la «esencia» del hombre<sup>579</sup>, es lo que lo distingue de todos los otros seres (incluso de los animales<sup>580</sup>), es lo que lo hace humano y por el que humaniza la naturaleza. Por eso "el producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación". Que se realiza (de «res» = «cosa») significa que se hace cosa. Lo propiamente humano (el trabajo) se pone en la cosa (se realiza), se hace objeto (se objetiva)<sup>581</sup>.

<sup>576</sup> Marx, K.: 1968, p. 48.

<sup>577</sup> Marcuse, H.: *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2º edición, 1972, p. 269.

<sup>578</sup> Citado por H. Marcuse, H.: 1972, pp. 269-70.

<sup>579</sup> "Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre *construye* su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre *se produce* a sí mismo" (Berger, P.-Luckmann, Th.: 1968, 1993, p. 69. *Cursivas nuestras*). "El hecho de la alienación cala muy profundo precisamente a causa de la vocación humana de autocreación, de autoafirmación. Estar sometido al poder de otro es contrario a la creación de uno mismo. El extrañamiento, la enajenación es fundamentalmente la *inversión* de la capacidad humana para el proceso creativo de la objetivación." [...] "El concepto de Marx de la creación de la humanidad por obra del trabajo es el último punto de un movimiento que comienza con el concepto de *autonomía* en Kant y que incluye la autoafirmación humana en Fichte, el concepto de Espíritu en Hegel y el ser genérico en Feuerbach" (Ricoeur, P.: 1991, pp. 86 y 106. *Negritas nuestras*).

<sup>580</sup> La diferenciación entre animales y seres humanos se deriva del concepto del hombre como "ser genérico". Marx dice que parte del "supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al *hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*" (Cfr. Marx, K.: *El capital*, traducción de W. Rocces, F.C.E., México, octava reimpresión, 1973, tomo I, pp. 130-31). En sentido estricto, sólo los seres humanos trabajan, porque el trabajo supone una toma de distancia respecto de las necesidades inmediatas, que no se da en los animales. Como decía Hume: los animales responden a sus necesidades siempre de la misma manera, mientras que los hombres varían de acuerdo a las mediaciones culturales.

<sup>581</sup> "La externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica. El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad" (Berger, P.-Luckmann, Th.: 1993, p. 73).

“Tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humanas. El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación”<sup>582</sup>.

“La alienación del trabajador en relación con los productos de su trabajo consiste en que la cosa producida en el proceso de trabajo resulta ajena al trabajador”<sup>583</sup>. Pero, como la cosa no es más que trabajo objetivado, no es más que la esencia del hombre puesta en los productos. Si el producto del trabajo ya no pertenece al trabajador, ello es equivalente a decir que su propia esencia ya no le pertenece. Mientras que la objetivación es inherente al trabajo como tal, el extrañamiento o enajenación es una consecuencia de la forma de trabajo en la sociedad moderna, caracterizada por la alienación. La alienación de los productos del trabajo constituye para Marx el paradigma de la alienación en general.

“El objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él [al trabajador] como un ente ajeno, como un poder que se ha hecho independiente de su productor”. “La realización del trabajo aparece en las condiciones económicas existentes, como su opuesto, como negación del trabajador. La objetivación aparece como pérdida del objeto y como esclavitud al objeto y la apropiación como alienación y expropiación”<sup>584</sup>.

El trabajador se convierte en víctima de la fuerza que él mismo ha generado, en esclavo del objeto producido (de la mercancía), que no le pertenece y que como un poder objetivo lo domina. ¿En qué sentido las cosas dominan a sus productores? Porque las mercancías producidas (según se verá en los estudios ulteriores) constituyen el capital y son las que permiten su reproducción. El capital es el que contrata a los obreros, el que dispone de su trabajo y el que paga sus salarios. Los trabajadores son dominados por su propio producto en tanto que son los trabajadores los que constituyen capital. “La culminación de esta esclavitud es que [el trabajador] sólo puede mantenerse como sujeto físico en tanto sea trabajador. Y que sólo como sujeto físico es un trabajador”<sup>585</sup>.

Así la economía política expresa y oculta una contradicción: por un lado, ha mostrado que no hay nada sagrado en la propiedad privada (capital), que ésta no es otra cosa que los productos del trabajo acumulados y no consumidos; pero, por otro lado, el capital ejerce el poder de contratar el trabajo y despedirlo. Por un lado, el capital depende del trabajo; por otro lado, el trabajo depende del capital. En los *Manuscritos* Marx busca resolver la contradicción, para lo cual se propone investigar cuál es el verdadero fundamento y por qué y cómo la propiedad privada «aparece» como la base real. Al *suponer* la propiedad privada, la economía política da por sentada la «inversión» de la relación entre trabajo y capital, es decir, la inversión de la verdadera realidad de las cosas.

Considerado desde este primer aspecto (alienación del producto) encontramos tres momentos:

- 1) **Objetivación:** el trabajador mediante su actividad crea un objeto y se crea a sí mismo<sup>586</sup>.
- 2) **Alienación:** el objeto se vuelve extraño, ajeno<sup>587</sup>, «otro»<sup>588</sup> y el productor ya no lo reconoce como «suyo».
- 3) **Dominación:** el objeto se opone al trabajador, lo domina y lo convierte en su esclavo.

### 1.b.2. Trabajar alienante

Puesto que el trabajar constituye la esencia del hombre, debería ser gratificante, placentero y librador

<sup>582</sup> Berger, P.-Luckmann, Th.: 1993, pp. 82 y 83.

<sup>583</sup> Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos*, publicados en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, F.C.E., México, 4ª reimpresión, 1971b, p. 105.

<sup>584</sup> Marx, K.: 1971b, p. 105. Cfr. H. Marcuse, 1972, p. 272. Para un análisis de la transferencia de las notas esenciales del Espíritu hegeliano al Hombre en Marx, ver Taylor, Ch.: 1983, pp. 266 ss.)

<sup>585</sup> Marx, K.: 1971b, pp. 106-7.

<sup>586</sup> La objetivación (en Marx) como el extrañamiento (en Hegel) es un momento necesario en el proceso de realización de sí mismo del hombre (en Marx) o del Espíritu (en Hegel). El proceso se desnaturaliza cuando lo objetivado se vuelve ajeno y domina a su productor.

<sup>587</sup> Ajeno, de donde «en-ajenado». Alienación = enajenación = extrañamiento.

<sup>588</sup> En latín se dice “*alius*”, de donde viene “alienación”, con el significado de volverse otro que sí mismo para sí mismo.

(ya que la libertad consiste en la autonomía, en la realización de la propia esencia, en ser por sí mismo y no depender de otro), pero lo que ocurre en la sociedad moderna es lo opuesto, porque si el producto (resultado) del trabajo es la alienación. En consecuencia, la misma actividad productiva (el trabajar) tiene que ser también alienación activa. “¿Qué constituye la alienación del trabajar? Primero, que el trabajo es externo al trabajador, que no es parte de su naturaleza<sup>589</sup>; y que, en consecuencia, no se realiza en su trabajo, sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se muestra claramente en el hecho de que tan pronto como no hay obligación física o de otra especie es evitado como una plaga”, porque implica mortificación y sacrificio y en que “no es su propio trabajo sino trabajo para otro”<sup>590</sup>.

“Llegamos al resultado que el hombre (el trabajador) se siente libremente activo sólo en sus funciones animales -comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal- mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición de animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal”<sup>591</sup>.

### 1.b.3. Alienación de la especie, del «ser-genérico»<sup>592</sup>, de la humanidad

El hombre es un ser social<sup>593</sup> porque la comunidad constituye su objeto práctica y teóricamente y porque se considera la especie actual, viva, ser universal y en consecuencia libre. El trabajo alienado enajena al hombre de la especie: “convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual”, es decir, convierte a la vida en medio, al fin en medio. “El trabajo alienado *invierte* la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia de sí hace de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su existencia”<sup>594</sup>.

El hombre como ser social hace de su actividad (trabajo) el objeto de su voluntad y de su conciencia; en consecuencia, su actividad es libre, y “produce verdaderamente sólo cuando está libre de la necesidad física”<sup>595</sup>. El animal produce en una dirección única: la satisfacción de lo estrictamente necesario e inmediato. El trabajo verdaderamente humano es el trabajo libre, creativo, el que no está compelido por la necesidad, el que construye nuevas formas de vida.

<sup>589</sup> Indudablemente, todo este análisis supone un concepto de la «naturaleza humana», como antes en los filósofos de la Ilustración (Hume, Kant, Rousseau, etc.), en la tradición jusnaturalista y en la liberal. Sin embargo, Marx considera que la naturaleza humana no es algo dado, eterno o suprahistórico, sino el resultado de la propia actividad: la naturaleza humana es histórica, perfectible. La “naturaleza” del hombre no es una esencia o una substancia, sino una actividad, una acción.

<sup>590</sup> Marx, K.: 1971b, p. 108.

<sup>591</sup> Marx, K.: 1971b, pp. 108-9.

<sup>592</sup> El concepto de “ser genérico” ha sido tomado del vocabulario de Feuerbach, para quien designa la identidad de la esencia y la existencia humanas. Para Marx, el concepto se refiere a la humanidad tanto en extensión (el conjunto de los seres humanos) como en comprensión (el conjunto de los predicados “humanos”: universalidad, omnipotencia, omnisciencia, infinitud, etc.). “El «ser genérico» de la humanidad es el depositario de la identidad de objetivación y autocreación. En el extrañamiento este ser esencial queda transformado y se convierte en mero medio de existencia en el sentido de supervivencia. Lo que antes era el medio de la autoafirmación se convierte en el fin: el fin de existir físicamente” (Ricœur, P.: 1992, p. 86).

<sup>593</sup> Marx lo llama (siguiendo el vocabulario de Feuerbach) «ser genérico». “«La esencia humana de la naturaleza existe en primer lugar sólo para el hombre social... De suerte que la sociedad es la unidad del ser del hombre con la naturaleza -la verdadera resurrección de la naturaleza-, el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a su pleno cumplimiento». La palabra *social* debe interpretarse a la luz del concepto de humanidad entendida como una totalidad, como un todo y no en el sentido durkheimiano o sociológico. La sociedad designa esa totalidad” (Ricœur, P.: 1991, p. 102).

<sup>594</sup> Marx, K.: 1971b, p. 111.

<sup>595</sup> Marx, K.: 1971b, p. 111.

#### 1.b.4. Momento intersubjetivo: la alienación del hombre respecto de los otros hombres

El trabajo alicnado enajena a la naturaleza del hombre: enajena al hombre *de* si mismo, de su propia especificidad. *de* su especie; enajena al hombre *de* su propio cuerpo, *de* la naturaleza externa, *de* su vida mental y *de* su vida humana. En los momentos anteriores se ha considerado *de qué* está alienado el hombre, ahora, al introducir la dimensión intersubjetiva, el problema deviene en la pregunta: *¿en beneficio de quién* está alienado el hombre? Como el hombre en tanto que ser genérico es esencialmente social, la alienación no afecta solamente la relación del hombre con la naturaleza, con las cosas, sino también la relación del hombre de los demás hombres.

“Si el producto del trabajo me es ajeno y me enfrenta como un poder ajeno *¿a quién pertenece?*” Respuesta: “a otro hombre, que no es el trabajador” [...] “que no trabaja y está fuera del proceso de trabajo”, al “capitalista”, al propietario privado<sup>596</sup>.

“La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado necesario *del trabajo alienado*”<sup>597</sup>. El que la economía política clásica parta “del trabajo como el alma verdadera de la producción” y luego no atribuya nada al trabajo y todo a la propiedad privada es la consecuencia de haber “formulado simplemente las leyes del trabajo alienado”; esto es del trabajo en el sistema capitalista, en la sociedad moderna, y no la verdadera esencia del trabajo del hombre.

Se hace claro a través del desarrollo que lo que aparecía como la base y lo real para la economía política (la propiedad privada) no es sino el producto y la consecuencia de una forma histórica de organización del trabajo (trabajo alienado). La economía política generó una *inversión* de la realidad y la crítica de la economía política produce una inversión de la inversión, que vuelve a poner las cosas en su lugar. Este es el modelo de la crítica: *lo que aparecía como origen se muestra como efecto, lo que aparecía como sujeto se muestra como predicado*. En el fondo la alienación es el producto de la actividad humana misma. La praxis produce la realidad alienada (trabajo alienado) y la conciencia alienada (economía política).

Todas las relaciones alienantes se resumen en la propiedad como su «expresión material». Como consecuencia de lo antedicho, “la emancipación de la sociedad de la propiedad privada... toma la forma política de la emancipación de los trabajadores” porque así como toda alienación se expresa en la propiedad privada, así la emancipación de la alienación por los trabajadores «incluye» la emancipación de la humanidad entera; “ya que al hablar del trabajo nos referimos directamente a la humanidad misma”, pues el trabajo es su esencia, su naturaleza específica. “Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y *todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación*”<sup>598</sup>. O también: “la supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana, es pues la supresión positiva de toda alienación y la vuelta del hombre, de la religión, la familia, el estado, etc., a su vida humana, es decir, social. La enajenación religiosa como tal sólo ocurre en la esfera de la conciencia, en la vida interior del hombre, pero la alienación económica es la de la vida real y su supresión afecta, pues, ambos aspectos”<sup>599</sup>. Estos textos expresan con claridad el deslizamiento producido en el significado del concepto de

<sup>596</sup> “Debemos comprender que el extrañamiento es él mismo un proceso intersubjetivo para poder reconocer que en el extrañamiento el poder de uno es transferido, entregado a otro. En nuestra comprensión, esta transformación del extrañamiento es un paso decisivo para disolver el prestigio de la propiedad privada. La propiedad privada parece algo que tiene poder sobre los seres humanos. La inversión de Marx establece que la propiedad privada es en realidad el poder de una persona sobre otra. Hay aquí una reducción completa a la dimensión humana no sólo del trabajo sino también del capital. Marx revela en ambos lados lo que ha sido ocultado: muestra tanto al que trabaja como a aquel que goza de los frutos de ese trabajo. Podríamos decir que Marx trata de situar la relación entre capital y salario dentro del marco de la relación hegeliana de amo y esclavo. La relación económica entre dinero y salario o entre propiedad y salario parece ser una relación entre cosas o (como dirían algunos contemporáneos marxistas) entre procesos o estructura” (Ricoeur, P.: 1991, pp. 87-8).

<sup>597</sup> Marx, K.: 1971b, p. 115. Cursivas nuestras.

<sup>598</sup> Marx, K.: 1971b, 116-7. Cursivas nuestras.

<sup>599</sup> Marx, K.: 1971b, p. 136. “Apropiación y extrañamiento son conceptos que se oponen entre sí porque apropiación significa, no convertirse en propietario, sino hacer propio de uno lo que es ajeno a uno” (Ricoeur, P.: 1991, pp. 81-2).

dominio: toda forma de dominio es “una modificación o una consecuencia” de la explotación del hombre por el hombre en la sociedad cimentada en la propiedad privada.

La propiedad privada se universaliza como dinero. El dinero es una mercancía-objeto que “tiene la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es pues, el objeto por excelencia. El carácter universal de esta propiedad corresponde a la omnipotencia del dinero...”<sup>600</sup>

### 1.c. La teoría del valor en *El capital* de Marx y la filosofía

#### 1.c.1. Introducción: el tema de la filosofía

Consideramos aquí a *El capital* no como un tratado de «economía» sino como una obra de filosofía política. El subtítulo nos indica que se trata de una “crítica de la economía política”: su objeto, la cosa de que se trata es la teoría económica (es, por tanto, una teoría de la teoría o una metateoría); la forma es la de la crítica (es decir, el establecimiento de las condiciones dentro de las cuales ese objeto es posible como tal, sus límites y sus leyes). De manera análoga a Kant, se parte de un hecho, de algo dado [en Kant, los juicios sintéticos a priori (de la física newtoniana), en Marx, la mercancía] para analizar las condiciones que lo hacen posible, sus leyes y límites (en Kant, determinados por la estructura de la razón pura; en Marx, determinados por el «modo de producción capitalista»).

*El capital* comienza haciendo un análisis del elemento que contiene *en sí*<sup>601</sup> toda la estructura del sistema capitalista, esto es: la mercancía. La primera oración dice: “La riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista aparece como una enorme reunión de mercancías y la mercancía individual aparece como la forma elemental de esa riqueza”<sup>602</sup>. ¿Cuál es el tema del libro? Aparentemente, es el mismo que el de la obra más famosa de Adam Smith. Pero, sólo aparentemente. En realidad, se trata del tema de la filosofía: la totalidad<sup>603</sup> de lo-que-es. «La totalidad» es determinada como “sociedades en las que impera el modo de producción capitalista”; es decir, aquellas que han desarrollado una forma de organización más rica y compleja (que supera a las demás y las integra). «Lo-que-es» en estas sociedades se llama “riqueza”; y su “forma elemental” (más simple) es la “mercancía individual”, cuya “reunión” (logos) constituye la totalidad denominada “sociedades en las que impera el modo de producción capitalista” o sociedad moderna<sup>604</sup>.

Se podría objetar, que se trata de una parte de la realidad y no de la totalidad; y ello, desde dos perspectivas: la temporal (histórica) y la espacial (geopolítica). Se argumentaría entonces:

<sup>600</sup> Marx, K.: 1971b, p. 170. Aclaremos desde ahora que dinero y capital no son sinónimos: ha habido muchas organizaciones sociales anteriores a la modernidad (e incluso contemporáneas) que utilizaron el dinero para sus intercambios, pero no son sociedades capitalistas. El capital se caracteriza por la capacidad para reproducirse a sí mismo y esto sólo es posible en la sociedad moderna, porque sólo en ella hay trabajo «libre»: es decir, trabajo asalariado. Es el trabajo asalariado la fuente del plus valor que permite la reproducción del capital.

<sup>601</sup> El concepto de lo *en sí* tiene una antigua historia que se remonta al concepto de lo que es *en potencia* en Aristóteles. Significa aquello que es esencialmente (y que contiene todos sus caracteres esenciales) pero que no se ha desarrollado aún. Un niño es *en sí* un hombre porque contiene todas las propiedades esenciales de los hombres, pero todavía no las ha desarrollado. Desarrollarlas es devenir *para sí*. Todo movimiento tiene un punto de partida, un comienzo, algo que ha de desarrollarse: lo virtual, “el germen, la aptitud, la potencia, lo que Aristóteles llamaba «dynamis», esto es la posibilidad [pero la posibilidad-real, no por cierto, una mera posibilidad lógica o superficial] o como es llamada, lo-en-sí” (Hegel, G.W.F.: 1975a, p. 52).

<sup>602</sup> Marx, K.: 1973, I, p. 3.

<sup>603</sup> Sobre la categoría de totalidad en Marx, especialmente en los *Manuscritos* y en *La ideología alemana*, cfr. Ricoeur, P.: 1991, pp. 97 ss.

<sup>604</sup> “Si lo que es en la sociedad moderna es «una enorme reunión de mercancías» y la mercancía individual es «la forma elemental» de ello, entonces, al proponerse Marx analizar en qué consiste la mercancía como tal (el carácter-de-mercancía de la mercancía), la cuestión que Marx se plantea es la de una *ontología*, pero ésta es de un carácter muy peculiar, porque Marx habla de la riqueza «de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista», o sea: de la sociedad moderna. [...] La tarea filosófica de Marx es el análisis del modo en que las cosas son en ámbito de la sociedad moderna” (Martínez Marzoa, F.: *La filosofía de «El capital» de Marx*, Editorial Taurus, Madrid, 1983, p. 34).

a) Que la modernidad es sólo una época al lado de otras (la primitiva, la antigua, la feudal, etc.) y que una verdadera comprensión histórica-universal debería considerar también los otros modos de producción. Se mostraría, además, que en numerosos textos Marx hace referencia a estos otros modos de producción: lo que probaría que en realidad el tema no es la sociedad moderna, sino los modos de producción (de los que el análisis de la sociedad moderna es sólo una particularización).

b) Que las sociedades capitalistas son sólo un pequeño número, y que este modo de producción es uno entre varios posibles o al lado de otros diversos y contemporáneos.

a) Acerca de la primera objeción, debemos hacer notar, que no hay en ninguna parte de la obra de Marx, ni una filosofía de la historia, ni una teoría de la historia explícitamente desarrolladas. También hay que notar, que en ninguna parte de *El capital* se hace una teoría de los modos de producción en general, sino sólo del modo de producción moderno capitalista. Finalmente, Marx supone el concepto de totalidad (histórica) concreta, tal como había sido determinado por Hegel; donde la última época contiene y supera a las anteriores. Por eso, las referencias que Marx hace de las sociedades antiguas, tienen por objeto aclarar las diferencias por las que se caracteriza la superación.

b) La segunda objeción tiene menos fuerza, ya que desde Adam Smith ha quedado claro, que el sistema capitalista es planetario y que su expansión no puede sino provocar la destrucción de todo otro sistema menos desarrollado. La implementación de otro sistema implicaría una regresión histórica y una recaída en la barbarie.

### 1.c.2. Análisis de la mercancía

El punto de partida del análisis es un hecho: todas las cosas son mercancías. “Son en cuanto mercancías; se investiga en qué consiste ese específico modo de ser”<sup>605</sup>. No se parte de conceptos generales («modo de producción», «sociedad», «época», etc.) para después determinar y diferenciar lo particular («modo de producción *capitalista*», «sociedad *moderna*», «época *burguesa*»). Se parte del elemento abstracto<sup>606</sup> más simple de la totalidad, para construir deductiva y dialécticamente la estructura compleja y concreta<sup>607</sup>.

El “valor de uso”: ¿Cómo se considera a las cosas cotidianamente? ¿Cuáles son sus propiedades? En

<sup>605</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, p. 34.

<sup>606</sup> Abstracto en el sentido hegeliano de lo no-desarrollado. Ver Marx, K.: *Contribución a la crítica de la Economía Política/1857*, Introducción.

<sup>607</sup> El análisis de la mercancía le va a conducir a una teoría del valor. Las reflexiones acerca del valor de las cosas tienen antecedentes remotos, que algunos autores retrotraen hasta la *Política* de Aristóteles, pero es indudable que el antecedente más importante se encuentra en los economistas políticos británicos (centralmente en Adam Smith y David Ricardo).

La teoría del valor le permitió a Smith explicar de un modo mucho más satisfactorio que los fisiócratas el funcionamiento del sistema capitalista. Así lo advierte Denis: “Es igualmente cierto que Smith pudo dar una interpretación mucho más satisfactoria del funcionamiento del sistema capitalista, eliminando el error de los fisiócratas relativo a la esterilidad de la industria. La eliminación de este error fue posible gracias a un análisis profundo del problema del valor de las mercancías” (Denis, H.: *Historia del pensamiento económico*, Barcelona, Editorial Ariel, 1970, p. 162).

Smith observa desde el comienzo de la *Riqueza de las naciones* que la palabra «valor» se utiliza en dos significados diferentes: por un lado, significa la utilidad de una cosa (valor de uso); por otro lado, “la facultad que da la posesión de este objeto para poder comprar otras mercancías” (valor de cambio).

También se adelanta a Marx en la investigación acerca de la *fuerza* del valor: “El precio real de una cosa cualquiera, lo que una cosa cualquiera realmente cuesta al hombre que quiere adquirirla, es la fatiga y la pena que conlleva su adquisición. Lo que una cosa cualquiera vale realmente para el hombre que la ha adquirido y quiere disponer de ella o cambiarla por alguna otra cosa, es la fatiga y la pena que puede ahorrarle, y que puede imponerle a otras gentes. Lo que se compra con dinero o con bienes, se compra mediante trabajo, al igual de lo que adquirimos mediante la fatiga de nuestro propio cuerpo. Ciertamente es que ese dinero, o esos bienes, nos ahorran esta fatiga. Contienen *el valor de cierta cantidad de trabajo*, que cambiamos por algo que, según se supone en ese momento, contiene el valor de una cantidad igual” (Smith, A.: Selección de textos de *La riqueza de las naciones*, I, cap. 5, en *La economía política clásica: Smith, Ricardo, Quesnay*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 31).

Pero Smith piensa que el trabajo es la fuente de valor única en las sociedades primitivas, mientras que las sociedades modernas agregan (a esta fuente primitiva) la tierra y el capital.

primer lugar, caracterizamos a las cosas como "objetos externos", "útiles". Ser útil significa no tener su fin en sí mismas sino en otra cosa: ser medios. Las cosas están en función de la satisfacción de algún tipo de necesidades humanas. En segundo lugar, las cosas tienen una determinación cualitativa (el hierro, la diferencia del papel o de la madera) y una determinación cuantitativa (1 kilogramo, 2 metros, etc.): es decir: "es siempre tal cantidad de tal cosa"<sup>608</sup>, por ejemplo: 5 toneladas de trigo, 1 litro de vino, 600 barriles de petróleo, etc. Desde esta caracterización, una cosa se llama "valor de uso". Lo que constituye un valor de uso es "la materialidad de la mercancía", la propiedad de satisfacer alguna necesidad, de ser objeto de consumo.

En cuanto valor de uso, la mercancía puede ser contemplada desde dos puntos de vista: como un objeto apto para satisfacer las necesidades humanas o como un producto del trabajo humano<sup>609</sup>.

**Valor de cambio o «forma de valor»:** Que  $x$  kilogramos de harina se cambien por  $y$  litros de cerveza sólo es posible, si suponemos que estas dos cosas (valores de uso) distintas tienen *algo en común* que las hace permutables en ciertas proporciones. El valor de cambio es una relación cuantitativa: la "proporción en la que valores de uso de un tipo se cambian contra valores de uso de otro tipo". Esta equi-valencia (= igual valor) de tipos diferentes de valores de uso (por ej. :  $x$  kilogramos de carne =  $y$  metros de tela =  $z$  litros de ginebra) debe poder expresarse en todos los tipos de mercancías y (lo que es lo mismo) toda mercancía debe poder intercambiarse en determinadas proporciones con una mercancía. Es decir, "el carácter de valor de cambio, que las mercancías tienen, manifiesta, pues, que cualesquiera mercancías distintas se reducen, en cuanto valores de cambio, a *algo común*, de lo cual se manifiestan como cantidades determinadas"<sup>610</sup>. El valor de cambio es pues, la «forma de manifestarse» o la «expresión» de un «algo», de una «substancia», de algo que «está por debajo» de las expresiones y manifestaciones.

**Substancia o valor:** Del análisis realizado en el párrafo anterior resulta: 1º) que todas las mercancías tienen «algo» en común que permite intercambiarlas, y 2º) que en proporciones diversas de diversas mercancías este «algo» es una misma cantidad ( $x$  kilogramos de carne =  $y$  metros de tela). Dicha igualdad no se modifica si decimos que ambos términos son iguales a un tercero. Pero esto común no puede ser ninguna mercancía, ni una propiedad o cualidad de la cosa, ya que de acuerdo al análisis inicial toda cualidad o propiedad pertenece a la cosa en tanto que valor de uso. ¿Qué es lo que todas las cosas tienen en común? ¿Qué es ese algo igual, que no es nada singular o particular<sup>611</sup>? *Lo que todas las cosas tienen en común es que son productos del trabajo humano.* Lo substancial de todas las cosas que son consiste en ser producidas por el hombre para la satisfacción de determinadas necesidades.

Que todas las cosas son productos del trabajo humano quiere decir que todo lo real está «mediatizado» por la actividad productiva. Marx se alinea de este modo con los resultados de la filosofía del espíritu hegeliana: nada es in-mediatum. Todo punto de partida supone un desarrollo anterior del cual es resultado.

Se podría objetar aquí que hay cosas que no son productos del trabajo, como por ejemplo, el agua que bebo del arroyo que baja de la montaña. De igual modo, se objetaba a Hegel que no todo es espíritu, que hay cosas naturales, que no han sido mediadas por lo espiritual. Pero, cuando seguimos el curso del agua hacia el valle, nos encontramos que se ha instalado allí una estación de potabilización y distribución y más abajo hay una planta de una empresa embotelladora. De esto podemos inferir dos observaciones: 1º) que los casos singulares (yo tomo agua del arroyo) no contradicen la «realidad», que es la verdadera y la que nos ocupa, y 2º) que el que una cosa no sea actualmente producto del trabajo, no implica que no vaya a serlo o que no pueda serlo<sup>612</sup>.

**Trabajo humano igual:** Sin embargo, no basta con decir que todas las cosas tienen en común el ser productos del trabajo. Es preciso determinar en qué consiste lo específico del trabajo humano. En tanto toda mercadería está en función de la satisfacción de determinadas necesidades la consideramos como valor de uso. Algo análogo ocurre con el trabajo: en tanto la mercadería es el producto de una actividad determinada (el

<sup>608</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, p. 40.

<sup>609</sup> Cfr. Marx, K.: 1973, p. 36. Más adelante volveremos sobre el segundo aspecto.

<sup>610</sup> Martínez Marzoa, 1983, pp. 40 y 41. Cursivas nuestras.

<sup>611</sup> No es ningún accidente en términos de Aristóteles, ni una cualidad secundaria en términos de Galileo, ni un valor de uso en términos de la economía política.

<sup>612</sup> Es decir, aun cuando ignoremos la mediación, ella está presente, en la medida en que todas las cosas se han transformado en la modernidad, en recursos para la producción y materiales para el trabajo.



trabajo de carnicero, o del obrero textil, por ejemplo) es diferente de otra mercancía que es el producto de otra actividad determinada (el trabajo del zapatero o del peón industrial, por ejemplo). Se trata de las diversas clases de «trabajo útil, concreto, determinado, que se contienen en diversas mercancías materiales»<sup>613</sup>. El trabajo que produce una cosa en tanto útil es un trabajo útil. Pero, así como la mercancía en tanto que valor de cambio no es nada sensible, ni «real»; así también el trabajo que la produce no es ningún trabajo determinado. «Así como ya no es ni tela, ni traje, ni armario, tampoco es el trabajo del tejedor, ni el del sastre, ni el del carpintero, ni el de este sujeto o el de aquel otro; o sea, es todos estos trabajos considerados como una sola cosa, de la que hay sólo cantidades diversas, como gasto de una única fuerza de trabajo humana en general, como «trabajo humano igual» o «trabajo abstractamente humano»<sup>614</sup>. Este trabajo en cuanto cantidad del mismo «cuajada» o «cristalizada» en una mercancía es el valor, y las mercancías, en cuanto «cristales» o «cuajos» de trabajo abstractamente humano, son valores. El valor es el «contenido» o la «substancia» de la que es «forma de manifestación» o «modo de expresión» el valor de cambio»<sup>615</sup>.

Este trabajo abstracto se mide cuantitativamente de acuerdo al tiempo empleado en él: se mide en horas-hombre. Que es abstracto, quiere decir, que no se está hablando de una actividad «real», sino del producto del análisis que hace la ciencia, pero que no es con independencia de la cosa real (mercancía) o de la actividad real (trabajo determinado). «En el mercado, las mercancías no se cambian por horas-hombre, sino por otras mercancías; su valor no se expresa en horas-hombre, sino en cantidades de otras mercancías»<sup>616</sup>. *Detrás del aparente intercambio entre mercancías, regulado por la ley «natural» del mercado, se ocultan las relaciones sociales entre los hombres.* El trabajo abstracto, también lo llama Marx «tiempo de trabajo socialmente necesario»; esto es, el tiempo<sup>617</sup> de trabajo contenido en una mercancía, el tiempo de trabajo necesario para su producción de acuerdo a los conocimientos, a las técnicas y a las posibilidades de una sociedad dada en un momento dado.

Del mismo modo que la mercancía tiene dos caras, así también ocurre con el trabajo: «Todo trabajo es, de una parte, gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico y, como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, forma el valor de la mercancía. Pero todo trabajo es, de otra parte, gasto de la fuerza humana de trabajo bajo una forma especial y encaminada a un fin y, como tal, como trabajo concreto y útil, produce los valores de uso»<sup>618</sup>.

Marx pone este hallazgo en el centro de la ciencia<sup>619</sup>. ¿En qué radica su importancia? Por un lado, en que es el producto del análisis de la mercancía de donde se va a deducir la totalidad de las relaciones de la sociedad moderna. Por otro lado, en que esta distinción «crítica» dará la base para fundamentar el origen de la plusvalía.

### 1.c.3. Dialéctica de la forma del valor<sup>620</sup>

<sup>613</sup> Marx, K.: 1973, p. 30.

<sup>614</sup> Marx, K.: 1973, p. 13.

<sup>615</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, pp. 42-3.

<sup>616</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, p. 44.

<sup>617</sup> Hay que notar que la «substancia valor» como «tiempo de trabajo» sólo ha sido posible a partir de una transformación en la concepción misma del «tiempo». El tiempo cualitativo de la edad media, se transformó en un tiempo cuantitativo, y en consecuencia, medible, igual y homogéneo. Cfr. Mumford, Lewis: *Técnica y civilización*, traducción de Aznar de Acevedo. Madrid. Alianza Editorial, 3ra. edición, 1979. 1.2. El monasterio y el reloj, pp. 29-34.

<sup>618</sup> Marx, K.: 1973, pp. 13-4.

<sup>619</sup> «Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la economía política...» (Marx, K.: 1973, p. 9).

<sup>620</sup> Las mercancías son tales cuando poseen una «doble forma»: su forma natural (valor de uso) y su forma del valor (valor de cambio). La segunda, no es ni material, ni tangible, ni visible, y «en su valor objetivado no entra ni un átomo de materia natural. Ya podemos tomar una mercancía y darle todas las vueltas que queramos: como valor, nos encontramos con que siempre es inaprehensible.» Sin embargo, su «materialidad como valores» consiste en ser «expresión de la misma unidad social: trabajo humano». Su «materialidad» es, entonces, «puramente social» y sólo puede revelarse en la «relación social de unas mercancías con otras» (Marx, K.: 1973, pp. 14-5).

El desarrollo de la forma de valor tiene tres momentos:

a) **La forma simple, concreta o fortuita del valor**<sup>621</sup> está constituida por la relación de valor entre dos mercancías. Por ejemplo:  $x$  kilogramos de harina =  $y$  litros de vino<sup>622</sup>. En esta forma simple están contenidas todas las formas del valor. Analicémosla: cada término de la igualdad cumple una función distinta. El primero es activo y "expresa su valor" en el segundo. El segundo es pasivo y "sirve de material para la expresión del valor" del primero. Estos dos aspectos son inseparables y se condicionan mutuamente. Al primero, Marx lo llama "forma relativa del valor" porque se expresa en el segundo. A éste, lo llama "forma equivalencial" porque funciona como equivalente.

La forma simple se escinde en dos "extremos opuestos y antagónicos", porque una mercancía sólo puede expresar su valor "en términos relativos, es decir, recurriendo a otra mercancía".

a.1. **La forma relativa:** Ni una mercancía puede expresar su propio valor ( $x$  kilogramos de harina valen  $x$  kilogramos de harina), ni la que funciona como equivalente expresa su propio valor ( $y$  litros de vino no expresa el valor del vino, sino el de  $x$  kilogramos de harina). Si una mercancía cualquiera, puede expresar el valor de otra, es porque ambas tienen *algo en común* y esto es el *trabajo humano*. Ambas encierran "trabajo humano igual" cristalizado en mercancías distintas. "Por tanto, la relación o razón de valor hace que la forma natural de la mercancía B se convierta en la forma de valor de la mercancía A o que la materialidad corpórea de la primera sirva de espejo de valor de la segunda. Al referirse a la mercancía B como materialización corpórea de valor, como encarnación material del trabajo humano, la mercancía A convierte el valor de uso B en material de su propia expresión de valor"<sup>623</sup>.

a.2. **La forma equivalencial:** Es "la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía". La proporción en que pueden cambiarse depende de la magnitud del valor de una y otra; y ésta "responde siempre al tiempo de trabajo necesario para su producción"<sup>624</sup>.

Marx destaca tres características de la forma equivalencial: 1º "En ella, el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea, del valor". 2º "El trabajo concreto se convierte aquí en forma o manifestación de su antítesis, o sea, del trabajo humano abstracto". 3º "El trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social"<sup>625</sup>. La forma simple es un avance en la conceptualización en tanto aporta una forma no-natural (= mediada) del valor relativo de una mercancía.

"El secreto de la expresión de valor, la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la idea de igualdad humana poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a *una sociedad como la actual*, en que la forma-mercancía es la *forma general* que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como poseedores de mercancías"<sup>626</sup>.

¿Qué nos muestra esta "forma simple del valor" vista en su conjunto? Que "la antítesis *interna* de valor de uso y valor que se alberga en la mercancía toma cuerpo en una antítesis *externa*, es decir, en la relación entre dos mercancías, de las cuales una, aquella cuyo valor trata de expresarse, sólo interesa directamente como valor de uso, mientras que la otra, aquella en que se expresa el valor, interesa sólo directamente como valor de cambio. La forma simple del valor de una mercancía es, por tanto, la forma simple en que se manifiesta la antítesis de valor de uso y valor encerrada en ella"<sup>627</sup>.

¿Cuáles son sus defectos? 1º Es un valor de uso (forma natural) el que expresa a su contrario: el valor. 2º Es un trabajo concreto el que expresa a su contrario: el trabajo abstracto. 3º Es un trabajo individual el que expresa a su contrario: el trabajo social.

Esta forma del valor corresponde a "tiempos muy primitivos", donde era de alguna utilidad en los

<sup>621</sup> Marx, K.: 1973. pp. 15-28.

<sup>622</sup> Simbolizamos esta relación en la fórmula  $xA = yB$ .

<sup>623</sup> Marx, K.: 1973. p. 19.

<sup>624</sup> Marx, K.: 1973. p. 22.

<sup>625</sup> Marx, K.: 1973. pp. 23-5.

<sup>626</sup> Marx, K.: 1973, p. 26. *Cursivas nuestras*.

<sup>627</sup> Marx, K.: 1973, pp. 27-8.

intercambios "eventuales y episódicos"<sup>628</sup>.

b) **La forma desarrollada del valor:** Esta forma está constituida por la relación de una mercancía con todas las demás. Una mercancía determinada puede ser expresada (en ciertas proporciones) por cualquier otra mercancía. Por ejemplo:  $x$  kilogramos de harina =  $y$  litros de vino =  $z$  metros de tela =  $q$  metros<sup>3</sup> de gas. "Aquí es donde se ve verdaderamente cómo este valor no es más que la cristalización de trabajo humano indistinto". Ya no se pone en relación una mercancía con otra, sino una con el mundo de las mercancías en general, a la que le es "indiferente la forma específica de valor de uso que pueda revestir". Toda mercancía desempeña "el papel de equivalente, y por tanto de materialización del valor"<sup>629</sup>.

Cada forma equivalencial es particular (no singular como en la forma simple). Representa un avance respecto de la forma simple, pues muestra que "el trabajo que constituye el valor de  $xA$  se presenta ahora expresamente como igual a cualquier trabajo"<sup>630</sup>. Es también un progreso en la conceptualización el que se haya eliminado la contingencia: el valor de  $xA$  permanece uno y el mismo en cualquiera de sus expresiones particulares.

Sin embargo, esta forma desarrollada también es insuficiente: 1° Es siempre incompleta, ya que la serie de mercancías en la que se expresa el valor de una mercancía es *infinita* (en el sentido del «mal infinito» hegeliano = indefinida). 2° Las expresiones de valor son disparejas, distintas, heterogéneas. 3° Una forma equivalencial *específica* no es adecuada para expresar el trabajo *general*, que hay contenido en ella.

Esta forma se corresponde con los momentos históricos en que "un producto del trabajo, el ganado por ejemplo, se cambia pero no como algo extraordinario, sino habitualmente, por otras diversas mercancías".

c) **La forma general o universal del valor:** La forma general del valor es una inversión de la igualdad de la forma anterior. En la forma desarrollada, una mercancía se expresaba en todas las demás. En la forma general, todas las mercancías se expresan en una. Por ejemplo:

$r$  litros de leche  
 $q$  metros de tela  
 $y$  mtrs<sup>3</sup> de gas  
 $z$  kilogramos de arena  
etc.

=  $x$  kilogramos de harina

Esta forma representa un avance sobre la anterior, porque, en primer lugar, las mercancías expresan sus valores de un modo simple (en una sola mercancía); y en segundo lugar, lo expresan de un modo único (en la misma mercancía). A esta forma de valor simple y común a todas las mercancías, la llama Marx, "forma general del valor".

Es esta forma la que "relaciona y enlaza realmente a todas las mercancías como valores, la que hace que se manifiesten como valores de cambio las unas respecto de las otras", porque 1° distingue el valor de su propio valor de uso, y 2° distingue el valor de todo valor de uso en general, "que es precisamente lo que le permite expresarse como aquello que tiene de común con todas las mercancías".

En las dos formas anteriores, el segundo término de las igualdades (el que cumple la función de equivalente) se limitaba a desempeñar un papel meramente pasivo, y sólo una mercancía desempeñaba el papel activo (la forma relativa, o el primer término de la igualdad). La forma general del valor, en cambio, "brota por obra común del mundo de las mercancías. Una mercancía sólo puede cobrar expresión general de valor si al propio tiempo las demás expresan todas su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece tiene necesariamente que seguir el mismo camino"<sup>631</sup>.

<sup>628</sup> Cfr. Marx, K.: 1973, p. 31.

<sup>629</sup> Marx, K.: 1973, p. 29.

<sup>630</sup> Martínez Marzosa, F.: 1983, p. 46.

<sup>631</sup> Cfr. Marx, K.: 1973, pp. 31 y 32.

Marx dice que "esto revela que la materialización del valor de las mercancías, por ser la mera «existencia social» de estos objetos, sólo puede expresarse mediante su relación social con todos los demás que por tanto su forma de valor, y ha de ser necesariamente, una forma que rija socialmente" (1973, p. 32).

En la forma general del valor, todas las mercancías se revelan como "factores cualitativamente iguales" (porque todas son iguales a una), y como "magnitudes de valor cuantitativamente comparables entre sí" (porque todas las magnitudes de valor se reflejan recíprocamente las unas a las otras).

La «forma corpórea» de la mercancía que cumple el rol de equivalente general (la harina de nuestro ejemplo), es considerada como la "encarnación visible, como el ropaje general que reviste dentro de la sociedad todo el trabajo humano". Esta mercancía que cumple el rol de equivalente general, en tanto es producto del trabajo, permite enlazar todos los trabajos "en una forma de igualdad", y de ese modo "reducir todos los trabajos reales al carácter de trabajo humano común a todos ellos, a la inversión de fuerza humana de trabajo"<sup>632</sup>.

"Ahora, cada mercancía tiene una expresión simple de valor, y, al mismo tiempo, todas las mercancías tienen una forma común de valor. Esto ha sido posible en virtud de una diferencia esencial entre la nueva forma de valor y las anteriores, a saber: que la presentación del valor ya no es ahora problema de una mercancía o de cada mercancía separadamente (como sucedía en las dos formas anteriores), sino del mundo de las mercancías en general. En la nueva forma, cada mercancía obtiene su expresión de valor en el mismo equivalente que todas las otras (excepto una sola)".

Marx resume el resultado del proceso dialéctico de la forma del valor de la siguiente manera: "La forma general del valor, forma que presenta los productos del trabajo como simples cristalizaciones de trabajo humano indistinto, demuestra por su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. Y revela al mismo tiempo que, dentro de este mundo, es el carácter general y humano del trabajo el que forma su carácter específicamente social"<sup>633</sup>. La dialéctica de la forma del valor, de una manera más rigurosa y con un lenguaje más elaborado, desarrolla el mismo problema que en los *Manuscritos* conceptualizaba como «alienación» y «trabajo alienado». La forma general del valor pone en evidencia, que es el trabajo humano extrañado y alienado; es decir, convertido en un poder autónomo, el que domina la sociedad. Su dominio aparece como *natural*, porque se expresa a través de una legalidad "objetiva", como un orden del mundo de las cosas.

"La forma de equivalente general es una forma de valor en abstracto. Puede, por tanto, recaer sobre cualquier mercancía", con la única condición que sean todas las demás las que la elijan. Hasta que esta operación no se realice definitivamente en una clase específica y determinada la forma única y general no adquiere vigencia general y firmeza objetiva. "La clase específica de mercancías a cuya forma natural se incorpora socialmente la forma de equivalente, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene una función social específica, y por tanto como monopolio social dentro del mundo de las mercancías, el desempeñar el papel de equivalente universal"<sup>634</sup>. La mercancía que históricamente conquistó este puesto privilegiado es el oro.

d) **La forma dinero:** De este modo, arribamos a la cuarta forma del valor, con sólo reemplazar en el ejemplo anterior (de la forma general) *x* kilogramos de harina por *y* gramos de oro; desempeñando el rol de equivalente general. En este tránsito, no hay cambio substancial alguno (como en las formas anteriores), y su progreso consiste en que la forma de equivalente general "se adhiere definitivamente, por la fuerza de la costumbre social a la forma natural específica de la mercancía oro"<sup>635</sup>.

Tan pronto como el oro conquista el monopolio de este rol de expresar el valor del mundo de las mercancías, se convierte en mercancía dinero, en la forma dinero. "La expresión simple y relativa del valor de una mercancía, por ejemplo del lienzo, en aquella otra mercancía que funciona ya como mercancía dinero, por ejemplo el oro, es la forma precio.

Desde el final del desarrollo, Marx retoma el proceso que ha recorrido la dialéctica del valor, para mostrar que ya en la forma simple de la mercancía se encerraba en germen la forma dinero, que es el resultado de todo el desarrollo. En otras palabras: la forma de dinero se *deduce* de la forma simple de mercancía"<sup>636</sup>. En

<sup>632</sup> Marx, K.: 1973, p. 33.

<sup>633</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, p. 47.

<sup>634</sup> Marx, K.: 1973, p. 35.

<sup>635</sup> Marx, K.: 1973, p. 36.

<sup>636</sup> Villarreal cuestiona la simplificación cuantitativista de la teoría del valor en tanto conduce a una "parcialización del problema" (cfr. Villarreal, J.: *La exclusión social*, FLACSO-Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 1996, p. 33). Para un cuestionamiento de la "ley del valor" explicitada por Marx, cfr. Negri, T.-Guattari, F.: *Las verdades nómadas*. Por

consecuencia. la forma simple y la forma dinero son lo mismo. pero en diferentes momentos.

#### 1.c.4. El fetichismo de la mercancía y su secreto

Marx ha desarrollado hasta aquí un análisis a partir de un hecho. Se trata de saber lo que ocurre en la realidad (= sociedades en las que impera el modo de producción capitalista = época moderna burguesa) deduciéndola a partir de sus elementos más simples (y por tanto abstractos). La deducción ha clarificado que lo que parecía ser una ley natural (eterna, inmutable, suprahistórica) es en realidad un orden histórico (temporal, mutable, transformable -aunque, no meramente a voluntad-). No hay, por lo tanto, un punto de partida general y abstracto, al que hay que determinar y especificar de acuerdo con los caracteres históricos particulares<sup>637</sup>. "Cada cosa es lo que es solamente dentro de un mundo histórico determinado"<sup>638</sup>.

Lo que a primera vista parece trivial y evidente (las cosas como valores de uso), al análisis se le aparece como "objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos". Las cosas consideradas como existencias en la cotidianidad, como útiles, no presentan dificultad alguna. "Pero en cuanto comienza a comportarse como mercancía, la mesa [o cualquier otra cosa] se convierte en un objeto físicamente metafísico". Tan pronto como las cosas revisten la forma de mercancías, adquieren un carácter "místico" o "misterioso". ¿De dónde procede? No brota de su valor de uso, ni del contenido de sus determinaciones de valor (calidad o cantidad del trabajo), ni del tiempo, ni de la forma social del trabajo. Procede de la misma «forma de mercancía».

Dice Marx, que "el carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que *proyecta* ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este quid pro quo [una cosa por otra] es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales". Esta apariencia que dan las relaciones que se establecen en el intercambio de mercancías, que parecen derivarse del carácter material de las cosas mismas, hace que se atribuya al mundo objetivo, al mundo de las mercancías un poder y una legalidad, que gobierna y domina las relaciones sociales entre los hombres. De esta manera, la ley del valor se universaliza, imponiéndose sobre todas las relaciones en la sociedad. La sociedad aparece para sí misma, como un mundo de cosas, gobernadas por leyes naturales, que determinan todas las relaciones (también las humanas, las espirituales, las sociales).

"Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres"<sup>639</sup>. De aquí no se infiere, que estas relaciones puedan ser cambiadas o transformadas a voluntad. Tampoco debemos creer que se trate de mentiras y falsedades esparcidas por gentes maliciosas o mal intencionadas con el fin de dominar a los otros. Porque estas formas aparecen a los ojos de los hombres, existen. Sólo que son apariencias, manifestaciones, «fenómenos» (diría Kant). Lo que no aparece, lo que no se manifiesta, «la cosa en sí» (diría Kant) es esta "relación social concreta establecida entre los mismos hombres"<sup>640</sup>. Los hombres han construido en la época moderna un modo de vida que reproduce en todos los niveles la misma forma, aun cuando no han

---

*nuevos espacios de libertad*. Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa S.L.. País Vasco. 1996, pp. 223 ss.

<sup>637</sup> Por ejemplo: no parte del concepto general abstracto de "modo de producción", para especificar luego el modo de producción "capitalista" al lado del modo de producción feudal, o del modo de producción antiguo, etc. No parte del concepto de sociedad en general, para encontrar la diferencia específica "moderna", "medieval", "antigua", "primitiva", etc. Lo mismo ocurre con los conceptos de trabajo, tiempo, mercancía, etc.: son plasmados y utilizados en su significado específico, cuyas definiciones sólo tienen validez en rigor, para esta realidad que se está analizando y desde ella.

<sup>638</sup> Martínez Marzoa, F.: 1983, p. 108.

<sup>639</sup> Marx, K.: 1973, pp. 37 y 38.

<sup>640</sup> "Marx llama a esta transferencia de la productividad, que pasa del trabajo al capital, el fetichismo de las mercancías" (Cfr. Ricoeur, p.: 1991, p. 229).

llegado a tomar conciencia de ella. "No lo saben, pero lo hacen"<sup>641</sup>

El develamiento del secreto de la forma-mercancía se ha producido en dos pasos: (1) Primeramente, se mostró que el valor de las mercancías no es azaroso o casual, sino que "la determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es (...) el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material"<sup>642</sup>. El primer paso, iniciado por los economistas británicos, consiste en disolver la aparente casualidad de la determinación del valor. Los británicos comprendieron que la fuente de todo valor es el trabajo y no otra cosa es el secreto encubierto tras la forma-mercancía. No obstante haber develado el secreto oculto tras la forma-mercancía, ésta sigue siendo enigmática y misteriosa. Por eso, este primer paso debe ser complementado por un segundo paso, que explique la forma misma, paso para el cual la economía política clásica está incapacitada. (2) El segundo paso consiste en analizar el proceso histórico en el cual y por el cual este contenido encubierto asume esta forma. El segundo paso decisivo responde a la pregunta: ¿por qué razón y cómo el trabajo humano llegó a adquirir esta forma-mercancía?

La importancia de la resolución de este problema y la explicación de por qué ejerce tanta influencia en el ámbito de las ciencias sociales radica en que aporta un modelo que permite comprender las formas de la «inversión ideológica», la estructura del «fetichismo», que se expresa en los más diversos estratos de vida social. La forma-mercancía no es solamente el secreto de la economía o de la estructura de la base de la sociedad, sino que es también la forma que subyace a todas las esferas de la vida social.

## 2. LA DOMINACIÓN IDEOLÓGICA

### 2.a. Introducción

El problema de la ciencia y de la verdad: Si establecemos una comparación con la concepción kantiana del conocimiento, la ciencia y la verdad pertenecerían al ámbito de las apariencias, es decir a las relaciones entre las mercancías, a la economía política. Y el análisis de Marx, ¿a qué ámbito pertenecería? Al de las condiciones de posibilidad de la ciencia y la verdad: al de la crítica. A esta interpretación nos llevaría el mismo subtítulo de la obra: *Crítica de la economía política*. *El capital* sería una obra con objetivos análogos a los de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Pero la analogía, que Marx hace a continuación del texto que citamos arriba, no concuerda con nuestra interpretación. Dice allí: "Si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción"<sup>643</sup>.

<sup>641</sup> Marx, K.: 1973, p. 39.

<sup>642</sup> Marx, K.: 1973, p. 40.

<sup>643</sup> Dice aquí, que todos estos fenómenos son *inseparables* del modo de producción donde los productos del trabajo se presentan en forma de mercancías, es decir, en el modo de producción capitalista. Nuevamente, se indica que las categorías que aquí se desarrollan *corresponden* a esta realidad de la que se parte, y no a cualquier realidad en general. El desarrollo de las categorías de la economía política es inseparable del mundo moderno y tiene sentido y validez *para* el mundo moderno.

Charles Taylor formula la siguiente crítica de la epistemología de *El capital* de Marx: "Si *El capital* nos ofrece las «leyes» que gobiernan la sociedad burguesa, y por tanto nos dice cómo proceder mejor para abolirlas, el trascender esta sociedad también debe significar el suspender estas leyes. Pues la ciencia de la sociedad burguesa muestra cómo los hombres quedan atrapados en unas estructuras y una dinámica que no pueden comprender ni controlar. Esta ciencia no puede seguir siendo la base de la práctica revolucionaria que sobreesce a la sociedad burguesa, o, de otra manera, esta práctica seguirá siendo manipuladora y en contradicción con su justificación central."

Esta analogía supone los análisis que había realizado Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Allí se trataba de demostrar que Dios y los dioses habían sido creados por la razón humana con el fin de poder reconocerse en una imagen exterior. El hombre había proyectado fuera de sí su propia imagen (como especie, no como individuo) infinitizada, y estas imágenes fueron tomando vida propia, hasta llegar a dominar al mismo creador. Se trataba, entonces, de reapropiarse de la imagen alienada en Dios. Se trataba de hacer antropología en lugar de teología. Marx compara la alienación religiosa con la alienación en el trabajo, y llama fetichismo a este “fantasma” del mercado, que domina a los hombres mediante leyes inflexibles, cuando no es más que un producto del trabajo de los hombres mismos.

Pero esta analogía, podría interpretarse como una indicación de la falsedad del mundo de la economía política, de modo tal que el hombre [verdadero] debería reapropiarse su esencia alienada en las cosas, que él mismo ha producido y que ha cobrado vida independiente. En esta interpretación, todo el mundo burgués se convierte en falso, encubierto e «ideológica» (en contraposición a «científico»). La ciencia sería, de este modo, el ámbito de la verdad; mientras que la ideología es el de la falsedad. De aquí se sigue que eliminando la alienación (es decir, devolviendo al trabajo su carácter social) se superaría la ideología y nos instalaríamos en el reino definitivo de la verdad. Creo que esta interpretación es errónea.

**La ciencia y el fundamento:** La función de la ciencia entendida como crítica consiste en comprender la realidad efectiva desde su fundamento y condición de posibilidad. El análisis de la mercancía, permite establecer el principio a partir del cual la realidad puede ser deducida. Si no hay proceso deductivo, la fundamentación es incompleta y la ciencia inacabada y parcial<sup>644</sup>. Es por esta razón, que Marx critica la fundamentación que Smith, Say y Ricardo hicieron de la economía política. No sólo muestra cómo cada uno de ellos representa un cierto

---

“Así en el límite revolucionario entre dos épocas debe haber un salto, por decirlo así, un cambio en las leyes que se aplican a la sociedad. Las prácticas de la sociedad burguesa que, bajo la enajenación, siguen una dinámica propia, que la ciencia marxista precisará, vuelven al control humano con el comunismo, para no caer bajo similares determinantes exteriores sino, antes bien, para deliberarse genuinamente en una sociedad libre.”

“Este trascender de los determinantes externos en favor de la expresión libre tiene perfecto sentido, desde luego, en las categorías de la filosofía hegeliana. Pero es ajeno a la tradición establecida de la ciencia enraizada en la Ilustración. Ésta puede permitir que el hombre objetive la naturaleza como dominio de instrumentos neutrales a un nivel, mientras que forma un objeto expresivo en el otro. Pero no puede admitir una frontera cambiante por la cual lo que está en el ámbito de la objetivación y la ley natural en una etapa de la historia sea arrastrado más allá, a un ámbito de expresión, en otra. No puede admitir que sus leyes sean *aufgehoben* [negadas].”

“En términos epistemológicos, ésta es la ambigüedad que el Marx maduro nunca aclaró y probablemente nunca vio. Esta *Aufhebung* [negación] de las leyes de la sociedad que ocurre en los puntos críticos de la historia, de modo que los propios términos necesarios para explicar un período no son aplicables a otro, ciertamente estuvo implícita en la teoría original del joven Marx, como lo había estado en Hegel. Siguió siendo esencial a la lógica del concepto marxista de revolución y la transición al comunismo. Pero no fue parte del modelo de ciencia al que Marx parecía estar apelando al lanzar *El capital* al mundo.”

[...] “La síntesis marxista entre la ciencia de la Ilustración y la realización expresiva no resulta viable al final. Elucidar lo que participa en una transición dialéctica, pintar la relación entre las «leyes» de la sociedad en una fase posterior, dar la articulación social de la libertad aumentada nos llevaría mucho más allá de los límites de la ciencia de la Ilustración. Tendríamos que seguir la transición desde una etapa en que los actos de los hombres eran gobernados por leyes externas, es decir, seguían regularidades no deseadas ni adecuadamente concebidas por nadie, hasta una etapa en que son limitados por una situación que comprenden (parcialmente) y que orienta sus elecciones. Pero este tipo de transición nos lleva más allá de los límites de la ciencia clásica. El paso de una determinación a través de una ley externa hasta la dirección por una situación significativa puede explicarse más claramente en las categorías de las transiciones dialécticas de Hegel” (Taylor, Ch.: *Hegel y la Sociedad Moderna*, traducción de J. J. Utrilla, F.C.E., México, 1983, pp. 279, 280-1, 283).

<sup>644</sup> “El producto de un proceso de investigación científica exige (...) junto con la producción de conocimiento fáctico relevante, un elemento de *universalización* y de *demostración*. Lo primero (universalización) en la medida en que se trata de producir un conocimiento del objeto en sus aspectos no meramente circunstanciales, sino *generales* (es decir, exportables a otros tiempos y a otros espacios; lo segundo (demostración), por cuanto la aspiración a valer en el dominio público, exige que se someta a los criterios normativos mediante los que una comunidad científica dada legitima la circulación de conocimientos y la estabilidad de sus creencias históricas” (Samaja, J.: 1993, p. 32).

avance respecto del anterior, sino que indica las falencias de los últimos resultados. Es necesario, deducir la totalidad de las categorías de la economía política (como capital, salario, propiedad privada, plusvalía, etc.), de un mismo principio (el análisis de la mercancía), sin utilizar nociones exteriores, ajenas al marco teórico de investigación.

Se trata de una construcción teórica, que busca desarrollar las determinaciones más concretas y complejas, desde los elementos más simples. No hay que buscar en ella, una reconstrucción histórico-cronológica o genética de la sociedad capitalista. Los ejemplos históricos que Marx pone, sólo son ilustraciones de entidades más simples (y por lo tanto, superadas y conservadas) en lo concreto-complejo. De manera que el desarrollo ulterior no sólo supone el análisis de la mercancía, sino que se deduce de él.

La totalidad de las categorías pertenece a la fundamentación y comprensión de la sociedad moderna capitalista y a ninguna otra. No tiene sentido hablar del "capitalismo ateniense", "la plusvalía producida en la construcción de las pirámides" u otros anacronismos semejantes.

## 2.b. El concepto de «ideología»

La ideología es un fenómeno ambiguo, con un aspecto negativo y otro positivo.

Una ideología es en primer lugar y en general, la expresión conciente e institucional que una sociedad determinada tiene de sí misma y de su época. Una ideología comprende, por lo tanto, no solamente la filosofía, la ciencia, la religión y el arte, sino también las leyes, la moral, la política, las costumbres, etc.. La ideología incluye las ideas y las representaciones, pero también las instituciones, las organizaciones (tribunales, parlamento, forma de gobierno, iglesias, escuelas, etc.). La ideología emana de la manera en que los hombres se relacionan con la naturaleza (vida económica, producción) y de la manera en que los hombres se relacionan entre sí (organización social de la producción, relaciones de propiedad). En este primer sentido, la ideología es un reflejo a nivel de la conciencia social de la realidad material.

"Las ideas dominantes -escribe Marx- no son otra cosa que la expresión en el plano ideológico de las relaciones materiales dominantes, son las mismas relaciones materiales dominantes concebidas bajo formas de ideas, es decir, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; dicho de otro modo, son las ideas de su **dominación**"<sup>645</sup>.

La ideología es, en segundo lugar, un reflejo e instrumento de la lucha de clases, por medio del cual los agentes sociales expresan su situación, aun cuando deformada y sin que sea conciente o sabia<sup>646</sup>. Por ser *reflejo o expresión* de otra cosa, la ideología no puede ser el sujeto de la historia. Marx critica, por tanto, a los hegelianos que escriben historias de las ideas como si procedieran de un sujeto autónomo ideal, cuando el único sujeto de la historia son los "individuos reales vivientes"<sup>647</sup>. Aun bajo la apariencia de «universalidad» la ideología oculta la **dominación** particular de unos hombres por otros. Por eso, sus conceptos no son realmente universales, puesto que sólo tienen validez para un grupo. Lo mismo que ocurre con la ideología, ocurre con los valores<sup>648</sup> o con las instituciones o el Estado<sup>649</sup>.

La ideología es, en tercer lugar (y este significado ha tendido a prevalecer), una falsificación o "mistificación" de la realidad. El concepto de ideología es siempre polémico, puesto que nombra la falsa conciencia *de los otros*. Ciertamente que no se trata de un engaño conciente e intencional, sino de la convicción que tienen los «ideólogos» acerca de la universalidad de las ideas dominantes. "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen *invertidos* como en una cámara oscura, este

<sup>645</sup> Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 50.

<sup>646</sup> Cfr. Ricoeur, P.: 1992, p. 45.

<sup>647</sup> Cfr. Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 27.

<sup>648</sup> Cfr. Marx, K.: *La cuestión judía*, selección e introducción de J. M. Bermudo, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1992, pp. 21-61, donde se muestra que los valores universales contenidos en los «derechos del hombre» son en realidad propios y exclusivos de la burguesía (es decir, de una parte, de una clase).

<sup>649</sup> El Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes" (Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 72).



fenómeno no responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico<sup>650</sup>. La falsificación de la ideología es caracterizada como una «inversión». ¿En qué consiste esa inversión y qué es lo que se invierte? Las ideas científicas requieren de una argumentación y fundamentación lógicas: de lo que ya sabemos inferimos lo que no sabemos, de enunciados verdaderos obtenemos otros enunciados verdaderos. El error y la inversión consisten en tomar a la idea como sujeto real, mientras que no es la idea la que produce la realidad, sino hombres reales los que producen las ideas. Cuando se llega a confundir el fundamento *teórico* con el sujeto *real* se produce una mistificación. Las fundamentaciones lógicas son necesarias y pertinentes para la «exposición» científica, pero no se las puede confundir con los sujetos reales<sup>651</sup>. En la época en que escribió *La ideología alemana* Marx concebía la oposición principal entre la ideología y la realidad y no entre la ideología y la ciencia (como llegará a ser posteriormente), y la realidad era entendida como *praxis*. Lo primero, la verdadera realidad es siempre una *praxis*, una realidad social en la que los agentes sociales luchan y trabajan en la producción de sus vidas. Esta realidad es representada falsamente luego en la esfera de las ideas, como si poseyera una significación autónoma, como si su sentido pudiera encontrarse en las representaciones y no tuviera que buscarse en los hechos y en lo vivido.

En la medida en que todas las formas de conciencia anteriores no han develado la realidad de la explotación del hombre por el hombre han sido falsificaciones. Así lo expresa en el *Prólogo a la Ideología alemana*: “Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser”<sup>652</sup>.

La ideología es, en este sentido, sinónimo de falsedad, en tanto que oculta la verdadera realidad de la explotación: es el producto de las clases que se benefician con la explotación, y se crea para justificar e imponer la dominación. En tanto que conciencia falsa, la ideología se contrapone a una conciencia verdadera, es decir, a la ciencia<sup>653</sup>. Por cierto, también las ciencias en sus desarrollos anteriores son ideológicas. La ciencia verdadera sería la *crítica de la economía política* abierta por Marx mismo.

El concepto de ideología se opone al de ciencia a partir de *El capital*, de los escritos marxistas ulteriores, especialmente de la obra de Engels. El paradigma de la ciencia es, a partir de entonces, *El capital*. La ideología comprende ahora no solamente la religión en el sentido de Feuerbach y la filosofía del idealismo alemán sino también todo saber precientífico o extracientífico de la vida social (abarcando a las utopías).

En el marxismo posterior el concepto de ciencia se divide en dos corrientes:

<sup>650</sup> Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 26.

<sup>651</sup> “Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori*.”

“Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de *Idea*, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto [(lo real) es] la simple forma externa en que [la *Idea*] toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.”

[...] “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y conciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él *invertida*, puesta de cabeza. No hay más que darle vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (Marx, K.: Postfacio a la segunda edición de *El Capital*, edic. cit. pp. xxiii y xxiv. Corchetes nuestros).

<sup>652</sup> Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 11.

<sup>653</sup> “Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.”

“Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real” (Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 27).

(1) La escuela de Frankfurt continúa el proyecto kantiano-fichteano que entiende la *ciencia como crítica* y donde la crítica de la ideología está ligada a un proyecto de liberación. La ideología llega a incluir para esta corriente a la sociología positivista, entendida como mera ciencia empírica, que se limita tan sólo a describir<sup>654</sup>.

(2) El marxismo estructuralista pone entre paréntesis toda referencia a la subjetividad, tendiendo a colocar todas las aspiraciones humanistas del lado de la ideología, demarcando el "corte epistemológico" entre el joven Marx y los escritos maduros de *El capital*. El concepto de ideología llega a abarcar así una parte de la propia obra de Marx. Pareciera que el concepto se hace, conforme progresa la teoría, cada vez más extenso y esta misma extensión opera como legitimación y justificación del concepto. "La extensión del concepto de ideología de Marx produce por sí misma la paradoja de la reflexividad del concepto. Paradoja según la cual la teoría se convierte en parte de su propio referente. Ser absorbido, ser tragado por su propio referente es tal vez el destino del concepto de ideología"<sup>655</sup>.

Con la obra de Mannheim el concepto de ideología se hace paradójico, al extenderse de tal modo que incluye a todo aquel que pretende usarlo<sup>656</sup>. Pero, si todo discurso es ideológico, ¿no es también ideológica la crítica de la ideología? Si el pensamiento socio-político crítico está inmerso en las condiciones históricas particulares del científico "¿no queda el concepto de ideología absorbido en su propio referente?"<sup>657</sup>.

Para la hermenéutica de Ricoeur y para la antropología interpretativa de Clifford Geertz la paradoja puede resolverse atendiendo a la dimensión simbólica constitutiva de toda praxis social o cultural. Para estos autores no hay ninguna esfera o ámbito objetivo o duro que se sustraiga a la interpretación. No es posible un modo de existencia o un tipo de acción que no sean simbólicos. Toda acción humana es constitutivamente simbólica y, por esta razón, la ideología no debe entenderse solamente como un proceso de inversión y de deformación sino también y centralmente como construcción de sentido e integración cultural.

Para Ricoeur la mediación entre el papel ideológico de integración de una comunidad y el papel ideológico de deformación fue realizada en la obra de Max Weber<sup>658</sup>. "Este lugar privilegiado del pensamiento ideológico se da en la política; aquí surgen las cuestiones de legitimación. El papel de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al suministrar los necesarios conceptos de autoridad que le dan significación". La discusión se centra en el concepto de *Herrschaft*, traducido como autoridad y también como dominación. "Su carácter convincente se debe al hecho de que el término significa precisamente las dos cosas"<sup>659</sup>.

Respecto a la relación entre ideología y dominación nos preguntamos, siguiendo a Ricoeur, los siguientes problemas: (1) ¿desde dónde es posible hablar de ideología? ¿hay discursos que se sitúen fuera de toda ideología y que sean no-ideológicos? ¿es posible un discurso científico neutro que sea capaz de suprimir todo elemento subjetivo, parcial o dependiente de intereses particulares? (2) ¿qué relación existe entre ideología y dominación? ¿son complementarias? (3) ¿es posible una crítica de la ideología que no surja de la lucha? ¿es posible construir una crítica de la ideología sin un proyecto emancipatorio? (4) ¿es posible plantear el problema de la ideología, entendida como deformación o falseamiento, sin suponer que la sociedad se constituye sobre una estructura simbólica de la acción, es decir, (en términos de Laclau y Mouffe) como «discurso»?<sup>660</sup>

<sup>654</sup> "La ciencia empírica de la sociología es pues tratada como una especie de ideología del sistema capitalista y liberal, como una sociología puramente descriptiva que no pone en tela de juicio sus propios supuestos" (Ricoeur, P.: 1991, p. 50).

<sup>655</sup> Ricoeur, P.: 1991, pp. 50-1.

<sup>656</sup> Cfr. Ricoeur, P.: 1991, p. 191.

<sup>657</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 52.

<sup>658</sup> "La función legitimante de la ideología es el eslabón que conecta el concepto marxista de ideología entendida como deformación y el concepto integrador de ideología que encontramos en Geertz" (Ricoeur, P.: 1991, p. 56)

<sup>659</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 55.

<sup>660</sup> Cfr. Ricoeur, P.: 1991, pp. 211-12.

Para Ricoeur la ideología cumple tres funciones básicas: deformar, legitimar e integrar<sup>661</sup>, y su concepto ha seguido estos momentos en su desarrollo: deformación (Marx, Althusser), dominio (Weber), interés y crítica de la ideología (Habermas), constitutiva (Geertz). Este autor muestra cómo el concepto de ideología se hace cada vez más inclusivo. Esto se debe a que la ideología llena la diferencia entre un sistema completo, racional, y el grado de desarrollo parcial de cada actualidad. Si, con la modernidad, comprendemos que es imposible lograr un sistema completamente racional, la ideología se hace necesaria. Los sistemas modernos no son ideológicos porque suponen que un sistema completamente racional es posible. Los autores modernos que creen en la posibilidad de acceder a un sistema completamente racional terminan por desechar el concepto de ideología (Comte, Weber, Marx -en el comunismo consumado-). Dice Ricoeur: "esta puede ser la primera ideología del poder: la creencia de que el poder es divino, que no proviene de nosotros mismos, sino que proviene de Dios"<sup>662</sup>. "En la pretensión de un sistema dado de autoridad hay siempre más de lo que puede satisfacer el curso normal de la motivación y que por lo tanto hay siempre un suplemento de creencia suministrado por un sistema ideológico"<sup>663</sup>.

Para Mannheim, Marx hizo dos aportes centrales al concepto de ideología:

(1) desarrolló una concepción más general que la de orientación psicológica imperante, que la consideraba un fenómeno individual, una deformación como la mentira en un sentido moral o como el error en un sentido epistemológico. La ideología es la estructura total del espíritu característica de una formación histórica concreta, incluso de una clase. (2) desenmascarar la ideología requiere de un método de análisis específico: una interpretación atendiendo a la situación que ocupa en la vida aquel que la expresa. Este método indirecto es típico de la crítica de la ideología.

Pero estos descubrimientos desbordaron el esquema marxista, porque la sospecha llegó a aplicarse a todo marco teórico. No se trata tanto de que tengamos intereses opuestos, se trata de que ya no tenemos los mismos supuestos para aprehender la realidad. El problema no es un fenómeno económico; el problema no se debe a que haya lucha de clases, sino que deriva de que nuestra unidad espiritual se ha roto<sup>664</sup>. Para Lukács el proletariado es todavía una clase universal, con intereses universales, desde la cual es posible una crítica de las ideologías (porque su visión del mundo es la única no ideológica), pero para Mannheim el proceso ha avanzado tanto que las conciencias de clase están envueltas en el proceso destructor de descomposición. Como ninguna parte hay una verdadera universalidad ningún grupo puede pretender ser el portador de la universalidad.

La solución de Mannheim es que si podemos ver cómo los sistemas de pensamiento están relacionados en estratos sociales y si también podemos correlacionar las relaciones entre diferentes grupos que están en competencia (entre una situación y otra situación, entre un sistema de pensamiento y otro sistema de pensamiento), luego el cuadro es, no ya relativista, sino relacionista. Ricoeur se pregunta si esto es posible sin suponer el espíritu absoluto hegeliano<sup>665</sup>. El estructuralismo intentó una solución análoga: si pudiéramos conocer la estructura que relaciona todos los elementos de un sistema, se suprimiría el relativismo y la contingencia de las posiciones.

La ideología tiene siempre la función de preservar una identidad<sup>666</sup>. Lo que está en juego en toda ideología es la legitimación de un determinado sistema de autoridad; lo que está en juego en toda utopía es imaginar una manera diferente de usar el poder<sup>667</sup>.

### 3. LA DOMINACIÓN POLÍTICA

En su artículo sobre *La cuestión judía*, dice Marx que "el Estado político perfecto es, según su

<sup>661</sup> Cfr. Ricoeur, P.: 1991, p. 285.

<sup>662</sup> Cfr. Ricoeur, P.: 1991, p. 238.

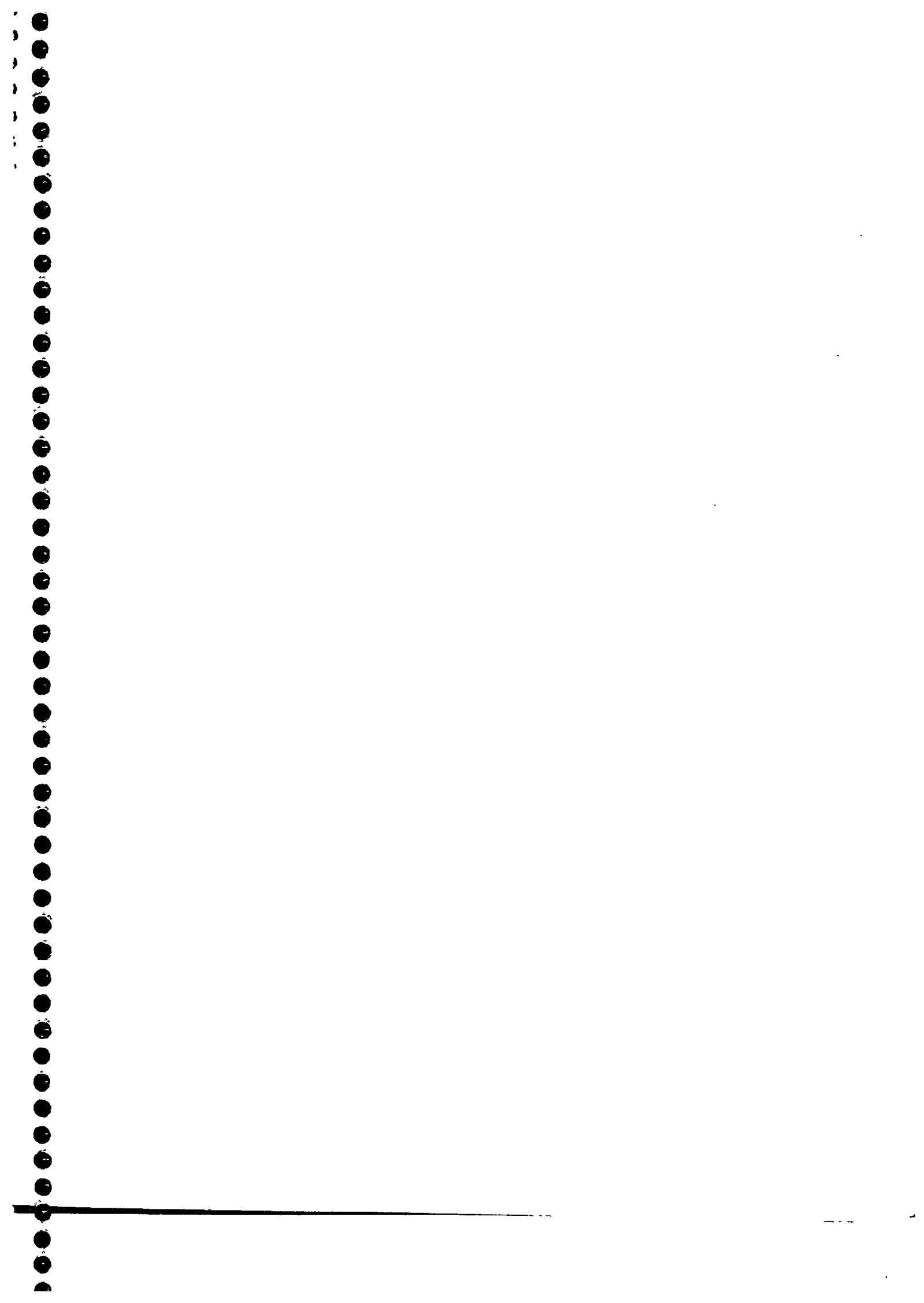
<sup>663</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 229.

<sup>664</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 193-4.

<sup>665</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 198.

<sup>666</sup> Ricoeur, P.: 1991, pp. 212, 214.

<sup>667</sup> Ricoeur, P.: 1991, p. 221.



esencia, la vida genérica del hombre en oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta subsisten en la sociedad civil, fuera de la esfera del Estado, pero como propiedades de la sociedad civil. Donde el Estado político ha llegado a su verdadera formación, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento y en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, celestial y terrestre; la vida en la comunidad política donde integra la comunidad, y la vida en la sociedad civil, donde acciona como hombre privado, ve en los demás simples medios, se rebaja a sí mismo al papel de simple mediador y se convierte en juguete de fuerzas extrañas<sup>668</sup>.

La vida genérica es una universalidad irreal, donde el hombre es miembro de una soberanía y libertad imaginarias. Existe una escisión entre el Estado político y la Sociedad civil, entre el *citoyen* y el *bourgeois*, entre la esfera de lo político y la de lo religioso, entre el interés general y el interés privado<sup>669</sup>. El Estado «verdadero» es el Estado democrático, donde “el fundamento humano de la religión está realizado de modo laico”. El fundamento humano del cristianismo (no ya el cristianismo) es el fundamento del Estado<sup>670</sup>. “La creación fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, *pero de un ser extraño y distinto del hombre real*, es realidad sensible, hecho presente, máxima mundana, en la democracia”<sup>671</sup>.

Estado, sociedad y poder: La tercera parte de *La guerra civil en Francia* comienza planteando la pregunta “¿Qué es la Comuna?” Respuesta: “Los proletarios... tomando el poder”. Pero, ¿qué significa «tomar el poder»? Por lo pronto, Marx supone aquí que el poder es algo «tomable», asible, o apropiable. A veces, parece concebir el poder como una cosa que puede poseerse (“tomar posesión”) y utilizarse como un instrumento o como una herramienta en funciones diversas (“servirse de ella”).

Lo que sí parece estar claro para Marx es que tomar el Estado no es tomar el poder. El Estado es caracterizado como “una máquina” utilizable para distintos fines. Advierte que esta máquina fue generada como “un arma poderosa” *por la monarquía absoluta* para luchar contra el feudalismo. Utilizando la famosa y equívoca metáfora edilicia habla del “suelo de la sociedad” y la “superestructura del edificio del Estado moderno”. Las limitaciones de la metáfora se hacen manifiestas en seguida cuando dice que el Estado ha sido usado para barrer el suelo social de “reliquias de tiempos pasados”. Sin embargo, de un arma en la lucha contra el feudalismo, el Estado se convirtió en el “poder nacional del capital sobre el trabajo”, en la “fuerza pública organizada para la esclavización *social*”, en una “máquina del despotismo de clase”<sup>672</sup>.

De aquí se desprende que las identidades de los sujetos *sociales* se definen por sus intereses de clase (los que a su vez se definen por su lugar en la organización del trabajo y la producción -“poseedoras” y “productoras”, “el capital y el trabajo”-, es decir, por su lugar en la estructura total del sistema<sup>673</sup>) y que

<sup>668</sup> Marx, K.: *La cuestión judía*, Contraseña, Buenos Aires, 1974, pp. 25-7.

<sup>669</sup> Cfr. Marx, K.: 1974, pp. 25-7.

<sup>670</sup> Marx, K.: 1974, p. 38.

<sup>671</sup> Marx, K.: 1974, p. 29. *Cursivas nuestras*.

<sup>672</sup> Marx, K.: *La guerra civil en Francia*, sin indicación de traductor, Moscú. Editorial Progreso, 1980, p. 60.

<sup>673</sup> “Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que imaginan ser y lo que en realidad son”. Los «escolásticos» encuentran aquí (y en otros textos casi idénticos, como el del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857) claramente expresado el *materialismo* de Marx, que divide las aguas con toda la tradición *idealista* anterior, pero no hacen otra cosa que hacer manifiesta su incapacidad para comprender cómo procede un pensamiento complejo. “Orleanistas y legitimistas se encontraron en la república los unos junto a los otros y con idénticas pretensiones [políticas]. Si cada parte quería imponer frente a la otra *la restauración de su propia dinastía*, esto sólo significaba una cosa: que cada uno de *los dos grandes intereses* en que se divide *la burguesía* -la propiedad del suelo y el capital- aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro. Hablamos de dos intereses de la burguesía, pues la gran propiedad del suelo, pese a su coquetería feudal y a su orgullo de casta, estaba completamente aburguesada por el desarrollo de la sociedad moderna” (Marx, K.: 1975, pp. 49-50, *cursivas del autor*, subrayados nuestros). Destacamos en este texto las observaciones siguientes: (1) Los intereses reales que definen las posiciones políticas y partidarias son intereses de clase, intereses *sociales*. (2) Una clase no tiene un único interés, sino que puede tener varios (como aquí la burguesía), pero frente a otras clases adquiere un significado único. (3) Los intereses de

estos sujetos se valen de instrumentos y armas para realizar sus fines o intereses. tales como el Estado y sus órganos (gobierno, ejército, policía, burocracia, clero, magistratura). Las clases no podrían realizar sus intereses sin "controlar" estos instrumentos. Las relaciones tradicionalmente llamadas «políticas» no son más que una manifestación superficial e instrumental de relaciones más profundas que se definen en el nivel *social*, en el nivel en que se constituye la sociedad: en la búsqueda de satisfacción de las necesidades naturales, es decir, en el trabajo y en la producción. Sin embargo, que la sociedad se constituya desde relaciones económicas o de producción no significa que sea reducible a ellas. Las relaciones económicas son condicionantes y limitativas, pero también son productivas de otras relaciones sociales más complejas, más plenas, más reales, más concretas. Las relaciones económicas de la sociedad pueden ser «medidas» con mayor exactitud, pero en ello radica su *pobreza*, su *primitividad* y no su *verdad*. La exactitud de la economía política se explica porque tiene que dar cuenta de (tiene por objeto) las relaciones humanas *como si fueran meras relaciones entre cosas*.

Las formas de organización «política» se derivan de las formas de organización social, de las formas de organización del trabajo y la producción. Por eso, el «poder» es concebido fundamentalmente como *social*, como poder sobre la naturaleza por el trabajo y la producción, y sólo derivadamente como poder político. Esta es la explicación de por qué no basta con tomar el poder del Estado. Sin embargo, la concepción marxiana del poder sigue siendo *instrumental*, y a veces hasta substancial, «cósica» (sólo las cosas o substancias se pueden «poseer»).

Esta concepción instrumentalista del Estado aparece expresada con claridad cuando se trata de comprender al "bonapartismo" y su forma institucional (el Imperio): "En realidad era *la única forma de gobierno posible*, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar la nación y la clase obrera no la había adquirido aún"<sup>674</sup> [...] "El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear *como medio para emanciparse del feudalismo* y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en *un medio para la esclavización del trabajo por el capital*"<sup>675</sup>.

A riesgo de ser esquemático: hay en el discurso de Marx dos tendencias en la conceptualización del poder. Por un lado, el poder es concebido como *una relación* o como *una red de relaciones*: de los hombres con las fuerzas de la naturaleza, de unas sociedades con otras, de unos grupos con otros, de unas clases con otras, etc. Por otro lado, el poder es entendido como una máquina ("una máquina de guerra"), como un instrumento, como algo que puede ser utilizado con distintas funciones y para fines diversos, que puede ser tomado, "usado", poseído o "adueñado", que puede ser transferido o quitado, "pasar de una mano a otra", o a veces, incluso, es concebido como un lugar, que puede ser ocupado, al que se puede "arribar" o del que se puede "desalojar", etc. Es esta segunda tendencia desarrollada por el «marxismo» la que ha ocultado la primera y más original conceptualización en germen en el pensamiento de Marx.

Esta tendencia ha sido reforzada por otro equivoco, originado en la consideración del "carácter *puramente represivo* del poder del Estado"<sup>676</sup>. Según esta caracterización (que es heredera de los primeros pensadores políticos de la modernidad -como Maquiavelo y Hobbes- tanto como de los filósofos de la

---

clases no son fijas, permanentes o ahistóricas, sino que varían cuando varían las estructuras sociales en las que están articulados. (4) Los intereses terratenientes (la propiedad del suelo) podrían ser interpretados como propios de la aristocracia feudal (interpretación a la que se hace manifiesta referencia), pero ello sería erróneo, pues no se tendrían en cuenta las relaciones de determinación que hay desde la totalidad sobre las partes. La propiedad del suelo es un interés *burgués* porque está articulado en el plexo de relaciones *burguesas*. Dicho en otros términos: la estructura de la sociedad moderna es burguesa o capitalista y por eso la totalidad de los elementos del sistema están "aburguesados". ¿También el proletariado? También el proletariado es un producto de las relaciones capitalistas de la sociedad moderna, aunque sea al mismo tiempo incompatible con ella.

<sup>674</sup> No se explica por qué una clase ha perdido la facultad de gobernar ni por qué la otra no la ha adquirido aún. No se explica tampoco por qué el Estado es, en última instancia, instrumento de *estas dos clases*.

<sup>675</sup> Marx, K.: 1980, p. 62. *Cursivas nuestras*. Tampoco se explica por qué la forma del Estado es un medio para el dominio político de las fuerzas económicas.

<sup>676</sup> Marx, K.: 1980, p. 60.

Ilustración) el poder es inherentemente negativo, represivo, coercitivo, prohibitivo o limitativo. Es analítico, no sintético. Es represor, no productor. Es destructor, no creador. Marx intuyó esta deficiencia, pero no pudo conceptualizarla<sup>677</sup>.

Una conceptualización del poder que lo conciba como productivo, creativo, aparece como una necesidad cuando se trata de pensar la institucionalización de la revolución<sup>678</sup>. ¿Qué instituciones serían adecuadas a la sociedad postrevolucionaria? ¿Podrían mantenerse las instituciones del Estado «burgués»? Las acciones de la Comuna anuncian las instituciones de la sociedad postrevolucionaria: los cargos son elegidos por sufragio universal y los elegidos son “responsables y revocables en todo momento”. Desaparecen los cargos permanentes tanto de los «funcionarios» como de los jueces y de las fuerzas de «seguridad». Todos los cargos reciben los mismos “salarios de obreros”. Los organismos son legislativos y ejecutivos “al mismo tiempo”. Cuando Marx piensa el poder de manera «positiva» lo concibe como “administración”, por eso, la centralización debía dejar paso “a la autoadministración de los productores”. Es decir, la “funciones legítimas” del Estado debían ser restituidas de su posición “sobre la sociedad misma” a los “servidores responsables de esta sociedad” elegidos por sufragio universal. Pero, observa Marx, no existe solamente una fuerza material de represión (ejército permanente, policía) sino también una “fuerza espiritual de represión, el «poder de los curas»”. La Comuna atacó a esta fuerza en dos frentes: separando la iglesia del Estado les quitó los recursos financieros; abriendo instituciones gratuitas de enseñanza autónomas les quitó poder de adoctrinamiento<sup>679</sup>.

Marx hace conciente un proceso de deslizamiento del poder político desde el Estado hacia la sociedad: instituciones propiamente sociales (como la fábrica) asumen funciones estrictamente políticas en una suerte de «privatización» del poder. Advierte que “el patrono se adjudica las funciones de legislador, juez y agente ejecutivo, y, además, se embolsa el dinero”<sup>680</sup>. Es decir, que aquellas funciones que la teoría política liberal clásica caracterizaba como propias del Estado y del gobierno, son consideradas en el ámbito de la sociedad como independientes de la esfera pública.

La forma de la Comuna no viene a reemplazar a la Nación, sino a suprimir las formas del Estado<sup>681</sup> que representan intereses particulares como si fuesen los del conjunto de la sociedad, las formas de un “Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento”. Precisamente, el libre movimiento de la sociedad lleva al logro de las metas que eran las de la sociedad burguesa y que ésta no había podido realizar plenamente: “gobierno barato” y “verdadera república” con instituciones “realmente democráticas”. La Comuna es “el auténtico gobierno nacional”, pero al mismo tiempo (en tanto que representante de los intereses de la clase productora -de toda clase productora en «la» sociedad moderna capitalista-) es un gobierno “internacional”<sup>682</sup>, del mismo modo que el saqueo realizado sobre la clase

<sup>677</sup> El mismo problema vuelve a aparecer cuando trata de pensar la razón lógica o científica: se le aparece como fundamentalmente represiva o coercitiva (procede por definición, por delimitación, por separación, por comprensión), mientras que se requiere la construcción, la creación, la transformación. Desde este problema hay que releer la tesis XI sobre Feuerbach. Todo el saber anterior (cuyo desarrollo más acabado es la filosofía o ciencia) es deficitario en la medida en que está preso de esta concepción meramente negativa de la razón. Pero la comprensión verdadera de la realidad requiere de su transformación, de su producción, de su construcción y para ello se necesita una racionalidad acorde (productiva, constructiva). No hay que entenderla como una razón precientífica, irracional, metafísica, filosófica u otros adjetivos descalificantes usados por algunos autores «positivistas» o cientificistas. Marx la llamó “dialéctica”, pero este término es ya casi inutilizable en razón de la contaminación que ha sufrido por las interpretaciones rastreas e inconsistentes a que se ha visto sometido.

<sup>678</sup> “Convertir este hecho en una institución duradera” (Marx, K.: 1980, p. 63).

<sup>679</sup> Marx menosprecia (tanto en esta obra, como en todas las demás) la capacidad (en términos de Foucault) del «poder pastoral» para constituir sujetos. Piensa que si el proletariado pudiese acceder a los mismos recursos que la burguesía o que los curas podría obtener los mismos resultados. Igualmente errónea es su suposición de que la ciencia podría ser redimida de “las trabas a que la tenían sujeta los prejuicios de clase y el poder del Gobierno” con sólo poner la enseñanza al alcance de todos.

<sup>680</sup> Marx, K.: 1980, p. 73.

<sup>681</sup> “El antagonismo entre la Comuna y el poder del Estado...” (Marx, K.: 1980, pp. 65-6).

<sup>682</sup> Marx, K.: 1980, p. 72.

productora francesa había sido «internacional». Analizadas desde el punto de vista las relaciones sociales más profundas (relaciones entre clases) las relaciones políticas son sólo una expresión y un ocultamiento de aquéllas. Desde esta perspectiva, “todos los gobiernos nacionales son *uno solo* contra el proletariado”<sup>683</sup>.

La Comuna era una “forma política perfectamente flexible” “para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo”. ¿Por qué? Porque “la dominación política de los productores *es incompatible* con la perpetuación de su esclavitud social”<sup>684</sup>. ¿Por qué es incompatible? Porque ambas son *contradictorias*, ya que toda dominación política es la expresión de una dominación social: del capital sobre el trabajo, de los propietarios sobre los productores, de los burgueses sobre los proletarios. De tal manera, no se suprimiría la dominación política sin suprimir la dominación social de la que es expresión. Por eso Marx supone que la supresión del dominio *social* de la burguesía sobre el proletariado es intrínsecamente democrática. Se equivocó en esto: ni las formas institucionales liberales ni las «socialistas» (comunales, comunistas, proletarias) son intrínsecamente democráticas. Ciertamente que es posible articular liberalismo y democracia o socialismo y democracia, pero ni el uno ni el otro *implican* formas democráticas (ni siquiera *más democráticas*)<sup>685</sup>.

Siguiendo la metáfora edilicia, Marx cree que el dominio político (y con el todo el edificio del Estado) se sostiene sobre “cimientos económicos”, que son la base de “la existencia de las clases” y de la dominación de una clase por otra. “Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase”, con lo cual el dominio de clase desaparece “*lógicamente*”, pues no parece tener sentido hablar del dominio de una única clase sobre sí misma.

### Los sujetos antagónicos: burguesía y proletariado

En la página 47 de *La guerra civil en Francia* se contraponen a los “monopolizadores de la riqueza” con “los productores de la riqueza”. Las relaciones entre los sujetos sociales (clases), que en relación con la estructura global de la sociedad se sobredeterminan en dos (“clase apropiadora” y “clase productora”, “el capital contra el trabajo”), son relaciones de “antagonismo”. La relación de antagonismo es la de «luchar contra». Pero, ¿cuál es la relación entre una clase y el conjunto de la sociedad de que forma parte? Dicho de manera más abstracta: ¿Cuál es la relación entre la parte y el todo? Además: ¿por qué son *dos* los sujetos antagónicos? ¿Cuáles son y qué papel cumplen los *otros* sujetos sociales, las otras clases -campesinos, pequeños burgueses, lumpen proletarios, etc.<sup>686</sup> -? ¿Por qué la relación entre los sujetos sociales es planteada a veces en términos de *antagonismo* y a veces en términos de *antítesis* (de contraposición «lógico-ontológica»<sup>687</sup>)?

### Revolución y Contrarrevolución

¿Qué relaciones expresan mejor a la sociedad en su conjunto? ¿Cuáles son las categorías más generales? El movimiento global de la sociedad se expresa con la categoría dialéctica de «revolución»<sup>688</sup>. La

<sup>683</sup> Marx, K.: 1980, p. 92.

<sup>684</sup> Marx, K.: 1980, p. 67.

<sup>685</sup> Respecto de la articulación y des-articulación histórica entre liberalismo y democracia, cfr. McPherson, C. B.: *La democracia liberal y su época*. Buenos Aires-Madrid. Alianza Editorial, 1991; entre socialismo y democracia, cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987.

<sup>686</sup> La determinación de los caracteres de clases no se desarrolla en *La guerra civil...* sino en *El 18 Brumario...* y en *La lucha de clases...*

<sup>687</sup> Cfr. Marx, K.: 1980, p. 62.

<sup>688</sup> El concepto aparece ya en la segunda página de la obra (p. 37), y después en las páginas 50-2, 55, 59, 60. Es un concepto abstracto que se determina en acontecimientos (“la revolución del 4 de julio”, “la gloriosa revolución del 18 de marzo”, “la revolución de 1830”), por la identidad del sujeto protagónico (“la gloriosa revolución obrera”, “la revolución proletaria”, “la revolución de París”, “la revolución francesa del siglo XVIII”), por la modalidad de su transformación (“la revolución en armas”, “revolución exenta de actos de violencia”).



revolución es el movimiento que impulsa al conjunto de las relaciones sociales más allá de la forma o estructura diferencial con que se articula en el último período histórico. La «revolución» es el movimiento destructivo que “derriba” “condiciones políticas y sociales” que generan relaciones sociales insostenibles para algunos sujetos<sup>689</sup>. La fuerza antagónica de la revolución es la “contrarrevolución”<sup>690</sup>. Ésta es la fuerza de autoafirmación (y por lo tanto, esencialmente conservadora y reaccionaria) de un conjunto de relaciones sociales dado. A veces es representada con una metáfora estratificadora (“contrarrevolución de las «clases superiores»”<sup>691</sup> -contrapuesta a la revolución de las clases inferiores-).

El sistema capitalista implica una contradicción inmanente entre capital y trabajo asalariado o entre contrarrevolución y revolución, que determina “la imposibilidad de que el actual sistema continúe”<sup>692</sup>, ya que conlleva como consecuencias inevitables la “constante anarquía y las convulsiones periódicas”. En ninguna de las tres obras que estamos aquí relacionando se «explica» la relación contradictoria entre estos términos. La única explicación satisfactoria hay que buscarla en *El Capital* y en las obras de las que nos ocupamos aquí es tenida como un supuesto. En función de disipar algunos malentendidos, hay que advertir que la relación entre burguesía y proletariado *no es necesariamente* contradictoria, ni siquiera *antagónica*, sino complementaria: el capital no puede acrecentarse (ni siquiera generarse) sin trabajo asalariado. Capital y trabajo asalariado se requieren mutuamente: esa es la razón por la que no hay *capitalismo* sino hasta la época moderna, mientras que acumulación monetaria o de riquezas hubo en otros momentos de la historia como también hubo diversos modos de trabajo. La contradicción es entre el *sistema capitalista* como totalidad de relaciones y el trabajo asalariado, entre el “viejo mundo” y “el nuevo mundo”<sup>693</sup>, entre la reproducción del sistema y su revolución. La sociedad actual [capitalista] “tiende irresistiblemente” “por su propio desarrollo económico” hacia “una forma superior de vida”, aunque ésta no resulte ni mecánica ni automáticamente de la forma de vida actual. Marx cree que la sociedad capitalista genera necesariamente en su seno elementos que son incompatibles (contradictorios) con ella, y que terminarán (a la larga o a la corta) por destruirla.

Hay una nueva sociedad desarrollándose en el seno de la sociedad moderna capitalista. Su desarrollo es inevitable, porque es consecuencia de las leyes inmanentes del sistema, pero al mismo tiempo, es incompatible con el mismo sistema, por lo que anuncia el “desmoronamiento completo de la sociedad burguesa”<sup>694</sup>. Es esta estructura contradictoria la que determina la victoria del proletariado sobre la burguesía y la que hace «profetizar» la destrucción inexorable de la sociedad capitalista. Todas estas afirmaciones son absolutamente injustificadas sobre la base de los conceptos desarrollados en estas obras, pero hay que recordar que *La guerra civil...* no es una obra con pretensiones científicas, sino que su finalidad es construir la identidad del proletariado moderno, haciendo objetiva (no en el sentido de la ciencia, sino en el sentido etimológico de «lo que está frente a») la conciencia de sí de la clase productora.

**Caracterización de las clases sociales:** Las dos clases en que se divide globalmente la sociedad moderna capitalista son la burguesía y el proletariado, expresando sus dos intereses básicos: capital y trabajo, propietarios y productores. Esto explica que los campesinos del campo tengan en los obreros de las ciudades a “los representantes naturales de sus intereses”<sup>695</sup> y que “el propietario de tierras no [sea] más que el socio comanditario del capitalista”<sup>696</sup>.

Más abstractamente, el pensamiento de Marx procede de la siguiente manera para comprender lo que las clases sociales *realmente hacen*: Parte de una abstracción universal (la sociedad moderna, el mundo burgués capitalista) que es la estructura global o general, y procede por *determinación*, por *fraccionamiento*.

<sup>689</sup> Marx, K.: 1980, p. 51.

<sup>690</sup> El concepto aparece en las páginas 46, 47, 49, 52.

<sup>691</sup> Marx, K.: 1980, p. 52.

<sup>692</sup> Marx, K.: 1980, p. 68.

<sup>693</sup> Marx, K.: 1980, p. 76.

<sup>694</sup> Marx, K.: 1980, p. 92.

<sup>695</sup> Marx, K.: 1980, p. 66.

<sup>696</sup> Marx, K.: 1980, p. 68.

El interés global más general de la sociedad es la producción y el incremento de la riqueza y por eso la sociedad moderna es como totalidad *burguesa*. El fraccionamiento más general es el que divide la producción de la riqueza, de ahí que la sociedad se divida globalmente en *dos*: burguesía (apropiación de la riqueza) y proletariado (trabajo productivo).

Cada una de estas dos grandes clases en que se divide la sociedad moderna se fragmenta a su vez en una multiplicidad de intereses de diverso significado, con duraciones variables, entrecruzamientos y superposiciones múltiples. Se pueden obtener fracciones al dividir a las clases de acuerdo a sus intereses económicos más permanentes, lo que da por resultado una determinación analítica más estable pero menos flexible y menos rica. Esos intereses *económico-sociales* se pueden cruzar con intereses políticos, o culturales, o religiosos, o históricos<sup>697</sup>, estéticos, etcétera. Como cada uno de estos parámetros tiene a su vez una estructura arbórea, el análisis se enfrenta a una ramificación creciente, con cruces y superposiciones intrincadas.

Estas obras (mal llamadas «históricas», como *La guerra civil en Francia*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* o *La lucha de clases en Francia*) de Marx son en realidad estudios *cartográficos* o tal vez, *genéticos*. Mirados desde esta perspectiva, se asemejan a los juegos infantiles que aparecen en las revistas o en los diarios, donde hay una madeja de líneas o caminos que conducen a distintas puntas del ovillo, a caminos sin salida, a peligros mortales o al objetivo que debe perseguir el personaje en cuestión (si es un príncipe, buscará la línea que lo conecte con su princesa; si es un burro, buscará el camino que lo conduzca a la zanahoria). Análogamente, Marx traza un mapa de las relaciones de la sociedad presente para hacer visible (y para hacerse visible) las líneas que conectan a cada fracción con los intereses más generales, a cada rama con su tronco. La deficiencia de las cartografías consiste en que no permiten apreciar el *devenir* de las líneas, y por eso se hacen necesarios los estudios genéticos, pero Marx no avanzó mucho en esta perspectiva de investigación y nunca explicitó una teoría de la historia.

### Sinopsis y problemas

Siguiendo la brecha abierta por los estudios de los economistas políticos liberales británicos y por los filósofos materialistas de la Ilustración francesa y alemana, Marx produjo un deslizamiento decisivo en el concepto de dominio reenmarcándolo en el ámbito económico-social. En las tres esferas analizadas se explicitó una misma voluntad de develamiento dirigida a desocultar la raíz "material" de todas las acciones sociales. El conjunto de las relaciones humanas, el mundo de las ideas y de la cultura y la pluralidad de las acciones políticas e históricas se explican como momentos dialécticos desarrollados a partir de una misma fuerza material impulsada por las necesidades. No se deriva de aquí el abandono de las luchas en los ámbitos políticos, jurídicos o ideológicos, sino la conciencia de que todas ellas son fenómenos que remiten a una instancia más profunda y condicionante, cual es la del trabajo y la producción. La tendencia a explicar aquellas fuerzas que ordenan y mantienen unidas a las sociedades a partir los instintos y las necesidades naturales, que se había insinuado en los moralistas británicos como Hume y Smith, fue radicalizada por Marx, a tal punto, que durante un siglo el concepto de dominio se identificó con el de explotación.

Tal identificación suscitó una cantidad de problemas teóricos y prácticos, dentro y fuera de la tradición del marxismo, que no pueden ser siquiera enunciados en el marco definido de nuestra tesis. Nos limitaremos, dentro de esta tradición, a seguir el curso de los problemas planteados por algunos de los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt, tomándolos como referente paradigmático de las potencialidades y aporías contenidas en el deslizamiento operado por Marx.

Sin embargo, la afirmación que sostiene que una misma raíz material subyace a todos los campos investigados en las obras de Marx no es idéntica a la tesis de que todos estas esferas pueden ser reducidas a la económico-social. Por el contrario, la hermenéutica de los textos permite conjeturar que una misma *forma*

<sup>697</sup> Se podría trazar una historia de los intereses de los grupos sociales en el largo plazo (más allá de la sociedad moderna) así como Marx desarrolla su cronología más inmediata, no sin señalar algunos rasgos genéticos presentes en los actores, que los vinculan a un pasado lejano.

subyace y se manifiesta en las diversas esferas sociales de la época moderna, pero la historicidad radical de toda empresa humana, terminará por derrumbar fatalmente cualquier pretensión ideal o ideológica que busque clausurarla. De las dialécticas de la forma mercancía, de la ideología y de las luchas políticas se sigue la radical historicidad de los conceptos de Marx. No se trata, sin embargo, de una lectura «relativista», que contemple la acción humana desde la perspectiva satisfecha y plenamente realizada de la «sociedad comunista». El relativismo es la otra cara del absolutismo, así como el terror es la otra cara de la sociedad racionalizada a partir de una concepción abstracta de la libertad. En su radical historicidad, la concepción de Marx sigue los pasos abiertos por Hegel.

Los análisis realizados por Marx muestran que la dominación radica en la *forma* en que los hombres han organizado su trabajo social en la época moderna. La base material en la que se sostienen todas las formas de dominio social, político e ideológico es una *forma* de praxis producida históricamente. En tanto producto de la praxis de los agentes sociales e históricos el sistema capitalista es, al mismo tiempo, necesario y contingente. Es necesario porque resulta de la articulación de fuerzas dadas en un momento particular de la historia. Es contingente porque al ser *históricas* las fuerzas articuladas son también *finitas*, tienen un comienzo, un desarrollo y un fin.

Marx se opone al idealismo entendido como un sistema natural ahistórico (mercado), como una totalidad eterna inmanentemente ordenada (filosofía especulativa) o como un ideal abstracto que se ha desvinculado de las condiciones materiales (mundo moral). El idealismo es el sistema de dominación más peligroso porque es convincente y porque legitima el orden existente sobre un orden eterno e intemporal. El idealismo oculta la radical historicidad del ser. Desde esta perspectiva, la sociología de Max Weber es una continuación y un complemento de la filosofía de Marx. También Weber busca poner a descubierto la contingencia en la articulación de las acciones de los agentes sociales y se esfuerza por estudiar y tipificar los modos de legitimación.

## CAPÍTULO 9

### LA DOMINACIÓN EN MAX WEBER

Max Weber nació en el 21 de abril de 1864 en Erfurt, y murió en 1920. Cursó estudios en las universidades de Heidelberg, Berlín, y Göttingen, desempeñándose como profesor de economía en Friburgo, Heidelberg y Munich. Durante años fue editor de la revista científica *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. En 1905 publicó *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, obra en la que discutía las tesis deterministas y economicistas derivadas del marxismo.

El trabajo de Weber desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* hasta los escritos de *Economía y sociedad* se caracteriza por ser una investigación de la influencia de las ideas sobre el comportamiento de los hombres. Weber trató de aislar la vida de la sociedad en tres dimensiones que se superponen, pero que pueden distinguirse analíticamente: el interés económico material, la orientación valorativa o moral y la autoridad o poder

La sociología es, para Weber, "la ciencia que pretende comprender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos". En esta definición "encontramos dos componentes del análisis sociológico: el de la *verstehen*, la comprensión inter-pretativa; y el de la *erklären*, la explicación. (...) Se trata de una síntesis entre la tradición del historicismo y la hermenéutica; y la del positivismo. Así, por ejemplo, un concepto básico de la sociología de Weber, como el de la *dominación*, se operacionaliza entre dos indicadores principales que reclaman los dos componentes del análisis sociológico: a) el de la legitimidad, y b) el de las formas de control de recursos (económicos, militares, administrativos, etc.). El primero refiere al sistema de creencias, y por lo tanto puede captárselo a través del análisis hermenéutico. El segundo, en cambio, corresponde analizarse a través de la explicación según su desarrollo y sus efectos. Es decir, que para captar un fenómeno social desde el punto de vista de la sociología de Weber, se requiere del esfuerzo por comprender el sentido, pero también de tipologías y comparaciones para explicar sus causas y efectos"<sup>698</sup>.

Según Weber los hombres actúan en sociedad en relaciones mutuas suponiendo intereses y sobrentendidos comunes sobre los que se basan las relaciones de mando y obediencia. Al actuar los hombres se orientan hacia los otros (aun cuando sea para luchar contra ellos) y adjudican un significado determinado a su propia acción. Los comportamientos de los hombres en sociedad se orientan hacia otros hombres y hacia ciertas normas. La ciencia social debe explicar por qué y cómo los hombres actúan articulados con otros formando cierto tipo de grupos o *constelaciones de intereses* (es decir, condiciones de solidaridad basadas en intereses o en ideas) y creyendo en un cierto orden moral, obedeciendo a ciertos tipos de liderazgo o *tipos de dominación* (es decir, un orden moral jerarquizado de la autoridad que se cree legítimo)<sup>699</sup>.

Las constelaciones de intereses tienen en común el afectar a la relación de autoridad y pueden dividirse en (1) relaciones sociales de comunidad, que se subdividen en (a) afectivas, cuando se basan solamente en el sentimiento o en el afecto recíproco, y (b) tradicionales, cuando se identifican en el respeto a una tradición; y en (2) relaciones sociales de sociedad, que se subdividen en (a) racional con arreglo a valores, cuando los miembros de un grupo se identifican en el aprecio a ciertos bienes a los que se considera valiosos y en (b) racional con arreglo a fines, cuando lo que persigue el grupo es cierta utilidad común.

#### El análisis de la dominación

El poder constituye a las relaciones sociales y se define como la "posibilidad de imponer la voluntad

<sup>698</sup> Vernik, E.: *El otro Weber. Filosofías de la vida*, Ediciones Colihue. Buenos Aires, abril de 1996, pp. 42-3.

<sup>699</sup> Si la clasificación de la formas de gobierno es un tema recurrente de la ciencia política, la preocupación del sociólogo se dirige hacia los lazos que unen a una sociedad determinada y la conducen a adoptar una forma de vida. Weber no se interesa por las formas de gobierno sino por los tipos de dominación.

propia al comportamiento ajeno<sup>700</sup>. Se podrían distinguir dos fuentes de poder: (a) el que deriva de la autoridad, y (b) el que deriva de una constelación de intereses. Weber llama dominación sólo al primero, al poder derivado de la autoridad, en el sentido de una relación de mando y obediencia. "La voluntad manifiesta del dominador o los dominadores lleva la intención de influir en el comportamiento ajeno (del dominado o los dominados), e influye de hecho, de tal suerte que, en un grado relevante, ese comportamiento se presenta como si el contenido del mandato se hubiera hecho, por sí mismo, norma de acción para los dominados"<sup>701</sup>.

"Resultará más fácil comprender esta compleja definición separando sus componentes analíticos. Para que haya dominación deben concurrir: 1) un individuo que domine, o un grupo de dominadores; 2) un individuo o un grupo dominado; 3) la voluntad de los dominadores de influir en la conducta de los dominados y una expresión de esa voluntad (mandato); 4) evidencia de la influencia de los dominadores en términos del grado objetivo de sometimiento al mandato; 5) testimonio directo o indirecto de esa influencia, traducido en términos de aceptación subjetiva con que los dominados obedecen el mandato"<sup>702</sup>. La dominación es una relación que implica siempre dos términos entre los que se establece la relación. Ambos términos se relacionan recíprocamente y atribuyen un significado a la relación de autoridad constituida legítimamente, por el cual los dominadores esperan ser obedecidos.

Todo sistema de dominación supone una organización o aparato y un conjunto de creencias compartidas, que lo legitiman. Weber distinguió tres tipos puros de dominación: (1) la dominación carismática<sup>703</sup>, (2) la dominación tradicional<sup>704</sup>, y (3) la dominación legal<sup>705</sup>. Estos tres tipos de dominación hacen referencia a experiencias humanas arquetípicas, que todo hombre ha vivido o presenciado alguna vez: la irrupción de la personalidad deslumbrante, avasalladora e influyente de los liderazgos «naturales» (carisma); la autoridad rígida e inflexible del padre fuerte y sabio (tradicición); las convenciones, costumbres o pactos grupales, las reglas de convivencia familiar o comunitaria (autoridad legal). Como Maquiavelo, Weber recurre a ciertos modelos ideales que encuentra ejemplificados en los distintos momentos del desarrollo de la historia humana. Estos arquetipos pueden encontrarse en todas las circunstancias históricas, aunque no puros, sino siempre en «combinaciones, mezclas, adaptaciones o modificaciones» de distintos grados<sup>706</sup>.

Weber procede por abstracción, reduciendo relaciones complejas a sus elementos más simples, de manera que puedan encontrarse ejemplos en todos los contextos históricos. El tipo puro abstracto es el punto de partida del análisis histórico empírico concreto. "En cada caso, el tipo se considera en tres niveles: las creencias en la legitimidad que sostienen el sistema de dominación; la organización que permite su funcionamiento; los conflictos reiterados que caracterizan la lucha por el poder"<sup>707</sup>.

## 1. El dominio carismático

El poder de mando es ejercido por un líder capaz de probar que posee dones extraordinarios de origen

<sup>700</sup> Weber, M.: *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1992, p. 696.

<sup>701</sup> Weber, M.: 1992, p. 699.

<sup>702</sup> Bendix, R.: *Max Weber*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970, p. 279.

<sup>703</sup> Cfr. Weber, M.: 1992, pp. 711 y ss.

<sup>704</sup> Cfr. Weber, M.: 1992, pp. 708 y ss.

<sup>705</sup> Cfr. Weber, M.: 1992, p. 707.

<sup>706</sup> "«En el mejor de los casos [dice Marx], el lugar [de la filosofía] puede ser ocupado sólo por un resumen de los resultados más generales, de las abstracciones que surgen de la observación del desarrollo histórico de los hombres». Por mi parte [comenta Ricoeur], yo diría que esta aseveración tipifica la indole epistemológica de lo que Marx llamó las premisas de su método materialista. Las premisas son inevitables; no podemos comenzar tan sólo mirando las cosas. Debemos interpretar otros fenómenos y necesitamos ciertas claves para interpretarlos. Marx continúa diciendo: «Consideradas independientemente de la historia real, estas abstracciones no tienen ningún valor en sí mismas. Sólo pueden servir para facilitar la disposición del material histórico, para indicar la secuencia de sus estratos separados». Esto no está muy lejos de lo que Max Weber llama tipos ideales. En sociología no podemos proceder valiéndonos solamente de los ojos. Debemos poseer ciertas nociones tales como fuerzas y formas, y éstas no están dadas en la realidad, sino que son construcciones abstractas" (Ricoeur, P.: 1991, p. 121).

<sup>707</sup> Bendix, R.: 1970, p. 312.

divino (carisma) ya sean conocimientos revelados, heroísmo o poderes mágicos. Los que obedecen al líder son sus proselitistas. Estos creen en sus poderes personales extraordinarios<sup>708</sup> antes que en la dignidad de su condición, que la tradición santifica, o en reglas estipuladas. También los funcionarios se eligen por su carisma antes que por calificaciones especiales, su status o su dependencia personal, sin que lleguen a conformar, en sentido estricto, una organización.

En tiempos de crisis y disolución de los lazos sociales, cuando se requieren dotes o habilidades extraordinarias para la satisfacción de las necesidades se precisan jefes singulares que muestren poder sobrellevar las situaciones difíciles. "El liderazgo carismático se da más frecuentemente en los trances de emergencia, y por lo tanto se asocia con una conmoción colectiva, que expresa la reacción de las masas populares a alguna experiencia extraordinaria, y las mueve a entregarse a un conductor heroico"<sup>709</sup>. El líder carismático es siempre un reformador radical que desprecia los usos y costumbres establecidos enfrentando los problemas cruciales y tomando al toro por las astas. Ejerce dominio en virtud de sus cualidades excepcionales, que son inaccesibles al resto de los mortales y ajenas a los modos de pensar y a los patrones de comportamiento usuales en la vida cotidiana. La gente cree en él y lo sigue deslumbrada por los signos extraordinarios de su autenticidad. El compromiso de los seguidores del líder carismático es incomparablemente mayor que el de los otros tipos de dominación. El modelo del liderazgo carismático hace recordar al "príncipe" anhelado por Maquiavelo para que condujese la unificación de Italia y al concepto de "grandes hombres" o "individuos históricos" en Hegel<sup>710</sup>. "El líder carismático es un hombre que reclama obediencia invocando la misión que se siente llamado a cumplir" y que se manifiesta por signos. La legitimidad de este dominio no tiene relación con elección alguna sino que su autoridad se desprende de la demostración de su poder y de la fe que tengan sus seguidores en ese poder.

Mientras que el jefe patriarcal (liderazgo tradicional) posee autoridad en virtud de la santidad de la tradición que él representa, el líder carismático domina porque expresa una misión que muy a menudo trastorna la tradición y el orden establecido. Mientras que el dominio tradicional tiene la característica de ser estable, el liderazgo carismático se caracteriza por ser producto del entusiasmo y de la crisis, y por ser, en consecuencia, pasajero.

La dominación carismática da origen a un tipo de organización compuesta de discípulos elegidos por sus méritos singulares y unidos por su lealtad común al líder y a su misión, con una estructura organizacional débil. Las dificultades más grandes que afronta el dominio carismático son el problema de la sucesión y la adaptación a los tiempos de nueva normalidad. El carisma es un poder sagrado extraordinario que está asociado a una circunstancia singular que es, por lo tanto, transitoria<sup>711</sup>. También el dominio tradicional está ligado a una autoridad ligada a lo sagrado y a la cual los súbditos y los seguidores se sienten sujetos por la veneración y el deber, pero no es de carácter singular y transitorio. Por este carácter transitorio, el liderazgo carismático tiende a transformarse institucionalizándose en una organización familiar o eclesial<sup>712</sup>. Los motivos más importantes de esta transformación son los intereses de los discípulos o seguidores del líder, que buscan hacer permanente su

<sup>708</sup> El carisma se caracteriza por "una cualidad extraordinaria, que no está al alcance de cualquiera, y que en principio tiene preeminencia sobre las dotes propias de las personas sometidas al gobierno carismático" (WuG, vol. II, pp. 771-772).

<sup>709</sup> Bendix, R.: 1970, p. 286.

<sup>710</sup> Los hombres históricos "tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes: saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto" (Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 92).

<sup>711</sup> "El destino natural del carisma, toda vez que se introduce en las instituciones permanentes de una comunidad, es ceder el paso a los poderes de la tradición y la socialización racional. Esta declinación carismática suele indicar la importancia decreciente de la acción individual" (Weber, M.: *Essays*, p. 253, citado por Bendix, R.: 1970, p. 310).

<sup>712</sup> "Cuando se transforma la idea de carisma y éste llega a concebirse como una cualidad *despersonalizada* (...) puede transmitirse a los miembros de una familia, o hacerse atributo de un cargo o una institución, cualesquiera fueren las personas comprometidas" (Bendix, R.: 1970, p. 294).

situación de privilegio. Los conceptos de carisma familiar y carisma institucional representan combinaciones o mezclas de tipos puros. En el caso del primero, mezcla elementos carismáticos con otros tradicionales; en el caso del segundo, combina elementos carismáticos con otros legales. En ciertas circunstancias el carisma personal fue extendido a una familia sobre la creencia de que cierta cualidad extraordinaria se había comunicado mediante el vínculo de la sangre. Pero la transformación del carisma puede darse también por medio de la institucionalización, convirtiéndose en una capacidad impersonal, enseñable y aprendible.

Weber sugiere que el carisma familiar y el institucional son complementarios. Ello se hace manifiesto al señalar los contrastes entre uno y otro: Mientras que el carisma familiar depende de los vínculos de parentesco, el carisma institucional sólo puede alcanzarse mediante una ruptura de aquellos vínculos. Mientras que en el carisma familiar el individuo está capacitado para el ejercicio de la autoridad por parentesco y lazos de sangre, en el carisma institucional requiere de la educación y la investidura. Mientras que para el carisma familiar el problema central para la continuidad radica en la sucesión, para el carisma institucional el problema de la continuidad se focaliza en la calificación de los dirigentes sucesores<sup>713</sup>. El carisma institucional ha logrado establecerse como un sistema de dominación durable en los casos en que un gobierno sacerdotal logró desarrollar y organizar una iglesia.

## 2. La dominación tradicional

### 2.a. Patrimonialismo

El tipo puro de la dominación tradicional es el patriarcalismo, la autoridad del señor sobre la comunidad doméstica. Los lazos que unen a la comunidad familiar se basan en la convivencia y la mutua dependencia. La autoridad del amo familiar se basa, como ya había mostrado Aristóteles en sus análisis del poder despótico, en la dependencia natural (ya sea en fuerza física o en capacidad para tomar decisiones) de las mujeres, en la debilidad y el desvalimiento de los hijos pequeños, en la educación y la costumbre de los hijos adultos, y en la sumisión de los siervos. La prerrogativa del jefe de la familia constituye la autoridad en el ámbito de la comunidad doméstica. El jefe de familia es designado conforme a las estrictas reglas de la herencia. La relación entre el "patriarca" y los miembros de la comunidad doméstica es personal. El derecho al mando y el deber de obediencia forman parte de un orden rígido, estable, inviolable y santificado por una tradición inmemorial.

La dominación tradicional exalta, a un tiempo, la majestad sagrada de la tradición y el poderío arbitrario del señor, pero a diferencia del liderazgo carismático, es una forma de dominio estable y ordinaria.

Weber llamó «patrimonialismo» al gobierno patriarcal ampliado a gran escala. El patrimonialismo significa que todos los cargos del gobierno se originan en la administración de la comunidad doméstica del rey. El país entero y su gobierno llegan a estar constituidos como una enorme familia patriarcal. El antiguo Egipto es el mejor ejemplo de patrimonialismo que podemos encontrar en la historia. El faraón ejercía su autoridad centralizadamente sobre una «casa» de la que dependían la administración y el ejército.

Una característica de la dominación tradicionalista es la atribución de responsabilidades colectivas a una asociación por el cumplimiento de los deberes públicos de los individuos. Al carecer de un aparato de coerción suficientemente poderoso para hacer efectiva la responsabilidad personal de los súbditos políticos, se hace necesario transferir ese poder a ciertas asociaciones litúrgicas compulsivas, que son parte de la mezcla de tradicionalismo y arbitrariedad que caracteriza a los regímenes patrimoniales.

<sup>713</sup>«Esto se relaciona con el hecho de que el carisma familiar se refiere primordialmente a la identidad de los gobernantes y de sus descendientes, y poco o nada le incumbe el funcionamiento de una organización; en cambio el carisma institucional se refiere primordialmente a la organización, y apenas depende de la identidad personal del gobernante. El deterioro típico que amenaza al carisma familiar es el desvío del privilegio aristocrático hacia la frívola ostentación social y hacia el monopolio de ventajas desproporcionadas con la actuación efectiva. El peligro de deterioro que corre el carisma institucional consiste, a su vez, en la tendencia de los funcionarios, y de su educación, hacia un profesionalismo exagerado, que va en desmedro de la inspiración personal o de una racionalidad sustantiva» (Bendix, R.: 1970, p. 297).

El monarca tiene un control absoluto sobre las fuerzas de su ejército y sobre los cuadros de la administración, puesto que éstos están compuestos por subordinados personales a quienes mantiene con los recursos de su «casa». El monarca patrimonial es obedecido por respeto a la autoridad que le confiere la tradición. Las fuerzas militares como los funcionarios son instrumentos personales del señor o «sultán»<sup>714</sup>. La administración plantea un problema análogo al de las fuerzas militares: si un gobernante patrimonial expande su dominación más allá de ciertos límites queda fatalmente obligado a delegar tarde o temprano su autoridad en un funcionario supremo. De este modo descentraliza la autoridad y da lugar a que sea amenazada. Los funcionarios son elegidos de acuerdo a la confianza que merecen al rey, sin que se establezca una división del trabajo orgánica, encarando su tarea como un servicio personal que prestan al monarca. El dominio patrimonial se ejerce combinando discrecionalmente la autoridad personal con el debido respeto a la tradición sagrada.

## 2.b. Feudalismo

El feudalismo es la otra variante principal del dominio tradicional. En este tipo de dominación el gobierno reemplaza la relación paternalista por un pacto de fidelidad, sobre la base de un contrato entre señores guerreros o caballeros. El vasallaje, lejos de menoscabar el honor de una persona, puede más bien realzarlo. Si un caballero entra al servicio de un monarca sigue siendo un hombre libre, sin convertirse en un súbdito personalmente subordinado como el servidor patrimonial. El feudalismo supone siempre un contrato entre hombres libres.

A diferencia de las prebendas en el régimen patrimonialista, el feudo era propiedad inalienable y personal del vasallo mientras duraba la relación feudal. Esta relación no era contraria a los intereses del monarca, que se beneficiaba de la capacidad productiva de sus protegidos. Lo característico del vasallaje es su adhesión obligatoria a las reglas del honor y del deber, que no podían ser impuestas arbitrariamente por monarca alguno. Por otra parte, el código de honor se imponía para ambas partes contratantes; tanto el rey como los vasallos estaban sujetos a normas que prescribían lealtad recíproca. Los señores feudales eran hombres de rango, jerarquía y fortuna, que hacían del combate y del arte de la guerra la finalidad de su existencia.

Mientras que el feudalismo es la dominación de unos pocos hombres, adiestrados en el arte de la guerra, el patrimonialismo es la dominación de un solo hombre, que necesita de funcionarios subordinados para ejercer su autoridad. Mientras que el feudalismo propone la imagen del héroe guerrero como modelo, el patrimonialismo recurre a la figura del buen rey y padre afectuoso que cuida a su pueblo, apelando a las masas contra los clanes estamentales aristocráticos privilegiados. En esta función de cuidado y protección de los súbditos se basa la legitimidad de la dominación patrimonial, mientras que la camaradería de los guerreros unidos por la fidelidad al jefe se fundamenta la legitimidad del dominio feudal.

Del gobierno patrimonial o feudal «surgieron, más o menos simultáneamente, el absolutismo monárquico y las instituciones representativas de Europa occidental»<sup>715</sup>. El estado moderno se fundó en las siguientes condiciones: (1) el monopolio de los medios de dominación y administración, basado en (a) la creación de un sistema permanente de tributación, centralmente dirigido; (b) la creación de una fuerza militar estable, centralmente dirigida, a disposición de la autoridad central del gobierno; (2) el monopolio de la autoridad central en la imposición de la ley y en el uso legítimo de la fuerza; (3) la organización de una burocracia orientada racionalmente, que dependa de la autoridad central en el ejercicio de sus funciones administrativas.

## c. La dominación legal

<sup>714</sup> Cuando el componente arbitrario se extiende sobre el componente tradicionalista, dando lugar a una forma extrema de despotismo personal, Weber habla de «sultanismo». El sultanismo, que necesita apoyarse en la fuerza militar, resulta la forma de dominación tradicional más inestable.

<sup>715</sup> Cfr. Bendix, R.: 1970, p. 367.



Hay una continuidad entre el uso o costumbre y la ley. Tanto el orden convencional como el orden jurídico comportan la posibilidad de coacción psicológica o física; no obstante, la estructura de la coacción difiere en ambos, porque el segundo dispone de un personal especializado para la instrumentalización del poder coactivo que no tiene el primero. Pero el orden jurídico no se identifica con la dominación legal. Sólo hay sistema de dominación legal -para Weber- cuando las disposiciones de un régimen legal se instrumentan y obedecen sobre la creencia en su legitimidad, es decir, de acuerdo a los estatutos de un gobierno que ejerce el uso legítimo de la fuerza física y el monopolio de la sanción legal.

El prototipo del concepto de dominación legal es el estado moderno. Éste fue promovido por diversos factores: el carisma familiar y el gobierno patrimonial que contribuyeron a una mayor centralización de la autoridad; la destrucción de las estructuras clánicas por el desarrollo de las comunidades cristianas, en las que cada bautizado es igual a cualquier otro, que institucionalizaron la igualdad sobre la que se asentó el crecimiento de la burguesía autónoma de las ciudades; el carisma institucional y el feudalismo que promovieron la autonomía de la iglesia y de los estamentos; las condiciones específicas de la racionalidad jurídica.

#### a. Legitimidad del estado moderno

Las características del estado moderno son: "(1) un orden administrativo y jurídico, sujeto a cambios mediante legislación; (2) un aparato administrativo que maneja los asuntos oficiales según regulación legislativa; (3) autoridad legal sobre todas las personas -que habitualmente adquieren su ciudadanía por nacimiento- y sobre la mayor parte de los actos que tienen lugar en el territorio de su jurisdicción; (4) legitimación para el uso de la fuerza, dentro de su área, si la coacción está autorizada o prescrita por el gobierno legalmente constituido. (...) Orden legal, burocracia, jurisdicción compulsiva sobre un territorio y monopolización del uso legítimo de la fuerza"<sup>716</sup>. El estado moderno<sup>717</sup> no se define por sus fines ni por algunos juicios de valor que se creen legítimos. La dominación legal se basa en la creencia en su legitimidad. Las leyes fundamentales prescriben el procedimiento que ha de seguirse para sancionar leyes legítimas, en las que se sostiene la legitimidad del dominio legal.

Cuando la creencia en Dios como fundamento absoluto de la revelación y de la tradición comienza a resquebrajarse en los tiempos modernos, no queda otra salida que el recurso al derecho natural para legitimar el orden jurídico y político. Las leyes que no violan las libertades básicas son legítimas, porque la razón revela que están en armonía con el orden natural o con «la naturaleza de las cosas», que no están sujetas al arbitrio humano o divino, sino al orden de la razón. Las leyes estatuidas se consideran legítimas si el estatuto deriva de un contrato real entre individuos libres, como en Hobbes, o se ajusta al concepto ideal de un orden razonable basado en el consenso, como en Locke. El principio básico de las teorías contractualistas es, entonces, la libertad de los individuos para adquirir bienes o disponer de ellos. Los utilitaristas descubrieron que la naturaleza de las cosas requiere leyes que sean razonables o "prácticamente adecuadas". La doctrina formal del derecho natural tiene implicaciones burguesas en tanto legitima la propiedad, se funda en la libertad de contrato, beneficia los intereses de los grupos que efectúan transacciones de mercado, da seguridad jurídica a las mercancías y garantiza los derechos del individuo contra la autoridad política.

"En el Estado moderno, el pueblo en general, y en particular los abogados prácticos, atribuyen legitimidad a un ordenamiento legal siempre que sus leyes tengan carácter de estatuto". De esta afirmación se infiere que:

<sup>716</sup> Bendix, R.: 1970, p. 391.

<sup>717</sup> "Entendemos por comunidad política aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un «ámbito» (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con fijeza, pero sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada" (Weber, M.: 1969, p. 661).

“1. *Cualquier* norma puede estatuirse como ley, reclamando y anticipando que sea obedecida por todos los que están sujetos a la autoridad de la comunidad política.

2. El derecho, como un todo, constituye un sistema de reglas abstractas, que habitualmente resultan de un estatuto: la administración de justicia consiste en aplicar esas reglas a los casos particulares. La administración gubernamental está igualmente atada por reglas de derecho y se la mancha de acuerdo con ciertos principios de formación general, aprobados o por lo menos aceptados.

3. Las personas que ocupan posiciones de autoridad no son gobernantes soberanos, sino superiores que temporariamente ejercen un cargo, en cuya virtud poseen limitada autoridad.

4. Las personas que obedecen a la autoridad legalmente constituida lo hacen en carácter de ciudadanos, no de súbditos, y obedecen a la “ley” no al funcionario que la impone. La dominación legal es en este sentido el producto final de una evolución de siglos, tendiente a la racionalidad jurídica”<sup>718</sup>.

“El concepto de dominación legal está formulado desde el punto de vista de los profesionales del derecho en el continente [aunque los británicos, y Locke en particular, acordarian], según los cuales: ...no admite que el estado interfiera en la vida, la libertad o la propiedad, sin consentimiento del pueblo o de sus representantes debidamente electos. De ahí que toda ley en el sentido sustancial deba... fundarse en un acto de la legislatura...”<sup>719</sup>.

### La burocracia

Las reflexiones de Weber sobre la burocracia distinguen varios niveles de análisis<sup>720</sup>: 1)- las causas históricas y técnicas (administrativas) del proceso de burocratización, especialmente en la civilización occidental; 2) el impacto del imperio del derecho sobre el funcionamiento de las organizaciones burocráticas; 3) la posición ocupacional y orientación personal típica de los funcionarios burocráticos, como estamento<sup>721</sup>; 4) los principales atributos y consecuencias de la burocracia -especialmente la burocracia gubernamental- en el mundo moderno.

La posición del funcionario burocrático bajo la dominación legal se caracteriza por los siguientes atributos:

1. Es personalmente libre, y se le nombra para determinada posición sobre base de contrato.
2. Ejerce la autoridad que se ha delegado en él de acuerdo con reglas impersonales y su lealtad se consagra por entero al fiel cumplimiento de sus deberes oficiales.
3. Su nombramiento y la ubicación de su trabajo dependen de sus aptitudes técnicas.
4. Su trabajo administrativo constituye su ocupación exclusiva.
5. Su trabajo se remunera mediante un salario regular y perspectivas de ascensos regulares, a través de una carrera de toda la vida.

### Atributos de la burocracia

(1) Para Weber la administración burocrática se caracteriza por el atributo de la idea de calculabilidad<sup>722</sup> (en una administración gobernada por reglas, las decisiones deben ser predecibles si las

<sup>718</sup> Bendix, R.: 1970, p. 395.

<sup>719</sup> Cfr. Weber: 1992, p. 707.

<sup>720</sup> Cfr. Weber: 1992, pp. 716-53.

<sup>721</sup> “En oposición a las clases, los estamentos son normalmente comunidades, aunque con frecuencia de carácter amorfo. En oposición a la “situación de clase” condicionada por motivos puramente económicos, llamaremos “situación estamental” a todo componente típico del destino vital humano condicionado por la estimación social específica -positiva o negativa- del “honor” adscrito a alguna cualidad común a muchas personas” (Weber, M.: *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1969, p. 687).

<sup>722</sup> “[La calculabilidad de la decisión] y con ella su adecuabilidad para el capitalismo... [resulta] realizada más plenamente cuando más se “despersonaliza” la burocracia, o sea, cuando más cabalmente consigue excluir el amor, el odio y todo sentimiento puramente personal, especialmente irracional e incalculable, de la realización de las tareas

reglas se conocen) y es superior<sup>723</sup>, desde el punto de vista técnico, a todas las otras formas de administración, exactamente como la producción mecánica es superior a los métodos no mecánicos (aunque también observó que la burocracia crea inconvenientes cuando hay que adaptar una decisión a un caso individual).

(2) La burocracia se caracteriza por la concentración de los medios de administración.

(3) La burocracia se caracteriza por su efecto nivelador de las diferencias sociales y económicas.

(4) La burocracia se caracteriza porque cuando está plenamente desarrollada instrumenta un sistema prácticamente indestructible de relaciones de autoridad. Contra las tesis de los pensadores socialistas y anarquistas, Weber sostuvo la hipótesis de que la burocracia es, al mismo tiempo, permanente e indispensable, y cualquier orden social futuro sólo puede ser aún más opresor que la sociedad capitalista de nuestro tiempo.

Todo sistema de dominación sufre cambios cuando se modifican las creencias en su legitimidad y las prácticas de su organización administrativa. Tales cambios de creencias ocurren en el curso de la lucha por el poder. Weber muestra que los cambios producidos en el derecho conferían primacía, en desmedro del formalismo legal, a consideraciones de orden sustancial. Las investigaciones de Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* y en *Vigilar y castigar* coinciden con Weber, destacando la introducción en el derecho penal, durante el siglo XIX, de las llamadas "circunstancias atenuantes". Anticipando los estudios de Foucault, Weber advierte que cada tipo de dominación enfrenta sus propios problemas, los que encuentran solución en la lucha por el poder.

"Existe entre el interés en el procedimiento formal y la demanda sustancial de justicia, una tensión paralela a la que existía, en la dominación tradicional, entre las normas sagradas y la arbitrariedad del patriarca, o, en el liderazgo carismático, entre la fe incondicional en el caudillo y la demanda de milagros. Al caracterizar estos conflictos básicos de valores, Weber formuló el marco de referencia para analizar la lucha por el poder, bajo cada sistema de dominación"<sup>724</sup>.

Puesto que, bajo la dominación legal, la autoridad se asienta en el imperio del derecho, la decisión sobre las leyes obligatorias que se estatuyan será de quienes triunfen en la lucha por el poder. Pero, para poder ejercer dicha decisión, los políticos deben competir entre sí para liderar los partidos políticos, para ganar el voto de las mayorías y para hegemonizar el proceso legislativo que estatuye las leyes y controla su cumplimiento. Además, los políticos deben luchar contra la burocracia, que ejerce la autoridad cotidiana en el sistema de dominación legal. Los sistemas burocráticos modernos pueden hacer fracasar cualquier liderazgo político que no sepa controlar efectivamente los mecanismos administrativos, ya que tienden a convertir todos los problemas de la política en problemas de administración. Weber ve en los mecanismos de la racionalidad burocrática un peligro grave para los sistemas de dominación modernos, que sólo podría ser combatido por la astucia y la estrategia de los buenos políticos. En la distinción neta que establece entre el burócrata y el político, tal vez pueda leerse la vieja distinción entre técnica y arte; pero si Weber mantuvo su convicción en la autonomía y creatividad de los individuos (manteniendo cierta voluntad kantiana en la delimitación de las esferas), su discípulo Georg Lukács extrajo las consecuencias radicales de la extensión del sistema de dominación burocrático procurando, al mismo tiempo, sintetizar dialécticamente las posiciones aparentemente opuestas e irreconciliables de Weber y Marx.

## Sinopsis y problemas

Desde la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber fue considerado como un autor que polemizaba centralmente con el marxismo, particularmente con sus

---

oficiales. En lugar del gobernante al estilo antiguo, movido por la simpatía, el favor, la gracia y la gratitud, la cultura moderna requiere, para su aparato externo de sostén, al experto, emocionalmente ajeno a todo y por lo tanto rigurosamente «profesional» (Weber: 1992, p. 732).

<sup>723</sup> La superioridad técnica de la administración burocrática depende de su orientación hacia reglas impersonales, que favorecen una confiabilidad uniforme y por ende la calculabilidad de su funcionamiento.

<sup>724</sup> Bendix, R.: 1970, p. 409.

interpretaciones economicistas y deterministas. Si la versión vulgar del marxismo sostenía que la base material determina la conciencia, la ideología y la política de los agentes sociales, la interpretación inmediata de la obra de Weber le consideró un «idealista» y un «burgués». Weber aparecía como la contracara del marxismo. De acuerdo con esta perspectiva, el concepto de dominio vuelve a desplazarse del plano económico-social al político-militar o político-jurídico. Sin embargo, Weber no pretende que todas las relaciones sociales puedan reducirse a relaciones económicas pero tampoco que sea posible una reducción a lo político. El modelo weberiano es, *en este sentido*, más próximo al de Kant que al de Hegel: mantiene una férrea voluntad de separación de los ámbitos y sostiene su irreductibilidad.

Sin embargo, a diferencia de Kant, Weber estudia detalladamente la historia y la evolución de los sistemas sociales. Desde esta perspectiva, recoge la tradición iniciada por Hegel y Marx que considera que el ser social es radicalmente histórico. Los agentes sociales no responden a esencias suprahistóricas o transhistóricas, sino a las construcciones histórico-institucionales que son el producto de su acción. La historicidad de las acciones humanas impide una explicación totalmente «objetivista» o «determinista» y sin necesidad objetiva tampoco hay contradicción ni revolución. Los cambios históricos, aun los radicales y profundos, nunca dependen de una sola causa ni están objetivamente determinados. De ahí que las investigaciones de Weber se deslicen hacia la historia y hacia una historia de grandes plazos. De estos mismos supuestos también se sigue una cierta resignación ante los procesos de racionalización, burocratización y alienación de la sociedad moderna. Es en este punto donde se inserta el trabajo de Lukács, quien persigue un anclaje para la crítica de la alienación que sea capaz (con Weber) de ir más allá del simplismo objetivista, pero que al mismo tiempo, encuentre o construya un punto de apoyo firme para la crítica. Lukács encuentra esta alternativa en una reapropiación del concepto hegeliano de «totalidad».

## CAPÍTULO 10

### LA DOMINACIÓN COMO COSIFICACIÓN EN GEORG LUKÁCS

#### Introducción

Georg Lukács nació el 13 de abril de 1885, en Budapest y murió en esta misma ciudad el 4 de junio de 1971. Estudió en las universidades de Budapest, Berlín y Heidelberg, interesándose por el idealismo alemán y por la sociología de Max Weber. En 1918 se afilió al Partido Comunista Húngaro y participó activamente en la vida política hasta que tuvo que exiliarse en Viena, donde escribió *Historia y conciencia de clase* (1923), obra en la que concentraremos el análisis del tema de la dominación. A partir de 1930 vivió 15 años en Moscú donde fue editor de un diario de crítica literaria. Regresó a Budapest en 1945, donde dictó lecciones de Estética en la Universidad hasta 1958, ejerció la representación parlamentaria y llegó a ser ministro en 1956.

El difícil problema de la burocratización y fetichización de las relaciones sociales planteado por Weber y Marx es resumido por Georg Lukács en *La cosificación y la conciencia del proletariado* a partir de la hipótesis siguiente: la estructura de la mercancía y la ley del valor se han generalizado hasta tal punto en el mundo moderno que "no hay ningún problema de este estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión"<sup>725</sup>. El problema de la mercancía se ha convertido en el "problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales", porque la "estructura de la relación mercantil [es] el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa"<sup>726</sup>. La cuestión que enfrenta Lukács es la de la generalización de la alienación.

Su planteo limita el problema a la «sociedad capitalista» o a la «sociedad burguesa» (quedaba excluida la sociedad socialista, ya que ella habría estado en camino de superar la alienación), aunque esta delimitación resulta arbitraria.

La lógica de la ley del valor conducía de una manera necesaria (según los desarrollos que Marx había realizado) a su superación. Lukács piensa la generalización de esta lógica desde el optimismo y la esperanza originados en el triunfo de la revolución bolchevique.

En resumen: la obra busca señalar los problemas *ideológicos* del capitalismo que resultan del carácter de fetiche de la mercancía o, lo que es lo mismo, que resultan de la alienación en sus aspectos tanto objetivos como subjetivos.

#### El fenómeno de la cosificación

1. Los antecedentes teóricos en Marx y Weber: Dando por supuestos los análisis de Marx, el objetivo de Lukács es "señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente"<sup>727</sup>. Se trata de problemas específicos de la modernidad, donde el trabajo mercantil y su estructura [forma de la mercancía] dominan la vida entera de la sociedad. El trabajo igual, medible, abstracto, comparable es consecuencia y

<sup>725</sup> Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, Editorial Sarpe, 1984, 2 volúmenes, impreso en España, tomo II, p.7.

<sup>726</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 7.

<sup>727</sup> La reificación [...] es la categoría fundamental de la totalidad capitalista, es decir, la representación que permite aprehender el carácter homogéneo de sus momentos subjetivos y objetivos (de las formas de conciencia y del ente), su movilidad estructural dialéctica, su carácter histórico pasajero y su superación" (Riu, F.: *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Monte Avila Editores, Caracas, p. 9).

El ambiente epistemológico de la época está representado en particular por la escuela neokantiana y la escuela histórica alemana con la presencia decisiva de Max Weber. La obra tiene un propósito abiertamente anti-neokantiano.

<sup>727</sup> Lukács, G.: 1984, II, 2, p. 8.

presupuesto del capitalismo<sup>728</sup>. El dominio no se define por el aspecto cuantitativo, sino por el cualitativo: no son diferentes grados de mercantilización en una misma sociedad, sino sociedades diferentes. La forma mercancía es constitutiva cuando penetra todas las manifestaciones vitales<sup>729</sup>, y sólo llega a ser concebible como tal «categoría universal» en la sociedad moderna.

Del análisis de Marx en el primer capítulo de *El capital* se siguen las siguientes consecuencias: 1º) El hombre se enfrenta con su propia actividad como con una cosa independiente, ajena, objetiva, sujeta a leyes que lo dominan<sup>730</sup>: a. *objetivamente*: surge el mercado con leyes autónomas, que se le imponen. b. *subjetivamente*: tiene que considerar su fuerza de trabajo como una mercancía. La forma mercancía llega a ser la categoría social que influye en la *forma de la objetividad* tanto de los objetos como de los sujetos, y en su relación con la naturaleza y con los otros hombres.

El desarrollo del proceso de trabajo conlleva una mayor *racionalización*<sup>731</sup>. El principio de la racionalización se basa en la *calculabilidad*, y conlleva transformaciones tanto (a) en el objeto (fractura del producto, y la consecuente *especialización* de los trabajos parciales), como (b) en el sujeto (desgarramiento del sujeto, que está inserto en un proceso mecánico autónomo que lo somete a sus leyes). El trabajo pierde el carácter activo, para convertirse en actitud contemplativa (resignación por la imposibilidad de alterar las leyes del proceso mecánico). El tiempo pierde su carácter cualitativo, mutable, fluyente; “cristaliza en un continuo lleno de «cosas» exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los «rendimientos» del trabajador, dosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio”<sup>732</sup>.

La descomposición del tiempo conlleva una descomposición análoga de los sujetos. El trabajador, reducido a fuerza de trabajo, se escinde del hombre, convirtiéndose en espectador impotente: reducido a sujeto singular, se escinde de la comunidad. Los sujetos se transforman en «átomos aislados abstractos» y la cohesión entre ellos depende cada vez más de las leyes abstractas del mecanismo<sup>733</sup>.

Al universalizarse la categoría de mercancía “el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera”<sup>734</sup>, porque esa “autoobjetivación, esa conversión de una función humana [fuerza de trabajo] en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”<sup>735</sup>. En la sociedad moderna, y sólo en ella, las “relaciones racionalmente cosificadas” reemplazan y ocultan las verdaderas relaciones humanas.

2. *La estructura de la mercancía en el sistema*: “La objetivación racional *encubre* ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como valores de uso aparecen sin

<sup>728</sup> Lefort dice: “el poder produce a la sociedad que lo produce”. Cfr. *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, I, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, 1996, p. 141.

<sup>729</sup> La idea central [de la categoría de reificación] es que en el capitalismo, tanto las manifestaciones objetivas como las subjetivas de la vida social, adoptan el carácter y la forma de una cosa. [...] Quiere decir solamente que unos y otros se convierten en elementos de sistemas autónomos y pierden todo aspecto cualitativo para devenir productos abstractos y despersonalizados. En suma: adoptan analógicamente el carácter estático, inerte y autónomo que caracteriza el ser cosa. [...] “La reificación puede definirse como la forma peculiar que adopta la alienación humana en la época del capitalismo”. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 23-4.

<sup>730</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 11.

<sup>731</sup> Lukács vincula su idea central de la reificación, de origen marxista, con una de las categorías fundamentales de Max Weber: la categoría de «racionalidad» o «cálculo racional» con la cual el insigne sociólogo alemán explica [...] el carácter determinante del capitalismo” (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 10). La racionalización funciona como una exigencia del capitalismo y como principio que dirige el proceso de objetivación ilusoria. (Idem p. 25).

<sup>732</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 15-6.

<sup>733</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 17.

“La misma mutación de la cualidad en cantidad, la misma hegemonía de los sistemas abstractos sobre lo concreto, la misma forma de conciencia contemplativa e impotente ante la ficticia autonomía de una objetividad, creada por el hombre mismo, cada vez más despótica” (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 10).

<sup>734</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 17.

<sup>735</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 18.

excepción como mercancías, *cobran una nueva objetividad*, una nueva coscidad...<sup>736</sup>, en la que se aniquila y desaparece la coscidad originaria y propia. El carácter ideológico o encubridor se extiende de este modo a la totalidad del sistema.

“Del mismo modo que el *sistema* capitalista se produce y reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también la estructura cosificadora penetra en el curso de su desarrollo cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres”<sup>737</sup>. Cuanto más se extiende la economía del sistema capitalista, más se extiende la cosificación de la conciencia. Los pensadores “burgueses” –según Lukács– no logran percibir este proceso porque separan el fenómeno de la cosificación de su fundamento económico<sup>738</sup>.

Weber caracteriza el capitalismo como una organización racional del trabajo sobre la base de una técnica racional y como calculabilidad<sup>739</sup>. Pertenece a la esencia del cálculo racional el suprimir la «arbitrariedad» y de ello se deriva, en el derecho, un sistema rígido y un sujeto «contemplativo» (pasivo)<sup>740</sup>. Este contexto hace comprensible a la burocracia moderna<sup>741</sup>. Cuanto más intelectuales son los rendimientos, mayor es la formalización racional y mayor es la especialización unilateral. Lo que en el siglo XIX era observable en el ámbito del trabajo manual, en nuestro siglo se ha extendido a todo tipo de trabajo y a todos los ámbitos de la sociedad.

Así como el taylorismo<sup>742</sup> ha arraigado la división del trabajo en lo «psíquico» estructurando la mentalidad del trabajador a sus requerimientos, así también la burocracia la ha arraigado en lo «ético» conformando los valores de acuerdo a la responsabilidad y el honor, que exigen subordinación<sup>743</sup>. “El capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria *de la economía* para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria *de la conciencia* para toda esa sociedad”<sup>744</sup>. La misma estructura de la forma mercancía se extiende universalmente a las diversas formas de conciencia y de conducta. “La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancía, sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad”<sup>745</sup>.

<sup>736</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 18-9. Cursivas nuestras.

<sup>737</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 20.

<sup>738</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 22.

<sup>739</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 23.

<sup>740</sup> Lukács descubre una analogía entre las estructuras de los más diversos comportamientos sociales y la del obrero frente a la máquina.

<sup>741</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, pp. 24-6.

<sup>742</sup> Organización científica del trabajo. Econ. pol. La que consiste en el previo análisis de todas las operaciones que la puesta en práctica de un trabajo lleva consigo para determinar meticulosamente la mejor manera de ejecutarlo, no dejando al operario más que la realización puramente manual, de acuerdo con las instrucciones de los dirigentes. Se conoce también con el nombre de *taylorismo*, porque ha sido el ingeniero americano F. W. Taylor quien ha perfeccionado y divulgado este sistema. Con la racionalización [...] se eliminan los gastos inútiles y las aptitudes poco productivas; se asigna una función apropiada a cada obrero y capataz, y por último con el cronometraje se logra fijar el salario que equitativamente corresponde en atención a la labor realizada”. (Dicc. Enc. Salvat, 1964, Barcelona, tomo 12, p. 4).

<sup>743</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 27.

<sup>744</sup> Idem.

<sup>745</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 28.

Es un mérito de la interpretación lukácsiana de la totalidad el haber establecido que el primer paso del método dialéctico y de la visión dialéctica de la realidad no consiste en enlazar fenómenos diversos mediante un sistema lógico, inmutable, de relaciones y causas recíprocas, sino en descubrir, en el marco de una época o de una etapa histórica, “la forma de objetividad de todo objeto” (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 20-1). “EL concepto lukácsiano de totalidad establece que todo ser dialéctico, concreto y singular, sólo puede ser captado e interpretado en la medida en que descubramos la “forma de

Sin embargo, esta racionalización formal tiene un límite en la misma racionalidad. Como las leyes del sistema son racionales *sólo formalmente* (de lo que se desprende su apariencia de eternidad y de naturalidad) durante la crisis se hace manifiesta su verdadera realidad consistente en que sólo las partes (los medios) son racionales, mientras que el sistema global (fines) es incoherente y casual (irracional). Lukács lo expresa así: "La racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de «leyes» generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras"<sup>746</sup>. Para este autor "toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre *necesidad rígida* según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa *irracionalidad* del proceso conjunto"<sup>747</sup>. "Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de *detalle regulado* y *todo casual*: presupone la correspondiente estructura de la sociedad: produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad"<sup>748</sup>. La irracionalidad del todo es un postulado del funcionamiento de la economía capitalista, pero también y al mismo tiempo, un producto de la división del trabajo capitalista. La racionalización y el aislamiento de las funciones parciales tiende a independizarse y desarrollarse de acuerdo a su propia lógica. El resultado al que llega Lukács en este punto anuncia los desarrollos de Marcuse sobre la circularidad viciosa de la lógica del sistema.

3. La estructura de la mercancía en la ciencia: No se puede reprochar a la ciencia el ser la causa de la especialización y de la falta de visión del todo, porque el verdadero origen de estos procesos está en la realidad (que la ciencia expresa) y no en la ciencia como tal. Sin embargo, cuanto más se desarrolla la ciencia moderna, tanto más debe apartarse de los problemas ontológicos de su esfera (eliminarlos de su campo de conceptualización), convirtiéndose en un "sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, (...) la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato de realidad*. Marx ha formulado muy agudamente esta cuestión en lo que hace a la economía, diciendo que «el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía política»<sup>749</sup>.

El pensamiento *cosificado*, formal-racional, de la ciencia de la economía política *burguesa* tiene su límite en las crisis, en las suspensiones de las leyes. Ello es consecuencia *material* de la posición de clase burguesa y consecuencia *formal* del método. Ambas consecuencias son *momentos* de una unidad dialéctica<sup>750</sup>. En el ámbito del derecho, la burguesía post-revolucionaria renunció al contenido racional del derecho; y de este modo, la génesis y la caducidad del derecho se volvieron incomprensibles. El *fundamento real* de la génesis del derecho son las alteraciones de las correlaciones de fuerzas de las clases. Foucault retomará estas tesis en sus investigaciones sobre las formas jurídicas y sobre el origen de la prisión, poniendo el acento en las «correlaciones de fuerzas» antes que en las «clases».

El marxismo de Lukács plantea, con su cuestionamiento de la razón burguesa, el problema de la rigidez (porque no es dialéctica y fluida) y particularidad (porque excluye de la objetividad al «sustrato material»<sup>751</sup>) de la ciencia<sup>752</sup>. La ciencia no tiene por contenido los conceptos o valores *eternos*<sup>753</sup>, como pretende.

---

objetividad" de la configuración social a la que pertenece" (Idem pp. 21-2). Este es el doble aspecto ontológico y metodológico de la categoría de totalidad.

<sup>746</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 28.

<sup>747</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 29. Cursivas nuestras.

<sup>748</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 30.

<sup>749</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 32-3. La cita de Marx es de *Zur Kritik der pol. Ök.* [Contribución a la crítica de la economía política] 2.

<sup>750</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, p. 34.

<sup>751</sup> En economía política: = valor de uso = consumo verdadero; en derecho: = contenido.

<sup>752</sup> Ver Lukács, G.: 1984, II, p. 34.

<sup>753</sup> Así, por ejemplo, "«naturaleza» es una categoría social" (p. 64).



sino que es expresión de *intereses de clase* y de la *situación* de la burguesía, los cuales son *históricos*<sup>754</sup>.

“En el terreno de la sociedad burguesa es imposible [para la filosofía -y con mayor razón para las ciencias-] una alteración radical del punto de vista”<sup>755</sup>. Esta afirmación supone una perspectiva *exterior* al “terreno de la sociedad burguesa”, que le sería conferida a Lukács por su pertenencia a una sociedad socialista, pero podría preguntarse, no obstante, si se trata en realidad de un terreno distinto, como hará Marcuse, extendiendo la lógica de la cosificación al conjunto de las sociedades industriales avanzadas.

La tendencia básica del desarrollo filosófico burgués, a los ojos de Lukács, consiste en “aceptar como necesarios, dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas conceptualizaciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la realidad empírica. Al aceptar de este modo la filosofía la conceptualización formalista de las ciencias especiales como sustrato dado inmutable, queda consumada la imposibilidad de penetrar la cosificación que subyace en ese formalismo. El mundo cosificado se presenta ya definitivamente como único mundo posible, único abarcable por conceptos, único mundo comprensible dado a los hombres. Para la esencia de esta situación es indiferente que esto se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo el camino que lleva a los planteamientos claros, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas. Su agudeza cae cada vez más en la situación de aquella legendaria «crítica» hindú que objetaba la visión tradicional según la cual el mundo descansa en un elefante: ¿en qué descansa el elefante? Y una vez que se dio con la respuesta -el elefante descansa sobre una tortuga- la «crítica» se dio por satisfecha. Pero está claro que tampoco ulteriores preguntas «críticas» podrían encontrar más que, a lo sumo, otro animal maravilloso, sin ser capaces de revelar la solución del verdadero problema”<sup>756</sup>. La cosificación se generaliza abarcando *la totalidad de las relaciones en el sistema* y, al alcanzar tal grado de extensión, se hace imperceptible aun para las ciencias y la filosofía. También Marcuse advertirá que la estructura de la forma mercancía se extiende incluso en las esferas de la cultura: “Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía” [...] “Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad”<sup>757</sup>.

## II. Las antinomias del pensamiento burgués

Lukács trata de mostrar cómo todo el pensamiento moderno burgués ha nacido de la estructura cosificada de la conciencia<sup>758</sup>.

### 1. El problema teórico

<sup>754</sup> Ver Lukács, G.: 1984, II, p. 37.

...un cuando Lukács los conciba todavía como necesarios y universales, ya comienza a sospecharse, que en realidad no se trata sino de caracteres particulares y contingentes.

<sup>755</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 39.

<sup>756</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 39-40. De nuevo aquí, la totalización de la lógica de la cosificación encierra fatalmente al pensamiento y a la ciencia dentro de un círculo vicioso infranqueable.

<sup>757</sup> Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, p. 87.

<sup>758</sup> “Lo que nos interesa ahora -dice Lukács- es indicar la conexión de los problemas básicos de esta filosofía [moderna-burguesa] con el fundamento óntico sobre el cual se yerguen sus preguntas y al que se esfuerzan por volver con sus conceptos. Mas el carácter de ese ser se revela tan claramente, por lo menos, en aquello que no se hace problema para él como en aquello que sí le es problema y en el modo como lo es” (Lukács, G.: 1984, II, p. 42).

“La filosofía clásica alemana puede interpretarse como un movimiento histórico de aproximación al método dialéctico, en su esfuerzo inútil por superar las antinomias a las que está sometida por su propia condición de clase” (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 37-8).

“La filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto que conoce (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entenderlo *como producto propio*”<sup>759</sup>. En un desarrollo *rectilíneo* desde Descartes hasta Leibniz, el motivo decisivo es “la idea de que el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos”. Consecuentemente, para el racionalismo de la edad moderna, la existencia, el ser así de los contenidos sensibles, es un dato absolutamente irreductible al conocimiento. Para esta corriente de pensamiento lo dado es un problema, porque no puede en modo alguno dejarse en su existencia y en su ser tal como es, ya que entonces sería «casual» de un modo insuperable<sup>760</sup>.

El idealismo avanza en el planteamiento de este problema preguntándose si pueden los hechos empíricos pensarse como producidos por «nuestro» entendimiento (resolviendo su ser dado en *formas racionales*) o han de aceptarse como «dados» en su facticidad. Kant responde que lo primero no está dentro de las posibilidades de nuestras capacidades finitas. Del análisis kantiano de la razón resultan tanto la exigencia de sistema (requeridas por la ciencia) como la imposibilidad de realizar dicha exigencia (por la limitación de nuestras facultades). El idealismo alemán comprende el carácter irracional de lo dado *en el contenido* del concepto, lo retiene y se esfuerza por superarlo en el sistema, porque o bien el sistema reduce lo dado a forma o bien la materia *penetra* en la estructura del sistema mismo de una manera determinante y el sistema *debe abandonarse como tal*<sup>761</sup>.

Como resultado, en la ciencia *se renuncia a comprender la totalidad*. El fin de la ciencia se limita a comprender los fenómenos de las diversas regiones parciales exactamente especializadas, por medio de los sistemas calculísticos abstractos, operando sin obstáculos en el mundo producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento aproblemáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia inteligible, ya que *el sustrato material queda fuera*.

“La tendencia consiste en que la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente”<sup>762</sup>. La filosofía clásica alemana ha podido plantear el problema, pero sólo filosóficamente, no en cuanto problema histórico concreto.

## 2. El problema práctico

La reducción del problema a lo intelectual ha supuesto que el modo de conocimiento racional-formalista es el único posible de captar la realidad, lo cual es una limitación.

“La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó, como se mostró, en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en sí” [...] “Se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia. Pero esa unidad es *actividad*”<sup>763</sup>. De este modo, los límites de la razón teórica se superan en la razón práctica. “Se trata pues, de mostrar el sujeto de la «acción» y, partiendo de la identidad con su objeto, de concebir todas las formas duales sujeto-objeto como formas derivadas de ella, como productos de ella”<sup>764</sup>.

Pero el resultado es una *ética formal*, sin contenidos. Cuando intenta concretarse, debe pedir prestados

<sup>759</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 41.

<sup>760</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 49.

<sup>761</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 48-9.

<sup>762</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 53.

<sup>763</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 54-5. “El mérito de Fichte consiste en haber destacado la idea de actividad, de sujeto activo, como centro y origen de la problemática filosófica” (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 41).

<sup>764</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 56.

sus contenidos al mundo de los fenómenos. El mismo problema se presenta, en el ámbito de la acción<sup>765</sup>. “La práctica aparece entonces plenamente subordinada a la teoría de la contemplación. Pero en el momento en que se haga conciente esa situación, la vinculación indisoluble del comportamiento contemplativo del sujeto con el carácter puramente formal del objeto del conocimiento, habrá que renunciar a la solución del problema de la irracionalidad (la cuestión del contenido, de lo dado, etc.) o buscar la solución por la vía de la práctica.

También esta tendencia se encuentra formulada con la mayor claridad en la obra de Kant. Cuando éste escribe que «manifiestamente no es el ser ningún predicado real, esto es, concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa», está expresando esa tendencia del modo más radical y con todas sus consecuencias<sup>766</sup>.

“La contradicción no radica en la incapacidad de los filósofos en cuanto a la interpretación inequívoca de los hechos contemplados, sino que es meramente la expresión intelectual de la situación objetiva misma que tienen que conceptuar. O sea: la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacientes en sus conceptos del sujeto y del objeto, la pugna entre su esencia de sistemas «producidos» por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (o, más exactamente, que las antiguas relaciones sociales, aparentes como necesidad natural). «Su propio movimiento social -dice Marx- tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas, bajo cuyo control se encuentran en vez de controlarlas ellos»<sup>767</sup>. Pero la acción es un comportamiento contemplativo, pues “consiste en captar calculatoriamente, en precalcular lo más precisamente posible el efecto probable de las leyes, y en atribuir al sujeto de la acción una posición en la cual esos efectos ofrezcan las perspectivas óptimas para sus fines”<sup>768</sup>.

De esta manera, el resultado al que llega la *Crítica de la razón práctica* es que el sujeto libre no consigue sustraerse al fatalismo de las leyes eternas del acaecer natural. Libertad y necesidad, voluntarismo y fatalismo, permanecen irremediabilmente separados<sup>769</sup>.

### 3. El problema estético: la reconciliación por el arte

¿Cuáles son los *fundamentos sociales* del problema -aparentemente epistemológico- del “productor de la realidad unitariamente concebida”? La duplicidad del principio contemplativo y del principio práctico (individual) alimenta y empuja esa antinomia. ¿Cuál es la base *real* de la antinomia? 1) Todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, aparecen como productos de la actividad humana. 2) “Este” hombre es el burgués; y la conciencia, es “individual, aislada y robinsoniana”. 3) Se ha suprimido el carácter activo de la acción social<sup>770</sup>.

De esta situación se desprenden significados ambiguos en los conceptos básicos para la autocomprensión del hombre burgués y su mundo. Por ejemplo, el concepto de *naturaleza* significa al mismo tiempo (1) la «quintaesencia de las legalidades» del acaecer (significado permanente en la física desde Galileo y Kepler hasta hoy, por el cual la sociedad burguesa aparece como *naturaleza*, frente a la arbitrariedad y falta

<sup>765</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, pp. 56-8.

<sup>766</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 59-60. “Marx ha remitido la cuestión del ser y de las gradaciones de su significación al terreno de la realidad histórica, de la práctica concreta” (p.61).

<sup>767</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 61-2.

<sup>768</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 63-4.

Lukács hace notar que la experimentación es “contemplativa”, donde el experimentador “produce un medio abstracto artificial con objeto de poder *observar* la manifestación imperturbada de las leyes en estudio” (p.67), y le reprocha a Engels su profunda incomprensión al respecto.

<sup>769</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, pp. 68-9.

<sup>770</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 70.

de leyes del feudalismo y del absolutismo): (2) el "creciente sentimiento [expresado claramente en Rousseau] de que las formas sociales (cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de *ser hombre*"<sup>771</sup>; (3) el auténtico ser del hombre, su esencia verdadera, que supera como totalidad perfecta en sí mismo, el desgarramiento entre la teoría y la práctica, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia, por un movimiento interno: un hombre en el cual coinciden libertad y necesidad. Este significado puede encontrarse en autores como Schiller, Schelling, Hegel y Nietzsche.

Este comportamiento posee un ámbito de realización concreto y real: el arte. El principio del arte es "la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por tanto, es capaz de resolver en el todo la relación «casual» entre los elementos y el todo mismo. (...) Kant ha atribuido a este principio, en *La crítica de la facultad de juzgar*, la función mediadora entre los contrapuestos que sin él son irreconciliables, o sea, la función que consume el sistema"<sup>772</sup>.

Con Schiller, se reconoce que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. El hombre se encuentra "socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales" y sólo el poder prometeico del arte puede restaurar la totalidad perdida. «La necesidad de la filosofía -dice Hegel- surge cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y cuando las contraposiciones han perdido su relación y su interacción vivas, cobrando los contrapuestos «sustantividad autónoma»<sup>773</sup>. El problema se convierte entonces en la producción de un *sujeto productor*, de un *artista* en todos y cada uno de los hombres. "Con eso el planteamiento rebasa la pura teoría del conocimiento, la cual no ha pretendido buscar más que las «condiciones de posibilidad», o sea, de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia histórico-cultural, la aspiración a superar la escisión cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad -también cosificadas- de sus objetos, se manifiesta aquí inequívocamente"<sup>774</sup>.

También los autores de la primera Escuela de Frankfurt como Horkheimer y Adorno, pondrán su confianza en el arte y en la "alta cultura" para luchar contra la cosificación y masificación resultantes de las industrias culturales.

#### 4. El problema de la historia

Según Lukács, Hegel retoma el ideal romántico del "restablecimiento de la unidad del sujeto", pero sabiendo que aquél no es alcanzable mediante una restauración nostálgica de un período histórico pasado no alienado. Hegel sabía que tal restablecimiento no se logra más que "por el camino del desgarramiento y la fragmentación", que la escisión es un momento necesario en el desarrollo de la totalidad, de la unidad superior. El hombre no puede recuperarse de la alienación volviendo a un período donde todavía no se hubiese alienado, sino superando el proceso de la alienación: "las figuras de esa fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven al mismo tiempo en la nada de la inessentialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica"<sup>775</sup>.

En otros términos, el proceso vital no consiste en evitar la contradicción, sino en lograr la reconciliación pasando por la extrema separación. El principio racionalista (que buscaba la superación del residuo de irracionalidad) termina en la concepción romántica del entendimiento intuitivo: sólo el artista, el hombre verdadero, puede restablecer la unidad y la armonía perdidas. Como la ciencia está comprometida en el proceso que lleva a la fragmentación y a la división (en suma: a la cosificación), los románticos sostienen que no se puede apelar a ella para recuperarse de sus propios efectos, y por eso buscan una salida fuera de la ciencia: en el arte. Hegel sostiene (contra los románticos) que la razón puede lograr la recuperación de la

<sup>771</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 71.

<sup>772</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 73.

<sup>773</sup> *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, citado por Lukács, G.: 1984, II, pp. 75-6.

<sup>774</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 78.

<sup>775</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 78.

unidad perdida, si no le negamos de antemano esa capacidad. Cuando el Iluminismo kantiano-fichteano concebía a la razón como finita e incapaz de conocer lo absoluto, se cerraba el camino a la recuperación de la alienación. Pero la razón (piensa Hegel) es capaz de reconciliar las contraposiciones cristalizadas. las divisiones y separaciones que produce el entendimiento, porque no es estática, sino *dialéctica*. Es una "lógica del concepto concreto", una "lógica de la totalidad". No es, en consecuencia, ni objetiva ni subjetiva, sino que "ocurre esencialmente *entre el sujeto y el objeto*", es "la fluidificación de la relación sujeto-objeto"<sup>776</sup>, lo cual significa que el sujeto es al mismo tiempo el productor y lo producido del proceso histórico<sup>777</sup>.

"Sólo si «lo verdadero» se entiende «no sólo como substancia, sino también como sujeto», sólo si el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido [...], sólo en ese caso puede considerarse resuelto el problema de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc."<sup>778</sup>. La substancia es también sujeto *en la historia*. En ella, sujeto y objeto coinciden. "Hemos hecho nosotros mismos nuestra historia, y si somos capaces de considerar la realidad entera como historia, nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra «acción»"<sup>779</sup>. Si conocemos cabalmente lo que nosotros mismos hemos producido, el ámbito privilegiado del saber (de la ciencia) es la historia. Se invierte, de este modo la valoración anterior (iluminista) de la historia, para la cual, no era más que el ámbito de la arbitrariedad y del azar, y en consecuencia, de la irracionalidad. "Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía dada de las cosas y conceptos cósicos, y la rigidez por ella causada" [...] "el devenir histórico supera esa autonomía de los momentos"<sup>780</sup>. Mejor dicho: el devenir histórico convierte a los hechos en momentos. Comprende los hechos desde la totalidad y no la totalidad desde los hechos, *no permitiendo* "la cristalización de ninguno de esos elementos en su mera y concreta unicidad, y señala como lugar metódico de la conceptuabilidad *la totalidad concreta* del mundo histórico, el mismo proceso concreto y total de la historia"<sup>781</sup>. Hegel y Marx han abierto el camino a la superación de la dominación en la sociedad cosificada por la generalización de la estructura de la forma de la mercancía mediante el desarrollo del pensamiento dialéctico y la determinación del concepto de totalidad histórica concreta. Este concepto hace referencia a la totalidad de un mundo histórico resultante de un proceso de desarrollo producido por los hombres, aun cuando no necesariamente de manera consciente. El límite insuperable para la ciencia burguesa racionalista o idealista, iluminista o romántica, ha sido la conciencia o la razón reducida a conciencia o "entendimiento". Una razón histórica, dialéctica, comprende la totalidad de los fenómenos dentro de una estructura o totalidad, sabiendo que ésta no es una naturaleza o esencia inmutable sino una totalización parcial, aunque progresiva y necesaria, de las acciones históricas de los hombres.

"El dilema de *los materialistas* pierde entonces su sentido, pues revela ser sólo limitación racionalista, dogmatismo del entendimiento formal, que no reconoce más actos nuestros que los conscientes, y así entiende el mundo circundante de la historia, por nosotros producido, el producto del proceso histórico, como una realidad que nos influencia por obra de leyes ajenas a nosotros"<sup>782</sup>.

<sup>76</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 80.

Cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 43-4.

<sup>78</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 80.

<sup>79</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 83.

<sup>80</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 82-3.

<sup>81</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 83. *Cursivas nuestras*.

Lukács expone el concepto de «totalidad dialéctica» explicando tres aspectos: 1) pone de relieve la importancia epistemológica del concepto de totalidad, como categoría central del método dialéctico; 2) señala, en conexión con la idea de "conciencia de clase", su carácter clasista, como principio práctico del proletariado; 3) como teoría de la reificación, pone de relieve su contenido concreto en la época capitalista. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 16-7.

Ver relaciones entre totalidad y racionalización en *idem* pp. 27 ss.: "La sociedad capitalista, lejos de ser un todo orgánico y coherente -como cabría esperar del hecho de que sus productos posean la misma estructura objetiva- es, por el contrario, como lo confirman las épocas de crisis una sociedad desintegrada en múltiples sistemas parciales, que sólo mantienen entre sí relaciones *contingentes*".

<sup>82</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 83.

Pero el problema vuelve a presentarse (ahora en un nivel más concreto): ¿quién es el sujeto<sup>783</sup> de la acción, de la génesis de la realidad? ¿Quién es el sujeto de la historia, el «nosotros» cuya acción hace realmente historia? “Pero en este punto la filosofía clásica [incluido Hegel] ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto”<sup>784</sup>.

### Crítica de la filosofía de la historia hegeliana

Para Hegel el «nosotros» de la historia es el “espíritu del mundo”, en sus configuraciones concretas: los espíritus de los pueblos (“espíritus nacionales”, les llama Lukács); pero éste es un sujeto abstracto y, por lo tanto, incapaz de satisfacer la función metodológico-sistemática que se le atribuye (la de ser un sujeto histórico concreto).

1º) Como Hegel “no puede mostrar en la historia misma el sujeto-objeto idéntico, se ve obligado a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como «astucia de la razón»”<sup>785</sup>. Lukács argumenta, que si la historia es el desarrollo de la razón concreta, debe ser también el criterio último de racionalidad y verdad. Por lo tanto, Hegel es inconsecuente, cuando postula un criterio ulterior en el «espíritu absoluto». Si ello es así, entonces la historia “vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que se acababan de superar”<sup>786</sup>.

2º) “La inexplicada relación entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir el supuesto [...] de un *final de la historia* [...] lo cual tiene como consecuencia necesaria que en el terreno más profundo y propiamente histórico, la historia tenga que terminar en el estado de la restauración prusiana”. Ya advertimos en otro lugar, que esta crítica es insostenible y anacrónica<sup>787</sup>.

3º) Como las categorías dialécticas son históricas, su desarrollo independiente en el sistema (desde la lógica, por la naturaleza hasta el espíritu) y su carácter *suprahistórico*, no hace sino reproducir *la estructura de la historia*.

Lukács sostiene que el método dialéctico apunta más allá de la sociedad moderna (cosificada-capitalista), pero el contenido de la filosofía del idealismo alemán no hace sino producir y reproducir constantemente las antinomias irresolubles de la burguesía. Estas antinomias están todavía presentes en la problemática de principios del siglo XX sobre la crisis de las ciencias<sup>788</sup>.

### III. La posición del proletariado

La continuación de esta tarea ha quedado reservada a “la clase que era capaz de descubrir *en sí misma* y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado”<sup>789</sup>. Esto es posible por la *particular posición* del proletariado en la sociedad y en la historia. Esta posición particular es su *universalidad*: el conocimiento del proletariado es el conocimiento de la esencia objetiva de la sociedad. La persecución de los fines del proletariado es la realización conciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad en su totalidad. “*los cuales, empero, no podrían pasar de ser meras posibilidades abstractas y limitaciones objetivas, sin la acción conciente del*

<sup>783</sup> El problema del sujeto revolucionario reaparece en todos los autores del marxismo occidental desde Lukács hasta Marcuse, y no podrá ser planteado y resuelto satisfactoriamente hasta que las investigaciones del estructuralismo, del postestructuralismo y de los filósofos postmodernos desarrollen sus críticas y desconstrucciones de la noción de sujeto.

<sup>784</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 84. Cursivas y corchetes nuestros.

<sup>785</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 85. Cfr. p. 126.

<sup>786</sup> “De esta manera, lo que constituye el gran mérito de Hegel, a saber, la reducción de todo contenido y toda forma al dominio de la historia, se anula, en la medida en que la historia misma sólo resulta concebible, saliendo de ella, regresando de nuevo hacia un dominio absoluto de la razón, de carácter religioso” (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 44.)

<sup>787</sup> Cfr. *Supra* capítulo 6: *El Estado*, y Weil, E.: 1970.

<sup>788</sup> Cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, 2, pp. 46-49.

<sup>789</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 88. Cursivas nuestras.

*proletariado*<sup>790</sup>.

Si tanto el proletariado como la burguesía resultan del mismo orden social capitalista, entonces, *ambos* están alienados. Pero, entonces, ¿cómo puede el proletariado tener una "posición" que supere la alienación? Más todavía, cuando "la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas [las formas de existencia del proletariado] del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. *El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida.* Marx ha escrito al respecto: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan *la misma autoextrañación humana.* Pero la primera clase se encuentra muy bien en esa autoextrañación, y confirmada por ella, sabe que la extrañación es su propio poder y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la extrañación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana»<sup>791</sup>.

## 1. La historia como totalidad, inmediatez y mediación

Si bien "en su *inmediatez*" la realidad es la misma para ambas clases, no lo es en cuanto a las específicas categorías *mediadoras* por las cuales ambas clases llevan a conciencia esa *inmediatez*, y por tanto, la realidad propiamente objetiva. Como la situación del proletariado es diversa "en el mismo proceso económico", es esta posición histórica la que le permite comprender que la verdad objetiva de la burguesía, no es verdadera; que la esencia burguesa es inesencial, que la universalidad y necesidad de la ciencia burguesa es particular y contingente. "Lukács concibe la superación de la reificación, desde el punto de vista metodológico, a partir del momento en que los objetos *inmediatos* de la experiencia social resultan comprendidos como objetos *mediatizados*"<sup>792</sup>.

¿En qué consiste la objetividad en la historia? En que los hechos históricos sean referidos a "la facticidad de «los valores culturales vigentes para su comunidad», o sea, para su clase". [...] "Los «valores culturales» se convierten en cosas en sí para el historiador"<sup>793</sup>. "*La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real*"<sup>794</sup> -aunque todavía no conciente y, por ello, no reconocida-, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad"<sup>795</sup>.

Cuando se plantea -argumenta Lukács- que la máquina en sí misma tiene efectos cosificantes y negativos, se abstrae del sistema social en que la máquina se utiliza y se consideran "esos" efectos y caracteres como esenciales o «en sí». El economista burgués "desfigura la verdadera cosicidad de la máquina entendiendo su función en el proceso capitalista de producción como núcleo esencial «eterno», como elemento indisoluble de su «individualidad». La existencia histórica se presenta como si fueran esencias absolutamente insuperables.

La esencia de la historia consiste en que cambian las *formas estructurales* de la relación hombre-

<sup>790</sup> Lukács, G.: 1984, II, p.88. Cursivas nuestras.

Si ello es así, entonces la revolución no es una consecuencia *necesaria* de las contradicciones objetivas del sistema capitalista, sino contingente, y es la conciencia del proletariado la que da a esas condiciones objetivas el impulso que las lleva más allá de sí mismas. Cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, 3, pp. 49-57, donde se reseña el artículo *Conciencia de clase* de Lukács, en I, pp.125-67.

<sup>791</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 89. Cursivas nuestras.

<sup>792</sup> Riu, F.: *Op. cit.*, p. 62. Cursivas nuestras.

<sup>793</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 90.

<sup>794</sup> "La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado." (Horkheimer, M.: 1982, pp. 98-9.

<sup>795</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 91. Cursivas nuestras.

naturaleza y (con ellas) la determinación de la objetividad. De ello se deriva, que haya que buscar primero *estas formas*: el camino del proceso histórico en su totalidad<sup>796</sup>. No se trata de un proceso meramente mental ni de un proceso de abstracción. "Para poder comprender el cambio, el pensamiento tiene que rebasar la rígida cerrazón de sus objetos los unos respecto de los otros, y tiene que poner en un mismo plano de realidad sus relaciones, la interacción entre esas «relaciones» y las «cosas»<sup>797</sup>.

El rebasamiento de la *inmediatez* (de la naturalidad y rigidez, de la fijación e inmovilidad) es la producción del objeto, que supone que las *formas de mediación* se muestren como principios constructivos estructurales y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos, es decir que "la génesis mental e histórica coinciden en cuanto al principio"<sup>798</sup>. La determinación de la objetividad de los objetos depende de las formas del sujeto (de acuerdo a la analítica kantiana), pero las *formas* con las que el sujeto conoce su realidad son *históricas*. Ellas mismas dependen del proceso histórico, del proceso de mediación. Es por eso, que para la conciencia (la génesis mental) es decisivo el *lugar* que ocupe en ese proceso histórico de mediación. Cuando los pensadores burgueses toman los supuestos de su *momento* histórico, como esencias fijas y como leyes naturales, "aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio transfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia"<sup>799</sup>. Esta esencia antihistórica del pensamiento burgués se nos presenta del modo más craso al considerar el problema del presente como problema histórico.

Lukács acentúa la idea de totalidad dialéctica por sobre los factores económicos<sup>800</sup>. Con ello quiere acentuar que lo peculiar del marxismo como ciencia histórica es, por un lado, su capacidad para descubrir la verdadera objetividad de los fenómenos sociales y sin que pierdan su contenido particular y cambiante, por otro, su diferencia con cualquier tipo de materialismo que considere y trate a los fenómenos sociales con el espíritu característico de las ciencias de la naturaleza<sup>801</sup>.

El proletariado lograría, según Lukács, superar la inmediatez reificada de la siguiente forma: mientras que la posición de la burguesía es que recibe beneficios materiales y experimenta la ilusión de que controla, prevé y domina la objetividad, la posición del proletariado es la de quedar reducido a la condición de objeto, pues sólo tiene la oportunidad de experimentar su condición de sujeto en la urgencia de sus necesidades y privaciones. Su conciencia expresa la pérdida total de su valor subjetivo, la degradación humana. "Pero esto es lo que crea en él, dialécticamente, la posibilidad de que la escisión, la dualidad de sujeto y objeto, se manifieste por primera vez, en toda su desnuda realidad y con ello resulta factible la empresa de su superación. Es en el aumento inhumano de la jornada de trabajo donde el proletario toma conciencia, por primera vez, de su

<sup>796</sup> Son descubrimientos de Hegel que las categorías *materiales* se encuentran en la historia, que la historia y la génesis de las categorías coinciden y que la historia se desenvuelve *dialécticamente*, en lo cual está implícito, que tiende a la *totalidad*.

<sup>797</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 94.

El desarrollo de las relaciones termina por chocar con la determinación de las cosas: la identidad de las cosas, su esencia, ¿se establece desde las cosas mismas o desde sus relaciones?. Y, a la inversa: las relaciones ¿se establecen desde una esencia fija o como resultado de las relaciones? La primera opción nos deja cautivos de la lógica formal de la "filosofía de la reflexión". Pero la segunda opción, termina por contradecir la idea de totalidad: si las relaciones se establecen dentro de una totalidad, ya están limitadas de antemano (no meramente como «formas», pero sí como «momentos» de la totalidad). En ello estriba *la necesidad* de que el proletariado supere a la burguesía: es un «momento» ulterior, más desarrollado, o *mediado*.

<sup>798</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 95.

<sup>799</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 97.

<sup>800</sup> "No es el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de un modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa, es el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio, determinantes en todos los sectores de todo sobre las partes, constituye la esencia del método que Marx ha tomado de Hegel y que ha transformado de un modo original para convertirlo en el fundamento de una ciencia enteramente nueva", citado por Riu, F.: *Op. cit.*, p. 18, nota 20.

<sup>801</sup> Cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 18-9.



verdadero estado. [...] El obrero, como ser que vende su trabajo, forma parte del mundo de la cantidad como un objeto más que entra en el cálculo racional del capitalista, pero, al mismo tiempo, sigue siendo, claro está, un ser humano y no una mera cosa, con una existencia física y mental, conciente. La contradicción dialéctica que se establece necesariamente entre estos dos órdenes, de la cantidad y la cualidad, con el aumento inhumano de la jornada de trabajo, conduce al salto cualitativo que descubre al obrero su verdadero ser social. [...] Esta salida de la inmediatez representa para el proletariado el comienzo de su autoconciencia, es decir, la conciencia de su situación de clase dentro de la sociedad capitalista. [...] Ahora bien, la forma en que el proletariado, como masa trabajadora sumida en la oscuridad de una penuria que lo domina, apremiado por necesidades inmediatas, por el resentimiento y la ignorancia, lleva a cabo esta supuesta visión y consideración de la totalidad, es lo más discutible en la exégesis de Lukács<sup>802</sup>.

## 2. La categoría de mediación

“El conocimiento histórico del proletariado empieza con el conocimiento del presente, con el autoconocimiento de su propia situación social, con la revelación de su necesidad”<sup>803</sup>. La génesis [conceptual] y la historia son “sólo momentos de un mismo proceso”. “La sucesión y la conexión interna de las categorías no constituyen ni una serie meramente lógica ni una ordenación según la mera facticidad histórica”. Las categorías científicas deben ser determinaciones de la existencia misma (reales); y las relaciones deben ser momentos del proceso histórico mismo. Sin embargo, la seriación que corresponde al proceso natural (histórico) es la contraria de la que tienen en la moderna sociedad burguesa (porque esta última es resultado de una construcción teórica -de fundamentación-, mientras que la primera tiene un orden fáctico, natural)<sup>804</sup>.

Cuando se llega a concebir a los hombres como espectadores y *productores* de su propia historia, se han abandonado los supuestos principios eternos y queda puesta en cuestión la estructura económica de la sociedad. Marx se plantea la cuestión metódicamente: “Pero si (...) se pregunta por qué tal principio se ha manifestado precisamente en el siglo XI o en el XVIII, y no en cualquier otro, se ve uno necesariamente obligado a estudiar con detalle qué eran los hombres del siglo XI o los del XVIII, cuáles sus necesidades en cada caso, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su producción, y cuáles, por último, las relaciones entre hombres que nacían de todas esas condiciones de existencia. Resolver todas esas cuestiones es estudiar la historia profana real de los hombres de cada siglo, presentar a esos hombres tal como fueron, en una sola pieza, autores y espectadores de su propio drama. Pero en cuanto se concibe a los hombres como espectadores y autores de su propia historia, es que se ha vuelto por un rodeo al punto de partida real, porque se han abandonado los eternos principios de los que se partió”<sup>805</sup>.

<sup>802</sup> Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 71-3.

<sup>803</sup> El momento de la mediación es una fase del proceso histórico: el momento de la «autoconciencia» del ser social en proceso. “La autoconciencia del proletariado es en sí misma un componente necesario, constitutivo del devenir histórico”, es el ser social transformado en sujeto. Esta es una dirección claramente hegeliana que reacciona contra la teoría engelsiana y leninista de la conciencia-reflejo. cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 64 ss.

<sup>804</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 99-100.

El concepto de mediación “tiene en Lukács tres sentidos distintos. 1) En primer lugar designa *la idea de la totalidad*. Según ella los objetos sociales sólo manifiestan su verdadero contenido a través de sus relaciones con los restantes elementos de la sociedad y con los momentos anteriores del devenir histórico. 2) En segundo lugar se refiere a *la conciencia o al pensar*. La mediación significa aquí que el punto de vista del proletariado sobre la reificación y el sistema capitalista -es decir, la elevación a la conciencia de la categoría de la totalidad-, no es ninguna posición subjetiva, ninguna mera teoría sobre la realidad social, exterior y autónoma, ningún reflejo de ella, sino *una manifestación del ser social mismo*, que tiene en su comienzo la estructura de la unidad indiferenciada y adopta después, sucesivamente, la de la escisión, dualidad y reconciliación del pensar y el ser, conciencia y realidad, sujeto y objeto. 3) Finalmente, la idea de mediación se refiere al *proceso histórico total* y designa la fase en la que el ser social cobra, a través del proletariado, conciencia de sí mismo. Mediación e inmediatez designan, pues, en Lukács componentes ontológicos del ser social: por un lado (1), los de todo y parte; por otro (2), los de ser y pensar, finalmente (3) los de ser e historia” (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 62-3).

<sup>805</sup> Marx, K.: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, octava edición, 1981, p. 97, citado por Lukács, G.: 1984, II, pp.

No se trata de *aceptar* la estructura social inmediatamente dada, ni de *querer cambiarla*<sup>806</sup> porque no co- forma. Además la voluntad de utopía no rebasa lo dado, ni el subjetivismo, como lo muestra Hegel en su crítica al deber-ser kantiano (que expresa filosóficamente esta conciencia): 1º) porque supone un ser (fenómeno o dado, determinado por el mecanismo natural, necesario, de las leyes de la naturaleza) al cual es por principio *inaplicable* la categoría de deber-ser (libertad). “Y una imposibilidad no puede presentarse repentinamente como realidad sin más que empujarla primero infinitesimalmente para luego distribuirla por un proceso infinito” (progreso indefinido). El recurso lógico utilizado consiste en “poner en una relación puramente cuantitativa los elementos de ese proceso, que son en realidad cualitativamente incomparables y se ven siéndolo a pesar de todo, pero «poniendo al mismo tiempo a cada uno de ellos como indiferente respecto de esa alteración»<sup>807</sup>. “En la reducción a cantidades se pasa por alto que lo más que puede conseguirse así es la apariencia de una transición paulatina. «Pero lo paulatino se refiere sólo a lo externo de la transformación, no a lo cualitativo de ella; la anterior proporción cuantitativa, infinitamente próxima a la posterior, es sin embargo otra existencia cualitativa»<sup>808</sup>.

“El rebasamiento de lo empírico no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se captan y entiendan como *momentos de la totalidad*, esto es, como *momentos de la sociedad total*, que cambia históricamente”. Todo hecho empírico debe captarse (para que la comprensión sea adecuada) desde la totalidad [o decir, como momento], pero esto plantea el problema de que la totalidad misma no puede ser “momento” [pues no sería totalidad], ni puede ser “totalidad” [pues culminaría el movimiento]. Si es una sociedad total no puede cambiar históricamente, y si cambia históricamente no es una sociedad total.

En otros términos: o bien el movimiento progresa indefinidamente, o bien progresa de-finidamente hacia un fin *alcanzable*). Si se concibe el movimiento como indefinido a través de fines (de-finidos, relativos) momentáneamente “absolutos”, entonces el momento ulterior se revela como la “verdad” del anterior; pero, es una verdad que está condenada a ser “momento”, y en consecuencia a ser superada. Es entonces, en realidad, *no-verdadera*.

“La categoría de mediación es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva, y propia de esos objetos mismos. La existencia empírica de los objetos es mediada, *pero aparece como inmediata para la conciencia*. El proletariado rebasa la intermediación, mientras que la burguesía tiene que quedar presa de ella. Porque estas posiciones teóricas expresan la “diversidad del ser social de ambas clases”<sup>809</sup>. El mismo ser social mantiene presa a la burguesía en aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. Se trata de la misma totalidad (la sociedad capitalista) pero de diversos momentos.

“Para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia”<sup>810</sup>. Porque el proletariado aparece como *puro y mero objeto* del acontecer social, mientras que al burgués le parece que puede zafarse de la cosificación (por ejemplo, puede participar de un evento artístico o “cultural” y salir de la órbita cosificadora/cosificada). El burgués aparece como *sujeto* del proceso de producción; en cambio, el proletario aparece como mero *objeto*. El proletario ve que hasta la satisfacción de sus necesidades más elementales son un *momento de la producción y reproducción del capital*, igual que lo es, por ejemplo, la limpieza de una máquina para que siga funcionando. Eso es precisamente lo que le *impulsa* más allá<sup>811</sup> de la inmediatez de la situación.

La mutación de la cantidad en cualidad es la aparición de la auténtica forma objetiva del ser [social]. Si todos los hombres son propietarios, entonces todo es cuestión de tener más o menos (lo que no modifica la cualidad de propietarios de todos los hombres). Pero, si lo que se vende es su propia esencia, entonces hay un cambio cualitativo.

100-1.

<sup>806</sup> Voluntad abstracta, valoración subjetiva = desco, utopía.

<sup>807</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 102. La cita entre «» es de Hegel, G.W.F.: *Werke*, III, 262.

<sup>808</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 102-3. La cita entre «» es de Hegel, G.W.F.: *Werke*, III, 432-35.

<sup>809</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 104-5.

<sup>810</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 106.

<sup>811</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, p. 113.

“Aquí se manifiestan los momentos que dialectizan el ser social del trabajador y sus formas de conciencia, empujándolo así más allá de la mera inmediatez, de un modo ya más preciso y concreto. Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser conciente de su ser social más que si es conciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta -como se ha mostrado- en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez como consecuencia de múltiples mediaciones, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a descomponerse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima de esa función de objeto, su conciencia será la *autoconciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías”<sup>812</sup>. La conciencia de sí como mercancía es la conciencia mediada de su ser social, y ésta se supera *prácticamente*<sup>813</sup>.

“Pero el conocimiento del trabajador como mercancía es, ya como conocimiento, algo práctico. Esto es: *ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*. El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huella en las categorías cuantitativas del truco capitalista, se despierta en esa conciencia y por ella para llegar a ser *realidad social*. El especial carácter del trabajo como mercancías, que sin esa conciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa conciencia. Pero al manifestarse la objetividad específica de ese tipo de mercancía -que bajo la cáscara cósmica es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo- puede desenmascarse el carácter de fetiche de *toda mercancía*, fundado en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo: en toda mercancía se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social”<sup>814</sup>.

“Dicho brevemente: la esencia del método dialéctico consiste -desde este punto de vista- en que cada momento captado con adecuación dialéctica contiene la totalidad entera, y en que a partir de cada momento hay que desarrollar todo el método. Se ha destacado a menudo -con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos a ella)”<sup>815</sup>. La totalidad de la estructura de la sociedad moderna capitalista está contenida, desde el punto de vista de Lukács, en la estructura de la forma de la mercancía. Ésta es el meollo de la dominación en la última etapa del proceso de desarrollo histórico de los hombres. La dialéctica consiste en mostrar las cosas como momentos disueltos en procesos<sup>816</sup>. “*En el marxismo el proceso dialéctico y el desarrollo histórico se entienden como idénticos*”.

### 3. El proletariado y la intención de totalidad

El pensamiento burgués, tiene su punto culminante y su «limitación insuperable» en la concepción de los fenómenos en la forma de «leyes naturales» de la sociedad.

“El efecto de la categoría de totalidad [...] impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la conciencia, parece agotarse en la relación con objetos

<sup>812</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 110.

<sup>813</sup> “La posición de Lukács consiste en modificar substancialmente tanto los términos de la relación [se refiere a la relación entre la conciencia práctica del proletariado y el socialismo teórico], como ésta misma, en la medida en que a) considera la conciencia del proletariado como expresión del proceso histórico, del ser social en devenir, b) trata de introducir un concepto de materialismo histórico de carácter precientífico, preteórico expresado en la «conciencia práctica del proletariado»” (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 78-9.) Esta tendencia a la ontología «coincidiría» con las tendencias de otros autores contemporáneos como Hartmann y Heidegger.

<sup>814</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 111. Cursivas del autor.

<sup>815</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 112.

<sup>816</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 123.

singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo”<sup>817</sup>. “Lo peculiar y único de la situación específica [del proletariado] consiste en que el rebasamiento de la inmediatez tiene en su caso una *intención*<sup>818</sup> de *totalidad social*” [...] “y también, consiguientemente, y por su *sentido*, en que no se ve constreñida a detenerse a algún nivel relativamente alto de nueva inmediatez, sino que se encuentra en *ininterrumpido movimiento* hacia esa totalidad, o sea, en un proceso dialéctico de inmediateces *constantemente superadas*”<sup>819</sup>.

“La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo «humano» de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, ese mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc., de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetivación, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por primera vez la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres”<sup>820</sup>. De lo anterior se siguen las siguientes consecuencias: 1) El hombre no puede encontrarse sino superando su inmediatez cosificada. 2) Las formas cosificadas son objetivas (no meramente intelectuales). 3) La práctica no puede separarse del conocimiento. El gran paso del marxismo respecto de Hegel es que no considera a la lógica como eterna, sino como forma de la sociedad burguesa cosificada “con lo cual descubre la dialéctica *en la historia*” y no la historia en la dialéctica. 4) El *portador* [sujeto] de ese proceso de la conciencia es el proletariado. Como la conciencia no es conciencia de un objeto separado, sino autoconciencia del objeto, el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto. “Sólo en esa conciencia aflora claramente la profunda irracionalidad oculta tras los sistemas parciales racionalistas de la sociedad burguesa”<sup>821</sup>. Según Lukács (citando a Marx), la lucha de clases (y “el problema del *poder*”<sup>822</sup>) se desprende del análisis de la mercancía (nivel económico).

La dialéctica consiste en mostrar las cosas como momentos disueltos en procesos. “Así pues el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas [cosas] en procesos” [...] “Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya conciencia de que el proletariado es verdadero sujeto de ese proceso, aunque un *sujeto* encadenado y por el momento inconciente. Así pues, en cuanto se abandona la realidad dada ya lista, la realidad inmediata, se plantea la cuestión: «Un obrero de una fábrica de algodón, ¿produce sólo algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo con objeto de crear mediante él nuevos valores»”<sup>823</sup>.

#### 4. Procesos y tendencias, no meros hechos

“Pero con esto el problema de la realidad aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando -dicho hegelianamente- el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa *que las tendencias de desarrollo de la historia tienen una realidad superior que los «hechos» de la mera empiria*”<sup>824</sup>. En consecuencia, para la burguesía, tomar conciencia de la cuestión equivaldría a un suicidio espiritual.

“Marx ha puesto innumerables veces en el primer término de sus consideraciones esa diferencia entre el «hecho» y la *tendencia*”<sup>825</sup>. “Considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo «más

<sup>817</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 118.

<sup>818</sup> Cfr. Riu, F.: *Op. cit.*, p. 74 sobre el concepto de «intención».

<sup>819</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 116-17.

<sup>820</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 120.

<sup>821</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 122.

<sup>822</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 122.

<sup>823</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 125. Subrayados nuestros, cursivas del autor. La cita de Marx es de *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], 28, citado por Lukács.

<sup>824</sup> Lukács, G.: 1984, II, pp. 125-6.

<sup>825</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 128.

reales» que los hechos empíricos<sup>826</sup>. Los hechos se hacen reales en relación con la totalidad concreta a la que pertenecen. En comparación con la cristalización de los hechos del pensamiento cosificado, toda tendencia a la transformación parece un mero principio subjetivo (desco, juicio de valor, deber-ser). “Por tanto, sólo cuando se rompe la prioridad de los «hechos», sólo al reconocerse el carácter procesual de todo fenómeno, puede entenderse que incluso lo que suele llamarse «hechos» consta de procesos. Pues sólo entonces resulta comprensible que los hechos no son más que partes, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado<sup>827</sup>”.

## 5. La historia universal y la posición del proletariado

“El problema de método de la economía -la disolución de las formas cósicas fetichistas *en procesos* que se realizan entre hombres y se objetivan en relaciones concretas entre ellos, la deducción de las formas irresolublemente fetichistas a partir de las formas primarias de relaciones humanas- procura al mismo tiempo el fundamento categorial y el histórico. (...) La historia es, por una parte, el producto de la actividad de los hombres mismos, y, por otra parte, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres)<sup>828</sup>. La historia consiste en que toda fijación se degrada a mera apariencia: “*la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre*”<sup>829</sup>. Las formas se vinculan entre sí por su *posición* y por su *función dentro de la totalidad*. Lo singular se explica por las categorías y las categorías se explican por la historia como totalidad, como historia universal<sup>830</sup>”.

Lukács critica al «humanismo» de Feuerbach en tanto fija la esencia del hombre en una objetividad cristalizada. “Aquí se encuentra el peligro de todo humanismo<sup>831</sup>”. Critica asimismo al relativismo en tanto presupone un absoluto. Mencionando a Nietzsche y a Spengler, dice: “esos relativistas se limitan a cristalizar la actual limitación histórico-social de la concepción del mundo que tienen los hombres en la forma de una limitación «eterna» de naturaleza biológica, pragmática, etc. De este modo no pasan de ser un *fenómeno decadente*. [...] Y por eso son también a veces un *síntoma* histórico nada despreciable del hecho de que el ser social del que nació el racionalismo por ellos «combatido» se ha hecho ya íntimamente problemático”.

[...] “La dialéctica histórica produce por último aquí una situación radicalmente nueva. No sólo porque en ella se relativicen las mismas barreras o limitaciones -o, por mejor decir, no sólo porque esas barreras se hagan fluidas-, y no sólo porque todas aquellas formas entitativas cuya contrapartida intelectual es lo absoluto en sus varias formas se entiendan disueltas en procesos y como concretos fenómenos históricos, de tal modo que lo absoluto, más que abstractamente negado, es conceptualizado en su concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo, sino también porque el proceso histórico, en su unidad, en su avance dialéctico y en sus retrocesos dialécticos, es una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre<sup>832</sup>”.

Marx entiende al hombre histórica y dialécticamente (ambas cosas en un doble sentido:) 1º) no concibe al hombre abstractamente sino como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. 2º) el hombre mismo como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico subyacente a ésta, contribuye decisivamente al proceso dialéctico. “Esto es: *porque el hombre es y al mismo tiempo no es*. «La religión, dice Marx, es la realización fantástica de la esencia humana, porque aquí la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad». Y como este hombre que no es se convierte en medida de todas las cosas, en verdadero demiurgo de la historia, su no-ser tiene que producir enseguida la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente, la forma en la cual el hombre está necesariamente condenado

<sup>826</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 129.

<sup>827</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 129-30.

<sup>828</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 131.

<sup>829</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 132.

<sup>830</sup> Ver infra: Sinopsis y problemas. 1.

<sup>831</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 132.

<sup>832</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 134. Ver infra Sinopsis y problemas: 2, 3 y 4.

al no-ser. La negación de su ser se concreta, pues en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que aparece claramente, medida con el patrón humano, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción de sus abstractas categorías de la reflexión<sup>833</sup>. Las limitaciones del humanismo consisten en que parte de una condición empírica estructuralmente inmutable y del hombre como ya dado o existente<sup>834</sup>.

La transformación histórica no puede ser un producto individual, porque el individuo se enfrenta con una realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas, dadas, e inmutables, sino que tiene que ser obra de un *nosotros* (pero no abstracto, como el espíritu del pueblo, la especie, la humanidad, etc.), sino concreto: la clase.

Lukács critica a la socialdemocracia porque se detiene en la *inmediatez* (alienación del proletariado como resultado del proceso y no como comienzo de lo nuevo), no viendo en el proletariado al "motor de la autodisolución y destrucción de la sociedad capitalista"<sup>835</sup>. La única superioridad del proletariado consiste en su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, "la capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a conciencia y de trasponer a la práctica el sentido immanente del desarrollo, manifiesto sólo negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia"<sup>836</sup>.

## 6. La superación del capitalismo

"Si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más formas que la *tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general*"<sup>837</sup>. Aclaremos: 1) Dar el "paso" al que tiende el proceso requiere de la conciencia, es decir, de la acción del proletariado. 2) Lo que importa es *la intención de totalidad*. 3) La verdad se prueba en la práctica. 4) La conciencia del proletariado, su práctica, se manifiesta en una alteración de los objetos, y ante todo, *de sí misma*<sup>838</sup>.

"La valoración metodológica del concepto de «totalidad dialéctica» por encima de los factores económicos; el rechazo de la dialéctica de la naturaleza, que Lukács considera como un error de Engels; la oposición a la teoría de la conciencia reflejo, núcleo central de la epistemología leninista y stalinista", son puntos de controversia con la doctrina del marxismo oficial. "Si a estos graves puntos, añadimos la orientación hegeliana de la obra y la influencia de Max Weber a través de categorías tan importantes como las de «racionalización» y «posibilidad objetiva»..."<sup>839</sup>, podemos explicarnos la reacción que hubo contra ella unos años después y que obligó a Lukács a retractarse de sus opiniones.

### Sinopsis y problemas

1. Un primer problema resulta de la oposición aparentemente excluyente de los conceptos de dialéctica histórica y totalidad, porque una historia universal totalizada conduce a la fijación del movimiento, a su aquietamiento. Si no hay cosas fijas, sino relaciones; la totalidad de relaciones niega la historia o la historia niega la totalización, abriéndola (pero, una totalidad abierta no es totalidad, porque habría una parte afuera, que no sería parte o momento y que en caso de englobar al resto convertiría al todo en parte).

2. Al concebir el proceso dialéctico como "una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre" ¿No se vuelve a una postura kantiano-fichteano de «mala

<sup>833</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 136.

<sup>834</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 138.

<sup>835</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 144.

<sup>836</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 145.

<sup>837</sup> Lukács, G.: 1984, II, p. 145. Cursivas del autor.

<sup>838</sup> Cfr. *infra*: Sinopsis y problemas. 5.

<sup>839</sup> Ver Riu, F.: *Op. cit.*, p. 81.

infinitud»? ¿El grado más alto de verdad es el absoluto [momentáneamente]? ¿No se trata de una dialéctica *indefinida*, como era para Fichte?

3. Es cierto que la unidad del proceso histórico posibilita la totalidad, pero ¿por qué debiera haber *una* totalidad? Más aún, ¿Por qué debiera haber *alguna* totalidad?

4. Si el concepto de clase es un concepto económico, ¿cómo puede transformarse en sujeto *histórico*?<sup>840</sup>

5. ¿Cómo podría la conciencia del proletariado transformarse a sí misma dentro de una totalidad? Si la totalidad está plenamente constituida ¿por qué habría de transformarse a sí misma? Si la totalidad no está plenamente constituida, no es una totalidad y se vuelve a plantear el problema de la *exterioridad*. ¿Es posible un cambio o transformación de la totalidad que sea inmanente?

---

<sup>840</sup> Cfr. Lukács, G.: 1984, II, p. 122.

TERCERA PARTE

LOS DESLIZAMIENTOS ACTUALES  
DEL SIGNIFICADO DE LA DOMINACIÓN  
Y EL REPLANTEAMIENTO  
DEL PROBLEMA



## LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN O LA INSTRUMENTALIDAD DE LA RAZÓN

“Adorno y Horkheimer están convencidos de que la *ciencia moderna* cobra plena consciencia de sí en el positivismo lógico y renuncia a la pretensión de conocimiento *teórico* para sustituirla por la de *utilidad técnica*”<sup>841</sup>. La crítica al positivismo se extiende a la forma única en que la ciencia occidental moderna ha llegado a absorber a la razón: la «razón instrumental». Este concepto hace referencia a todas las formas de pensamiento cosificantes que se desprenden del intento que realizan los hombres por dominar a las fuerzas de la naturaleza para que sirvan a sus fines y necesidades<sup>842</sup>.

## La razón objetiva y la razón subjetiva

¿Qué significa razón para el lenguaje común? Es la facultad de discernimiento de lo útil en condiciones dadas, es un instrumento o un mecanismo pensante, consistente en las capacidades de clasificar, deducir y concluir. Se considera que es una capacidad subjetiva (porque sólo el sujeto racional puede poseerla) del intelecto, que permite seleccionar los medios más idóneos para fines dados, en función del principio de adaptación y autoconservación, que se da por obvio. Llamaremos a este significado «razón subjetiva o instrumental».

Lo que el concepto de razón ha llegado a significar en el lenguaje común no es lo que ha significado en otros momentos de la historia. Ha habido otros significados, que podríamos integrar bajo el nombre de «teoría de la Razón Objetiva»<sup>843</sup>; entendiéndolo por tal, el sistema vasto y

<sup>841</sup> Habermas, J., 1989, p. 140. *Cursivas nuestras*.

<sup>842</sup> “El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza. La razón teórica, permaneciendo pura y neutral, entra al servicio de la razón práctica. La unión resulta benéfica para ambas. Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura” (Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 185-6).

<sup>843</sup> Hemos puesto el concepto de Razón Objetiva con mayúsculas para diferenciarlo del concepto de objetividad, tal como ha sido definido por algunas de las corrientes modernas en las ciencias, como el positivismo o el pragmatismo, con las que Horkheimer discute en la *Crítica de la razón instrumental*. Lo objetivo no se define como lo opuesto a lo subjetivo, como lo que se determina de acuerdo a un método científico cuyo modelo sería la física, ni como aquel saber que se ha purificado de toda valoración, de toda creencia, de todo gusto. La Razón Objetiva es el orden mismo de la realidad que incluye tanto los aspectos “subjetivos” (valores, gustos, creencias, convicciones) como los “objetivos” (método, conceptos, teoría, demostraciones).

Lo objetivo, entendido solamente como lo opuesto a lo subjetivo, es sólo un aspecto de la realidad, tan parcial como su contrario (el aspecto subjetivo). La Razón Objetiva debe ser entendida como la totalidad que incluye tanto lo objetivo como lo subjetivo.

En el mundo moderno capitalista, el mercado es un orden objetivo (en el sentido de que tiene leyes que lo gobiernan que son independientes de la voluntad de los sujetos), pero no se identifica con la Razón Objetiva (que incluye a la subjetividad, a las «necesidades» humanas que no son las del mercado). El sistema capitalista se convertiría en Razón Objetiva si «la necesidad ciega» que gobierna el mercado fuese subordinada a las «necesidades humanas» verdaderas. La subjetividad libre y racional debe poder controlar las fuerzas ciegas del mercado para que el sistema capitalista se convierta en «Razón Objetiva».

Dicho simplificado y esquemáticamente: el orden natural es objetivo, pero sólo el orden más alto y más complejo de la cultura y de la historia (que incluye el sistema más simple «mecánico» o «biológico» de la naturaleza) es «Razón Objetiva». La Razón Objetiva, siguiendo la tradición abierta por el Iluminismo y

jerarquizado de todo-lo-que-es incluido el hombre y sus fines, es decir, incluida la razón subjetiva. La racionalidad de la vida del hombre podía determinarse -según este significado- conforme a la *armonía con la totalidad* y no a la inversa. La razón no consistiría solamente en una capacidad del sujeto racional, sino en el orden de lo real mismo: son las cosas las que son racionales en tanto se relacionan de acuerdo a un orden, que es autónomo y que no depende del arbitrio. La razón es un principio inherente a la realidad y no meramente una capacidad subjetiva del intelecto. El universo de lo real está ordenado de acuerdo a fines, y el hombre (en tanto que racional) tiene la capacidad de comprender y *determinar* los fines. La estructura de la realidad es lo que, aquí se entiende por "razón", y por eso es accesible al pensar. La tarea de la ciencia consiste en descubrir la estructura (la razón) de la realidad. "La Razón Objetiva aspiró a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de la tradición"<sup>844</sup>.

En resumen: antiguamente se pensaba que la totalidad de lo real estaba ordenada de acuerdo a un sentido o a leyes cósmicas. Estos eran «objetivos», pertenecían a la realidad como tal (independientemente de que remitieran a un Destino, a Dios o a los Dioses, o al Espíritu, y de que ese orden pudiese conocerse por *adivinación*, por los mitos, por la *revelación*, por la *religión*, o por la *filosofía*). Los filósofos llamaron a ese orden objetivo «razón», aunque no eran los únicos que pensaban a la realidad como inherentemente ordenada<sup>845</sup>. La capacidad racional del hombre no era más que el poder de comprender la «razón» de la realidad. Progresivamente, la facultad racional subjetiva fue haciéndose preponderante, hasta que terminó por suprimir (como ilusorio) cualquier pretendido orden racional objetivo.

"Las funciones ejercidas otrora por la Razón Objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica [pues todas creían que lo real estaba ordenado en sí mismo, «objetivamente»] han sido adoptadas por los mecanismos cosificantes del aparato económico anónimo"<sup>846</sup>. El orden capitalista de la producción y del mercado es objetivo en tanto determina el valor de todas las cosas y de todas las actividades. Este orden no es completamente racional en tanto le falta el momento de la consciencia, le falta el aspecto subjetivo. La transformación del capitalismo incluye lo objetivo y también lo subjetivo, porque el sujeto tiene que hacerse cargo de la dirección del orden del mercado, que funciona como una fuerza ciega, desde una consciencia libre y racional. Tanto la razón subjetiva como la objetiva son parciales en la medida en que excluyen la otra esfera, pero la fuerza de una y otra formas de razón son desiguales: mientras que la razón objetiva se ha atrofiado, la razón subjetiva se ha hipertrofiado. Esta es la causa de que Horkheimer dedique más espacio a la crítica de la última.

**La formalización, subjetivización y cosificación de la razón:** "La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante [el orden de la Razón Objetiva], o bien ha comenzado a combatirla como una ilusión. Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional"<sup>847</sup>. El combate contra la ilusión se extiende a todo contenido objetivo: vaciamiento de contenido de toda noción fundamental, que conduce a un proceso de *formalización* y de *subjetivización* de la razón y a la consiguiente

---

por Hegel, es el orden real fundado en la libertad.

<sup>844</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, traducción de H.A.Murena y D.J.Vogelmann. Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, p. 24.

<sup>845</sup> Las discusiones de la filosofía con los mitos y las religiones no fueron debidas a que la primera pensase a la realidad como inherentemente ordenada y las otras no, sino a que la filosofía sostenía que el orden de lo real era autónomo de cualquier otra fuerza o factor.

<sup>846</sup> Horkheimer, M.: 1973, p. 51. Corchetes nuestros.

<sup>847</sup> Horkheimer, M.: 1973, p. 19. Corchetes nuestros.

*cosificación*. La formalización es el proceso por el cual se comienza a considerar todo contenido, toda realidad o todo ser como exterior y ajeno a la razón; y al mismo tiempo, se concibe a la razón como un instrumento o una herramienta que nos permite poner un orden en toda realidad particular. La subjetivización es el largo y continuado proceso por el cual se dejó de concebir a la razón como el orden objetivo de lo real para pensarla como una facultad propia del sujeto racional y extraña a las cosas en sí mismas. La cosificación consiste en que relaciones que son propiamente humanas, sociales o culturales se vean reducidas a relaciones de propiedad, de intercambio; es decir, a relaciones entre cosas.

Las consecuencias del proceso de formalización y subjetivización de la razón son:

1) Que no hay verdad «objetiva» ni «real» en los ámbitos práctico, del derecho, de la moral o de lo estético (que se convierten en subjetivos; es decir, en asunto de predilección o elección). La autoridad de la ciencia es la única reconocida en la determinación de la «objetividad», y ante ella todos los criterios normativos han perdido crédito, una vez que se han destruido las representaciones religiosas y metafísicas. Pero no sólo estas representaciones han caído, sino que “el arte, fusionada con la diversión, ve paralizadas sus fuerzas innovadoras, queda vaciada de todos sus contenidos críticos y utópicos”<sup>848</sup>.

Dos consecuencias se derivan de lo anterior: (a) No se puede pensar un objetivo deseable por sí mismo. (b) No existen actos terribles ni condiciones inhumanas. El pensamiento es un instrumento neutro para cualquier fin propuesto, “pero no ha de intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas”<sup>849</sup>.

2) Que la razón se convierte en una mera facultad de coordinación, reduciendo a los conceptos a una síntesis de síntomas comunes a varios ejemplares. Como el papel operativo, eficientista de la razón se ha convertido en el criterio exclusivo, ser razonable coincide con *la realidad tal cual es* (pues sólo se trata de coordinar u ordenar lo ya dado). El principio de adaptación se considera, así, cosa obvia y la razón queda totalmente sujeta al proceso social.

---

<sup>848</sup> Habermas, J.: 1989, p. 141.

“La cuantificación de la naturaleza, que llevó a su explicación en términos de estructuras matemáticas, separó a la realidad en todos sus fines inherentes y, consecuentemente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética” [...] “Y aparte de lo constitutivo que pueda ser el papel del sujeto como punto de observación, cálculo y medida, este sujeto no puede jugar su papel científico como agente ético, estético o político [...] Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos. La única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos parece ser una sanción metafísica (la ley divina y natural). Pero tal sanción no es verificable y por tanto no es realmente objetiva. Los valores pueden tener una dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero no son reales y así cuentan menos en el negocio real de la vida -cada vez menos, cuanto más alto son elevados por encima de la realidad.” (Marcuse, H.: 1985, pp. 173-4).

<sup>849</sup> “Del mismo modo, puede carecer de sentido afirmar que determinada manera de vivir, determinada religión o filosofía es superior o más verdadera que otras. Puesto que los fines ya no se determinan a la luz de la razón, resulta también imposible afirmar que un sistema económico o político, por cruel y despótico que resulte, es menos racional que otro” (Horkheimer, M., 1973, p. 42).  
Siguiendo esta línea de reflexión, Rorty sostiene que “la religión no resulta necesaria para los fines públicos: puede vérsela, sin peligro alguno, como un asunto privado, significativo para la perfección individual pero no para la justicia social” (Vattimo, G. (comp.): *La secularización de la filosofía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992, p. 32); y también: “las democracias funcionarían mejor si renunciaran a tratar de procurarse justificaciones universales, si dejaran de apelar a nociones tales como la «racionalidad» y la «naturaleza humana» para considerarse simplemente como experiencias sociales promisorias” (Michel Foucault, filósofo, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 323).

3) Que "la razón subjetiva se somete a todo"<sup>850</sup>. Al resignar su autonomía, la razón debe «resignarse» a lo dado, y cuando lo dado viene determinado por fuerzas irracionales, la razón debe «resignarse» a lo irracional<sup>851</sup>.

4) Que con la pérdida del contenido racional se pierde el «sentido», el fin, el significado. Así, la ciencia ya no puede determinar las causas finales<sup>852</sup>.

5) Que se despliega un proceso de cosificación<sup>853</sup>.

6) Que las ideas se ven reducidas a «ideales»<sup>854</sup>, que por no ser «objetivos», pueden ser continuamente contradichos en los actos.

7) Que se reducen las categorías filosóficas a *hechos catalogables*<sup>855</sup>.

8) Que el mundo objetivo llega a ser cada vez más dependiente del sujeto para su objetividad<sup>856</sup>.

“La argumentación obedece, pues, a un mismo motivo en lo tocante a la ciencia, la moral y el arte: la propia separación de ámbitos culturales, el hundimiento de la Razón [Objetiva o] substancial que antaño encarnaron la religión y la metafísica, torna tan impotentes a los momentos aislados de la razón, privados ahora de su conexión recíproca, que éstos entran en regresión y se reducen a una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje. *En la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder.* La capacidad crítica de tomar postura ante algo con un «sí» o un «no», de distinguir entre enunciados válidos y no válidos, queda neutralizada, queda *puesta en cuestión* ante la turbia fusión de pretensiones de validez y pretensiones de poder”<sup>857</sup>.

De esta manera, las cuestiones de verdad, las de justicia o rectitud normativa y las de gusto o autenticidad aparecen sometidas a las cuestiones de eficiencia, que con su lógica omniabarcante domina todas las formas de la racionalidad.

<sup>850</sup> Horkheimer, M.: 1973, p. 36.

<sup>851</sup> Horkheimer muestra cómo el principio de mayoría (ligado al principio democrático) despojado de sus fundamentos racionales se transforma en irracional.

<sup>852</sup> “No importa cómo pueda definir ahora la ciencia la objetividad de la naturaleza y la interrelación entre sus partes: no puede concebirlas científicamente en términos de «causas finales»” (Marcuse, H.: 1985, p. 174).

<sup>853</sup> Cfr. Horkheimer, M.: 1973, p. 51.

<sup>854</sup> “La misma pérdida de realidad afecta a todas las ideas que, por su misma naturaleza, no pueden ser verificadas mediante un método científico. Aun cuando sean reconocidas, respetadas y santificadas, en su propio derecho, se resienten de no ser objetivas. Pero precisamente su falta de objetividad las convierte en factores de la cohesión social. Las ideas humanitarias, religiosas y morales sólo son «ideales»: no perturban indebidamente la forma de vida establecida y no son invalidadas por el hecho de que las contradiga la conducta dictada por las necesidades diarias de los negocios y la política” (Marcuse, H.: 1985, pp. 173-5).

<sup>855</sup> Cfr. Horkheimer, M.: 1973, p. 102.

<sup>856</sup> “Paradójicamente, el mundo objetivo, al que se ha dejado equipado sólo con cualidades cuantificables, llega a ser cada vez más dependiente del sujeto para su objetividad. Este largo proceso empieza con la algebrización de la geometría, que reemplaza las figuras geométricas «visibles» con puras operaciones mentales. Encuentra su forma extrema en alguna concepción de la filosofía científica contemporánea, de acuerdo con la cual toda la materia de la ciencia física tiende a resolverse en relaciones lógicas o matemáticas. La misma noción de una sustancia objetiva, dispuesta contra el sujeto, parece desintegrarse. [...] La densidad y la opacidad de las cosas se evapora: el mundo objetivo pierde su carácter «objetable», su oposición al sujeto. [...] En otras palabras, el sujeto tratado aquí es un sujeto *constitutivo*; esto es, un sujeto posible para el que algún *dato* debe ser o puede ser concebible como suceso o relación” (Marcuse, H.: 1985, pp. 175 ss.).

<sup>857</sup> Habermas, J.: 1989, pp. 141-2.

La racionalidad instrumental es una forma degradada y parcial de razón. Es degradada en cuanto ha renunciado a comprender el mundo humano e histórico con la misma rigurosidad y certeza con que se comprende el mundo natural en la física. Es parcial porque la ciencia se limitaría al conocimiento de las relaciones entre las cosas, que excluyen las relaciones propiamente humanas, el saber de la realidad histórica, el orden de la cultura. La razón instrumental es un puro pensamiento de los medios, es una razón calculadora, que mide las proporciones entre las partes de un todo, pero que es incapaz de comprender la legalidad del todo. Los análisis de Horkheimer son paralelos a las caracterizaciones de Heidegger del concepto de ratio como una forma degradada de logos. Para una razón instrumental sólo los medios son racionales. La razón no es capaz de decidir entre los diversos fines, los que serían productos de una elección arbitraria. La Razón Objetiva, en cambio, comprende la racionalidad de los fines.

Sin duda, el pensamiento de Kant representa un punto de inflexión decisivo en el proceso de formalización y subjetivización de la razón, en la profundización de la transformación de la razón en razón subjetiva. Para Kant, la idea de libertad es el fundamento último del orden subjetivo, el que está separado del ámbito de lo cognoscible científicamente (el mundo fenoménico, sujeto a leyes naturales). Sólo hay ciencia de los fenómenos; no hay ciencia de la libertad. El positivismo posterior no ha hecho más que profundizar este camino, que deja a las acciones humanas basadas en la libertad fuera del ámbito de lo cognoscible científicamente, relegándolas al mundo de lo subjetivo. Aun cuando Heidegger es crítico de las corrientes positivistas y científicas, tampoco cree que se pueda rescatar el concepto de razón de la degradación y parcialización en la que ha caído al limitarse a conocer y pensar lo que es (el ente) volviéndose incapaz de pensar el *ser*. Para Heidegger el concepto de razón es irrecuperable y por eso prefiere hablar del «pensar» o del «meditar».

A diferencia de estas corrientes de interpretación de la razón, Horkheimer piensa (con Rousseau y la Ilustración, pero también con Hegel y Marx) que el ámbito de la libertad no está fuera de la razón sino que es su fundamento último. Que la razón es dialéctica, quiere decir que su fundamento y sentido es la libertad. Chantal Mouffe, siguiendo a Richard Rorty, ha distinguido dos proyectos en el ideario de la Ilustración: el proyecto político «emancipador» y el proyecto epistemológico «fundamentador». A partir de esta diferenciación Mouffe ha mostrado que de la adopción de uno no se sigue necesariamente la aceptación del otro: es decir, que las ideas de libertad y razón-fundamento no tienen por qué ser identificadas.

¿Qué es, para Horkheimer, la libertad? ¿Es una concepción ética de la libertad? ¿La libertad es el cumplimiento de una racionalidad específica como en Kant? ¿La libertad es el bien? El concepto de libertad se identifica básicamente con el de autonomía, tal como lo entendían Kant y la Ilustración. Sólo la Ilustración puede instaurar la libertad en la sociedad, pero la libertad no puede ser entendida como una facultad, como una capacidad natural y fija del hombre, sino como un proceso, como un movimiento. La libertad hay que entenderla como liberación y ésta no puede ser reducida a ninguna de las formas instituidas de la libertad, ya que contiene un potencial de expresividad que no se agota en cualquiera de sus expresiones. Todos los procesos históricos tienen dos caras: son procesos de dominio y a la vez, pueden ser (en la medida en que se ejerce la crítica) procesos de liberación.

“Todo concepto debe ser contemplado como un fragmento de una verdad que lo involucra todo y en la cual el concepto alcanza su verdadero significado. Ir construyendo la verdad a partir de tales fragmentos constituye precisamente la tarea más importante de la filosofía.”

“No existe ninguna *via regia* para alcanzar la definición [de la filosofía]. La opinión de que los conceptos filosóficos deberían hallarse firmemente fijados, identificados, y de que sólo se los podría usar mientras cumplan con exactitud los dictados de la lógica de la identidad, es un síntoma del anhelo de certidumbre, es un impulso demasiado humano de podar necesidades espirituales hasta reducirlas al formato de bolsillo. Así resultaría imposible transformar un concepto en otro sin lesionar su identidad, tal como sucede cuando hablamos de un hombre, de un pueblo o de una clase social como de algo que guarda su identidad aun cuando sus cualidades y todos los aspectos de su

existencia material estén sujetos a un cambio. Así el estudio de la historia puede probar que los atributos de la idea de libertad se han visto siempre sujetos a un proceso de modificación. Las exigencias de los partidos políticos que luchan por la libertad pueden haber estado en contradicción unas con otras incluso en una misma generación y sin embargo subsiste la idea idéntica, que importa toda la diferencia del mundo entre estos partidos o individuos por una parte y los enemigos de la libertad por otra. Si es cierto que resulta necesario que sepamos qué es la libertad para determinar cuáles son los partidos que en la historia lucharon por ella, no resulta menos cierto que es necesario que conozcamos el carácter de esos partidos para determinar qué es la libertad. *La respuesta reside en las características concretas de las épocas históricas. La definición de la libertad es la teoría de la historia, y viceversa*<sup>858</sup>.

Se podría objetar a este texto, que no es posible definir o dar cuenta acabadamente de algo que es procesual, de lo que no tiene un resultado último. Se podría decir que un proceso se dirige a una meta, que la libertad plena puede ser definida y a partir de ello determinar quiénes son sus enemigos, si se supone que el proceso es único, que la historia tiene una sola dirección. Si, por el contrario, se supone que hay muchos puntos de vista, que hay múltiples procesos y direcciones, pareciera que es imposible compararlos y determinar cuál es la meta última y mejor.

«La respuesta reside en las características concretas de las épocas históricas». La verdad relativa de las partes se decide sólo en relación con *el todo* de la época histórica. Si la época no ha culminado, si no ha desarrollado todas las potencialidades inmanentes a las condiciones que la hicieron posible, entonces sólo se puede decidir la verdad relativa de una época respecto de las demás: la más verdadera será aquella que haya superado las dificultades y los conflictos que las otras no han podido resolver. Por eso dice Horkheimer que aunque no pueda decidirse acerca de la verdad de los partidos políticos que luchan por la libertad, sí se puede decidir la verdad de éstos en relación a la no-verdad de los que luchan contra la libertad, de los que expresan una realidad y una consciencia superada por la época presente.

En la historia se van produciendo luchas, conflictos, formas de organización, modos de vida, estructuras sociales y tipos de consciencia posibilitados por esos desarrollos históricos parciales. Los resultados parciales de las luchas van determinando avances en las instancias o los estados de mayor consciencia y mayor libertad. Son estos resultados parciales los que van signando y definiendo el concepto de la libertad, cuyo proceso es comprendido como una liberación. La más alta realidad y la más alta consciencia de la libertad definen parcial y relativamente a la libertad. En relación a ellas, todas las otras realidades y consciencias son expresiones de los partidos que luchan contra la libertad. Pero cuál sea el contenido positivo de la realidad y de la consciencia de la libertad en el futuro no es algo que se pueda determinar hasta que las tendencias en conflicto desarrollen plenamente sus potencialidades. A diferencia de la concepción hegeliana y marxiana, Horkheimer no supone una idea de progreso *necesario* en la concepción de la historia. El contenido de la libertad se va jugando en cada situación histórica particular y no está fijado determinísticamente.

De esta perspectiva no se desprende que «la historia sea escrita por los que ganan». No son sólo los que han triunfado fácticamente en la historia los que definen el significado de la libertad. Pero si esto es así, ¿desde dónde se puede afirmar que una forma de organización o de consciencia de la libertad que ha sido derrotada o aniquilada es mejor que otra que ha triunfado y se ha impuesto en el curso histórico? ¿Cuál es el criterio para juzgar las realidades sociales o decidir entre dos formas de la consciencia de la libertad? En primer lugar, habría que señalar que la interpretación acerca del triunfo o de la derrota supondría ya este criterio, puesto que los mismos hechos suelen ser citados como ejemplo del triunfo de dos concepciones opuestas. Adoptar un criterio meramente fáctico implicaría aceptar que las formas de vida triunfantes son las mejores, que el capitalismo o el nazismo son la culminación de la historia. Tanto la tradición judía como la hegeliano-marxista reconocen otro

<sup>858</sup> Horkheimer, M.: 1973, p. 176. Cursivas nuestras.

tipo de criterios. Un ejemplo de esto es la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel<sup>859</sup>.

En segundo lugar, la concepción iluminista (legada por Hegel y Marx) ha combatido todo criterio suprahistórico. Mientras que las religiones y las éticas ligadas a ellas pretendieron guiarse por un criterio trascendente, la ilustración sostuvo que este principio no podía ser otro que la razón universal. Particularmente Kant, postuló un criterio trascendental, aunque no trascendente. Desde este punto de vista, la libertad consiste en vivir de acuerdo con la razón. Las costumbres, las instituciones, las leyes y los valores deben adecuarse a principios racionales. La razón es extrahistórica, es un principio autónomo y como tal, se constituye en criterio para juzgar la historia. Con Hegel, el criterio sigue siendo la razón, pero ésta ya no se concibe como algo exterior a la historia, sino como lo que se despliega en y por la historia. El criterio es a la vez trascendente e immanente, objetivo y subjetivo. No existe una sola forma de vida libre; no hay un único tipo de dominación, como pensaban los que se basaban en criterios suprahistóricos.

Si la razón es lo que me permite juzgar los hechos históricos, el criterio no es meramente fáctico; pero si la razón se desarrolla en y por la historia, el criterio tampoco es completamente exterior al sentido de los acontecimientos<sup>860</sup>. Esto último, permite escapar a la aporía de la inconmensurabilidad de las épocas históricas. Como es una misma razón la que se despliega en la historia, todas las culturas y las formas de vida pueden ser juzgadas a partir de un criterio común. La aporía de la inconmensurabilidad consiste en sostener que cada época histórica o cada cultura supone sus propios criterios y como no existe un único criterio trascendente que permita juzgar entre los distintos criterios de cada época, es imposible comparar las concepciones de la libertad y de la dominación entre sí.

Pero, como la razón se desarrolla en y por la historia (éste es el aporte de Marx), no se puede pretender haber alcanzado el último estadio histórico. La sociedad humana no ha desarrollado todas sus potencialidades. La historia no ha llegado a su fin. Sin embargo, la razón es un criterio que permite juzgar las realidades sociales y las formas de la consciencia de la libertad existentes<sup>861</sup>.

En tanto trascendente, el criterio racional no se reduce al orden de lo dado; en tanto histórico, no es completamente exterior a los hechos y su superioridad se muestra en la capacidad para poder contener lo existente dado<sup>862</sup>. En este punto, la postura de Habermas<sup>863</sup>, cuando critica a los

---

<sup>859</sup> En la dialéctica del amo y del esclavo, el que pierde en la lucha (el esclavo) expresa una consciencia más alta de la libertad. No se puede sostener que en realidad el esclavo es el que triunfa, porque el esclavo (a través del proceso de formación por el trabajo) no triunfa *como* esclavo, sino en tanto que deviene burgués. El que en realidad triunfa es el burgués, que no es ni amo ni esclavo. La consciencia del mundo preburgués está escindida en dos, es amo y es esclavo. El esclavo es una forma de consciencia más alta de la libertad, aunque haya sido derrotado por el amo.

<sup>860</sup> Volviendo al ejemplo de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo: hay criterios que han sido fijados históricamente, que han sido explicitados en la historia (objetivamente o en alguna de sus formas de consciencia) y que no podemos dejar de tener en cuenta. Cualquier criterio que no reconozca la libertad como autonomía (tal como fue desarrollada en la historia por los griegos) o la libertad como libertad interior, como libertad de consciencia (tal como fue desarrollada por la modernidad) es una regresión y es, por lo tanto, irracional.

<sup>861</sup> Para una fundamentación y defensa de este criterio iluminista-histórico contra algunas críticas postmodernas: cfr. *infra*, *Las críticas de Charles Taylor*, especialmente, *La aporía de un Poder sin libertad y sin verdad*.

<sup>862</sup> Una postura que difiere tanto de la de Horkheimer como de la «postmoderna» es la de la hermenéutica: si se asume que nuestra consciencia es histórica, también hay que aceptar que nuestra lectura de la libertad también lo es. No definimos «la libertad», sino nuestra libertad, aquella en la que nos sentimos representados. Otro tanto ocurre con las instituciones. Lo que hay que hacer en cada caso, es rastrear en la historia dónde está nuestra voz. Tiene que haber algo en nuestra identidad (en lo que somos, en nosotros mismos), que nos constituye como lo que somos, que viene de la historia, si es que nuestra identidad se ha

historicistas. es semejante a la de Horkheimer: no sólo estamos determinados por la historia a proseguir nuestra herencia sino también por la razón para decidir cuál de nuestras herencias proseguimos. La razón es el criterio que permite decidir ante la multiplicidad de los hechos históricos e insertarnos en una tradición. La razón tiene «libertad» para descubrir o decidir cuál es su herencia, pero también está determinada por esa herencia.

La postulación de la razón como criterio para juzgar las posiciones históricas conduce a los debates recientes (en los que Horkheimer no llegó a participar) acerca de la necesidad o contingencia del desarrollo de la historia. Contra el hegelianismo y contra cierta interpretación determinista del marxismo, se ha afirmado la *contingencia* de toda decisión histórica. Probablemente, Horkheimer estaría de acuerdo con esta última postura<sup>864</sup>. Aun cuando se pueda determinar racionalmente la superioridad de una forma de vida o de una consciencia de la libertad sobre otras, no hay ninguna necesidad histórica que garantice su triunfo o que asegure su perdurabilidad. Que los griegos hayan vencido a los persas, que la modernidad haya superado al mundo cristiano medieval, aunque sean acontecimientos constitutivos de nuestra identidad histórico-cultural, son hechos contingentes y no el resultado del curso necesario de la historia. Consiguientemente, también hay que aceptar que el resultado de las luchas actuales también ha de resolverse contingentemente.

¿Cuál es, entonces, el fundamento de la crítica? La consciencia histórica, la consciencia alcanzada en la historia es la que puede juzgar si la realidad objetiva está a su altura o por debajo de ella misma.

“El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios inmanentes. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una necesidad ciega. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica<sup>865</sup>. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las

---

constituido históricamente. Hay que encontrarse a sí mismo en algunas de las voces históricas. Se trata de cumplir con la vocación de ese llamado.

<sup>863</sup> Ambas posturas prosiguen la línea de pensamiento abierta por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

<sup>864</sup> “Aun cuando todo el pasado estuviera comprendido en un sistema y pudiera ser englobado en una única forma universal, los sucesos fácticos del presente, confirmen o no la antigua previsión, seguirán siendo algo distinto de las consecuencias del sistema. La ciencia actual da muestras de conocer esto al conferir un significado hipotético a sus teoremas y al otorgar por principio un carácter meramente probable a todas sus predicciones sobre el acontecer real. Este carácter probabilista no se debe a que el saber humano se encuentra todavía en un estadio de subdesarrollo, sino que estriba en la imposibilidad de superar la distinción entre necesidad del pensamiento y acontecer real” (Horkheimer, M.: 1982, pp. 134-5).

“La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la Historia, considerada «en sí», no tiene ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser substancial unitario, no es otra cosa que metafísica dogmática” (Horkheimer, M.: 1982, pp. 98-9).

<sup>865</sup> “En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por dedu-



cuestiones decisivas de la existencia: ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos.

[...] El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. Los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad. Por eso, (...) es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario: simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que sólo puede ser esclarecido en una conexión más amplia.

[...] La filosofía en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de la vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica.

[...] La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas o situaciones aisladas, que haría del filósofo un cómico personaje. Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres cuando, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados”<sup>866</sup>.

## LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN O LA UNIDIMENSIONALIDAD DE LA RAZÓN

Vamos a plantear el problema de la dominación en Marcuse basándonos centralmente en la obra *El hombre unidimensional*, publicada en EE.UU. durante el año 1964. La unidimensionalidad se refiere a la pérdida de la dimensión dialéctica en la sociedad industrial avanzada, que implica la merma consecuente de toda posibilidad y capacidad de crítica. El subtítulo del libro es *Ensayo sobre una ideología de la sociedad industrial avanzada*. Se llama sociedades industriales avanzadas a las sociedades nortatlánticas (tanto las capitalistas occidentales como las que pertenecían a la órbita de la U.R.S.S.). La temática se sitúa desde el comienzo en el ámbito de la crítica de la ideología (y en el ámbito de la lógica). La tesis básica de esta obra es semejante a la planteada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* (1947): la racionalidad de occidente se ha ido empobreciendo con el transcurso del tiempo, cuyo resultado último, la razón moderna científico-tecnológica, es el más alto grado de unidimensionalización de la razón<sup>867</sup>.

---

circlos genéticamente: por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real”.

<sup>866</sup> Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, traducción de E. Albizu y Carlos Luis, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 272-88.

<sup>867</sup> También Heidegger había hablado del “pensar por una sola vía” en los cursos que dictó en la Universidad de Friburgo en 1951-2, publicados bajo el título *¿Qué significa pensar?* a lo cual está ligado el concepto de unidimensionalidad del pensamiento.

Han transcurrido más de treinta años de la publicación de la obra, pero las lecturas hechas a la luz de la actualidad revelan una extraña vigencia. ¿A qué se debe esa vigencia? Quisiéramos formular una primera hipótesis intentando responder a esta pregunta. Ella ha surgido al preguntarnos cuál es el problema al que trata de responder Marcuse, cuál es el tema de *El hombre unidimensional*. Después de su formación académica universitaria (dirigida por Heidegger) Marcuse se incorporó al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, con cuyos miembros emigró a los EE. UU. cuando el nazismo advino al poder en Alemania. Los «frankfurtianos» pertenecen a la tradición marxista, lo cual supone la aceptación de ciertos conceptos y tesis comunes básicos como plusvalía, explotación, razón dialéctica, lucha de clases, el proletariado como clase revolucionaria, alienación, ideología, etc. Desde esta tradición, la pregunta clave era ¿por qué no se ha producido la revolución en los países occidentales, tal como había sido predicha por la «ciencia» construida por Marx en *El Capital*? Por otro lado, si la revolución rusa debía concebirse como una vanguardia en el movimiento de liberación de los trabajadores, ¿por qué los procesos revolucionarios en los países socialistas no liberaron al hombre como consecuencia de la eliminación de la explotación?

Nuestra primera hipótesis es que Marcuse parte de los presupuestos básicos del marxismo para explicar los procesos y los hechos producidos en las sociedades industriales avanzadas, los lleva hasta el extremo de su tensión en que se muestra la incapacidad de aquellos conceptos para comprender la realidad presente y se ve obligado a ir desechándolos uno por uno. Sólo las categorías de la razón dialéctica son mantenidas hasta el final ya que el precio de su eliminación hubiera sido la imposibilidad de la crítica o su total injustificación.

Nuestra segunda hipótesis es que si Marcuse no logró desprenderse de las categorías de «totalidad» y de razón entendidas como *fundamento*, fue por haberse enrolado en la tradición iluminista «jacobina» legada a través de Hegel y Marx. Creemos que Marcuse no logró distinguir entre el proyecto epistemológico de la ilustración y su proyecto político, lo cual le imposibilitó pensar una crítica de la unidimensionalidad que pudiera desprenderse del concepto de razón-como-fundamento.

### Los límites de las categorías marxistas

a. **El concepto de sujeto revolucionario:** Indudablemente, el proletariado es, para Marx, la clave del sistema capitalista. Por un lado, el proletariado es la pérdida total de lo humano como resultado necesario del desarrollo del proceso productivo y punto de inflexión hacia su superación. Por otro lado, es un «sujeto» histórico concreto y por lo tanto, «activo». Sin la praxis proletaria “las armas de la crítica” quedan sin “la crítica de las armas” y la revolución permanece limitada al pensamiento. Marcuse percibe que el proletariado ya no es más que una ilusión: “La realidad de las clases trabajadoras en la sociedad industrial avanzada hace del «proletariado» marxiano un concepto *mitológico*; la realidad del socialismo actual hace de la idea marxiana un *sueño*”<sup>368</sup>. Han desaparecido las fuerzas históricas que en la etapa precedente de la sociedad industrial parecían representar la posibilidad de nuevas formas de existencia<sup>369</sup>. “En virtud de su puesto fundamental en

<sup>368</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 216. Cursivas nuestras.

<sup>369</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 40. “El fondo histórico de la transformación del marxismo lo ha dado la transición al capitalismo libre del siglo XIX (el período del liberalismo) al «capitalismo organizado» del siglo XX. El tremendo aumento de la productividad ha conducido a una elevación considerable del nivel de vida en los países industriales avanzados, elevación de la que ha participado el movimiento obrero organizado. Consiguientemente, la posición de clase del proletariado marxista ha cambiado: una gran parte de las clases trabajadoras tiene ahora un interés creado en la sociedad cuya «negación absoluta» se suponía, que representaban” (Marcuse, H.: *La dialéctica y la lógica después de la Segunda Guerra Mundial*, en *Ensayos sobre política y cultura*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 124). Cfr. Marcuse, H.: 1969, p. 82.

el proceso de producción, en virtud de su fuerza numérica y del peso de la explotación, la clase trabajadora es todavía el agente histórico de la revolución; en virtud de que comparte las necesidades estabilizadoras del sistema, se ha convertido en un factor conservador, incluso contrarrevolucionario. Objetivamente, «en sí», la clase trabajadora es todavía, potencialmente, la clase revolucionaria; subjetivamente, «para sí», no lo es»<sup>870</sup>.

¿Quién es en la sociedad industrial avanzada el *sujeto* revolucionario que ha reemplazado al proletariado? “En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, *siempre y cuando tengan libertad*”, porque “toda liberación depende de la toma de consciencia de la servidumbre”. Pero esto lleva al problema: “¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos *las condiciones* de la libertad?”<sup>871</sup>. “Sin embargo, la lógica dialéctica insiste en que los esclavos deben ser *libres para* su liberación antes de que puedan ser [efectivamente] libres, y que el fin debe ser operativo en los medios para alcanzarlo”. La liberación de la clase trabajadora debe ser producto de la propia clase trabajadora<sup>872</sup>. La respuesta a esta pregunta había sido dada por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*: “La consciencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”<sup>873</sup>. Así lo relee Marcuse: “La búsqueda de específicos agentes históricos del cambio revolucionario en los países capitalistas avanzados carece en verdad de sentido. Las fuerzas revolucionarias *emergen en el proceso mismo de cambio*: el paso de lo potencial a lo actual es obra de la *práctica política*”<sup>874</sup>.

Por otro lado, la sociedad industrial moderna está haciendo posible lo que para Aristóteles era inimaginable: las lanzaderas trabajan por sí solas y ya no requieren de los trabajadores. La automatización deviene productor independiente, sujeto en sí mismo<sup>875</sup>. La estructura automatizada de la sociedad ya no requiere de sujetos, la máquina inventada por el hombre amenaza con arrojar al piloto y seguir la marcha sola. Pero desde los supuestos marcuseanos, la transformación social no es posible sin un sujeto revolucionario: se podrá admitir que ese sujeto no existe, pero no se puede suprimir su concepto necesario.

La crítica de la noción de sujeto iniciada por el estructuralismo, ha posibilitado a otros autores dar algunos pasos más. El concepto de «dislocación», le permite a Laclau, por ejemplo, tomar distancia del planteamiento clásico que en el marxismo se ha dado al problema del sujeto revolucionario: “En este punto, permitásenos considerar las diferencias entre nuestro acercamiento y el de la tradición marxista clásica. En ambos casos hay una insistencia en los desajustes y dislocaciones generados por el capitalismo. Pero las diferencias son también claramente visibles. La diferencia principal es que las dislocaciones *tienen un sentido objetivo* para el marxismo clásico y son parte de un proceso cuya dirección está predeterminada. El *sujeto* del cambio es entonces, interno a este proceso y está predeterminado por él. *El sujeto es completamente absorbido por la estructura*. En nuestro análisis, por el contrario, el lugar del sujeto es el de la dislocación. Así, lejos de ser *un momento de la estructura*, el sujeto es el resultado de la imposibilidad de constituir la estructura socialista. Para el marxismo clásico, la posibilidad de trascender la sociedad capitalista dependía de la simplificación de la estructura social y de la emergencia de un agente privilegiado del cambio

<sup>870</sup> Marcuse, H., 1969, p. 24.

<sup>871</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 36.

<sup>872</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 71.

<sup>873</sup> Marx, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, K.-Engels, F.: *La ideología alemana*, traducción de W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 5a. edición, 1975, p. 665.

<sup>874</sup> Marcuse, H.: 1969, p. 82. *Cursivas nuestras*.

<sup>875</sup> Ver Marcuse, H.: 1985, pp. 67-9.

social, mientras que para nosotros, la posibilidad de una transformación democrática de la sociedad depende de la proliferación de nuevos sujetos de cambio. Esto solo es posible si hay algo en el capitalismo contemporáneo, que realmente tienda a multiplicar las dislocaciones y así a crear una pluralidad de nuevos antagonismos<sup>876</sup>. Si bien la lectura que hace Laclau del «marxismo clásico» se vale del modelo estructuralista (aunque leído de una manera simplista) logra expresar con claridad la aporía a la que se enfrenta Marcuse al tratar de determinar el sujeto revolucionario «objetivo» que tiene la función de producir la transformación revolucionaria de las sociedades capitalistas avanzadas.

b. **La explotación del proletariado y la ideología:** En las naciones europeas occidentales como Francia e Inglaterra a mediados del siglo XIX la condición de explotación del proletariado era un fenómeno observable a simple vista, aunque no tan fácilmente explicable. La situación de explotación de los trabajadores de Europa y EE.UU. a dos décadas de la finalización de la Segunda Guerra Mundial es explicable por la teoría marxista, pero los síntomas de la explotación ya no son fácilmente observables. Marcuse insiste en que la condición de explotación no ha variado: “Los esclavos de la sociedad industrial avanzada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada «no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el status de instrumento y la reducción del hombre al estado de cosa»”; es decir, por la reificación. El proceso de alienación no es exclusivo de los trabajadores asalariados, también los dirigentes están cosificados y dependen de las máquinas, pero no se trata de la interdependencia descrita en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, sino más bien un *círculo vicioso* que encierra tanto al señor como al siervo.

La tecnología es el vehículo de la «reificación»: “El mundo tiende a convertirse en materia de administración total, que absorbe incluso a los administradores. *La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma*, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes del pensamiento parecen trascender la razón misma...”<sup>877</sup>. Esto no quiere decir que no haya dominadores ni que el dominio sólo sea un efecto de la lógica científico-tecnológica. Si se aceptase que la razón se identifica con la racionalidad tecnológica o instrumental, entonces, el dominio del sistema llegaría a ser necesario e insuperable. Es por este motivo que Marcuse se esfuerza en mostrar que esta lógica científico-tecnológica *parece* no poder ser trascendida. Sin embargo, esta apariencia es el resultado de la aceptación de aquella identidad entre razón y razón instrumental, por lo que la crítica en este punto se dirigirá a poner en cuestión tal supuesto.

“El *círculo vicioso* parece en verdad la imagen más apropiada de una sociedad que se autoexpande y autopropulsa en su propia dirección preestablecida: guiada por las crecientes necesidades que genera y, al mismo tiempo, contiene”<sup>878</sup>. “El progreso capitalista, así, no sólo coarta el medio ambiente de la libertad, el «espacio libre» de la existencia humana, sino también la «aspiración», la necesidad de tal medio ambiente. Y, al hacer esto, el progreso cuantitativo milita contra el cambio cualitativo aun cuando se superen las barreras institucionales contra la educación y la acción radicales. Aquí está el *círculo vicioso*: la ruptura con el conservador continuum autopropulsor de las necesidades, debe *preceder* a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero tal ruptura sólo puede concebirse en una revolución: una revolución que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía; una revolución que, en virtud de este *fundamento* «biológico», tuviera la oportunidad de convertir el progreso técnico

<sup>876</sup> Laclau, E.: *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, Verso, London, 1990, pp. 40-1, traducción y cursivas nuestras. Cfr. Laclau, E.: 1993, p. 57.

<sup>877</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 196. Cursivas nuestras.

<sup>878</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 63-4.

cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes -precisamente porque sería una revolución que se realizaría en un alto nivel de desarrollo material e intelectual, una revolución que permitiría al hombre dominar la escasez y la pobreza. Si esta idea de una transformación radical ha de ser algo más que ociosa especulación, debe tener *un fundamento objetivo* en el proceso de producción de la sociedad avanzada, en sus capacidades técnicas y el empleo de éstas<sup>879</sup>.

Pareciera que en su lucha contra la nobleza y el mundo feudal, la burguesía inventó un arma, un instrumento crítico-negativo que le permitió vencer en la lucha, pero que una vez impuesto no permite que se establezca ningún tipo de orden diferente. Tal vez haya sido a esto a lo que se refería Hegel en sus críticas al iluminismo de los revolucionarios jacobinos, cuando mostraba que el «entendimiento» afirma un «universal abstracto», una «libertad pura» meramente negativa, que no puede tener como efecto sino la supresión lisa y llana de toda diferencia (terror). También Nietzsche percibe este movimiento moderno de *consumación del nihilismo* como la victoria universal de la «moral de los esclavos», que imponiendo su voluntad «reactiva» no permiten el ejercicio de la voluntad autoafirmativa de los «amos». Análogamente, pareciera que Marcuse advierte que la racionalidad científico-tecnológica, una vez que se ha establecido, imposibilita ir más allá de ella misma al tiempo que hace manifiesta la irracionalidad de toda «regresión» a instancias pre-modernas (pre-tecnológicas). Este «invento» de la burguesía moderna se consume en el pensamiento tecnológico «unidimensional».

La burguesía inventó un instrumento que le permitió vencer y transformar el mundo feudal, pero una vez que este instrumento fue lanzado como forma de vida terminó por dominar a sus mismos instrumentadores, de tal modo que es este instrumento y este tipo de lógica el que maneja la forma de organización social y todo intento de salir de ellos implica una suerte de regresión a instancias premodernas ya superadas.

A diferencia de este pensamiento tecnológico, que si bien reconoce antecedentes en la antigüedad, alcanza su dominio más completo en la modernidad, la *razón dialéctica* supone, no solamente el elemento de la negatividad, sino también los dos momentos «afirmativos» del «en sí» y del «en y para sí» (momento especulativo). Habermas ha señalado que la dialéctica de Hegel ha tomado de la antigüedad idealizada en la polis griega y en la iglesia cristiana primitiva el concepto de «reconciliación» que le permitirá superar la fragmentación que es efecto de «una modernidad en discordia consigo misma». De esta forma, Hegel presupone «una totalidad ética que no ha nacido del suelo de la propia modernidad»<sup>880</sup>. Toda negación y toda crítica suponen una afirmación previa y una conciliación de afirmación y negación que es una nueva afirmación «más determinada». Si sólo hubiese afirmaciones o sólo se pensase el ser o el poder como totalidad, se haría necesario enfrentar la objeción (que también se le hace a Foucault) de desde dónde, desde qué fundamento se hace la crítica, cuál es la base de la crítica.

Aquí se puede ver claramente la deficiencia del concepto tradicional de ideología, entendido como la consciencia general que una sociedad tiene de sí misma. En un sentido más específico, la ideología es una falsa consciencia, una consciencia que oculta o deforma la verdadera realidad (la explotación). Esa consciencia falsa se opone a una consciencia verdadera (la consciencia crítica de la ciencia), que es, para Marx, la «crítica de la economía política». Si la ideología como falsa consciencia se hace general, si como dice Marcuse «la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción», entonces ya no hay un más acá o un más allá de la ideología y en

---

<sup>879</sup> Marcuse, H.: 1969, p. 26. Más adelante abordaremos el problema del fundamento en relación a la razón dialéctica y los supuestos iluministas de Marcuse. No obstante, notemos aquí que toda transformación y superación del orden dado debe partir de las condiciones existentes, de las potencialidades contenidas en la realidad dada.

<sup>880</sup> Habermas, J.: 1989, p. 45.

consecuencia ya no es posible la crítica, pues no podría señalarse la falsedad de la consciencia desde la misma consciencia falsa<sup>881</sup>.

c. Los conceptos de alienación e ideología: Marx había explicado la alienación como el proceso por el cual las relaciones sociales se convierten en relaciones entre cosas y las relaciones entre cosas se convierten en relaciones sociales, y había mostrado que el mundo alienado era posible sobre la base de la apropiación privada de la producción social. Por eso, la pregunta decisiva en los *Manuscritos económico-filosóficos* es ¿a quién pertenecen los productos del trabajo? En la forma en que está organizado el trabajo social, cuanto más producen los trabajadores más se vacían de su propia naturaleza. Por eso, Marcuse muestra que no basta con que los salarios se hayan elevado hasta el punto en que permiten una mayor elección de bienes y servicios. "si esos bienes y servicios

---

<sup>881</sup> En debates sobre este tema, Carlos Casali ha sostenido que después de Nietzsche y Freud (y en cierto sentido también después de Marx), *la consciencia misma es ideología*. No se trataría de una consciencia ideológica y de una consciencia no-ideológica, porque la consciencia ya está instalada en la apariencia o en la «falsedad». Entonces, la crítica de la ideología ya no se hace desde una consciencia verdadera no-ideológica (ciencia), sino desde un más allá de la consciencia misma.

Podría decirse que lo que Marcuse denuncia son ciertas relaciones de opresión que están en el fondo de la historia del hombre desde siempre. Si la historia ha de tener algún sentido será el liberar al hombre de esta opresión. Es desde ahí, desde ese pasado no redimido, que se hace la crítica. Por eso, para Marcuse no es necesario que haya un sujeto específico de la revolución para que sirva de fundamento a su crítica, sino que es simplemente lo humano-oprimido desde donde se hace la crítica.

Si la opresión es constitutiva de la intersubjetividad (visto freudianamente: si la prehistoria del hombre es constitutiva de la cultura, de la historia), la historia es la liberación de esa opresión: la historia es el modo en que la condición natural del hombre se tramita en una dirección no-natural, en la dirección de la supresión de la opresión. En un sentido hegeliano: si la historia es la historia de la libertad, entonces, es el modo en que el hombre se emancipa de ese vínculo natural de opresión, de dominación. Ahora bien, la historia que se puso en movimiento por este motivo, en algún momento perdió el rumbo y esto es lo que señalan el marxismo y Marcuse: el hombre debe cumplir aquello que en la historia se le anunció como una promesa, debe rectificar el rumbo.

Pero, si la relación de opresión es una condición que ha estado desde siempre en la historia, cualquier crítica que se conciba tendría que ser necesariamente extrahistórica o posthistórica. Una crítica de este tipo es adoptada por La Boétie, por los liberales y por Rousseau con el concepto de «estado de naturaleza», que les permite poner en cuestión la corrupción histórica del absolutismo (liberales), del poder aristocrático (Rousseau) o de la moral (Nietzsche).

Por otro lado, ¿de dónde podría haber salido aquella «promesa» surgida en la historia si la condición de opresión es «natural» o «constitutiva de la intersubjetividad»? Valiéndonos de la fábula nietzscheana de "los corderitos y las aves de presa" (Cfr. Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 5ta. edición, 1980, § 13, p. 51) podríamos decir que así como los corderitos inventan un "sujeto" previo a la naturaleza de las aves de presa, para argumentar que las aves de presa podrían decidir (desde esa naturaleza previa) no comerse a los corderitos, podrían decidir no ser «malas», no ser aves de presa, y podrían ser de otra forma que como son, así también se estaría inventando esta "condición natural" del hombre como base para la crítica de su condición histórica. ¿De dónde sale ese "podría ser de otra forma" de las relaciones de opresión? En Hegel es posible una superación de la situación de no libertad a partir del concepto de Espíritu (que, como Habermas señala, es extramoderno), que supone el desarrollo de la libertad. La historia puede ser concebida como historia de la liberación porque es el proceso de desarrollo de la naturaleza propia del Espíritu. Pero si interpretamos a Freud como sosteniendo una concepción de la naturaleza humana donde el deseo no puede obtener satisfacción en la civilización, no hay liberación posible, porque la civilización se convierte en la condición de imposibilidad de la satisfacción del deseo.

sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen *la alienación*<sup>882</sup>.

Pero el concepto de alienación supone el de naturaleza humana. Para que el hombre se convierta en otro que sí mismo es necesario un «sí mismo» y cuando la dimensión de interioridad en la que asienta la libertad y el sí mismo ha desaparecido, la noción de alienación se hace cuestionable: «La gente -advierde Marcuse- se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido»<sup>883</sup>. Marx criticaba las formas ilusorias de satisfacción que contrastaban con una realidad de explotación, afirmando que la religión es «la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad»<sup>884</sup>. Pero en la sociedad industrial avanzada la identificación con una forma de vida impuesta, en la cual los individuos «encuentran su propio desarrollo y satisfacción» hace imposible la percepción y la consciencia de que «la esencia humana carece de verdadera realidad». En Marx todavía era posible vislumbrar y pensar una verdadera realidad de la esencia humana más allá de la alienación; en la sociedad industrial avanzada «la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación», que se ha vuelto enteramente *objetiva*, por absorción de la ideología por la realidad. Esto significa que ya no se puede pensar la ideología como un fenómeno superestructural, pues «la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción»<sup>885</sup>.

d. **La lucha de clases:** Las clases sociales antagónicas aparentemente han desaparecido, pues capitalistas y trabajadores comparten el interés en la preservación del orden establecido<sup>886</sup>.

e. **La tendencia del sistema a la crisis: el concepto de revolución** «Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional en su racionalidad»<sup>887</sup>. La estabilización que logra el sistema ¿es temporal en el sentido de que no afecta a las raíces de los conflictos que Marx encontró en el modo capitalista de producción [contradicción entre la propiedad privada de los medios de producción (relaciones de producción) y la productividad social (fuerzas productivas)], o es una transformación de la propia estructura antagónica, que resuelve las contradicciones haciéndolas tolerables?<sup>888</sup>.

f. **La noción de plusvalía:** El cambio tecnológico tiende a invalidar la noción marxiana de la «composición orgánica del capital» y con ella, la teoría de la creación de plusvalía. Pues sólo el trabajo humano individual crea valor y plusvalor, y la máquina no es un instrumento individual. Por otro lado, se hace imposible la medición del rendimiento individual.

En resumen: las categorías centrales con las que la tradición marxista comprendía y explicaba la realidad social muestran sus límites cuando se quiere comprender el orden o la lógica de las sociedades industriales avanzadas. La exposición marcusiana se vale de cada una de ellas al

<sup>882</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 38. Cfr. pp. 41-2, 172 y 217.

<sup>883</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 39. Cfr. p. 42.

<sup>884</sup> Marx, K.: *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 2da. edición, 1968, p. 9.

<sup>885</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 41.

<sup>886</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 38.

<sup>887</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 47.

<sup>888</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 52.

tiempo que hace evidente la necesidad de abandonarlas si se quiere dar cuenta de la complejidad de las sociedades contemporáneas.

### La sociedad industrial avanzada como una sociedad sin oposición

La sociedad industrial avanzada extiende el dominio del hombre sobre la naturaleza al mismo tiempo que acrecienta el dominio de la sociedad sobre el individuo. La totalidad parece ser «la» racionalidad misma porque conquista las fuerzas sociales centrifugas por medio de la tecnología, antes que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto. Pero *el orden social como totalidad es irracional*, porque mientras que el desarrollo científico-técnico permitiría una reducción del esfuerzo global necesario para la satisfacción de las necesidades naturales básicas<sup>889</sup>, la organización del trabajo sigue siendo la misma que en las etapas anteriores (porque sigue exigiendo un esfuerzo innecesario y el sacrificio de grandes masas de la población), mientras que podría permitir una vida más digna y humana para toda la sociedad. Para esta lógica científico-tecnológica «unidimensional» sólo hay racionalidad en los medios y no en los fines, de modo que la irracionalidad del conjunto no es (para ella) perceptible, tanto más cuando el sistema estático absorbe las críticas y los elementos destructivos y encubre las fuerzas que perpetúan la amenaza de destrucción (por la imposibilidad de diferenciar los contenidos destructivos y opresivos de los elementos constructivos y liberadores). El aparato productivo tiende a hacerse a tal grado totalitario que determina las necesidades y aspiraciones de los individuos.

La tarea de la teoría crítica es confrontar las alternativas reales posibles. Los conceptos teóricos culminan en el cambio social, si hay un sujeto revolucionario<sup>890</sup>. Pero “a no ser que el *reconocimiento* de lo que se está haciendo y lo que se está evitando subvierta *la consciencia* y *la conducta* del hombre, ni siquiera una catástrofe provocará el cambio”<sup>891</sup>.

### Las nuevas formas de control

Las libertades y derechos eran en su origen ideas críticas tendientes a superar un régimen caduco y a generar uno más productivo y racional; pero lo que se ha institucionalizado, lo *dado*, pierde su fuerza crítica. La oposición y el debate en la sociedad industrial avanzada se reducen a las alternativas *dentro del statu quo*<sup>892</sup>. La base tecnológica hace que la sociedad tienda a ser totalitaria al ser manipuladas las necesidades por intereses [privados] creados.

El control social se ha incrustado en las necesidades que ha producido. La gente se reconoce en sus mercancías. El control/represión se hizo lógico en la racionalidad tecnológica. No se trata de luchar contra las innovaciones tecnológicas sino contra la reducción que la lógica tecnológica hace de

<sup>889</sup> La insistencia de Marcuse en distinguir las necesidades verdaderas de las falsas (distinción que en sí misma es difícil de sostener) está planteando la necesidad de establecer un criterio de valor (no necesariamente moral) que privilegie unas sobre otras.

Para una crítica del concepto de necesidad natural cfr. Laclau, E.: 1993, p. 228.

<sup>890</sup> La cuestión de la índole del concepto de apropiación como instrumento crítico “será planteada principalmente por la Escuela de Frankfurt. Los pensadores de esta escuela se preguntan si podemos tener ciencias sociales críticas sin un proyecto de emancipación. Podemos tomar esta cuestión por lo menos como el contenido de un proyecto. Sin ese proyecto los seres humanos son como las hormigas o las abejas: simplemente observan, describen, analizan, etc. Sin cierto movimiento histórico hacia la reapropiación los seres humanos no son nada más que eso. En definitiva, es el concepto de apropiación lo que confiere sentido al concepto de creación. Redescubrimos que somos creativos en la medida en que tenemos un proyecto de apropiación” (Ricoeur, P.: 1991, p. 105).

<sup>891</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 25.

<sup>892</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 31-2.



toda relación racional a relación instrumental (medios-fines). Desaparecen las fuerzas históricas [sujeto revolucionario] que parecían representar las bases de la crítica: la autonomía individual de la opinión y conducta pública. No hay espacio privado. La identificación inmediata reemplaza toda interioridad mediata. En lo individual desaparece la interioridad, en lo social desaparece la oposición.

La ideología no es ya una consciencia falsa, sino una consciencia inmediata que se encuentra en el propio proceso de producción (es decir, no a nivel superestructural sino a nivel estructural). "Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa consciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de *este* discurso"<sup>893</sup>.

El método científico ha sufrido un proceso análogo, al ser reducido al operacionalismo en las ciencias físicas y al conductismo en las ciencias sociales. "El operacionalismo en teoría y en práctica, se convierte en la teoría y la práctica de la *contención*. Por debajo de su dinámica aparente, esta sociedad es un sistema de vida completamente estático".

En política, en comunicación de masas y en periodismo se promueve sistemáticamente el pensamiento unidimensional: "su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados."

"Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de una racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional de su racionalidad"<sup>894</sup>.

### La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación

Entre el mundo premoderno y el moderno ha habido sólo un cambio formal, pero el contenido se mantuvo invariable: la **dominación** del hombre por el hombre. Sólo hubo un cambio de forma, en tanto se pasó de una dependencia personal [la relación señor-siervo] a una dependencia impersonal [del "orden objetivo de las cosas"]. El orden mismo de la nueva sociedad moderna es el resultado de la dominación [continuidad del contenido] y producto, a su vez, de una racionalidad más alta [cambio de forma]. Esta racionalidad toca sus límites en la progresiva esclavitud por el aparato productivo, que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a la lucha internacional.

Los medios aparecen como racionales (eficaces), mientras que los fines son irracionales (mantener el esfuerzo y el dolor). Esta irracionalidad de los fines muestra que algo está mal *en la racionalidad misma*, y lo que está mal es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social.

El resultado de la organización social de la producción desde comienzos de la modernidad parece ser "una nueva estructura social" caracterizada por:

- \* ser totalitaria
- \* integrar de las fuerzas sociales negativas y trascendentes
- \* rechazar las alternativas

---

<sup>893</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 42.

<sup>894</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 47.

\* ser «ideológica». pues al “orden falso de los hechos” (es falso porque perpetúa el sufrimiento y el esfuerzo) se corresponde una “falsa consciencia”, que contribuye a preservar el primero. Esta falsa consciencia ha sido incorporada al aparato que la reproduce<sup>895</sup>.

El aparato frustra su propio propósito [su finalidad], que es una existencia más humana, pero es más lógico, “porque desde el principio lo negativo está en lo positivo, lo inhumano en la humanización, la esclavitud en la liberación”. Como consecuencia, “la sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de las cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre; en otras palabras, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser incluso más científicas y racionales”.

El término «racionalización» ha llegado a tener un doble significado: por un lado, se refiere a la lógica de la productividad, de la eficiencia, del éxito, que tiene por resultado un más alto nivel de vida; por otro lado, quiere decir manipulación, dominación, control y represión. Así, pareciera que todo proceso de racionalización es inherentemente represivo.

Marcuse piensa que la dirección general en que llegó a ser aplicada esta racionalidad represiva tecnológica era *inherente a la ciencia pura* y puede identificarse el punto en que la razón teórica se convirtió en práctica social: en los orígenes metodológicos de la racionalidad moderna<sup>896</sup>.

Siguiendo el análisis de Heidegger, Marcuse sostiene que la naturaleza queda transformada en un sistema hipotético de instrumentación. Esta concepción obra como un *a priori* (es decir, como un presupuesto independiente de la experiencia y de la historia): *determina* la experiencia, *proyecta* la dirección de la transformación de la naturaleza y *organiza* la totalidad. “La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico, que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. La aprensión de la naturaleza como instrumento hipotético *precede* el desarrollo de toda organización técnica particular”<sup>897</sup>.

Citando a Heidegger, Marcuse sostiene: «El hombre moderno toma la totalidad de lo-que-es como *materia prima* para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto a la marcha y el orden de la producción...»<sup>898</sup>.

<sup>895</sup> “Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una *falsa consciencia* inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido de discurso y acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (Marcuse, H.: 1985, pp. 41-2).

<sup>896</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 171-3. “¿Cuáles son los fines ocultos de la racionalidad científica en su forma pura?” Cfr.: p. 195.

<sup>897</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 179-80.

<sup>898</sup> La originalidad de Heidegger en el planteo del problema de la técnica ha consistido en establecer una relación entre la metafísica y la técnica: la técnica como un modo de desocultarse del ser, como la forma de consumación de la metafísica; a diferencia de la escuela de Frankfurt que, desde una perspectiva menos encubridora, hacen una crítica «política» de la técnica, es decir, el mundo reducido por la técnica, que es el mundo donde se juegan los intereses capitalistas, podrá ser superado en nuevas relaciones políticas entre los hombres. No es necesario entender las relaciones políticas como aquellas en las que unos son «malos» y los

“La ciencia ha llegado a ser *en sí* misma tecnológica”, instrumentalidad *en sí* misma. Hay una unidad profunda a la base de la ciencia pura y de la técnica: ambas se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación. Marcuse avanza un paso más, preguntando: ¿Quién es el sujeto de la racionalidad científica? Esta pregunta permite advertir que “el a priori tecnológico es un a priori político, en la medida en que la transformación de la naturaleza supone la transformación del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social”.

Es precisamente el carácter de neutral de la ciencia y la tecnología el que relaciona la «objetividad» neutra a un sujeto histórico específico: la consciencia que prevalece en la sociedad para la que y en la que esta neutralidad es establecida. La efectividad y productividad universal del aparato al que están sometidos el hombre y la naturaleza, vela por los intereses particulares [de la burguesía] que organizan el aparato. *La racionalidad científica requiere una organización social específica*. Hay un paralelo entre la transformación de la racionalidad científica y la social: Se ha producido una cuantificación en lo social a través de la medición [neutra] del tiempo de trabajo. “Mientras la ciencia liberaba los fines naturales de los fines inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, como unidades de tiempo. «Gracias a la racionalización de las formas de trabajo, la eliminación de las cualidades es transferida del universo de la ciencia al de la experiencia diaria»<sup>899</sup>. La cuantificación de la naturaleza física y humana es el resultado de la generalización de intereses sociales *particulares* y, en consecuencia, el paradigma científico moderno en su conjunto responde a estos intereses “burgueses”.

“El método científico que lleva a una dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre, *a través* de la dominación de la naturaleza”<sup>900</sup>. Se ha tratado de demostrar el carácter interno instrumentalista de la racionalidad científica, gracias al cual es una tecnología a priori y el a priori de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación.

En resumen: la ciencia y la técnica modernas se han desarrollado a partir de una organización del trabajo social dada (a partir de una forma de dominio), y por eso, sus estructuras y métodos reproducen y extienden ese dominio. Cuando se concibe a la naturaleza como *res extensa* [substancia extensa (Descartes)], ya se la ha sometido a una estructura de dominación.

Como de hecho hay represión, y la represión restringe la experiencia, y el positivismo reduce toda experiencia a lo dado; el resultado es que la ciencia y el saber son *restringidos*. Las palabras y la verdad como los individuos, son posibles dentro de un contexto más amplio, dentro de un horizonte o modo de ser, que es *histórico*. Una falsa consciencia mutilada es colocada como la verdadera consciencia que decide sobre el sentido y la expresión de aquello que es. El análisis lingüístico enmarcado en esta racionalidad unidimensional no puede alcanzar otra exactitud empírica que la que extrae la gente del estado de cosas dado ni otra claridad que la que se le permite dentro de este estado de cosas; esto es, permanece dentro de los límites del discurso mistificado y engañoso.

---

otros son «buenos». Tal vez sea mejor pensar las relaciones políticas de manera más estructural como en la dialéctica hegeliana: siempre que hay relaciones intersubjetivas hay una posición de amo y una posición de esclavo (y en la historia se irá tramitando la igualdad de esa relación). Pero en el origen la relación dialéctica entre un sí mismo y un otro es siempre asimétrica y el desarrollo lleva la huella de esa asimetría.

<sup>899</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 184.

<sup>900</sup> Ver Marcuse, H.: 1985, p. 193.

## Superación de la categoría de fundamento

Volviendo al problema de la base para la crítica de la ideología, a la cuestión del "desde dónde" se podría criticar a la racionalidad tecnológica, señalemos<sup>901</sup> que Marcuse basa la dimensión crítica en la razón dialéctica, en una razón y una forma de vida que en cierto sentido han sido superadas pero que en otro sentido no han sido aún realizadas. Mientras que Heidegger critica a la razón dialéctica como una forma de racionalidad moderna, Marcuse considera que lo propio de la modernidad ha sido el abandono progresivo de la bidimensionalidad para reducir a la razón a sus elementos formales y subjetivos.

Ciertamente, Marcuse no concibe una crítica que no tenga un *fundamento* (en el sentido clásico de razón suficiente), aun cuando afirme un más allá de la teoría en y por la praxis. Sin embargo, es posible pensar dialécticamente sin necesidad de recurrir a la noción de fundamento, que está ligada a la concepción del ser como substancia. Un paso decisivo en el cuestionamiento de esta identidad fue dado por el idealismo alemán de Kant a Hegel donde el fundamento pasó de la substancia a la acción. En nuestro siglo, Heidegger avanzó en esta misma línea, seguido por las filosofías analíticas del lenguaje y el estructuralismo. Desde una perspectiva heideggeriana es posible pensar la noción de *horizonte* como falta de fundamento. No hay fundamento porque todo fundamento descansa sobre un abismo, toda mostración sobre una sustracción y toda presencia sobre una ausencia. Hay algo que se oculta en la misma presencia, se oculta en su mostrarse. No se trata de que se muestre en otro plano más profundo que el alcanzado hasta ahora y, por lo tanto, tampoco se trata de alcanzarlo construyendo un instrumento más adecuado que los actualmente existentes.

Por otro lado, Levinas ha criticado las fundamentaciones ontológicas (incluida la de Heidegger) por basarse en una lógica de la mismidad y Foucault ha cuestionado la noción de sujeto como fundamento de los modos de pensamiento modernos.

Pero, sobre la base de estos aportes ¿desde dónde se ejerce la crítica? ¿Cuál es la base de la política después del capitalismo? Tanto Nietzsche como Heidegger sostienen que la noción de razón como fundamento debe ser abandonada, que hay que pensar *desde otro lado*. En términos de Nietzsche: un soberano decir sí a sí mismo sin ningún fundamento; una afirmación aristocrática, gratuita y no un tomar distancia negando la situación existente (como pretende la dialéctica). En términos de Heidegger: un pensar postmetafísico. En su conferencia *Hegel y los griegos*, Heidegger resume los caracteres principales de la filosofía dialéctica hegeliana como culminación de la historia de la metafísica: (1) "El Ser verdadero es el pensar que se piensa a sí mismo de manera absoluta"; (2) "La subjetividad en cuanto *ego cogito* es la consciencia que representa algo y que refiere lo representado a sí misma, reuniéndolo de esta manera en sí misma". (3) "La dialéctica es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto y, como tal, su «actividad necesaria»". (4) "El sistema metafísico de Hegel es la etapa suprema en la marcha de esta historia. Es su síntesis"<sup>902</sup>. Heidegger plantea la necesidad de repensar la primacía del pensamiento respecto del ser, la concepción moderna del sujeto, la historia y la dialéctica como procesos «necesarios» y la concepción de la propia época, lugar o cultura como el sentido, la culminación y el fundamento de la historia universal.

Una razón negativa o dialéctica ¿requiere necesariamente de un fundamento? Marcuse no aceptaría la posibilidad de un «pensamiento débil», sin fundamento, al que vería conectado con la filosofía unidimensional, rescatando la convicción más profunda de Hegel: la afirmación de que hay una racionalidad en la historia. Ésta es superior a la racionalidad de la naturaleza porque está *fundada* en la libertad. La libertad consiste en esta capacidad de decir no a lo instintivo, de querer

<sup>901</sup> Debemos esta observación a la Profesora Silvia Chorroarín.

<sup>902</sup> Heidegger, M.: *Hegel et les grecs*, en *Questions II*, Classiques de la philosophie, Gallimard, 1968, pp. 41-68.

algo que no es lo meramente natural. La libertad es concebida como *autonomía* respecto de las leyes naturales y en tanto tal es el *fundamento* de toda historicidad y de toda racionalidad dialéctica. El pensamiento unidimensional pierde toda capacidad de autonomía y de libertad en la medida en que acepta lo dado como lo racional. Por eso, en el capítulo 5 de *El hombre unidimensional*, donde trata de definir al pensamiento dialéctico, Marcuse parte de la afirmación de que «aquello que existe no puede ser verdad». Lo meramente existente, en tanto que es solamente el comienzo del cambio y del movimiento, no es todavía verdadero. Hay una dimensión de la verdad que no puede reducirse a la existencia o a lo dado. Si se identifican existencia y realidad o existencia y verdad se pierde toda capacidad de crítica porque se disuelve toda «distancia» respecto de lo natural-dado. Marcuse no puede concebir una crítica que no esté basada en un *fundamento*, por eso la base de toda crítica es esta dimensión que desaparece en lo meramente existente.

Desde la perspectiva que identifica existencia y realidad la crítica dialéctica es no-científica; de allí que Marcuse muestre que la perspectiva unidimensional científico-tecnológica ha partido de la separación de las causas eficientes (cognoscibles, objetivas, científicas) de las causas finales (incognoscibles, subjetivas, metafísico-teológicas). De esta manera, toda apelación a los fines se convierte en «moral», «estética», «religiosa», y en definitiva, subjetiva.

Volviendo a la pregunta sobre la necesidad del *fundamento*, convendría considerar la distinción entre el aspecto de «autoafirmación» (proyecto político) y el de «autofundamentación» (proyecto epistemológico) de la Ilustración<sup>903</sup>. Marcuse, como los pensadores de la Escuela de Frankfurt (incluido Habermas) no ha distinguido estos dos aspectos, lo que le lleva a aceptar la necesidad de un fundamento para darle base al proyecto político de la Ilustración. Sin embargo, como Mouffe ha mostrado, es posible perseguir “el proyecto irrealizado de la modernidad” sin quedar sujetos a una perspectiva fundamentalista o esencialista.

La teoría crítica no se pudo desprender de estos supuestos fundamentalistas como pudo hacer Foucault siguiendo los descubrimientos del estructuralismo. Las investigaciones de Foucault son una continuación de las realizadas por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y es significativo en este sentido que el primero haya dicho que si hubiese conocido antes los trabajos de la Escuela de Frankfurt hubiese ahorrado mucho tiempo. De todos modos, aunque se puedan percibir líneas de continuidad entre estas dos posturas, no hay que perder de vista las diferencias. En este sentido, se le podría reprochar a Foucault respecto de Frankfurt lo que Marx reprochaba a Feuerbach respecto de Hegel: el haber abandonado la dialéctica.

### La razón científico-tecnológica o unidimensional versus la razón dialéctica o bidimensional

Al cuestionar la formalización de la lógica del marxismo en la Unión Soviética, Marcuse formula esta apretada conceptualización de la dialéctica: “Según Hegel, la distinción tradicional entre idea y realidad es «abstracta»; falsa y prejuzga la relación real. El pensamiento y su objeto tienen un común denominador, que es a su vez «real», que constituye la sustancia tanto del pensamiento como de su objeto. Este común denominador, esta estructura común al pensamiento y al objeto es la estructura del Ser como proceso que comprende al hombre y a la naturaleza, a la idea y a la realidad. El proceso del pensamiento, si es verdadero, esto es, si «aprehende» la realidad, si es el concepto (Begriff) de su objeto, es el proceso en el que el objeto se constituye a sí mismo, se convierte en lo que es, se desarrolla a sí mismo. Este proceso aparece como tal en tres ámbitos diferentes del Ser: en la naturaleza, en la historia propiamente dicha y en el pensamiento «puro» (Lógica). Éstos son estadios de «realización» esencialmente diferentes, realidades esencialmente distintas. La *Lógica* de Hegel, lejos de borrar las diferencias, es precisamente su elaboración. Pero su estructura común y su

<sup>903</sup> Cfr. Mouffe, Ch.: *La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?*, en Revista Unidos. Buenos Aires, Año VI, N°22, diciembre de 1990, p. 169.

común *telos* (razón: la realización del sujeto libre) instituye para Hegel la supremacía de la Idea, la realidad del logos. El [verdadero] proceso del pensamiento es un proceso «objetivo» en sentido estricto. Así, cuando Hegel habla de una idea que se convierte en otra, dice que la idea, por mediación del pensamiento, revela contenidos que al principio parecen extraños e incluso opuestos a esta idea: el pensamiento solamente produce el movimiento de la realidad objetiva de la cual la idea es una parte esencial. Lo que ocurre en el proceso del pensamiento no es que una idea sea sustituida por otra más adecuada a la realidad, sino que la misma idea despliega su contenido original -una dinámica que es la de *la realidad comprendida en la idea*-. La realidad tiene (o, mejor, es) su propio logos, y, así, su propia lógica. Y esto no es sólo una manera de hablar. Desde que los griegos definieron por primera vez la esencia del Ser como logos, la idea de la esencia lógica de la realidad (y de la realidad de la lógica) ha dominado el pensamiento occidental; la dialéctica hegeliana es solamente su último gran desarrollo”<sup>904</sup>.

Desde la perspectiva marcusiana, lo criticable de la dialéctica hegeliana no es su «idealismo» sino su «metafísica». El idealismo no es la postura que sostiene que sólo son reales nuestras representaciones mentales sino la que afirma que es posible conocer la realidad porque ésta es en su raíz última «idea», «concepto», «forma», «pensamiento» y por esa razón, puede ser aprehendida y comprendida. En este sentido, las ciencias (y también los «saberes» en el sentido de Foucault) son «idealistas». Pero cuando se postula una Idea como sujeto del proceso histórico (y no como resultado, como proceso histórico aprehendido y comprendido por el hombre) el idealismo se convierte en metafísica. Ésta pretende haber comprendido absolutamente la estructura de todo Ser y de todo lo-que-es, consumando y agotando la racionalidad de lo real.

“La «subversión» marxiana de la dialéctica de Hegel -continúa Marcuse- sigue estando vinculada a esta idea [de que la realidad es su propia lógica]. Las fuerzas impulsoras que se hallan por detrás del proceso social no son determinados antagonismos y conflictos, sino *contradicciones*, pues constituyen el logos mismo del sistema social del cual surgen y al cual definen. Según Marx, [el logos de] la sociedad capitalista se condena a sí misma[o]: su economía funciona normalmente sólo a través de crisis periódicas; la creciente productividad del trabajo sostiene la escasez y la fatiga; el aumento de la riqueza perpetúa la miseria; el progreso es deshumanización. Específicamente, como Marx pretende mostrar en *El capital*, es el libre contrato de trabajo y el justo cambio de equivalentes lo que genera la explotación y la desigualdad; la realización de la libertad, la igualdad y la justicia es lo que las convierte en su contrario”<sup>905</sup>.

“La racionalidad del sistema es contradictoria en sí misma: las mismas leyes que gobiernan el sistema conducen a su destrucción. Estas leyes se originan en las relaciones de sociedad básicas en que entran los hombres al reproducir su vida: con este fundamento materialista, el logos es concebido como una estructura *histórica* concreta, y la dinámica lógica como una dinámica *histórica* concreta”<sup>906</sup>.

<sup>904</sup> Marcuse, H.: *La dialéctica y la lógica después de la Segunda Guerra Mundial*, en *Ensayos sobre política y cultura*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, pp. 128-32.

<sup>905</sup> *El capital*, I, iv (citado por Marcuse).

<sup>906</sup> “Hemos dicho que para Marx, tanto como para Hegel, la verdad reside únicamente en la totalidad negativa. Sin embargo, la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición *histórica* que *no puede ser hipostasiada como situación metafísica*. Dicho de otro modo, se convierte en una condición social, asociada a una forma histórica particular de sociedad. La totalidad a la que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su

He aquí la diferencia fundamental entre la metafísica hegeliana y el materialismo marxiano: mientras que la primera concibe a la razón como la estructura comprendida del Ser y de todo lo-que-es, el segundo comprende a la razón como «una estructura histórica concreta», fluyente, móvil, nunca absoluta ni definitiva, aunque parcialmente consumada.

[...] “En términos de la dialéctica de Hegel y de Marx -sigue Marcuse-, esos principios no son verdaderos ni falsos: son conchas vacías. Hegel pudo desarrollar los principios de la dialéctica en el medio de la universalidad, como una ciencia de la Lógica, porque para él la estructura y el movimiento del Ser era el del pensamiento y alcanza su verdad en la idea absoluta; la teoría marxiana, sin embargo, que rechaza la interpretación hegeliana del Ser en términos de idea, ya no puede desplegar la dialéctica como lógica: su medio es ahora la realidad histórica, y su universalidad es la de la historia”<sup>907</sup>.

La lógica dialéctica expresa *la estructura antagónica de la realidad y del concepto que trata de comprender la realidad*<sup>908</sup>. El mundo de la experiencia inmediata debe ser transformado para poder llegar a ser aquello que *realmente es*. La razón es *el poder de lo negativo*. Hay una contradicción más que una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y la realidad dada. El pensamiento contradice aquello que es dado, opone su verdad a la de la realidad dada, así como la Idea se opone a la aparición. Pero el pensamiento no puede transformar el orden dado a menos que pase a la praxis. La lógica formal neutraliza el contenido material y convierte a los conceptos en instrumentos de predicción y control. La lógica dialéctica no puede ser formal porque está determinada por lo real, que es concreto. El objeto de la lógica dialéctica son los hechos establecidos en tanto son obra de la práctica *histórica* del hombre<sup>909</sup>. Parte de un universo histórico. La razón se convierte así, en *razón histórica*. Contradice el orden establecido de los hombres y de las cosas, *en nombre de las fuerzas sociales existentes* que revelan el carácter irracional de este orden<sup>910</sup>. Lo racional es reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión.

---

contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases. La totalidad dialéctica también incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social. En el proceso de la sociedad de clases, esta reproducción asume varias formas en los diferentes niveles de su desarrollo, las cuales constituyen el marco de todos los conceptos dialécticos” (Marcuse, H.: 1972, pp. 306-7. *Cursivas nuestras*).

<sup>907</sup> Marcuse, H.: *La dialéctica y la lógica después de la Segunda Guerra Mundial*, en *Ensayos sobre política y cultura*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, pp. 128-32.

<sup>908</sup> “Marx elaboró su dialéctica como un instrumento conceptual para comprender una sociedad intrínsecamente antagónica. La disolución de las nociones fijas y estables de filosofía, de economía política y de sociología en sus contradictorios componentes equivalía a «reflejar» la estructura real y el movimiento de esa sociedad: la dialéctica era la reproducción teórica de lo que ocurría en la realidad. (...) Pero la relación dialéctica entre la estructura del pensamiento y la estructura de la realidad no es simplemente la relación de correspondencia y reflejo” (Marcuse, H.: *La dialéctica y la lógica después de la Segunda Guerra Mundial*, en *Ensayos sobre política y cultura*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 127).

<sup>909</sup> “Todo hecho puede ser sometido al análisis dialéctico sólo en la medida en que cada hecho esté influenciado por los antagonismos del proceso social” (Marcuse, H.: 1972, p. 307).

<sup>910</sup> “El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas. La negatividad y su negación son dos fases diferentes del mismo proceso histórico, conducido por la actividad histórica del hombre. El «nuevo» Estado es la *verdad* del viejo, pero esta verdad no brota automáticamente y con firmeza del estado anterior; sólo puede ser liberado mediante un acto autónomo por parte del hombre, que cancele la totalidad del estado negativo existente. La verdad, en suma, no es un reino separado de la realidad histórica, ni una región de ideas eternamente válidas. Naturalmente, trasciende la realidad histórica dada, pero sólo en la medida en que pasa de una etapa histórica a otra. Tanto el estado negativo como su negación constituyen un acontecimiento concreto dentro de la misma totalidad” (Marcuse,

A la racionalidad científico-tecnológica «unidimensional», Marcuse contrapone un concepto de razón dialéctica «bidimensional», que retoma la crítica de Hegel a división kantiana de la razón en «facultades» y los avances producidos por Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, sobre el concepto de «razón objetiva». La razón dialéctica es una razón objetiva, porque es una razón inmanente a lo real, es el orden objetivo de las cosas. No es la mera capacidad o facultad individual de discernir los mejores medios para alcanzar fines dados. No es una mera razón positiva, pretendidamente libre de todo prejuicio valorativo [bueno-malo (moral), bello-feo, buen gusto-mal gusto (estético), los propios deseos, el punto de vista (subjetivo)]. Los valores morales, estéticos y subjetivos están incluidos dentro de la concepción marcusiana de la razón bidimensional como uno de sus momentos.

En relación a los juicios de valor, dice Marcuse: “La amplitud de la **dominación** de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto.”

“Investigar las raíces de estos desarrollos y examinar sus alternativas históricas es parte de los propósitos de una teoría crítica de la sociedad contemporánea, una teoría que analice a la sociedad a la luz de sus capacidades empleadas o no empleadas o deformadas para mejorar la condición humana. Pero, ¿cuáles son los niveles para tal crítica?”

“Desde luego, los juicios de valor tienen una parte. La forma establecida de organizar la sociedad se mide enfrentándola a *otras formas posibles*, formas que se supone podrían ofrecer mejores oportunidades para aliviar la lucha del hombre por la existencia: *una práctica histórica específica se mide contra sus propias alternativas históricas*. Desde el principio, toda teoría crítica de la sociedad se enfrenta así con el problema de la objetividad histórica, un problema que se establece en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor.”

“1. El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse. Este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el *a priori* de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma.”

“2. El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades. El análisis crítico tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y la demostración tiene que realizarse sobre bases empíricas. La sociedad establecida ofrece una cantidad y cualidad averiguable de recursos materiales e intelectuales”<sup>911</sup>.

La concepción bidimensional (dialéctica) de la razón retoma también la caracterización de Martin Heidegger de la racionalidad científica moderna en *La época de la imagen del mundo*, donde se muestra que el surgimiento de la ciencia moderna ha implicado una reducción de lo real a lo cuantificable (quedando fuera del ámbito de los objetos de ciencia las esferas de los valores, de lo estético, de lo religioso, del deseo, de los afectos). El pensamiento de Heidegger llega a incluir dentro de develación epocal del ser también a la verdad. En la época moderna, en la época de la imagen del mundo, la verdad se devela como productividad técnica.

La concepción marcusiana de la razón dialéctica supone que lo real contiene más que lo que está meramente dado, que la realidad no puede ser reducida al status quo, que lo dado tiene una dimensión aún no manifiesta pero real (incluso, *más real*), un *en sí*, una potencialidad que sólo se manifiesta completamente en el curso de la historia. Tal completitud o consumación de lo dado sólo puede ser vislumbrada partiendo de las condiciones implícitas en los desarrollos presentes. Por eso, la teoría crítica se diferencia de la mera imaginación utópica o de la deseabilidad moral, en tanto construye la verdadera realidad a partir de las condiciones dadas. Una razón histórica es aquella

---

H.: 1972, pp. 307-8).

<sup>911</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 20-1.



donde los fundamentos de los desarrollos históricos se hacen visibles sólo al final de ese proceso (aun cuando *en sí* está presentes de modo immanente en todo el proceso). Una racionalidad histórica es aquella que pone sus fundamentos «retroactivamente»<sup>912</sup>.

### Críticas a la razón dialéctica

(1) Una crítica extendida a la dialéctica hegeliana, que puede encontrarse ya en Feuerbach, se dirige contra su postura «metafísica», según la cual la filosofía de la historia no sería otra cosa que la vieja teodicea transcrita en términos filosóficos. Dios, lo Absoluto o la Idea como sujeto de la historia universal no es otra cosa que una hipóstasis del único sujeto real: el hombre<sup>913</sup>. No creemos que esta crítica pueda ser dirigida a la concepción dialéctica de Marcuse sino que, por el contrario, él mismo acuerda con ella, como ya hemos señalado.

(2) La dialéctica como desarrollo immanente del Ser y de Todo lo-que-es no admite la trascendencia y, en consecuencia, una real superación. Este cuestionamiento de la Totalidad, de la immanencia y de la necesidad del proceso dialéctico ha sido formulado por diversos autores desde Feuerbach y Schelling hasta Heidegger y Sartre. Nos interesa mencionar particularmente a Emmanuel Levinas, por su importancia en la Filosofía de la Liberación latinoamericana de la década del 70, quien en *Totalidad e infinito* pone en cuestión la interiorización e immanencia de la dialéctica occidental desde los griegos hasta Hegel y Heidegger: “La «totalidad» es la totalidad-totalizada de Hegel, el absoluto, y el mundo de Heidegger como totalidad que todo lo engloba (aun al otro, a otro hombre, aunque sea de manera peculiar). (...) ¿En qué medida es el otro comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre in-comprensible, y no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? (...) Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica, sigue primando el sentido griego del ser: el ser como «lo visto» (*idea* viene del verbo *idein*: ver); lo visto es lo comprendido (*noein*) y lo definido (*lógos*), lo permanente o eterno (*aidion*) y divino. Hegel imanentiza en la subjetividad ese sentido del ser; el mismo Heidegger reduce a la comprensión la totalidad del mundo. Mientras que «lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera»<sup>914</sup>.

Contra la fenomenología hegeliana, que engloba lo mismo y su opuesto -lo otro-, en una totalidad que los contiene y define, Levinas sostiene que «el otro es absolutamente otro»<sup>915</sup> y que no

<sup>912</sup> Cfr. Zizek, S.: *La identidad y sus vicisitudes: la «Lógica de la esencia» de Hegel como una teoría de la ideología*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Ediciones Al Margen, La Plata, 1996, pp. 181-242.

<sup>913</sup> Una versión más reciente de esta crítica puede encontrarse en Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982: “La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la Historia, considerada «en sí», no tiene ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser sustancial unitario, no es otra cosa que *metafísica dogmática*” (cursivas nuestras).

<sup>914</sup> Dussel, E.: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974, § 24, pp. 170-1.

<sup>915</sup> Levinas, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1968, p. 8; citado por Dussel, E.: 1974, p. 172. Levinas, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

puede ser reducido, sin violencia, a parte o momento de la totalidad. Levinas llama justicia a la relación con la exterioridad del absolutamente otro. «La libertad se opondría a la justicia que comporta obligaciones con respecto a un ente que niega a entregarse»<sup>916</sup>.

Las críticas de Levinas a la dialéctica se centran en el cuestionamiento de la pretensión de totalización absoluta y clausura. La inmanencia y necesidad del proceso dialéctico, este «imperialismo del Mismo»<sup>917</sup> que es la esencia de la libertad, reduce y suprime la absoluta alteridad, totalizando y clausurando (y por ello desvirtuando) un proceso infinito<sup>918</sup>.

Mientras que para Marcuse el dominio es el resultado de la unidimensionalización de la razón dialéctica, desde la perspectiva de Levinas también la razón dialéctica o bidimensional contiene una lógica de dominio, de la que sólo es posible liberarse por la dimensión ética o metafísica que el Otro absoluto mantiene siempre abierta.

(3) Sobre la base de la objeción anterior, se podría señalar<sup>919</sup> que si el movimiento dialéctico no es concebido desde una subjetividad absoluta, que supone que la razón se ha realizado, entonces las perspectivas de superación se convierten en utópicas y no en científicas. Esto explicaría la reivindicación de la utopía que Marcuse realizó en sus últimos trabajos. No obstante, parece pertinente advertir que la dialéctica marcuseana no podría ser clasificada entre las corrientes de los socialistas utópicos o entre los utopistas del Humanismo. A diferencia de éstos, Marcuse se preocupa de señalar explícitamente las condiciones materiales para la efectivización de la utopía.

(4) Se ha señalado la sospecha de que cuando se ata la libertad a la razón -como ocurre en la dialéctica hegeliana-, se llega a cierto punto en que la libertad tiene que ser abolida. Sin embargo, esta misma sospecha ha sido explícitamente formulada por Hegel y por Marcuse. El primero ha mostrado como cuando el *entendimiento* quiere poner sus principios sobre la realidad deviene necesariamente en terror; el segundo no ha dejado de señalar que cuando la razón se unidimensionaliza se convierte en totalitaria y termina por abolir toda libertad.

(5) Gilles Deleuze contrapone a Nietzsche y Hegel: «Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer» (...) «La diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia. El «sí» de Nietzsche se opone al «no» dialéctico; la afirmación

---

p. 63.

<sup>916</sup> Levinas, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1968, p. 16; citado por Dussel, E.: 1974, p. 172.

<sup>917</sup> Levinas, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 109.

<sup>918</sup> Por un camino distinto, Laclau y Mouffe llegan a resultados semejantes: «La transición a la totalidad relacional que hemos denominado «discurso» difícilmente solucionaría nuestros problemas iniciales, si la lógica relacional y diferencial de la totalidad discursiva se impusiera sin limitación alguna. En tal caso nos encontraríamos con puras relaciones de necesidad y, según señaláramos anteriormente, la articulación sería imposible, ya que todo «elemento» sería *ex definitione* «momento». Esta conclusión se impone, sin embargo, sólo si aceptamos que la lógica relacional del discurso se realiza hasta sus últimas consecuencias y no es limitada por ningún exterior. Pero, si aceptamos, por el contrario, que una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad simplemente *dada y delimitada*, en ese caso la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia. La transición de los «elementos» a los «momentos» nunca se realiza totalmente. Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las identidades. Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas» (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 126-7).

<sup>919</sup> Debemos esta observación a Julio Corigliano.

a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica: la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas. El sentimiento empírico de la diferencia, en resumen, la jerarquía, es el motor esencial del concepto más eficaz y más profundo que todo el pensamiento de la contradicción<sup>920</sup>.

La respuesta a estas críticas requeriría un desarrollo que excede los límites de este trabajo. Sin embargo, es necesario señalar, en primer lugar, que gran parte de las incomprensiones entre estas posturas provienen de las significaciones diversas que atribuyen a los mismos términos. En este sentido hay que destacar que la raigambre kantiana del pensamiento de Nietzsche hace que los opuestos parezcan no estar en relación. Así, alegría y trabajo, afirmación y negación, irresponsabilidad y responsabilidad, ligereza y pesadez, parecieran fijas e independientes, sin relación esencial.

En segundo lugar, al identificar la dialéctica con el momento negativo se desvanece el movimiento y sus momentos de despliegue. La dialéctica no se reduce a la mera negación, sino que es un movimiento que parte de una afirmación inmediata y culmina en una afirmación mediatizada. Sólo es posible presentar la dialéctica como la contracara negativa de la afirmación si se ignora su carácter esencialmente procesual.

---

<sup>920</sup> Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 18.

## CAPÍTULO 12

# UNA CONCEPCIÓN MICROFÍSICA DEL PODER: LAS SOCIEDADES DISCIPLINARIAS Y LAS SOCIEDADES DE CONTROL

## 1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene como objetivo aportar una resumida reseña de los testimonios empíricos reunidos en dos obras del pensador francés Michel Foucault<sup>921</sup> y en algunos trabajos de Gilles Deleuze de los que se desprende que es necesario revisar completamente el concepto de poder tal como se ha venido utilizando tanto en la tradición liberal como en la marxista. La hipótesis que guía el desarrollo de este capítulo es que los supuestos básicos de estas tradiciones acerca del poder, de la naturaleza del hombre, de la ciencia, de la verdad y de la ideología no permiten comprender ni explicar el orden que gobierna a las sociedades modernas y, en consecuencia, que es necesario abandonar los postulados básicos de estas tradiciones si se quiere construir una Teoría Política que de cuenta de la realidad actual de las sociedades modernas. Deleuze y Guattari han llamado a este tipo de análisis "micropolítica" oponiéndolo a los métodos utilizados por los estructuralistas. Para la micropolítica "cada centro de poder también es molecular, se ejerce sobre un tejido micrológico en el que ya sólo existe como difuso, disperso, desmultiplicado, miniaturizado, constantemente desplazado, actuando por segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de detalles. El análisis de las «disciplinas» o micropoderes según Foucault (escuela, ejército, fábrica, hospital, etc.) da cuenta de esos «núcleos de inestabilidad» en los que se encuentran reagrupamientos y acumulaciones, pero también escapadas y fugas, y en los que se producen inversiones"<sup>922</sup>.

## 2. LA CONSTITUCIÓN DE LAS SOCIEDADES DISCIPLINARIAS

Hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se constituyen las *sociedades disciplinarias*. Su formación puede ser caracterizada por un hecho: la reforma y organización del sistema judicial y penal en los diferentes países de Europa y del mundo<sup>923</sup>.

### A. La reelaboración teórica de la ley penal

Con la difusión de las ideas ilustradas, los juristas y teóricos del derecho concibieron reformas de los códigos con el fin de adecuarlos a la nueva concepción del hombre y de la sociedad. Beccaria, Bentham, Brissot, el primer y segundo código francés de la época revolucionaria se propusieron como objetivo humanizar los castigos y regularizar la acción del sistema judicial. "Creyendo como creían en la fuerza de la razón, los reformadores aspiraban a desplazar el lugar del castigo *desde el cuerpo a la mente* y a presentar a los delincuentes la perspectiva cierta de que sus actos causarían más dolor que placer, de suerte que, a fuer de seres racionales, en primer término evitarían cometer actos ilegales"<sup>924</sup>.

<sup>921</sup> Michel Foucault nació en Poitiers (Francia) en 1926 y murió en París en 1984. Fue catedrático del Collège de France donde realizó investigaciones alrededor de tres líneas temáticas centrales: la historia de las ciencias, el poder y la constitución de las subjetividades. Sus obras más importantes son *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, *Vigilar y castigar*, e *Historia de la sexualidad*.

<sup>922</sup> Deleuze, G.-Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, p. 228.

<sup>923</sup> En Inglaterra, las formas e instituciones de la justicia permanecieron estables, mientras que el contenido de las leyes se modificó. En Francia, por el contrario, se modificaron profundamente las instituciones penales, manteniendo inalterado el contenido de la ley penal.

<sup>924</sup> Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987, p. 140.

Tres rasgos diferencian la nueva concepción de la ley, del crimen y del criminal de la que caracterizaba al Antiguo Régimen:

1. La infracción no tiene ya relación con la falta moral o religiosa. El crimen es la infracción a la ley penal explícitamente establecida por el poder legislativo y efectivamente formulada por el poder político.

2. La ley penal debe representar lo que es *útil* para la sociedad.

3. El crimen se define clara y simplemente como un daño social, como una perturbación para el conjunto de la sociedad. Consecuentemente, el criminal es definido como el que damnifica, el que perturba a la sociedad, *el enemigo social*, el que ha roto el pacto social. El criminal es el enemigo interno. De ello se deriva que la ley penal deba reparar el daño causado a la sociedad e impedir que se cometan males semejantes en el futuro. De ahí que se consideren adecuados los siguientes tipos de castigo:

1. El castigo ideal sería expulsar a las personas, exilarlas: la deportación.

2. Aislamiento dentro de un espacio moral, psicológico público: exclusión mediante la humillación y la vergüenza públicas.

3. Trabajo forzado para compensar el daño producido a la sociedad.

4. Pena del Talión: hacer que el daño no pueda ser cometido nuevamente.

### B. Cómo funcionó efectivamente la penalidad

El sistema de penalidades adoptado fue enteramente diferente del proyectado por los reformadores. "No es que la práctica haya desmentido a la teoría —observa Foucault— sino que se desvió rápidamente de los principios teóricos". Los tipos de castigo fueron sustituidos por una pena: el encarcelamiento o prisión, que surge como una institución de hecho. También la legislación penal sufre una inflexión: en lugar de señalar lo socialmente útil, trata de ajustarse al individuo (organización de circunstancias atenuantes). Se busca, no la defensa de la sociedad, sino "el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos"<sup>925</sup>. El concepto de «peligrosidad» hace referencia no a los actos efectivos sino a las virtualidades del comportamiento individual. No se trata de si los individuos han violado efectivamente la ley promulgada, sino del peligro potencial de lo que están en condiciones de hacer.

Sobre esta base, la institución penal no puede quedar en manos de un poder judicial autónomo, sino que pasa a manos de "una serie de *poderes laterales*", de toda una red de instituciones de vigilancia y corrección que se encuentran *al margen* de la justicia, como son la policía, para la vigilancia, y las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas, para la corrección. La función de esta red institucional es la de *corregir* virtualidades.

El poder disciplinario funciona de un doble modo: en el de la división binaria y la marcación (loco-no loco: peligroso-inofensivo; normal-anormal); y en el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo; cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante; etc.). Surge así un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen la tarea de medir, controlar y corregir a los *anormales*<sup>926</sup>.

Las investigaciones de Foucault sobre el poder disciplinario son, en cierto sentido, la continuación de los estudios de John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville sobre la injerencia ilegítima del poder social en la esfera exclusiva de la libertad individual. Foucault se pregunta cómo la medicina, la psiquiatría, la sociología o la criminología han llegado a tener la autoridad que se le confiere para decidir sobre cuestiones que debieran ser privativas de los individuos como el vestido, la alimentación, los sueños, el asco y muchos otros. Si Stuart Mill

<sup>925</sup> "Toda la penalidad del siglo XIX pasa a ser un control, no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley sino más bien al nivel de lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer" (Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986, p. 97.

<sup>926</sup> Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, primera edición, 1989, p. 203.

y Tocqueville denunciaban un despotismo de las costumbres o de las mayorías. Foucault se asombra de la dominación ejercida por los profesionales, los científicos y los técnicos, del poder de los "saberes"

### C. El panóptico

"Entramos así -dice Foucault- en una edad que yo llamaría de ortopedia social"<sup>927</sup>. Fue Jeremías Bentham quien definió y describió de manera precisa las formas de poder de estas sociedades en el *Panóptico* (forma arquitectónica que permite *un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu*), una institución que vale tanto para las escuelas, como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

"El *Panóptico* era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc.. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. [...] El *Panóptico* es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo"<sup>928</sup>.

El panóptico es una forma arquitectónica en la que cada cual "es visto, pero él no ve; es objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación"<sup>929</sup>. El efecto mayor del panóptico es "inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores"<sup>930</sup>. Bentham ha sentado el principio de que el poder debía ser visible e inverificable.

"El panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto"<sup>931</sup>.

El panoptismo es una forma de poder-saber que se apoya ya no sobre la indagación (propia de las épocas premodernas) sino sobre la vigilancia, sobre el examen. Se trata de establecer una vigilancia permanente sobre los individuos (durante toda su existencia) por alguien que ejerce sobre ellos un poder, y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila<sup>932</sup>. Se trata de saber si un individuo se conduce o no como debe, para lo cual se construye una norma que establece qué es normal y qué no lo es, qué se debe o no hacer. La forma del poder-saber (de las ciencias humanas: psiquiatría, psicología, sociología) es la base del poder disciplinario<sup>933</sup>.

<sup>927</sup> Foucault, M.: 1986. p. 98. "El exilio del leproso y la detención de la peste no llevan consigo el mismo sueño político. El uno es el de una comunidad pura, el otro el de una sociedad disciplinada" (1989, p. 202).

<sup>928</sup> Foucault, M.: 1986. p. 99. El panoptismo tiene tres aspectos: (1) se ejerce sobre los individuos una forma de *vigilancia* continua, (2) como *control* de castigo y recompensa, y (3) como *corrección*, "que constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad" (1986, p. 117).

<sup>929</sup> Foucault, M.: 1989, p. 204.

<sup>930</sup> Foucault, M.: 1989, p. 204. El panóptico "pone en acción un nuevo sistema de dominación" (Poster, M.: 1987, p. 144).

<sup>931</sup> Foucault, M.: 1989, p. 205. "Se establece -como dirían los sociólogos- una institución total, dentro de la cual los detalles más menudos de la vida cotidiana de los internos se enuncian mediante reglas" (Poster, M.: 1987, p. 142).

<sup>932</sup> El médico que estudia a los condenados a muerte en *El muro* de Sartre es el que constituye ese saber.

<sup>933</sup> John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville habían alertado a sus contemporáneos sobre el peligro de una nueva forma de

Foucault analiza el sistema carcelario pero no con el objeto de encontrar una solución a problema de los delitos sino "en la medida en que se instituye un sistema de poder que puede transferirse a otras instituciones sociales y produce efectos por ser una estructura nueva de dominación"<sup>934</sup>.

#### D. Los instrumentos del poder disciplinario<sup>935</sup>

La función principal del poder disciplinario es «enderezar conductas». Persigue la eficiencia y el beneficio, multiplicar las fuerzas y usarlas provechosamente, y para ello, "separa, analiza"<sup>936</sup>, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes". El poder disciplinario es modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente". Es un poder que usa instrumentos simples: (a) la vigilancia jerárquica, (b) la sanción normalizadora, (c) el examen.

(a) La vigilancia jerárquica es un "dispositivo que coacciona por el juego de la mirada: un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder"<sup>937</sup>. Desarrolla y construye «observatorios» de la multiplicidad humana, cuyo modelo ideal es el campamento militar, concebido como "el diagrama de un poder que actúa por el efecto de una visibilidad general", cuyo principio subyacente es "el encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas".

Se desarrolla entonces el problema de una arquitectura que permita "un control interior, articulado y detallado -para hacer visibles a quienes se encuentran dentro"; una arquitectura que opere una "transformación de las poblaciones: "obrar sobre aquellos a quienes abriga, [...] conducir hasta ellos los efectos del poder, ofrecerlos a un conocimiento, modificarlos"<sup>938</sup>. Desde esta arquitectura se organizan el edificio de la prisión, el edificio del hospital, el edificio de la escuela, etc..

Las instituciones disciplinarias han generado "un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta". "El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas"<sup>939</sup>.

La mirada disciplinaria ha tenido necesidad de relevos, de "descomponer sus instancias, pero para aumentar su función productora. Especificar la vigilancia y hacerla funcional".

(b) La sanción normalizadora: Mientras que los teóricos liberales como Hobbes y Locke pensaban que los silencios de la ley abrían los espacios a las libertades civiles e individuales, Foucault advierte que "las disciplinas establecen una «infra-penalidad»; reticulan un espacio que las leyes dejan vacío": "micro-penalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas, etc.), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes «incorrectas», gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia). Al mismo tiempo se utiliza, como castigos, una serie de procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones"<sup>940</sup>. Todo lo que no se ajusta a las reglas, las inobservancias y las desviaciones, compete a la penalidad disciplinaria. La función del castigo disciplinario es esencialmente correctiva: reducir las desviaciones. Ya no se trata de vengar la ley violada, sino de "su repetición, su insistencia

---

dominio a la que llamaban «tiranía de la mayoría», que se estaba desarrollando entre ellos y que expresa la misma preocupación que Foucault. También Marx, Weber, Lukács y los "frankfurtianos" denuncian la extensión de una lógica de la dominación que se extiende al conjunto de la sociedad envolviéndola en su red.

<sup>934</sup> Poster, M.: 1987, p. 148.

<sup>935</sup> Cfr. Foucault, M.: 1989, pp. 175-199, Disciplina, II. Los medios del buen encauzamiento.

<sup>936</sup> "Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis" (Foucault, M.: 1989, p. 201).

<sup>937</sup> Foucault, M.: 1989, p. 175.

<sup>938</sup> Foucault, M.: 1989, p. 177.

<sup>939</sup> Foucault, M.: 1989, p. 178.

<sup>940</sup> Foucault, M.: 1989, p. 183.

redoblada", de modo que "castigar es ejercitar", es sancionar pero también gratificar, es penalización y recompensa.

La penalidad perfecta *normaliza*, tiene por función esencial referirse a un conjunto de fenómenos observables, diferenciar a unos individuos, jerarquizar, homogeneizar. A través de las disciplinas aparece el poder de la norma<sup>941</sup>.

(c) El examen "combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar"<sup>942</sup>. El examen conlleva un mecanismo que sintetiza una forma de ejercicio del poder con un tipo de formación del saber: 1) El examen invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder: el poder disciplinario "se ejerce haciéndose invisible; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio". Se inicia la época del examen infinito y la objetivación coactiva. 2) El examen hace entrar también la individualidad en un campo documental, en una red de escritura. 3) El examen hace de cada individuo un «caso»: es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma: y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etc.. Con el examen cada cual recibe un estatuto de su propia individualidad.

El panoptismo inicia una inversión del eje político de la individualización, sustituyendo la individualidad del hombre memorable por la del hombre *calculable*<sup>943</sup>.

### E. Genealogía de las sociedades disciplinarias

¿De qué manera se dio este proceso? ¿De dónde provienen estos mecanismos de vigilancia? ¿A qué responden las técnicas de control disciplinario?

(a) El ejemplo de Inglaterra: 1) Primeramente surgieron en las comunidades religiosas disidentes del anglicanismo (cuáqueros, metodistas) grupos de autocontrol, una policía propia, con la doble tarea de vigilar y asistir. Eran grupos espontáneos de vigilancia, de origen, funcionamiento e ideología profundamente religiosos. 2) Luego emergieron unas sociedades relacionadas con las anteriores aunque situadas a una cierta distancia como, por ejemplo, la "Sociedad para la Reforma de las Maneras" que se proponía hacer respetar el domingo, impedir el juego, las borracheras, reprimir la prostitución, el adulterio, las imprecaciones y blasfemias, etc.. Se trataba de "impedir que la clase más baja y vil se aprovechara de los jóvenes sin experiencia para arrancarles su dinero". La "Sociedad para la supresión del vicio" tenía por finalidad hacer respetar el domingo, impedir la circulación de libros licenciosos y obscenos, mandar a cerrar las casas de juego y prostitución. 3) Luego, aparecieron grupos de autodefensa de carácter paramilitar ligados a los sectores más acomodados de la burguesía y la aristocracia, surgidos como respuesta a las primeras grandes agitaciones sociales, con la función de hacer imperar el orden. 4) Finalmente aparecen agrupaciones propiamente económicas: policías privadas, organizadas por las grandes compañías para defender sus stocks, sus mercancías y barcos anclados en el puerto. Estas sociedades respondían a una necesidad demográfica, a una transformación económica y a una nueva situación política.

A lo largo de esta historia se da un triple desplazamiento:

<sup>941</sup> "El efecto del panóptico no es reformar a los reclusos: sabemos que las tasas de reincidencia han sido siempre altas. Lo que hace es introducir un método para normalizar a los individuos, que sí puede ser aplicado a otras situaciones" (Poster, M.: 1987, p. 144).

<sup>942</sup> Foucault, M.: 1989, p. 189.

<sup>943</sup> Con el concepto de calculabilidad Foucault retoma las problemáticas de la lógica de la dominación desarrolladas por Weber, Lukács y los autores de la Escuela de Frankfurt, sin embargo. "Foucault se abstiene de comentar la semejanza del panóptico con el conocimiento infinito del Dios cristiano. Tampoco señala su semejanza con el concepto freudiano de superyó como control interno de los deseos inconscientes. Una analogía todavía más estrecha, que Foucault no percibe, es la existente entre el panóptico y el sistema de control computarizado de los individuos que se da en el capitalismo avanzado" (Poster, M.: 1987, pp. 142-3.).



a) Inicialmente eran grupos provenientes de los sectores populares, que se reunían con el propósito de establecer el orden entre ellos, como medio de escapar al poder político (que contaba con el instrumento de la legislación penal a su favor). Reforzar los controles y las penalidades internas era una manera de escapar a la penalidad del estado y de los sectores dominantes. Paulatinamente, los grupos se irán componiendo o siendo alentados por personajes de la aristocracia y de las clases acomodadas, que les darán un nuevo contenido. "Se produce así un desplazamiento social que indica claramente cómo la empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma"<sup>944</sup>.

b) El segundo desplazamiento consiste en que mientras que en un comienzo el grupo trataba de hacer reinar un orden moral diferente de la ley que permitiese a los individuos escapar a sus efectos, los mismos grupos controlados por aristócratas y personas de la clase dominante, se dan como objetivo obtener del poder político nuevas leyes que ratificaran ese esfuerzo moral.

c) Al final, el control moral pasa a ser ejercido por las clases altas, que detentan el poder político, sobre las capas más bajas y pobres, "de quienes explotan sobre quienes son explotados". Hay una estatización progresiva del control, que se desplaza de la autodefensa a instrumento de poder.

(b) El ejemplo de Francia: A diferencia de Inglaterra, hay en Francia una monarquía absoluta, cuyo aparato de Estado se apoya en un instrumento judicial clásico (parlamentos, cortes, etc.) y un instrumento para-judicial (la policía), que contaba con el recurso a las *lettres-de-cachet*. Éstas eran una orden del rey referida a una persona a título individual, por la que se le obligaba a hacer alguna cosa, la mayoría de las veces un castigo. La *lettre-de-cachet* bajo su aspecto de "instrumento terrible de la arbitrariedad real, es investida de una especie de contrapoder, un poder que viene desde abajo y que permite a grupos, comunidades, familias o individuos ejercer un poder sobre alguien. Eran instrumentos de control en alguna medida espontáneos, que la sociedad, la comunidad, ejercía sobre sí misma, una manera que tenían los grupos de asegurar su propio orden."

"Tres tipos de conductas suscitaban el pedido de las *lettres*: de inmoralidad (represión moral), conductas religiosas peligrosas o disidentes, y de conflictos laborales."

"La prisión, que no es una forma de castigo en el siglo XVIII, se convierte en el gran castigo del siglo siguiente y tiene su origen en la práctica para-judicial de las *lettre-de-cachet*. Aparece la idea de una penalidad que no tiene por función responder a una infracción sino corregir un comportamiento. La idea de una penalidad que intenta corregir metiendo en prisión a la gente es una idea policial, nacida paralelamente a la justicia, fuera de ella, en una práctica de los controles sociales, o en un sistema de intercambio entre la demanda del grupo y el ejercicio del poder"<sup>945</sup>.

En resumen: "En Inglaterra los grupos, para escapar al derecho penal, crearon para sí mismos unos instrumentos de control que fueron finalmente confiscados por el poder central. En Francia, donde la estructura del poder político era diferente, los instrumentos estatales establecidos en el siglo XVII por el poder real para controlar a la aristocracia, la burguesía y los rebeldes fueron empleados de abajo hacia arriba por los grupos sociales"<sup>946</sup>. La intuición central de Foucault que está a la base de sus hipótesis en estos trabajos es que en las condiciones de la revolución industrial se generó un tipo de entramado de relaciones entre los hombres, ajeno al ejercicio de la justicia, que se extendió por todo el tejido social conteniendo, limitando, corrigiendo y direccionando el ejercicio de las libertades individuales y sociales.

Para comprender por qué los mecanismos de control se desviaron hay que considerar la nueva forma que asumió la producción. En primer lugar, se dio una creciente inversión dirigida a acumular capital, que ya no es pura y simplemente monetario (fortuna o tierras) sino "mercancías, *stocks*, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito y expedición", que están "directamente expuestas a la depredación" (robo de barcos, pillaje de almacenes, depredaciones en las oficinas). "El gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna". En

<sup>944</sup> Foucault, M.: 1986, p. 105.

<sup>945</sup> Foucault, M.: 1986, p. 111.

<sup>946</sup> Foucault, M.: 1986, p. 111-12.

segundo lugar, el parcelamiento de tierras, expuso a los propietarios a la depredación. "En consecuencia, puede decirse que la nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII"<sup>947</sup>.

Lo que "merece nuestra consideración es un hecho histórico importante: el que esta teoría legalista fuese duplicada en un primer momento y posteriormente encubierta y totalmente oscurecida por el panoptismo que se formó al margen de ella, colateralmente"<sup>948</sup>.

#### F. Cómo funciona y para qué sirve el panoptismo al nivel de la existencia individual

Partiendo del ejemplo de un reglamento de una "fábrica-prisión", Foucault muestra que este tipo de instituciones, lejos de ser excepcional, estaba muy extendido a comienzos del siglo XIX. "La fábrica-prisión se realizó efectivamente y no sólo en la industria sino en una serie de instituciones que surgen en esta misma época y que, en el fondo, respondían a los mismos modelos y principios de funcionamiento; instituciones de tipo pedagógico tales como las escuelas, los orfanatos, los centros de formación; instituciones correccionales como la prisión o el reformatorio; instituciones que son a un tiempo correccionales y terapéuticas como el hospital, el hospital psiquiátrico"<sup>949</sup>. Pronto se vio que estas instituciones no eran viables desde el punto de vista económico, por su estructura rígida y su pesada carga. Por último, desaparecieron, pero no sin que antes se organizaran técnicas "de internación, reclusión y fijación de la clase obrera". Se crearon las ciudades obreras, las cajas de ahorro y las cooperativas de asistencia, como un intento por fijar a la población obrera en el cuerpo mismo del aparato de producción.

La reclusión moderna "es una combinación del control moral y social nacido en Inglaterra y la institución propiamente francesa y estatal de la reclusión en un local, un edificio, una institución, en un espacio cerrado"<sup>950</sup>.

En el nuevo sistema pueden consignarse las siguientes novedades: (1) Mientras que originariamente la pertenencia de un individuo a un grupo lo hacía pasible de vigilancia por el propio grupo, en el siglo XIX son las estructuras de vigilancia las que al convocar a los individuos, al integrarlos, los constituirán secundariamente como grupo. (2) En Francia, se internaba a alguien marginado del grupo por su propia conducta irregular: reclusión por *exclusión*. En el siglo XIX, las instituciones de encierro<sup>951</sup> no tienen por función excluir, sino "fijar a los individuos" a un aparato de normalización: inclusión por exclusión, *secuestro*. (3) Mientras que en el siglo XVIII el control es extra-estatal (en Inglaterra) o estatal (en Francia), en el siglo XIX, aparece algo "mucho más blando y rico, una serie de instituciones que no se puede decir con exactitud si son estatales o extraestatales. (...) Lo verdaderamente nuevo e interesante es, en realidad, el hecho de que el Estado y aquello que no es estatal se confunden, se entrecruzan dentro de estas instituciones": una red institucional de secuestro, que es infraestatal.

Estas instituciones de secuestro *sirven para*:

(1) Explotar la totalidad del tiempo de los individuos. En la sociedad feudal el poder se ejercía por localización, en la sociedad moderna, los hombres colocan todo su tiempo de existencia a disposición de la sociedad, en función del aparato de producción. Las dos condiciones necesarias para la formación de la sociedad industrial son: (a) que el tiempo de los hombres sea llevado al mercado y ofrecido a los compradores, quienes, a su vez, lo cambiarán por un salario; y (b) que el tiempo se transforme en tiempo de trabajo.

(2) La segunda función consiste en "hacer que el cuerpo de los hombres se convierta en fuerza de trabajo", en controlar los cuerpos de los individuos. "Hay algo muy curioso en estas instituciones y es que, si aparentemente son todas especializadas, su funcionamiento supone una disciplina general de la existencia que

<sup>947</sup> Foucault, M.: 1986, p. 114.

<sup>948</sup> Foucault, M.: 1986, p. 118.

<sup>949</sup> Foucault, M.: 1986, p. 124.

<sup>950</sup> Foucault, M.: 1986, p. 126.

<sup>951</sup> "El control social primordial ya se da de por sí en la vida de la institución en cuanto tal" (Berger, P.-Luckmann, Th.: 1993, p. 77).

supera ampliamente las finalidades para las que fueron creadas". Se trata de "controlar, formar, valorizar, según un determinado sistema el cuerpo del individuo"<sup>952</sup>. El cuerpo se convierte en algo que debe ser formado, reformado, corregido.

(3) La tercera función de este tipo de instituciones de secuestro consiste en la creación de un nuevo y curioso *tipo de poder* que integra en la producción: un micro-poder polimorfo y polivalente, económico-político-judicial-epistemológico<sup>953</sup>. Poder epistemológico constituido de un saber tecnológico y un saber de observación.

"Que el tiempo de vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva; todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que se definen como instituciones de secuestro"<sup>954</sup>.

## G. Conclusiones

### G.1. Las instituciones de secuestro como forma simbólica de la sociedad

La prisión se impuso porque es la forma ejemplar, concentrada, simbólica de la sociedad: es su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza. "La prisión se absuelve de ser tal [amenaza] porque se asemeja al resto y al mismo tiempo absuelve a las demás instituciones de ser prisiones porque se presenta como válida únicamente para quienes cometieron una falta"<sup>955</sup>.

### G.2. La crítica del concepto de trabajo y la primacía de lo político

El trabajo no es la esencia concreta del hombre como sostienen los marxistas y como suponen todas las teorías de la alienación<sup>956</sup>. "Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas por las que los hombres se encuentran realmente, no de una manera analítica sino sintética, vinculados al aparato de producción para el que trabajan. Para que la esencia del hombre pueda representarse como trabajo se necesita la operación o la síntesis operada por un poder político"<sup>957</sup>.

El análisis tradicional del marxismo simplifica al suponer que el sistema capitalista es el que transforma al trabajo en ganancia, plus-ganancia o plus-valía. El sistema capitalista penetró más profundamente todavía en nuestra existencia elaborando un conjunto de técnicas políticas, *técnicas de poder*, por las que el hombre se encuentra ligado al trabajo, por las que el cuerpo y el tiempo de los hombres se convierten en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo y pueden ser efectivamente utilizados para transformarse en plus-ganancia. Para que haya plus-ganancia es preciso que haya un micropoder, un poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción. "La ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el poder"<sup>958</sup>.

---

<sup>952</sup> Foucault, M.: 1986, p. 133.

<sup>953</sup> Este poder epistemológico, paradigmáticamente expresado en el taylorismo, es concebido por Drucker como la fuente última de la revolución productiva desde finales del siglo pasado hasta mediados de este siglo.

<sup>954</sup> Foucault, M.: 1986, p. 133.

<sup>955</sup> Foucault, M.: 1986, p. 137. Corchetes nuestros.

<sup>956</sup> Cfr. Poster, M.: 1987, pp. 114 ss.

<sup>957</sup> Foucault, M.: 1986, p. 138.

<sup>958</sup> Una crítica semejante es la efectuada por Laclau: "Naturalmente, sabiendo lo que un 'trabajador' es en nuestro mundo, podemos proyectar esta categoría hacia el pasado y subsumir a todos los productores directos bajo ella. Este no es un ejercicio ilegítimo en tanto que es reconocido como lo que es: como una historia del referente que *constituye* un objeto que sólo tiene validez, para una serie de propósitos comparativos, como parte de un discurso del historiador. Pero de ahí, una transición ilegítima está sólo un paso más allá: concebir al 'trabajador' como una categoría trascendental a priori, que

Así como Nietzsche, Foucault piensa que el poder es fundamentalmente creativo y no represivo o limitativo. Cree que las tecnologías de poder no surgen solamente ni exclusivamente del Estado como creen los liberales y los marxistas sino de una multiplicidad de lugares en las articulaciones<sup>959</sup>. “La forma de dominación característica del capitalismo avanzado no es la explotación, ni la alienación, ni la represión, ni la anomia, ni la conducta disfuncional. Es una nueva pauta de control social que está encastrada en la práctica en varios y numerosos puntos del campo social, formando una constelación de estructuras que está a la vez en todas partes y en ninguna”<sup>960</sup>.

### G.3. Crítica del concepto de ideología

Este micropoder provocó el nacimiento de una serie de saberes (saber del individuo, de la normalización, saber correctivo), que se multiplicaron haciendo que surgieran las ciencias humanas y el “hombre” como objeto de ciencia. Estos saberes no son ideologías, puesto que no están por encima de las relaciones de producción, sino firmemente arraigados tanto en la existencia de los hombres como en las mismas relaciones de producción. Estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento de saber son condiciones de existencia de las mismas relaciones de producción. “Llegamos así a la conclusión de que la llamada ideología debe ser revisada”<sup>961</sup>.

“La noción de ideología –dice Foucault- me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad. Y creo que el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y la verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente –sigue Foucault- es que se refiere necesariamente, creo, a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.. Por estas razones creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones”<sup>962</sup>.

La primer objeción que hace Foucault tiene que ver con la oposición tradicional en el marxismo entre ideología y ciencia. “La ideología se concibe en [el pensamiento marxista] como una forma de falseamiento que no llega al rango de conocimiento o ciencia. Estudiar la ideología, por lo tanto, es estudiar ideas que han sido distorsionadas por obra de una contaminación con algunos aspectos de las relaciones basadas en la dominación, como sucede en la concepción de Habermas acerca de la situación ideal del lenguaje. Desde el punto de vista nietzscheano adoptado por Foucault, sin embargo, todos los discursos son meras perspectivas, y si alguno tiene

---

constituye la esencia de todo productor directo, cuyas formas históricas de diferenciación en relación a las condiciones de producción constituirían meramente variaciones empíricas” (Laclau, E.: *New Reflexions on the Revolution of Our Time*. London, Verso, 1990, p. 25. Traducción nuestra). Cfr. las críticas de J. Villarreal al concepto de “poseedor de fuerza de trabajo” en 1996, pp. 61-62, 69-70.

<sup>959</sup> Cfr. Poster, M.: 1987, p. 146. “Según Foucault, las tecnologías de poder y los discursos constituyen fuerzas positivas, creadoras, y no medidas negativas, de prevención” (Op. cit.: p. 119).

<sup>960</sup> Poster, M.: 1987, p. 114. “Las sociedades contemporáneas se caracterizan por la aparición de nuevas formas de dominación que se combinan con las estudiadas por el marxismo tradicional (represión violenta y explotación económica). Estas nuevas formas son productivas, no represivas, suelen ser dispersas e invisibles y cubren cada vez más ámbitos de la vida social” (Gorlier, J. C.: *El lado oscuro de la protesta social: perspectivas teóricas, metodología y técnicas de investigación, estudios de caso*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, p. 27).

<sup>961</sup> Foucault, M.: 1986, p. 140. Cfr. 1989, p. 190: “El examen, ¿no utiliza, en el interior de un solo mecanismo, unas relaciones de poder que permiten obtener y constituir cierto saber? No es simplemente al nivel de la conciencia, de las representaciones y en lo que se cree saber, sino al nivel de lo que hace posible un saber donde se realiza la actuación política”. Cfr. Poster, M.: 1987, pp. 120-25.

<sup>962</sup> Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992, p. 136. Cfr. Foucault, M.: 1986, p. 32.

más valor que otro, ello no se debe a sus propiedades intrínsecas en cuanto «verdad» o a que lo llamemos «ciencia», sino a un fundamento extraepistemológico, es decir, el papel que desempeña el discurso en la constitución de las prácticas. Al autodesignarse como «ciencia», el marxismo se autootorga una legitimidad falsa y fácil, que capacita al marxista para colocarse por encima de las masas como portador de lo universal»<sup>963</sup>.

Sobre esta base, Mark Poster trata de probar que la burocracia y los sistemas informáticos fortalecen los principios del control disciplinario. "Mediante los mecanismos de procesamiento de la información (la burocracia usando personas; la computadora usando máquinas) la capacidad de controlar la conducta se amplía considerablemente"<sup>964</sup>.

### 3. LOS AVANCES DE FOUCAULT

#### 3.1. Razón ilustrada versus diferencia, progreso versus discontinuidad

Foucault rechaza tanto el modelo marxista como el hegeliano al considerar que ni el Estado moderno ni el modo de producción constituyen el centro totalizador de la historia. No quiere, sin embargo, renunciar a la crítica adoptando una táctica nietzscheana que consiste mostrar *la diferencia*, evidenciando la *historicidad* de las condiciones que creíamos naturales. No se preocupa por las relaciones, las conexiones y las causas, sino por desconexiones y las discontinuidades. Sus historias resultan fragmentarias, desconectadas y en buena medida arbitrarias. Al modo de Nietzsche, escudriña en el pasado «olvidado» hasta encontrar el momento en que las prácticas dominantes legitimadas y naturalizadas se vuelven ridículas o absurdas. Sin embargo, a diferencia de la postura ilustrada, no quiere mostrar la irracionalidad del sistema penal premoderno, sino demostrar que "dentro de sus propias premisas, tiene sentido y es coherente". Con ello, busca "subrayar el carácter transitorio del sistema actual y eliminar así la pretensión de legitimidad que ostenta gracias al contraste ingenuo y racionalista con el pasado. La genealogía de las cárceles revela que el sistema moderno es, en primer lugar, *finito*; y, en segundo lugar, carece de derechos exclusivos a la racionalidad"<sup>965</sup>.

Laclau y Mouffe siguen un método semejante, pero derivado de la dialéctica entre sedimentación y reactivación en Husserl: "Es sólo cuando lo «dado» no es aceptado como tal sino que es referido al acto original de su constitución, que el sentido de lo «dado» es reactivado. Es sólo a través de la desedimentación de toda identidad que su ser se revela plenamente. [...] Mostrar el sentido original de algo, por lo tanto, es cuestionar su carácter obvio, remitirlo al acto absoluto de su institución. Y este acto es *absolutamente* instituyente si existían también las posibilidades de otros actos, si la decisión instituyente es en la *última instancia* contingente y arbitraria"<sup>966</sup>.

En opinión de Poster, Foucault coincide en su propósito con el materialismo dialéctico al mostrar plausiblemente la *historicidad* de la institución penal moderna. Pero, mientras que en Marx se halla implícita la apelación a la razón, en Foucault la crítica se basa en la pura demostración de la diferencia. Tanto los marxistas como los liberales parten del supuesto de la racionalidad del sistema moderno desde la cual se legitiman sus propias posiciones y descalifican todo otro sistema como bárbaro e irracional. Al mostrar la coherencia y «racionalidad» de otros sistemas, Foucault puede poner en cuestión la supuesta superioridad racional de la propia forma de vida<sup>967</sup>. Foucault presenta su investigación como estrictamente histórica<sup>968</sup> y, de esta forma,

<sup>963</sup> Poster, M.: 1987, p. 122.

<sup>964</sup> Cfr. Poster, M.: 1987, pp. 144-5.

<sup>965</sup> Cfr. Poster, M.: 1987, pp. 135-40. Cursivas nuestras.

<sup>966</sup> Laclau, E.: 1993, p. 222. "La Historia (con H mayúscula) no era un objeto válido de discurso porque no correspondía a ningún objeto unificado a priori. Lo único que tendríamos es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no está gobernada por ninguna lógica racionalmente aprehensible -ni teleológica, ni dialéctica ni causal" (Laclau, E.: 1996, p. 203).

<sup>967</sup> Foucault "se esfuerza por alterar la posición del escritor, desde la de alguien que refuerza el presente coleccionando todos los significados del pasado y recorriendo la línea de inevitabilidad por obra de la cual se resuelven en el presente, a

sigue la tradición «materialista» en la que está enmarcada la escuela de Frankfurt, que sostenía que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento científico están socialmente condicionados<sup>969</sup>.

En su método para investigar la historia retoma la distinción nietzscheana entre «origen» e «invención». Mientras que la idea de origen remite a una esencia eterna que sería el fundamento de toda existencia y cambio históricos, la idea de invención hace referencia a un comienzo histórico. Así, la ciencia y el conocimiento, como el sujeto en el que se basan, no tienen un origen sino que han sido inventadas “debido a oscuras relaciones de poder”<sup>970</sup>.

Para Nietzsche (en la interpretación de Foucault) “el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce”<sup>971</sup>, de manera análoga a como se produce o inventa la sociedad en Hobbes a partir del contrato, concebido como término de la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. El conocimiento es contra-instintivo, contra-natural, porque supone una doble ruptura: (1) la ruptura entre el conocimiento y los instintos<sup>972</sup>, y (2) la ruptura entre el conocimiento y las cosas<sup>973</sup>. “La historia sin discontinuidad -dice Foucault- es el correlato necesario de la función fundante del sujeto”<sup>974</sup>.

### 3. 2. Una reelaboración de la teoría del sujeto

En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault atribuye a la “práctica y teoría” del psicoanálisis la profunda modificación de la concepción del sujeto vigente en el pensamiento occidental desde Descartes y Kant<sup>975</sup>. Pero advierte que la teoría del sujeto *no ha sido revisada en otras áreas*, singularmente en la teoría del conocimiento o en la epistemología. Se trata de mostrar no sólo cómo el sujeto de conocimiento no es algo que esté dado definitivamente ni aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino cómo este sujeto se ha

---

la de alguien que excluye tajantemente el pasado del presente y, demostrando el carácter de alienidad del pasado, relativiza y socava la legitimidad del presente. [...] La maduración del historiador exige la adquisición del gusto por el pasado, como forma de una inclinación hacia lo que es diferente” (Poster, M.: 1987, p. 109).

<sup>968</sup> Se pregunta: “¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales?”

<sup>969</sup> Cfr. Foucault, M.: 1986, pp. 13-4. “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia”. [...] “La historia de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo”.

<sup>970</sup> Foucault, M.: 1986, p. 21. “Que alguien escriba historia bajo el disfraz de la objetividad o con el explícito propósito de promover una causa ideológica, no es el meollo del problema. Lo que está en juego es el acto de un individuo que pretende encerrar en su conciencia una cierta verdad sobre el pasado y hacerla visible en su obra escrita. Foucault no sostiene que tal esfuerzo sea imposible o ilegítimo, sino que esta operación supone un activo y deliberado trabajo con los materiales. Es una creación, una ficción, en el sentido más pleno del término. [...] La historiografía es una práctica que tiene efectos, y estos efectos tienden, cualquiera sea el partido político del autor, a borrar la diferencia del pasado y a justificar una cierta versión del presente” (Poster, M.: 1987, pp. 110-1).

<sup>971</sup> Foucault, M.: 1986, p. 22.

<sup>972</sup> “Entre el conocimiento y los instintos hay solamente ruptura, relaciones de **dominación** y subordinación, relaciones de poder” (Foucault, M.: 1986, p. 25).

<sup>973</sup> “No hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y **dominación**; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder” (Foucault, M.: 1986, pp. 27-8).

<sup>974</sup> Foucault, M.: *The Archeology of Knowledge*, traducción al inglés de A. M. Sheridan-Smith, New York, Pantheon, 1972, p. 144; citado por Poster, M.: 1987, p. 111.

<sup>975</sup> Curiosamente, Foucault no menciona el marxismo como antecedente de esta transformación de la teoría del sujeto, ni, lo que es más curioso todavía, a Nietzsche.

constituido en la historia. "La dominación reviste actualmente la forma de la combinación de una estructura de conocimiento y poder, que no es externa al sujeto, pero que es ininteligible desde la perspectiva de éste"<sup>976</sup>.

Foucault encuentra en la obra de Nietzsche el modelo y ejemplo de lo que intenta hacer. "Creo —dice— que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento"<sup>977</sup>.

### 3. 3. Totalidad versus localización, unidad versus multiplicidad, determinación versus contingencia

Se ha comparado el trabajo de Foucault sobre la historia de la prisión con la obra de Georg Rusche y Otto Kirchheimer (*Castigo y estructura social*) quienes, desde una perspectiva marxista, escribieron una historia del sistema carcelario y explicaron su funcionamiento como correspondencia con el desarrollo económico capitalista. Foucault quiere evitar el reduccionismo economicista y analizar "el sistema carcelario no en cuanto solución al problema del delito sino en la medida en que instituye un sistema de poder que puede transferirse a otras instituciones sociales y produce efectos por ser una estructura nueva de dominación"<sup>978</sup>. No afirma que los cambios en el sistema jurídico no tengan relación con los cambios económicos<sup>979</sup>, sino que los primeros no están *determinados* por los segundos. "Foucault considera que el marxismo es insuficiente. El arsenal de categorías del marxismo no permite ir más allá del modo de producción para hacer inteligibles las formas de dominación que emergen en otros puntos del espacio social, así como no permite reconocer estas formas de dominación como conceptualmente distintas de las relaciones de producción"<sup>980</sup>.

### 3. 4. Post-estructuralismo

El estructuralismo ha mostrado que la lengua está sujeta a leyes o regularidades y esto ha significado un avance importante para la ciencia social contemporánea, pero la filosofía analítica anglo-americana ha avanzado un paso más al considerar los hechos lingüísticos como juegos del lenguaje, "como juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El lenguaje es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro"<sup>981</sup>.

### 3. 5. Las críticas de Charles Taylor<sup>982</sup>

¿Por qué Foucault desecha la esperanza de que haya algún *bien* que podamos *afirmar* como

<sup>976</sup> Poster, M.: 1987, p. 115.

<sup>977</sup> Foucault, M.: 1986, p. 19. "Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto" (Op. cit., p. 30).

<sup>978</sup> Poster, M.: 1987, p. 148.

<sup>979</sup> Al contrario, en diversos lugares muestra la conexión entre unos y otros: Cfr. Foucault, M.: 1989, pp. 89 y 221; 1986, pp. 103-4.

<sup>980</sup> Poster, M.: 1987, p. 150. En las páginas siguientes se da cuenta de dos obras de autores marxistas en las que se avanza respecto de los resultados de *Vigilar y castigar*. Es particularmente interesante la reseña del libro de Patricia O'Brien en el que se estudian las diferencias de sexo y edad en el interior de las prisiones (que no había sido tomada en cuenta por Foucault).

<sup>981</sup> Foucault, M.: 1986, p. 15.

<sup>982</sup> Taylor, Ch.: Foucault, la verdad y la libertad, en Couzens Hoy (compilador): *Foucault*, traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 81-117; Taylor, Ch.: *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1985, pp. 152-184.

consecuencia de los análisis del poder? ¿Hay alguna salida a la dominación? Los análisis de Foucault desnudan el sistema moderno de poder/dominación (que niega la libertad) y del disfraz/ilusión que lo encubre (que niega la verdad), pero si se critican estos *males* ¿no está implícito que haya que rescatar los *bienes* negados (libertad y verdad)? Sin embargo, Foucault insiste en que no hay ninguna verdad que pueda ser adoptada, defendida o rescatada *contra* los sistemas de poder, porque cada uno de tales sistemas define su propia variante de verdad. No hay escape del poder (libertad), porque el poder es coextensivo con la sociedad humana. Sólo podemos pasar de un sistema de poder a otro. De cada análisis histórico y su crítica, se sugiere un *bien*, que es rechazado en un análisis posterior. El proceso parece desarrollarse de una manera análoga a la *Fenomenología* hegeliana, pero sin el momento del «en y para sí» o «para nosotros», o sea, sin saber absoluto (sin libertad y verdad). Lo que Foucault logra de este modo, es confrontarnos con la evidencia de la radical discontinuidad histórica; es decir, que cada sistema es un orden de significados cuya estructura es inconmensurable con cualquier otra.

Taylor despliega los análisis de Foucault en tres momentos, siguiendo el esquema de la dialéctica hegeliana: 1) La idea litúrgica del castigo de la época clásica es superada por el humanitarismo iluminista moderno, pero la verdad de este último es el control de la autodisciplina (razón instrumental). 2) El dominio de la racionalidad instrumental es superado por la expresión del auténtico sí mismo del romanticismo, pero su verdad es el control de los saberes de nosotros mismos (sacerdote, psicoanalista o trabajador social). 3) La liberación de esta ideología global lograda por el desenmascaramiento de la falsedad y de las máscaras ocultantes ya no muestra una verdad ulterior.

Aristóteles privilegió la «buena vida» a la «vida». El cristianismo privilegió el monasterio a la vida laica. Con la Reforma se revirtió la jerarquía, que pasó a la insistencia de Bacon en la utilidad y de ahí, al iluminismo humanitarista, que “tiene un obvio potencial *nivelador* antiaristocrático”<sup>983</sup>. Nosotros los modernos estamos inmersos en otro orden, que no se define desde afuera (cosmos o trascendencia) sino desde “adentro”, en base al “sentido que tenemos de nosotros mismos como sujetos libres, autodefinidos”. Lo que nos diferencia del siglo XVII y su «barbarie» es nuestro humanitarismo, surgido en el siglo XVIII y que se centra en la preocupación de *aliviar el sufrimiento*, preservar la vida, satisfacer las necesidades humanas, y crea una ética de la vida común, cuyo objetivo en sí mismo paradigmático es servir a la vida.

Foucault toma una posición *neutral* y no sostiene que el objetivo del iluminismo humanitarista sea un *bien*, sino otro *sistema de poder/dominación*. Traza el cuadro de una constelación que combina al humanitarismo moderno con las nuevas ciencias sociales y las nuevas disciplinas que se desarrollan en los ejércitos, las escuelas, los hospitales y las fábricas en el siglo XVIII, dibujando la *formación de nuevos modos de dominación*, de un *poder oculto* que opera mediante vigilancia universal, cuya imagen es el panóptico de Bentham<sup>984</sup>.

La necesidad de controlar (de la cual el humanitarismo no sería más que una estratagema) tiende a la *normalización* (es decir, de producir cierto resultado). “Lejos de explicar el surgimiento de esta tecnología del control en términos de la moderna identidad del hombre como individuo, Foucault desea explicar la moderna noción de individualidad como uno de sus productos”<sup>985</sup>. La nueva tecnología de control *produce al individuo* moderno como un objetivo de las políticas de *normalización* y control<sup>986</sup>. El poder ha sido

<sup>983</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 85.

<sup>984</sup> “Este es el comienzo de un trabajo con el que estamos familiarizados, en el que los bancos de datos computarizados están a disposición de las autoridades cuyas instituciones claves no son claramente identificables, y cuyo *modus operandi* a menudo es en parte secreto” (Taylor, Ch.: 1988, pp. 86-87).

<sup>985</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 87.

<sup>986</sup> Taylor critica la unilateralidad de los análisis: por ejemplo, se lee el surgimiento del humanitarismo exclusivamente en términos de las nuevas tecnologías de control; pero no se presta ninguna atención al surgimiento de las nuevas éticas de la vida. Las nuevas formas de disciplina son vistas exclusivamente en su relación con la dominación; pero no se explicita que también han adoptado la forma de genuinas autodisciplinas que han hecho posible nuevas clases de acción colectiva caracterizadas por formas más igualitarias de participación. Foucault reduce unilateralmente el significado de las



pensado desde las nociones de soberanía y ley: desde el absolutismo como soberanía y legitimidad del Estado, desde los movimientos opuestos al absolutismo como derechos de resistencia del individuo soberano o como autogobierno. En todas estas nociones se parte de una imagen del poder en la que algunos dan órdenes y otros obedecen, pero el poder no es manejado por un sujeto, no es manejado por un grupo específico contra otro, sino que es una forma compleja de organización en la que todos estamos implicados. Hay que pensar el poder en términos de **dominación/sujeción** y no de soberanía/obediencia.

El poder se hace *productivo* de cierto sujeto de deseo y conducta. "La relación de dominación dentro del hombre, que es parte de la posición del dominio hacia la naturaleza en general, no puede dejar de engendrar una dominación del hombre por el hombre"<sup>987</sup>. En los ámbitos de la fábrica, la escuela, el cuartel y el hospital "la inculcación de *hábitos de autodisciplina* es a menudo la imposición de disciplina de unos sobre otros". Las formas de dominación se atrincheran mediante la *interiorización*.

El romanticismo supone que hay una naturaleza auténtica que es preciso liberar de los agentes distorsionadores (razón, costumbre, poder, trabajo, etc.); pero, para Foucault, no son más que verdades producidas dentro de cierto régimen de verdad. La idea de una tal naturaleza es ya una forma de control, es una estratagema de poder porque hace que nos representemos a nosotros mismos, como un enigma que requiere de ayuda externa (sacerdote, psicoanalista, trabajador social) para descifrarse. Estamos dominados por ciertas imágenes de lo que es ser-auténtico, pleno, sano, satisfecho, *normal*. Esas imágenes son poderosos elementos de control. "Operan induciendo en nosotros cierto autoentendimiento, *una identidad*"<sup>988</sup>.

Como concebimos el poder como represión y coerción/limitación, no somos capaces de percibir la nueva forma de poder como control, que está oculta aún en los intentos de escape del poder/coerción. El análisis de Foucault hace visible esto que no vemos: cuando creemos liberarnos (de las prohibiciones y represiones) seguimos jugando el juego del poder asumiendo la forma (normalidad) que ha moldeado para nosotros. El "desenmascaramiento de la falsedad, una liberación ayudada por la verdad" no escapa al juego del poder y Foucault advierte que "*la misma noción de nosotros mismos como poseedora de una verdadera identidad que expresar es parte del «dispositivo» de control, antes que lo que define nuestra liberación*"<sup>989</sup>.

### 3. 5. 1. La aporía de un poder sin sujeto

Taylor sintetiza la postura foucaultiana con relación a este tema en tres tesis. Primera tesis: Foucault ha mostrado que es necesario superar la vieja representación del poder donde una persona o grupo ejerce un control soberano sobre otro, donde algunos dan órdenes y otros obedecen y donde las relaciones de poder son *un tipo* de relaciones al lado de otras (sociales, culturales, económicas, etc.). Son relaciones de poder distintas al modelo hobbesiano, porque en ellas no se trata de una dominación arbitraria y porque el dominado coopera en su subordinación, interioriza normas y lo hace voluntariamente. Foucault concibe el poder como intrínseco a todas relaciones<sup>990</sup>.

Segunda tesis: "Las grandes estrategias de los macrocontextos -Estado, clase dominante o lo que sea- forman el contexto en que las microrrelaciones llegan a ser, se modifican o se reproducen, mientras que recíprocamente éstas proporcionan el suelo y el punto de anclaje para las grandes estrategias. Así, más que decir que el poder viene de la parte inferior, deberíamos decir que hay una interminable relación de condicionamiento recíproco entre los contextos globales y los microcontextos"<sup>991</sup>. Es decir, no hay relaciones de poder explicativamente *básicas* como pretenden algunas corrientes economicistas, ni se

---

disciplinas exclusivamente a formas de dominación.

<sup>987</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 89. Este tema ha sido desarrollado por la Escuela de Frankfurt.

<sup>988</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 93.

<sup>989</sup> Taylor, Ch.: 1988, pp. 93 y 94.

<sup>990</sup> Ver el ejemplo de la relación médico-paciente en Taylor, Ch.: 1988, al final de la p. 97.

<sup>991</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 99.

pueden explicar los conflictos familiares, escolares, juveniles o sexuales derivándolos de la lucha de clases.

Tercera tesis: "Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no-subjetivas", y la historiografía describe "estrategias sin proyectos". Esto quiere decir que aparte del propósito conciente particular que los actores persiguen en su contexto dado, se puede discernir una lógica estratégica *del contexto mismo*, pero ésta no puede atribuirse a nadie como su plan, como su propósito conciente<sup>992</sup>. Por supuesto, Foucault no ha sido el primero en sostener una tesis semejante, pero según Taylor, esta no tiene sentido *en la versión de Foucault*.

Podría sostenerse (a) que ciertos individuos o grupos actúan persiguiendo fines «inconscientes» que no podrían ser reconocidos sin echar por tierra sus propósitos<sup>993</sup>; (b) que la persecución de ciertas metas naturales (como los deseos egoístas de los individuos o la búsqueda del lucro) tendría efectos no buscados, no intencionales, aunque sistemáticos<sup>994</sup>; (c) que "hay teorías de las consecuencias no intencionales que se refieren a los resultados de la acción colectiva, y no sólo a la combinación de las acciones individuales"<sup>995</sup>. Estos tres tipos de teorías van más allá del supuesto erróneo de que sólo cuando se puede relacionar la acción con propósitos conscientes hay una explicación satisfactoria, van más allá de la concepción del sujeto cartesiano, pero son explicativas y tienen sentido, porque muestran la conexión entre las intenciones conscientes y la lógica no consciente.

Taylor entiende que la versión foucaultiana no es explicativa porque pretende (siguiendo a los estructuralistas) referir las acciones y relaciones a *estrategias*, y que "los contextos sólo pueden ser entendidos en relación con la clase de poder que los constituye"<sup>996</sup>. Por supuesto que Foucault podría sostener que las acciones están determinadas por un destino ciego e inescrutable, pero ¿por qué vincularlo a la «dominación»? Además, sin negar los aportes del estructuralismo a una teoría del poder, desde esta perspectiva no se puede *explicar* cómo surgen y caen los macro-contextos, las estructuras o el lenguaje. Si nuestra propia identidad se deriva del sistema de control, de la estructura de dominación, ¿cómo surge el sistema mismo? ¿Cómo y por qué surge un sistema de poder? "Darle una prioridad absoluta a la estructura tiene exactamente tan poco sentido como el error igual y opuesto del subjetivismo, que le daba absoluta prioridad a la acción, como una especie de comienzo total"<sup>997</sup>.

Taylor tiene razón al insistir en la ininteligibilidad de la versión foucaultiana *para el paradigma vigente en la ciencia contemporánea*. La contingencia, el azar, la indeterminación no son inteligibles.

### 3. 5. 2. La aporía de un Poder sin libertad y sin verdad

La crítica a la noción hobbesiana del poder como la relación donde un sujeto impone a otro su voluntad es correcta pero, para que el concepto tenga algún sentido, es preciso que haya cierta "restricción impuesta a alguien mediante un proceso de alguna manera relacionado con la acción humana" (no puede hacerse una generalización tal del concepto de poder que lo transforme en lo común a todos los seres, como la noción de «Voluntad de Poder» nietzscheana). El poder/dominio puede no requerir dominadores (sujeto), pero sí *victimias*. "Algo se debe estar *imponiendo* a alguien si debe haber dominación"<sup>998</sup>. Que algo se

<sup>992</sup> También Laclau advierte: "la relación entre las identidades y las estrategias está sin duda cambiando (), más bien, podríamos decir que las nuevas condiciones en que los movimientos sociales libran su lucha hace visible algo que ha sido siempre el caso: es decir, que son las estrategias las que crean las identidades y no a la inversa" (Laclau, E.: 1993, p. 243).

<sup>993</sup> Son ejemplos de este modelo la teoría freudiana de la cultura y los análisis de Dostoyevski del terrorismo.

<sup>994</sup> Ejemplos de este modelo serían la «mano invisible» de la Providencia en Adam Smith, la «astucia de la razón» hegeliana, o la «revolución democrática» de Tocqueville.

<sup>995</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 101. El ejemplo podría ser la organización leninista del partido que persigue una mayor participación y democratización pero que producen lo contrario.

<sup>996</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 104.

<sup>997</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 104.

<sup>998</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 105.

imponga a alguien supone un *alguien* que desea otros objetos, que se propone otras metas, que aspira a otros fines o que tiene otros intereses (lo que supone libertad) y que es engañado (lo que supone verdad); por tanto, no puede desvincularse el poder de las nociones de verdad y libertad<sup>999</sup>.

“Foucault desea desacreditar (...) la idea misma de la liberación del poder. Pero sostengo –dice Taylor– que el poder, en el sentido de Foucault, *no tiene sentido* sin al menos la idea de liberación”<sup>1000</sup>. Foucault no tiene en cuenta la posibilidad de pasar de un conjunto de prácticas a otro porque falta una medida común entre los contextos para que uno sea preferible al otro, y descuenta la posibilidad de variar el nivel y la clase de imposición en un conjunto dado por su noción demasiado simple del sistema moderno de control y dominación. El poder también requiere de verdad; porque si la imposición procede por engaño, máscara, ocultamiento, secreto, es decir, falsedad, entonces no tiene sentido sin una verdad como contracara.

Según la doctrina nietzscheana de *La gaya ciencia* que Foucault parece haber hecho propia, “no hay orden de la vida humana, o modo en que seamos, o naturaleza humana, a la que se pueda apelar para juzgar o evaluar entre los modos de vida. Sólo hay diferentes órdenes impuestos por los hombres sobre el caos primordial, siguiendo su *voluntad de poder*”<sup>1001</sup>. Este supuesto contiene dos tesis: 1) no se puede juzgar entre formas de vida/pensamiento/valoración [a los que llama “regímenes de verdad”]; 2) todas las formas diferentes implican dominación, imposición de poder. Por tanto, no puede existir una verdad independiente de su régimen, a menos que sea la de otro. No es posible la liberación por la verdad, sino sólo la sustitución de un sistema de poder por otro. Pero una verdad producida o construida por el poder es una máscara o disfraz, y por tanto, «no verdad». De lo contrario las «verdades» que descenscaran el poder, serían también *solamente* formas de dominación/poder. “Debe haber lugar para la revuelta/resistencia ayudada por el desenmascaramiento en una posición como la de Foucault, y él deja ese espacio.” Pero Foucault se cierra este camino, porque los regímenes de verdad están totalmente identificados con la verdad impuesta. El desenmascaramiento sólo puede desestabilizarlo: *no se puede producir una forma nueva, estable, más libre, menos mentaz por este camino*. Pero las disciplinas modernas no son sólo las bases de la dominación sino también del *autogobierno*. El rechazo del modelo “global y totalitario” del marxismo no lleva necesariamente a la adopción de un modelo nietzscheano “con su relativismo y sus análisis monolíticos”. La combinación de relativismo entre formas y monolitismo de formas bloquea la posibilidad de un cambio de forma de vida [movimiento hacia una mayor verdad y libertad]. Para que esto sea concebible es necesario ver las dos formas [la anterior y la posterior al cambio] como conmensurables.

Richard Rorty percibe la ambigüedad “representada por dos acepciones de la palabra «poder»: una es en realidad un término despectivo y la otra es un término neutro, descriptivo. En su primer sentido, para citar una vez más a Taylor, «el “poder” pertenece a un campo semántico del cual no se puede excluir ni la “verdad” ni la “libertad”». En su segundo sentido, el vocablo tiene esa vacuidad que Nietzsche, en sus peores momentos, daba a la expresión *Wille zur Macht* (voluntad de poder). En esta acepción cualquier estudio sobre cualquier objeto (ya se trate de relaciones químicas o matemáticas, ya se trate del juego de ajedrez o de instituciones sociales) será un estudio de las «estrategias de poder» así como será un estudio de la «explotación de las posibilidades estructurales». Estas dos expresiones parecen tan resonantes sólo porque son vacuas”<sup>1002</sup>. Independientemente de las consecuencias que Rorty extrae de esta observación, es necesario

<sup>999</sup> “Porque [el poder] está vinculado con la noción de la imposición sobre nuestros deseos-propósitos significativos, no puede ser separado de la noción de cierto relativo levantamiento de esta restricción, de cierta satisfacción no obstaculizada de estos deseos-propósitos. Pero esto es justamente lo que está implicado en una noción de libertad” (Taylor, Ch.: 1988, p. 106). Ya Hobbes advertía este problema en su concepto de libertad como poder hacer o actuar sin oposición. Si no *puedo*, tampoco soy libre, y no es lícito decir con sentido que *me falte* libertad o que se me domine: “cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta o un hombre es atado a su cama por una enfermedad” (Hobbes, T.: 1979, p. 300).

<sup>1000</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 106.

<sup>1001</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 108.

<sup>1002</sup> Rorty, R.: *Identidad, moral y autonomía privada*, en Varios autores, *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio.

reconocer la ambigüedad.

### 3. 5. 3. Aporía de la imposibilidad de superación

Hay diferencias «tremendas» (morales y de eficacia) entre las sociedades autoritarias y las autodisciplinadas en cuanto a los requisitos para alcanzar instituciones participativas libres. Las disciplinas colectivas funcionan como estructuras de dominación, pero también como bases para la acción colectiva igualitaria<sup>1003</sup>. Las disciplinas pueden deslizarse al dominio, pero como Foucault ve en todo una manifestación del dominio, el cambio se hace inexplicable. La aspiración romántica a expresar la verdadera naturaleza de uno puede *convertirse* en un mecanismo de control [la liberación sexual en terapia psicoanalítica, la rebelión rockera en imagen del sistema, la vanguardia artística en mercancía cultural, la autodisciplina en burocracia, etc.] pero si se lo concibe desde el comienzo como siendo poder/control es imposible entender el "*convertirse*", sólo hay un cambio de posición en lo mismo<sup>1004</sup>.

Si los «regímenes de verdad» y las formas de vida diversos fuesen incommensurables, ¿qué impulsaría el cambio? ¿No cambiamos porque consideramos que algún aspecto de la forma de vida actual se ha hecho indeseable o hemos vislumbrado otro mejor? Y decir que hay algún aspecto peor o mejor ¿no supone al menos cierta commensurabilidad? ¿Qué hace posibles los cambios en las formas de vida tanto individuales como sociales? Taylor responde: "nuestro sentido de nosotros mismos, de nuestra *identidad*, de lo que somos." Hemos alcanzado cierta identidad a través de la historia [nuestro humanitarismo, nuestra noción de libertad]; aunque no sean fijos o incontestables. "No están prolija y definitivamente articulados para siempre, sino que son el tema de una perpetua lucha revisionista"<sup>1005</sup>.

"Se puede interpretar mejor a Foucault como quien ha documentado las «pérdidas» históricas [en esto continúa la tradición del romanticismo]: los aspectos de deshumanización, la pérdida de la capacidad para comprender y responder a algunos elementos claves del contexto humano, aquellos que se suprimen en una postura de intransigente razón instrumental". Ganancias y pérdidas; pero también hay incomparabilidad; aunque esta no es la que proviene de nuestro encierro en el presente. Foucault contrapone una "estética de la existencia" (en sus últimas obras) al curso de la historia occidental, de la interioridad del yo agustiniana<sup>1006</sup>.

## 4. LAS SOCIEDADES DE CONTROL

En un breve artículo titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*<sup>1007</sup> Gilles Deleuze recuerda que Foucault situó el comienzo de las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX para alcanzar su apogeo en el siglo XX. Las sociedades disciplinarias siguen a la organización de los grandes espacios de encierro, en los que "el individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro", cada uno con sus normas. ¿Cuál es el proyecto ideal de estas formaciones sociales? "Concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las

---

Editorial Gedisa. 1a. edición, Barcelona, 1990, p. 325. "Y solamente entonces tendrá uno la tentación de utilizar un término despectivo como el término «poder» para designar las consecuencias de *todo* tipo de compromiso social, de *todo* acto de equilibrio político" (...) "Las instituciones sociales son todas igualmente injustificables, todas equivalentes" (p. 327).

<sup>1003</sup> "En el caso de Foucault hay un énfasis exclusivo en la autorrealización, en el autogozo. Foucault no está preparado a considerar las ventajas y avances de las sociedades liberales porque su preocupación mayor son las formas en que estas sociedades obstaculizan aún el proceso de autocreación. En muchos casos ellas han incluso impuesto a sus miembros crecientes controles que eran desconocidos en las sociedades premodernas" (Laclau, E.: 1996, pp. 192-3).

<sup>1004</sup> Cfr. Taylor, Ch.: 1988, p. 97.

<sup>1005</sup> Taylor, Ch.: 1988, p. 112.

<sup>1006</sup> Ver Taylor, Ch.: 1988, pp. 113-5.

<sup>1007</sup> Deleuze, G.: *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, segunda edición, 1996, pp. 277-286.

fuerzas elementales". Suceden a las *sociedades de soberanía* cuyo objeto era recaudar (más que organizar la producción), decidir la muerte (más que administrar la vida). Napoleón es la figura histórica que opera la conversión de una sociedad a otra.

Hacia finales de la segunda guerra mundial, las sociedades disciplinarias entran en crisis (crisis generalizada de todos los lugares de encierro), y están siendo reemplazadas por las *sociedades de control*, en las que "formas ultrarrápidas de control al aire libre" reemplazan a las instituciones de encierro correctivo.

Las sociedades de control responden a una lógica diferente de la disciplinaria. Las instituciones de encierro son "variables independientes", en las que el individuo comienza de nuevo cada vez, en un sobrecimiento aparente (entre dos encierros) con un lenguaje común analógico; mientras que "los diferentes aparatos de control son variaciones inseparables, que forman un sistema de geometría variable", donde nunca se termina nada en una moratoria ilimitada, con un lenguaje numérico. Las instituciones disciplinarias son moldes, módulos distintos; mientras que los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento a otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto a otro. Deleuze ejemplifica con la contraposición entre fábrica y empresa, entre in-dividuos y «dividuos».

El concepto de hombre supuestó en una y otra lógica ha variado: mientras que las sociedades disciplinarias definen al hombre como productor discontinuo de energía, las sociedades de control lo piensan como "ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua"<sup>1008</sup>. El hombre en las disciplinas es un hombre encerrado, normalizado, mientras que el del control es un hombre encadenado.

Las formas de sociedad se corresponden con ciertos tipos de máquinas, ya que éstas expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Así, las sociedades de soberanía utilizaban máquinas simples (palancas, poleas, relojes, molinos de viento), las sociedades disciplinarias se valen de máquinas energéticas (con el peligro pasivo es la entropía y el peligro activo del sabotaje), y las sociedades de control se valen de las máquinas informáticas y de los ordenadores (con el peligro pasivo del ruido y el peligro activo de la piratería y los virus). Deleuze advierte que se trata de una mutación del capitalismo y no de una mera evolución tecnológica.

Las sociedades disciplinarias se corresponden con un capitalismo de concentración para la producción y de propiedad, que compra materia prima y vende productos terminados; mientras que el control es propio de un capitalismo de superproducción, que vende servicios y compra acciones. Se trata de un capitalismo para la venta del mercado. "El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros años"<sup>1009</sup>.

El dominio se proyecta como un mecanismo que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto; un ordenador que señala la posición de cada uno y opera una modulación universal. Se requiere un programa de investigación que describa "categorialmente" la nueva forma de dominio y control que está instalándose en lugar de las sociedades disciplinarias. Algo nuevo se anuncia en la crisis de los regímenes disciplinarios:

En el régimen de las prisiones: búsqueda de «penas de sustitución», y utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la obligación de quedarse en su casa a determinadas horas.

En el régimen de las escuelas: las formas de evaluación continua, y la acción de la formación permanente sobre la escuela. Introducción de la empresa a todos los niveles de escolaridad.

En el régimen de los hospitales: nueva medicina «sin médico ni enfermo» que diferencia a los enfermos potenciales y a las personas de riesgo, que no muestra como se suele decir, un progreso hacia la individualización, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia «dividual» que debe ser controlada.

En el régimen de la empresa: los nuevos tratamientos del dinero, los productos y los hombres, que ya no pasan por la vieja forma-fábrica. Son ejemplos bastante ligeros, pero que permitirían comprender mejor lo que se

<sup>1008</sup> Deleuze, G.: 1996, p. 282.

<sup>1009</sup> Deleuze, G.: 1996, pp. 283-4.

entiende por crisis de las institucionales, es decir, la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación.

## CAPÍTULO 13

### HACIA UNA REFORMULACIÓN DE LA TEORÍA DEL PODER

#### Introducción

#### El abandono de los postulados tradicionales relativos al poder

Durante los años '60 en Francia se había formado una «escolástica» (teórica) marxista y un «aparato» partidario (práctico) solidificados, que impedían pensar y actuar de acuerdo con una realidad radicalmente nueva. Impedían pensar el problema del poder. Limitaban la realización de nuevas formas de lucha, «locales», «específicas». Se hizo necesario apartarse de la «historia» esclerotizada para *devenir*, «es decir, para crear algo nuevo»<sup>1010</sup>, y Deleuze reconoce y agradece a Foucault haber sido «el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla»<sup>1011</sup>.

En *La voluntad de saber* Foucault dice que en sus obras anteriores ha intentado poner fuera de juego la noción del poder cuyo significado se identificaba con el de represión, aunque ya «ciertos psicoanalistas» habían desarrollado una teoría del deseo en la que el sexo no está reprimido. Poder y deseo se articulan de una manera más compleja y originaria que cuando se los entiende como represor y reprimido. «No habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. *La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo*»<sup>1012</sup>. Foucault buscaba avanzar hacia una «analítica» del poder<sup>1013</sup>: «hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permitan analizarlo». Para ello, hay que «liberarse de cierta representación del poder «jurídico-discursiva»»<sup>1014</sup>, que es dominante en las teorías vigentes tanto liberales como marxistas. ¿Cuáles son los rasgos principales de la representación jurídico-discursiva del poder?

1) El poder es pensado como una «relación negativa», *que nada puede* salvo decir no. Rechazo, exclusión, desestimación, barrera, ocultación o máscara son relaciones negativas. «Sus efectos adquieren la forma general del límite y de la carencia».

2) El poder es caracterizado por «la instancia de la regla»: a) Sería esencialmente legislativo, colocando a lo legislado bajo un régimen binario<sup>1015</sup>: lícito e ilícito, permitido y prohibido. b) Prescribiría un «orden» que a la vez funciona como forma de inteligibilidad. c) Actuaría pronunciando la regla, creando un estado de derecho.

3) «El ciclo de lo prohibido»: El poder no aplicaría más que la ley de la prohibición. Dice Balandier: «El orden de las sociedades diferencia, clasifica, jerarquiza, traza límites defendidos por prohibiciones. En ese marco, y en tales condiciones, quedan incluidos papeles y modelos de conducta»<sup>1016</sup>.

4) «La lógica de la censura»: La prohibición adopta tres formas: a) afirma que eso no está permitido; b) impide que eso sea dicho; c) niega que eso exista. Conminación a la inexistencia, a la no manifestación y al mutismo.

5) «La unidad de dispositivo»: «El poder se ejercería de la misma manera en todos los niveles»: «ley, prohibición y censura». «Se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como

<sup>1010</sup> Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri en *Pourparlers*, reproducida en el Magazin dominical de *El Espectador*, N°511, 7-2-93, de Bogotá, Colombia, p. 15, columna 2.

<sup>1011</sup> Deleuze, G.: *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987, p. 50.

<sup>1012</sup> Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 17ª edición, 1992, p. 99. Cursivas nuestras.

<sup>1013</sup> «Descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia immanente en las relaciones de fuerza» (Foucault, M.: 1992, p. 118).

<sup>1014</sup> Foucault, M.: 1992, p. 100.

<sup>1015</sup> Foucault, M.: 1992, p. 101.

<sup>1016</sup> Balandier, G.: 1994, p. 45.

obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto -que está «sujeto»- es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquel a quien construye -ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro- la forma general de sumisión. Por un lado, el poder legislador y, por el otro, sujeto obediente<sup>1017</sup>.

Es necesario liberarse de la noción de poder que lo define de modo limitativo: a) porque sería repetitivo, incapaz de invención, ahorrativo y monótono; b) porque sólo tendría la fuerza del “no”, apto sólo para trazar límites (no-productivo); c) porque se basaría en un modelo jurídico, “centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido, con el único efecto de la obediencia”<sup>1018</sup>. Caracterizándolo de ese modo se elimina “todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad”<sup>1019</sup>.

¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción? (a) En general, porque el “poder es tolerable sólo con la condición de *enmascarar* una parte importante de sí mismo”<sup>1020</sup>. El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad”. (b) La razón histórica por la que las instituciones de poder surgidas en la Edad Media pudieron hacerse aceptar, “fue que se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida”<sup>1021</sup>.

“El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico”. [...] “A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político [...]; es el código con que se

<sup>1017</sup> Foucault, M.: 1992, pp. 103-4. Néstor García Canclini llama «deductivista» a esta tendencia: “Llamamos deductivistas a quienes definen a las culturas populares desde lo general a lo particular, según los rasgos que les habrían sido impuestos: por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, los aparatos ideológicos o los medios masivos.” [...] “El deductivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares” (García Canclini, N.: *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, U.B.A.-C.B.C., Cursos y conferencias 5, 1995, pp. 93 ss.).

<sup>1018</sup> “Me parece que la noción de represión es completamente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productos en el poder. Cuando se definen los efectos de poder por la represión se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder: se identifica poder con una ley que niega: con la potencia de la prohibición. (...) Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice que no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos: hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través del cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Editorial Alianza, Buenos Aires, 1990, p. 137).

<sup>1019</sup> Foucault, M.: 1992, p. 104. [Es] “una concepción del poder que podríamos llamar «teológica», pues lo imagina onnipotente y omnipresente. Los receptores y los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone «auténtico»), el valor de cambio y el valor simbólico (que se considera «artificial»). La consecuencia metodológica es creer que con sólo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus mensajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social”. [...] “Al subordinar la condición de las clases populares al lugar que la reproducción social y educativa les fija, toda la iniciativa se reserva a los sectores dominantes” (García Canclini, N.: 1995, pp. 96-7).

<sup>1020</sup> Cfr. Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 29-30. Cfr. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980, p. 130. Cfr. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 12. Miguel Morey dice en relación a algunas incomprensiones que han sufrido las tesis de Foucault, que entendieron que en un orden en el que saber y poder son profundamente cómplices, no hay más supervivencia para lo que hay de humano en el hombre que manteniéndolo *en la clandestinidad: guardando silencio*” (Introducción a Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. vi).

<sup>1021</sup> Foucault, M.: 1992, pp. 105-6.



presenta, y prescribe que se lo piense según ese código<sup>1022</sup>. Esta representación del poder monárquico-jurídica ya no es adecuada a los «novísimos mecanismos de poder» que penetraron las sociedades poco a poco. Los que “a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes”; nuevos procedimientos de poder que “funcionan no ya por el derecho sino *por la técnica*, no por la ley sino *por la normalización*, no por el castigo sino *por el control*, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos”<sup>1023</sup>. La crítica iluminista de la monarquía y el poder se valió de los mismos supuestos jurídico-políticos que acompañaron el desarrollo histórico de las monarquías. *La crítica iluminista no puso en cuestión “el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho”*<sup>1024</sup>.

Foucault trató de sistematizar<sup>1025</sup> en una serie de “proposiciones” los supuestos y las categorías con que se había pensado el poder y que se muestran a la luz de las nuevas condiciones históricas (desde fines del siglo XVIII) como insuficientes o deficientes. La capacidad deleuziana para trazar mapas, nos facilita el acceso a la problematización de estos supuestos axiomáticos de todas las concepciones del poder anteriores, que ya no son adecuadas para comprender los «novísimos mecanismos de poder» y que deben ser abandonados, ordenándolos en seis postulados:

### 1) Postulado de la propiedad

Según el cual una clase se habría adueñado del poder apropiándose. Pero el poder no se “posee, no es un privilegio adquirido o conservado de la clase dominante”, no es una propiedad conquistada<sup>1026</sup>, “no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar”. [...] “El poder es una producción [o una creación]. Y una producción [o creación] siempre social. El poder surge en el conjunto de las relaciones sociales. Esta característica es superadora de las posturas reduccionistas que consideran al poder como «objeto», «posesión», «cosa», «propiedad» y que da lugar a los procesos de «reificación» y «des-significación» del poder y de las relaciones sociales”<sup>1027</sup>. No «se tiene poder», sino que “se *ejerce* poder, en el juego de relaciones móviles y no igualitarias”. Es más bien, una *estrategia*, cuyos efectos son atribuibles a «disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos». Las relaciones de poder “constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen”<sup>1028</sup>; son el efecto de conjunto de *posiciones estratégicas*.

Deleuze dice que los trabajos de Foucault constituyen un “nuevo funcionalismo”, cuyo análisis procede por “«innumrables puntos de enfrentamiento, núcleos de inestabilidad cada uno de los cuales implica sus riesgos de conflicto, de luchas, y de inversión al menos transitoria de las relaciones de fuerza», sin analogía ni homología, sin univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible. En resumen, el poder carece de

<sup>1022</sup> Foucault, M.: 1992, p. 106-7.

<sup>1023</sup> Foucault, M.: 1992, p. 109. *Cursivas nuestras*.

<sup>1024</sup> Foucault, M.: 1992, pp. 107-8. La falta de crítica sobre estos supuestos es la consecuencia de seguir apegados “a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía”, y es la causa de la importancia que aún se le sigue otorgando en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía”.

<sup>1025</sup> Cfr. Foucault, M.: 1992, pp. 114 ss.

<sup>1026</sup> Cfr. Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, traducción de A. Garzón del Camino. Buenos Aires. Siglo XXI. 17a edición, 1992 (b), p. 182.

<sup>1027</sup> Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires. AZ Editora, 1993, p. 31. Corchetes nuestros. Dos razones nos llevan a explicitar y mantener la alternativa «creacionista»: en primer lugar, rescatar una categorización que proviene de la otra gran tradición que conforma el occidente (la semita); en segundo lugar, dejar abierta la posibilidad para repensar el paradigma antropológico moderno y burgués que concibe al hombre esencialmente como «productor». Cfr. Baudrillard, J.: *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, México, Editorial Gedisa, 1983.

<sup>1028</sup> Foucault, M.: 1992, p. 114.

homogeneidad, pero se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa<sup>1029</sup>.

## 2) Postulado de la localización

Por el cual "el poder sería poder de Estado, estaría localizado en el aparato de Estado". Es un postulado sobre el que se asienta toda la teoría leninista de la revolución y que se ha mantenido incuestionado en las prácticas revolucionarias sudamericanas, donde «toma del poder» es sinónimo de «toma del gobierno del Estado». "Cuando se rechaza el modelo del aparato de Estado, o el de la organización del partido que se configura sobre la idea de conquistar dicho aparato, no hay por qué caer en una grotesca alternativa: o bien recurrir a un estado natural, a un dinamismo espontáneo, o bien convertirse en el pensador, pretendidamente lúcido, de una revolución imposible, y tanto más gratificante cuanto más imposible"<sup>1030</sup>.

Ni el poder ni la resistencia son localizables. Foucault critica la tesis del marxismo por la que la resistencia podría ubicarse en la clase proletaria y la tesis de Marcuse por la que la resistencia podría ubicarse en el conjunto de los marginados, los que conformarían un Gran Rechazo<sup>1031</sup>. "La producción de poder abarca un espectro de gran extensión y profundidad. Se extiende desde la creación de las relaciones de tipo «dominante-dominado» políticas, culturales, ideológicas y económicas (abiertas o encubiertas) hasta la creación de todas las variadas formas de conducción, dirección, orientación e influencia de las relaciones sociales en busca de sus objetivos y finalidades. Luego, toda desigualdad (atenuada o fuerte) generada en cualquier relación social puede originar una realización o una dominación. De esta manera, el poder puede producir trabas, obstáculos, prohibiciones, obligaciones, «cosificaciones», etc., en algunos miembros (colectivos o individuales) de la relación social, como también las líneas de fuerza que se oponen a esas determinaciones y las que dirigen las relaciones hacia proyecciones mayores. De allí que el poder puede ocasionar una sujeción, un colapso o una emancipación y el complejo cuadro entrecruzado de todas estas posibilidades en la vida social"<sup>1032</sup>.

Las relaciones de poder son immanentes a *todas* las relaciones "(procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales)"<sup>1033</sup>. De acuerdo con lo anterior, el Estado no es más que "un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una «microfísica del poder»"<sup>1034</sup>. No hay un *locus* privilegiado, sino multiplicidades<sup>1035</sup> que forman redes y hay «tecnologías» que unen distintos tipos de instituciones, aparatos,

<sup>1029</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 51.

<sup>1030</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: *Diálogos*, Editorial Pre-textos, Valencia, 1980, p. 164.

<sup>1031</sup> "Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición no puede existir sino *un campo estratégico* de las relaciones de poder" (Foucault, M.: 1992, p. 116. *Cursivas nuestras*).

<sup>1032</sup> Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993, pp. 31-2.

<sup>1033</sup> Foucault, M.: 1992, p. 114. Laclau dice que es errónea la concepción "que sostiene que el poder es una realidad empírica que caracteriza a las relaciones entre fuerzas sociales, pero que estas últimas pueden ser concebidas en su identidad específica al margen de toda relación de poder" (Laclau, E.: 1993, p. 48).

"Para nosotros -dice, por su parte, Labourdette-, el sistema de poder es un sistema analítico, y se diferencia del resto de los sistemas, sean éstos políticos, económicos, culturales, etc. [...] Sostenemos que el poder compone todo tipo de acción social, de sistema social, de estructura social" (Labourdette, S.: 1984, p. 158). "Para unos, donde hay poder hay política; para otros, donde hay política hay poder. Para nosotros, en cambio, la resolución de esta alternativa queda supeditada a una resolución previa: la de que el poder interviene en todos los subsistemas sociales, y es, a su vez, intervenido por éstos" (Ibidem, pp. 181-2).

<sup>1034</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 51.

<sup>1035</sup> Cfr. Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986, p. 337: "El poder no es «uno» y mientras se insinúa allí donde no se le percibe en primera instancia, es «plural», una legión como los demonios. [...] «El poder está presente en los mecanismos más sutiles del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los

grupos, elementos, para "hacer que converjan". El poder "no es local o localizable puesto que es difuso", pero tampoco es nunca global<sup>1036</sup> (en el sentido de "total"), como creen Lukács y los miembros de la Escuela de Frankfurt.

### 3) Postulado de la subordinación

Por el cual el poder de la superestructura [aparatos de Estado, gobierno, legislación, política (en sentido restringido), cultura, ideología] se subordinaría "a un modo de producción como infraestructura"<sup>1037</sup>.

El abandono del postulado 2 ataca un viejo prejuicio de las tesis marxistas que tiene claras raíces en Marx mismo. El abandono del postulado 3 discute una tesis explícitamente althusseriana. El concepto de «sobredeterminación» había significado un avance en los intentos de comprender lo político, con una «autonomía relativa», pero la afirmación de «la determinación en última instancia por la economía» es lógicamente incompatible con el concepto de «autonomía relativa»<sup>1038</sup>.

"El microanálisis funcional sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista por una estricta inmanencia en la que los núcleos de poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos que se articulan entre sí, y gracias a los cuales los individuos de una masa pasan o permanecen, cuerpos y almas (familia, escuela, cuartel, fábrica, y si es preciso prisión). «El» poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente: espacio serial"<sup>1039</sup>.

---

grupos, sino también en las modas, la opinión corriente, los espectáculos, los juegos, el deporte, la información, las relaciones familiares y privadas y hasta en los impulsos liberadores que intentan contestarlo".

<sup>1036</sup> "El orden del poder atraviesa a una sociedad de uno al otro extremo". [...] "Lo ideológico y el poder se encuentran en todas partes. Dicho de otra manera: todo fenómeno social puede «leerse» en relación con lo ideológico y en relación con el poder". [...] «Ideológico», «poder» [son términos que] remiten a *dimensiones de análisis de los fenómenos sociales*, y no a «cosas», a «instancias» que tendrían un «lugar» en la topografía social". (Verón, E.: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización.*, Buenos Aires, U.B.A.- C.B.C., 1995, pp. 12, 14-5).

<sup>1037</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 52.

<sup>1038</sup> 1038. Como han mostrado Laclau y Mouffe en *PostMarxism without apologies*, publicado en "New Left Review", Nº166, 1987, pp. 93 ss.: "¿Qué sucede, en cambio, si abandonamos el concepto de "determinación en última instancia por la economía"? No se deduce ni que la autonomía sea absoluta, ni que la "economía" en una sociedad capitalista no imponga límites estructurales fundamentales a lo que puede hacerse en otras esferas. Lo que sí se deduce es: (a) que la limitación e interacción entre esferas no puede pensarse en términos de la categoría de "determinación"; y (b) que no existe *última instancia* sobre la cual pueda reconstruirse la sociedad como una estructura racional e inteligible, sino que *la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable de fuerzas antagónicas, que penetran totalmente lo social*. Por ejemplo, la estructura de las relaciones capitalistas de producción en un momento determinado impondrá límites a la distribución de la clase trabajadora o el grado de organización del sindicato también tendrá un efecto limitante sobre la tasa de ganancia, que puede obtenerse en una coyuntura política y económica. En nuestro libro [*Hegemonía y estrategia socialista*], nos referimos a algo que ha sido demostrado en muchos estudios recientes: más precisamente, que la transición de la plus-valía absoluta a la relativa, lejos de ser la simple producción de la lógica interna de la acumulación del capital es, en gran medida, el resultado de la eficacia de las luchas de la clase trabajadora. Es decir, *el espacio económico en sí mismo está estructurado como un espacio político*, y la "guerra de posición" no es la consecuencia superestructural de las leyes de movimiento constituidas fuera de él. Sino que, tales leyes penetran el campo mismo de lo que tradicionalmente se denomina "base" o "infraestructura". Si la *determinación* fuese una *última instancia*, sería incompatible con la autonomía, porque sería una relación de omnipotencia. Pero, por otro lado, una entidad *absolutamente* autónoma sería una que no estableciera una relación antagónica con algo externo a ella, ya que para que un antagonismo sea posible, una eficacia parcial de las dos fuerzas opositoras es un pre-requisito. La autonomía de la que ambos disfruten será, en consecuencia, *siempre* relativa." [Las cursivas y los corchetes son nuestros]. Cuando se habla de "espacio político" no se hace referencia a la superestructura, a las organizaciones partidarias representativas o al Estado, sino a lo que Deleuze llama "poder" o "espacio serial" [1987, p. 53]; es decir, a las relaciones de fuerzas.

<sup>1039</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 53.

#### 4) Postulado de la esencia o del atributo

Por el cual el poder "cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados). "Podría quizá pensarse -advierde Laclau- que la objetividad es poder en el sentido de que la *existencia* de la primera depende de su capacidad de reprimir aquello que la amenaza, pero que su *esencia*, la identidad objetiva como tal, no está puesta en cuestión"<sup>1040</sup>. Pero -agrega- esta concepción es errónea.

El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación<sup>1041</sup>: la relación de poder es el conjunto de relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las fuerzas dominantes: las dos constituyen singularidades"<sup>1042</sup>. Sin dudas, el abandono de este postulado ha permitido comprender fenómenos tales como el fascismo o el nazismo, que eran difícilmente conceptualizables a partir de los supuestos marxistas tradicionales. Tal vez haya sido Gramsci, quien más se acercó a la superación de este postulado, a partir de sus conceptos de «hegemonía» y «bloque histórico». Pero, la conceptualización marxiana de las «clases sociales» y de sus «intereses objetivos» (según la cual el poder es detentado por una clase dominante definida por sus intereses y padecido por una clase dominada con intereses contradictorios a los primeros), le impidió avanzar más en este sentido.

Y entonces, "¿cómo es posible que la gente que no tiene tal interés siga, abrace estrechamente el poder, pida una parcela de él? [...] Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento *desearon* el fascismo! [...] La naturaleza de las catexis de desco sobre un cuerpo social explica por qué partidos y sindicatos, que tendrían o deberían tener catexis revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener catexis reformistas o perfectamente reaccionarias al nivel del desco"<sup>1043</sup>. Dice

<sup>1040</sup> Laclau, E.: 1993, p. 48. Sobre la constitución de identidades no esenciales cfr. pp. 48 y 49.

<sup>1041</sup> "El poder, como se ha reconocido desde hace largo tiempo, es un fenómeno de relaciones, no es una cosa que alguien posea" (Easton, David: *Política moderna*, Ed. Letras, México, 1968, p. 149, citado por Labourdette, S.: 1984, p. 31). Este último autor agrega en la página siguiente a la citada: "Consideramos que el acierto de plantear el concepto de poder como una relación social radica en señalar la naturaleza social del mismo y en el intento, generalmente fallido, de escapar a la reificación en que han incurrido numerosos análisis acerca del poder".

<sup>1042</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 53. Para Deleuze es necesario dejar de pensar en términos de atributo o esencia porque es necesario dejar de pensar en términos de «substancia», pero ¿es necesario igualmente desechar los conceptos de «potencia» y «acto»? Labourdette no lo cree así, y afirma que "el poder es siempre una capacidad: una capacidad de lograr algo" puesto que "es hacer e impedir hacer; negarse a hacer y obligar o persuadir a hacer" (Labourdette, S.: 1993, p. 32).

<sup>1043</sup> Deleuze, G.: en Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Introducción y traducción de Miguel Morey, 2da. edición, Buenos Aires, 1992, pp. 16-7.

¿Quién reprime el desco? Ya los textos de Hume nos advertían: "No existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro desco de interés, *salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección*" (*Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, tomo II, p. 718). Deleuze agrega: "La reflexión es una operación de la tendencia que se reprime a sí misma" (Deleuze, G.: 1981, p. 39). Es el desco mismo el que ejerce represión sobre sí. Es la fuerza la que se opone a otra fuerza. Pero, entonces, "la sociedad, toda sociedad, no es más que una forma determinada de organización del desco, de organización del campo intensivo en el que circula el desco inconsciente y, por lo tanto, una cierta desorganización del proceso primario de la esquizofrenia" [...] y es por eso que el desco es «revolucionario» [...] pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación. No hay dos producciones: el «modo de producción social» y el «modo de producción deseante»: la producción social es una cierta organización, una cierta «represión» de la producción deseante" (Pardo, J. L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990, p. 125) Cfr. Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 150-1.

La pregunta «¿cómo puede desear el desco su propia represión?» no ofrece una dificultad teórica real, sino muchas dificultades prácticas en cada caso. Hay desco desde que hay máquina o «cuerpo sin órganos». Pero hay cuerpos sin órganos que parecen acartonadas envolturas vacías debido a que hemos hecho saltar demasiado rápido y con demasiada fuerza sus componentes orgánicos: «over-dose». *Hay cuerpos sin órganos cancerosos, fascistas, en agujeros negros o máquinas de abolición. ¿Cómo puede el desco desharatar todo esto trazando el plano de immanencia o de consistencia que*

Guattari: "El capitalismo explota la fuerza de trabajo de la clase obrera, manipula para su beneficio los soportes de la producción, pero *se insinúa igualmente en la economía deseante de los explotados*. La lucha revolucionaria no podría circunscribirse solamente al nivel de las relaciones de fuerza aparentes. Debe desarrollarse igualmente en todos los niveles de la economía deseante contaminados por el capitalismo (en el nivel del individuo, de la pareja, de la familia, de la escuela, del grupo militante, de la locura, de las prisiones,...)"<sup>1044</sup>. Por este camino es posible pensar los movimientos populares sudamericanos y también los "nuevos movimientos sociales" (tematizados en la reflexión sociológica posterior al '68 y en Foucault: «disputas de vecinos, discordias entre padres e hijos, desavenencias conyugales, excesos del vino y del sexo, altercados públicos y no pocas pasiones secretas»).

Sin embargo, el concepto de poder tiene todavía en Foucault y Deleuze una ambigüedad que da lugar a no pocos equívocos. Por ejemplo, dice Foucault: "La lucha antijudicial es una lucha *contra el poder* y yo no creo que sea una lucha contra las injusticias..."<sup>1045</sup>. Deleuze cita a Foucault: «El poder inviste (a los dominados), pasa por ellos, se apoya en ellos, del mismo modo que ellos, *en su lucha contra él*, se apoyan a su vez en las influencias que ejerce sobre ellos»<sup>1046</sup>. Dice Deleuze: "Entonces, frente a la política global *del poder*, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que nosotros sólo podríamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía"<sup>1047</sup>. También Laclau y Mouffe afirman: "Es sólo bajo esta condición que las luchas *contra el poder* llegan a ser realmente democráticas..."<sup>1048</sup>. En estos textos parece no concebirse el poder como relaciones de fuerzas, sino como *una de las fuerzas* (la hegemónica)<sup>1049</sup>.

---

afrente en cada caso esos peligros?" (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 163).

<sup>1044</sup> Guattari, F.: *Política y psicoanálisis*, Editorial Terra Nova, México, 1980, p. 11. "Guattari habla de los microfascismos que existen en un campo social sin estar necesariamente centralizados en un determinado aparato de Estado" (G. Deleuze, 1980, p. 157.)

<sup>1045</sup> Foucault, M.: *Un Diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*, introducción y traducción de M. Morey, Buenos Aires-Madrid, Alianza Editorial, 2da. edición, 1992 (c), p. 13.

<sup>1046</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 53-4.

<sup>1047</sup> En Foucault, M.: 1992c, p. 14. Laclau y Mouffe no piensan de igual modo: "Pero una vez abandonado ese supuesto [de un sistema cerrado] no es posible derivar de la proliferación de espacios y de la indeterminación última de los social, la imposibilidad de que una sociedad pueda significarse -y por tanto pensarse a sí misma- como totalidad; o la incompatibilidad de este momento totalizante con el proyecto de una democracia radicalizada" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 209).

<sup>1048</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 207.

<sup>1049</sup> Convendría señalar este equívoco en la posición de Pierre Clastres (a quien Deleuze cita). En su artículo sobre el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie (cfr. Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, traducción de Estela Ocampo, Editorial Gedisa, 1a. edición, Barcelona, 1981, pp. 119-32) Clastres sostiene que "toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto porque es algo antinatural, la negación de la libertad" (p. 121). De modo que habría sociedades prehistóricas, primitivas, *sin Estado*, sin división, sin desigualdad, sin opresión y donde no hay relación de poder, porque se "impide que el deseo de sumisión se realice" (p. 126). La sociedad se constituye como "lugar de represión del mal deseo" (p. 127). El poder se ejerce como satisfacción del *mal deseo*, y por eso es malo y opresivo por esencia. En las sociedades sin Estado "al dejar desarrollarse su ser-para-la-libertad no pueden sobrevivir si no es en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. [...] La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad" (p. 132). "Nadie puede más que otro, *nadie detenta el poder*" (p. 123).

Una vez que una desventura casual condujo a la sociedad a dividirse y desear la servidumbre (que es el correlato necesario del deseo de poder), ya no hay posibilidad de escapar al poder ["La Boétie no se hace la menor ilusión acerca de la posibilidad de su retorno" (p. 122)], para retornar a la libertad, desde la mala sociedad dividida. "Más bien parece que existe allí un punto de no retorno, y que el pasaje se realiza en un solo sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en sentido inverso" [...] "el Estado siempre termina por afirmarse". Y entonces, "¿por qué la relación de poder, aún reducida y debilitada, *no deja nunca de ejercerse*?" (p. 126). "Las sociedades divididas no se dejan cambiar" (p. 128). Pareciera que sólo queda el recurso de la nostalgia por un pasado irrecuperable: cuando existieron sociedades libres, donde era posible la amistad. Nostalgia freudiana de los deseos infantiles a nivel individual, y de orda primitiva a nivel social. Nostalgia

La aversión que Deleuze siente hacia la totalidad hegeliana del Espíritu Absoluto o hacia la totalidad marxiana del modo de producción, le conduce a oponerse a todo intento de totalización ("nosotros no hemos de totalizar"), porque ello supondría *siempre* "restaurar formas representativas de centralismo y jerarquía"<sup>1050</sup>. "No hay receta general. Se acabaron los conceptos globalizantes. Hasta los conceptos son haecceidades, acontecimientos. Lo interesante de conceptos como deseo, máquina o agenciamiento, es que sólo tienen valor en función de sus variables, del máximo de variables que permiten"<sup>1051</sup>. Pero esta «fobia» le aleja de la posibilidad para pensar estrategias y para efectuar articulaciones entre las múltiples luchas locales. De este modo, la hegemonización de las fuerzas es siempre realizada *por los otros*, mientras que *nosotros* debiéramos resignarnos a las luchas locales, al nivel de lo «micro», a la *resistencia activa*. "El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas. El Estado más centralizado no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra prever nada. [...] Los poderes llevan a cabo sus experimentaciones sobre las diferentes líneas de agenciamientos complejos, pero sobre esas mismas líneas también surgen experimentadores de otro tipo, desbaratando las previsiones, trazando líneas de fuga activas, buscando la conjugación de esas líneas, precipitando o aminorando su velocidad, creando trozo a trozo el plano de consistencia, con una máquina de guerra que mediría a cada paso los peligros que encuentra"<sup>1052</sup>.

Es cierto que Deleuze habla de las "estrategias de conjunto, que, sin embargo, no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento"<sup>1053</sup>, pero no es sino para denostar la teoría del partido revolucionario leninista. No avanza hacia una teoría de lo político (o mejor: de las políticas) que permita reapropiarse conceptos como el de *hegemonía*. En todo caso, parece tratarse siempre de un estudio *post factum*, pero ¿cómo construir una estrategia.

Sin embargo, Deleuze es consciente del problema estratégico: "sería un error creer que para evitar los peligros basta con tomar finalmente la línea de fuga o de ruptura. Primero hay que trazarla, saber cómo y dónde"<sup>1054</sup>. «Saber cómo y dónde», es lo que esperamos de una teoría política. Pero además, parece que es altamente probable que las líneas de fuga terminen por "convertirse en líneas de abolición, de destrucción, de los demás y de sí mismo"...<sup>1055</sup>. Deleuze lo percibe claramente: "¿Cómo es posible que todos los ejemplos que hemos dado de líneas de fuga, aunque sean los de nuestros escritores favoritos, *acaben siempre mal!*? [...] ¿Pero cómo es posible que el plano de inmanencia, el plano de consistencia, sólo pueda aportarnos una muerte relativamente digna y no amarga?"<sup>1056</sup>.

## 5) Postulado de la modalidad

Por el cual el poder tendría dos modalidades alternativas o complementarias, "actuaría a través de la violencia o de la ideología, unas veces reprimiría, otras engañaría o haría crecer, unas veces policía y otras propaganda"<sup>1057</sup>. Ya en la temprana monografía sobre Hume, Deleuze advertía que la interpretación hobbesiana

---

romántica del joven Schelling por una plenitud originaria previa a toda escisión. Nostalgia nietzscheana del oleaje hirviente de la vida, del caos y la desmesura dionisiaca en *El origen de la tragedia*.

<sup>1050</sup> Deleuze propone el concepto de "imagen-movimiento" para reemplazar el concepto de totalidad abierta. Cfr. Negri, T.-Guattari, F.: 1996, p. 220.

<sup>1051</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 163.

<sup>1052</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 164-5.

<sup>1053</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 57.

<sup>1054</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 158.

<sup>1055</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 158. Cfr. las críticas que hace Hegel a las tendencias destructivas y autodestructivas de la Ilustración.

<sup>1056</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 158-9.

<sup>1057</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 54.

del poder como represivo resultaba necesariamente del supuesto egoísmo inherente a la naturaleza humana. Para que la sociedad sea posible, los egoísmos deben limitarse, reprimirse (contrato, del que surge el Estado, la ley, la moral y la justicia). "Respecto de las simpatías, el asunto cambia: hay que integrarlas, e integrarlas en una totalidad positiva"<sup>1058</sup>. Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo *negativamente*, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos e intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas"<sup>1059</sup>.

"El poder más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad"<sup>1060</sup>. El poder no es tanto represivo y desfigurador/ocultador, como productor de realidad y de verdad, es activo, no reactivo"<sup>1061</sup>. "En realidad el poder es siempre una producción de dominación-liberación, según el contexto histórico y social. Una producción que incluye desde la instrumentación, «cosificación» y supresión de las personas y grupos sociales hasta la construcción, emancipación, liberación, pasando por todas las instancias intermedias"<sup>1062</sup>. En las teorías liberales, el concepto de Estado quedó ligado a aquella modalidad negativa del poder, por la cual se le veía como a un monstruo (Leviatán) al que debe reducirse a la mínima expresión para que realice sus funciones estrictamente necesarias (garantizar la seguridad de la vida, de la propiedad). Pero hay en algunas teorías liberales, también una concepción del poder como positivo: la iniciativa privada. Algo semejante ocurre en el marxismo determinista: las relaciones de producción se convierten (en un determinado momento del desarrollo histórico) en trabas (negativo) para el desarrollo de las fuerzas productivas (positivo).

"La problemática del poder sigue estando en manos reduccionistas, ya sea desde una perspectiva

---

<sup>1058</sup> Nos preguntamos por qué Deleuze varió posteriormente esta posibilidad, aceptada aquí, de una totalización positiva.

<sup>1059</sup> Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981, p. 33.

<sup>1060</sup> Cfr. Foucault, M.: 1992b, p. 198: "Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce: produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción".

"Convenga realizar algunas distinciones sobre el poder, pues sus insumos surgen de la misma realidad que produce, en un movimiento claramente paradójico y circular. Veamos algunas de estas características. El poder se conforma con todos los elementos que componen la realidad social: acciones y praxis de todo tipo, instituciones y organizaciones, mitos, creencias, valores y conocimientos. La peculiaridad del poder consiste en que configura esos elementos en compuestos organizativos dotados de capacidad creativa e impositiva. De esta manera se producen asimetrías en los conjuntos de las relaciones sociales. Asimetrías de distinto carácter y significación. Estos compuestos dan lugar a intervenciones, influencias, liberaciones o dominaciones de toda índole, según las circunstancias históricas y sociales y el comportamiento de los actores, tanto grupales como personales. Así dijimos, en otra oportunidad, que el poder es una capacidad para tomar decisiones y abrir cursos de acciones variadas; es una capacidad para retardar, obstaculizar e inmovilizar esos cursos y esas decisiones; y puede ser también una capacidad para ofrecer alternativas distintas y opuestas" (Labourdet, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993, p. 30. Cfr. Labourdet, S.: *El poder. Hacia una teoría sistemática*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1984).

<sup>1061</sup> Umberto Eco sostiene que la noción de poder en Foucault presenta dos características: "en primer lugar, el poder no sólo es represión e interdicción, sino también incitación al discurso y producción de saber; en segundo lugar, y como señala también Barthes, el poder no es uno, no es macizo, no es un proceso unidireccional entre una entidad que ordena y sus propios súbditos" (Eco, U.: 1986, p. 339).

Con una terminología nietzscheana, tomada de Foucault, Melossi define estas caracterizaciones opuestas del poder de la siguiente manera: "La forma de control social que se desarrolló dentro de las sociedades que se caracterizaron por el uso generalizado del concepto de estado, fue la de control social *reactivo*. Es decir, a la manera del comportamiento inhibitor de la censura. En la segunda parte de este estudio, en cambio, planteo la tesis de que el mayor grado de comunicación, que es característico de las sociedades democráticas (las que se distinguen por constituir una «composición demográfica» más racional), se desarrolló junto con un concepto de control social *activo*, es decir, que produce un comportamiento en vez de prohibirlo" (Melossi, D.: 1992, p. 17. Cursivas del autor).

<sup>1062</sup> Labourdet, S.: 1993, p. 45.

«ideologista» o desde una «juridicista»<sup>1063</sup>. Las conceptualizaciones de la represión y la ideología “no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento<sup>1064</sup> o «dispositivo» o configuración<sup>1065</sup> en el que actúan. Deleuze caracteriza a los dispositivos por los siguientes rasgos: (1) Es un conjunto multilíneal, donde las líneas que lo componen siguen direcciones diferentes, unas se acercan a unas y se alejan de otras, sometidas a *variaciones de dirección*, forman procesos siempre en desequilibrio. (2) Los dispositivos son máquinas para hacer ver y para hacer hablar (curvas de visibilidad y curvas de enunciación). (3) Un dispositivo implica líneas de fuerza, que se producen en toda relación de un punto a otro y pasan por todos los lugares de un dispositivo. El poder es la tercera dimensión de todo dispositivo (variable en cada dispositivo): es una línea invisible e indescible. (4) Cuando la fuerza, en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí misma o se afecta ella misma, encontramos una línea de subjetivación. Es un proceso, es la producción de subjetividad. Esta línea debe hacerse en la medida que el dispositivo lo deje o lo haga posible<sup>1066</sup>.

Sin embargo, si el poder es productivo y no negativo, “¿cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud?, nosotros respondemos que los poderes que aplastan el deseo o que lo someten ya forman parte de los mismos agenciamientos de deseo: basta con que el deseo siga esa línea, con que quede atrapado, como un barco, en ese viento. No hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado<sup>1067</sup>”. El arte de la política consiste en la construcción de agenciamientos, en articular las luchas, en el establecimiento de una «lógica de la equivalencia» (en términos de Laclau y Mouffe)<sup>1068</sup>. “*Vigilar y castigar* no cesa de mostrar

<sup>1063</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 28.

<sup>1064</sup> “Lo que nosotros llamamos agenciamiento es precisamente una multiplicidad”. Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 149. “...desde el momento en que existe ese tipo de multiplicidad, lo que aparece es política, micro-política” (Idem, p. 22).

<sup>1065</sup> “El campo de las luchas culturales tiene un rol fundamental en la construcción de las identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de lo político en su sentido estrecho, sino que implica la construcción de una cultura nueva -y esto afecta todos los niveles donde los seres humanos modelan su identidad y sus relaciones con el mundo (la sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de entretenimiento, el placer estético, etc.). Concebida en este sentido, la hegemonía no es, por supuesto, la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino de un conjunto vasto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en una cierta configuración -en lo que Foucault llama *dispositivo*. Y en el área donde los *mass media* juegan un rol capital en la formación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia que les concierna.” (E. Laclau, *Strategies*, N°1, pp.21-2.)

<sup>1066</sup> “Los dispositivos tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición” (Deleuze, G.: “¿Qué es un dispositivo?”, en VV. AA.: *Afichel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, pp. 157-58).

“El principal mecanismo de poder lo hemos denominado «formación sociopolítica». La «formación» es la proyección política de cada «realidad» hacia el conjunto social, hacia el resto de las «realidades».”

“La «formación» es el «dispositivo de poder» principal de la «realidad» pues configura en una proyección de poder tanto expansiva como defensiva todos los componentes: nivel simbólico, praxis, recursos y tecnología, sectores sociales y organizaciones. La «formación» es el poder sociopolítico de la realidad...” [...] “La “formación” [sociopolítica] es el “dispositivo de poder” global de la realidad o “realidad”. Es el “dispositivo” que la realidad emplea para mantenerse, producirse, expandirse o defenderse. La “formación” activa políticamente a la realidad para operar en la sociedad de la que forma parte” (Labourdette, S.: 1993, pp. 11 y 67).

<sup>1067</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 150. Cfr. Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 219: “Nada mejor que el microfascismo para dar respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión?”

<sup>1068</sup> Se encuentran en Foucault, sin embargo, algunos atisbos en esta dirección:

“Hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Estos forman entonces *una línea de fuerza general* que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos



que los dualismos son efectos molares o masivos que se producen en «las multiplicidades»<sup>1069</sup>.

## 6) Postulado de la legalidad

Por el cual el poder del Estado se expresaría en la ley (impuesta por los más fuertes o contratada racionalmente entre contendientes). “La ley es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación”<sup>1070</sup>. Es decir, la ley y el derecho no hacen sino expresar el orden correspondiente a las fuerzas actualmente dominantes o hegemónicas. El abandono del postulado de la legalidad supone la inversión de la definición de von Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios: porque “la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto”<sup>1071</sup>.

## 1. LAS ESTRATEGIAS: EL PENSAMIENTO DEL PODER

Si abandonamos los postulados anteriores, subsiste el problema: ¿qué es el Poder? En un primer acercamiento a la delimitación del concepto, Sergio Labourdette reseña los aspectos siguientes: “a) El poder es social. Implica relaciones sociales. b) El poder constituye una dominación [es asimétrico, relaciona términos desiguales]. Hay relación dominante-dominado. c) El poder indica una voluntad de ejercicio del mando. d) El poder implica obediencia, sea ésta obligada, inducida o aceptada. e) El poder se distingue por las sanciones, sean éstas positivas o negativas”<sup>1072</sup>. Dos de estos aspectos se contradicen con el abandono de los postulados tradicionales desde los que se ha pensado el poder (b y c). Respecto de b), pensamos que se trata de un equívoco terminológico: mientras que Foucault y Deleuze sostienen que las relaciones de poder no pueden ser reducidas a relaciones capital-trabajo o burguesía-proletariado sino que atraviesan toda relación, los autores citados por Labourdette tratan de dejar en claro que los términos de toda relación de poder son asimétricos, que las fuerzas puestas en relación son desiguales. El aspecto c) es inconciliable con la crítica de la noción de sujeto realizada por Foucault<sup>1073</sup>, donde la voluntad (entendida como voluntad racional) queda subordinada al conjunto de relaciones de poder. No obstante, el mismo Labourdette agrega unas páginas después: “La hipótesis básica que comenzamos a elaborar indica que el poder es un complejo cuadro entrecruzado de unidades de imposición de carácter estructural y sistémico, del que cada actor forma parte, y que le otorga, limita y determina, la cantidad de unidades que dispondrá para cada acción, finalidad y objetivo. De manera que sólo dentro de ese cuadro podríamos analizar el nivel cuantitativo de poder de cada actor involucrado directamente. Y decimos directamente pues el resto de los actores sociales y el conjunto de elementos universales que componen y participan en ese cuadro, también participan indirectamente, pero no por eso de manera menos real, de la conformación del nivel antedicho”<sup>1074</sup>.

---

hegemónicas sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos” (Foucault, M.: 1992, pp. 114-15. Cursivas nuestras).

<sup>1069</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 113.

<sup>1070</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 55-6.

<sup>1071</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 56.

<sup>1072</sup> Labourdette, S.: 1984, p. 38. Corchetes nuestros.

<sup>1073</sup> Aun cuando la crítica de la noción de sujeto es razonable en cuanto pone límites a la concepción *iluminista* del sujeto, llevada hasta ciertos extremos postmodernos hace imposible cualquier construcción política de la comunidad e incluso de sí mismo como ha mostrado Andrea Pac (Cfr. Pac, Andrea: *La individualidad y la filosofía en el seno de la cultura. Una perspectiva anarquista*, en AA.VV.: *La filosofía en los laberintos del presente*, Editorial Biblos, 1995). Para una síntesis de la concepción del sujeto en Laclau, ver 1987, pp. 132-141; 1993, pp. 76-7, § 25, 219-21; 1996, pp. 87-119.

<sup>1074</sup> Labourdette, S.: 1984, p. 42.

“La definición de Foucault parece muy simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una «relación de poder»<sup>1075</sup>. Es siempre relación, y por lo tanto, nunca hay una sola fuerza. Las relaciones de poder son «estrictamente relacionales», “no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia”<sup>1076</sup>.

“El único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser es la relación: es «una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes», «un conjunto de acciones sobre acciones posibles». Se puede, pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable... Esas son las categorías de poder”<sup>1077</sup>.

Las categorías del poder son determinaciones propias de las acciones: funciones puras no formalizadas, materias puras no formadas. Foucault ha descrito la función disciplinaria del Panóptico y la función de gestión y control, que surge al mismo tiempo que ella, propias de las sociedades modernas. Estas funciones que “atravesaban todas las formas y se aplican a todas las sustancias”<sup>1078</sup> se llaman *diagramas*, son “inestables, agitados y cambiantes”<sup>1079</sup>, y pueden definirse de varias maneras:

- 1) “es la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación”
- 2) es “la distribución de los poderes de afectar y de los poderes de ser afectado”
- 3) es “la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas”
- 4) “es una omisión, una distribución de singularidades”<sup>1080</sup>. Labourdette agrega: “El poder muestra, además, su multiplicidad compleja por la proliferación de sus funciones. Es decir, el poder desarrolla las funciones de *obtención* (creación de resultados o destrucción de los mismos), las de *promoción* y las de *subordinación*”<sup>1081</sup>.

Que el poder es diagramático significa que “moviliza materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentaridad muy flexible. En efecto, no pasa por formas, sino por *puntos*, puntos singulares que siempre indican la aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con relación a otras, es decir, un afecto como «estado de poder siempre local e inestable»”. Las relaciones de poder van de un punto a otro, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, resistencias, siempre locales, inestables y difusas, constituyendo una *estrategia*.

La inestabilidad, contingencia y precariedad de las “conexiones móviles y no localizables” implica que no sean conocidas. Todo saber o conocimiento *depende* del diagrama de las fuerzas, de las relaciones de poder, ya que son “las relaciones de poder las que posibilitan y suscitan saberes”<sup>1082</sup>. Todo saber (también el de las ciencias naturales y humanas) remite a relaciones de fuerza entre los hombres, pero no a un sujeto ni antropológico ni epistemológico. No hay pues sujeto pero, entonces, tampoco hay objeto (en el sentido de la «objetividad» de las ciencias positivas). Sergio Labourdette propone una «hipótesis básica» que permite reconceptualizar la relación del poder con la realidad: “el poder (producción social) cumple un papel *estratégico* fundamental en la creación de «realidad». Es decir, el poder no sólo organiza (y desorganiza) el armazón de las estructuras sociales, los procesos de desestructuración y ruptura, e interviene activamente en cada uno de los

<sup>1075</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 99.

<sup>1076</sup> Foucault, M.: 1992, p. 116. Umberto Eco advierte que el poder y la fuerza (causalidad unidireccional, no reversible) suelen ser confundidos, pero las relaciones de poder son relaciones reversibles, aquellas «en las que alguien hace que otro haga algo en virtud de una relación simbólica», que se fundan en una estrategia del lenguaje. “Creo que radica aquí la diferencia entre poder, como hecho simbólico, y causalidad pura: el primero es reversible, de poder se hacen, en realidad, las revoluciones, mientras que la segunda es sólo canalizable o moderable, permite reformas” (Eco, U.: 1986, p. 346). Sin embargo, la aclaración de Eco contribuye a la confusión que critica al identificar causa con fuerza.

<sup>1077</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 99-100

<sup>1078</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 101.

<sup>1079</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 114.

<sup>1080</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 102.

<sup>1081</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 4.

<sup>1082</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 103-4.

contecimientos de la sociedad, sino también fundamentalmente, articula los mecanismos de producción de la realidad<sup>1083</sup>. ¿Las relaciones de poder son prioritarias respecto a las relaciones de saber? ¿En qué sentido? “Eso es lo esencial: si las relaciones de poder implican las relaciones de saber, éstas, por el contrario, suponen aquéllas”<sup>1084</sup>.

“Una fuerza siempre es afectada desde afuera por otras o afecta a otras. (1) Poder de afectar, o (2) de ser afectado, el poder es ocupado de manera variable según las fuerzas en relación. El diagrama como determinación de un conjunto de relaciones de fuerza jamás agota la fuerza, que puede entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama procede de afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de «extraer» de ellos otros nuevos. De esta forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosca. En este sentido, la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida, o de un tercer poder que se presenta como capacidad (3) de «resistencia»<sup>1085</sup>. [...] “Un campo social, más que *estrategizar*, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia”<sup>1086</sup>.

## 7. MICROPOLÍTICA Y SEGMENTARIDAD<sup>1087</sup>

Deleuze sostiene que el saber de las políticas es un saber que construye mapas, mapas compuestos de líneas. De líneas están hechos los individuos y los grupos. Un saber de las líneas es un saber político<sup>1088</sup>. Hay líneas de distinta naturaleza. Estas distintas líneas podrían ser reducidas a tres tipos básicos: (1) líneas segmentarias, de segmentariedad dura; (2) líneas de segmentariedad más flexible; (3) líneas de gravedad o de aceleración, líneas de fuga o de mayor pendiente. Las líneas están imbricadas unas en otras, remiten unas a otras, están enmarañadas. “Más bien habría que hablar de un espacio en el que coexisten los tres tipos de líneas totalmente enmarañadas, tribus, imperios y máquinas de guerra”<sup>1089</sup>.

(1) Las líneas de segmentariedad dura, sedentarias, son “todo tipo de segmentos bien determinados”, como las instituciones disciplinarias que analiza Foucault. Son segmentos que se superponen o que se continúan unos a otros.

(2) Las líneas de segmentariedad flexible, migrantes, “en cierta medida moleculares” porque trazan desvíos, pequeñas modificaciones o cambios, franquean umbrales. Son “micro-devenires” imperceptibles a simple vista. Los devenires son direcciones, orientaciones. “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso...” [...] “Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación...”<sup>1090</sup>.

Estas líneas se caracterizan por: (a) Dependencia de “máquinas binarias”, que a su vez se enfrentan, cortan

<sup>1083</sup> Labourdette, S.: *Política y poder*. Buenos Aires, AZ Editora, 1993, pp. 29-30. Cursivas nuestras.

<sup>1084</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 112. Roland Barthes afirma que el poder se inscribe en la lengua, en la facultad de hablar en la medida en que se rigidiza en un orden, en un sistema de reglas. Sostiene que la lengua me obliga a enunciar una acción poniéndome como sujeto, me obliga a elegir entre masculino y femenino y me prohíbe concebir una categoría neutra, me impone comprometerme con el otro. *Hablar es someterse*. Además: «No es ni reaccionaria ni progresista, sino simplemente fascista, ya que el fascismo no es impedir decir, es obligar a decir». Umberto Eco acuerda en que la lengua es al mismo tiempo vinculada al poder, pero sostiene que Barthes se equivoca al inferir de allí que la lengua es el objeto en el que el poder se inscribe y que es fascista (Cfr. Eco, U.: 1986, pp. 337-38, 341).

<sup>1085</sup> Poder de resistencia, ¿no traduce el concepto de «antagonismo»: en la medida en que resisto la pérdida de mi identidad amenazada por el afuera?

<sup>1086</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 118-9.

<sup>1087</sup> Cfr. Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 225-6 y Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 141-66.

<sup>1088</sup> “Lo que nosotros denominamos de diversas maneras -esquizo-análisis, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografía- no tiene otro objeto que el estudio de estas líneas, en los grupos o en los individuos” (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 142).

<sup>1089</sup> Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 226.

<sup>1090</sup> Deleuze, G.: 1993, p. 11.

o chocan unas con otras produciendo todo tipo de segmentos: varones-mujeres, niños-adultos, blancos-negros, público-privado, adentro-afuera, buenos-malos, nativos-extranjeros, norte-sur. (b) Implicar diversos «dispositivos de poder» (complejo código-territorio), la «máquina abstracta»<sup>1091</sup> que sobrecodifica y regula sus relaciones, y el «aparato de Estado» que efectúa la máquina. (c) Implicar un «plano de organización» “que concierne a la vez a las formas y a su desarrollo, a los sujetos y a su formación”.

(3) Las líneas de fuga son líneas simples y abstractas, nómades, que nos arrastran hacia “un destino desconocido, imprevisible, no preexistente”. Es la línea de desestabilización, del azar, de la indeterminación, (Laclau diría) de la contingencia. “La línea de fuga es una *desterritorialización*”<sup>1092</sup>.

Estas líneas se caracterizan por: (a) proceder por umbrales, constituir bloques de devenir, marcar continuos de intensidad, conjugaciones de flujos. (b) Las máquinas abstractas correspondientes son mutantes, marcan sus mutaciones en cada umbral y en cada conjugación. (c) Implican un «plano de inmanencia o de consistencia» “que arranca partículas a las formas y a los sujetos” del plano de organización, sobre el cual se construye<sup>1093</sup>. Las dimensiones del plano cambian de acuerdo al número de conexiones que se establezcan sobre él.

Contra poniéndose a la tradición marxista que sostiene que una sociedad se define por sus contradicciones<sup>1094</sup>, Deleuze afirma que son las líneas de fuga las que definen a una sociedad. “*Huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma*”<sup>1095</sup>, no es evadirse a lo imaginario o lo irreal. Las líneas de fuga tampoco son movimientos de huida fuera de lo social, no son ideologías ni utopías, “sino que *son constitutivos del campo social*, puesto que trazan su pendiente y sus fronteras, es decir, todo el devenir”<sup>1096</sup>.

Juntamente con los caracteres de las líneas, es posible definir sus peligros<sup>1097</sup>. Entre ellos nos interesa destacar lo siguiente: “Incluso puede ocurrir que las dos líneas se alimenten mutuamente, y que la organización de una segmentariedad cada vez más dura, a nivel de los grandes conjuntos molares, conecte con la gestión de los pequeños terrores y de los agujeros negros en los que uno se hunde en la red molecular. Paul Virilio hace la descripción del Estado mundial tal y como se esboza en la actualidad: Estado de la paz absoluta aún más terrorífico que el de la guerra total, que se ha identificado plenamente con la máquina abstracta, y en el que el equilibrio entre las esferas de influencia y los grandes segmentos comunica con una «capilaridad secreta» -en el que la ciudad luminosa y bien delimitada ya sólo alberga trogloditas nocturnos, hundido cada uno en su agujero negro, «ciénaga social» que completa exactamente la «sociedad evidente y superorganizada»<sup>1098,1099</sup>. También Laclau da cuenta de este peligro: discutiendo la falsa disyuntiva entre reforma y revolución, dice: “Pero si, por un lado, estoy intentando reinscribir la revolución en el terreno de la reforma, por otro lado estoy muy en favor de reintroducir dentro de la reforma la dimensión de violencia. Un mundo en el que la reforma tuviera lugar sin violencia es un mundo en el que yo no querría vivir. Sería, o bien una sociedad absolutamente unidimensional, en la que el cien por cien de la población estaría de acuerdo con cada demanda específica, o una sociedad en la que las decisiones serían tomadas por un ejército de ingenieros sociales con el respaldo del resto de la

<sup>1091</sup> “Agenciamiento o máquina abstracta” (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 22).

<sup>1092</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 45.

<sup>1093</sup> “El plano de organización trascendente se construye sobre el plano de inmanencia, trabajándolo para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos” (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 150).

<sup>1094</sup> También Laclau critica los intentos de definir lo social por sus contradicciones, sosteniendo que más bien son los antagonismos los que lo definen. Cfr. Laclau, E.: 1993, pp. 21-44.

<sup>1095</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 58. *Cursivas nuestras*. ¿Qué relación hay entre «huir» y «poder»? Recordemos la tesis que sostenía que el poder “articula los mecanismos de producción de la realidad” (Labourdette, S.: 1993, pp. 29-30).

<sup>1096</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 153. *Cursivas nuestras*. Análogamente, Laclau y Mouffe afirman el carácter constitutivo del antagonismo (Cfr. Laclau, E.: 1993, p. 39).

<sup>1097</sup> Cfr. Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 156-59; Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, pp. 230-33.

<sup>1098</sup> Paul Virilio: *L'Insécurité du territoire*, Ed. Stock, citado por Deleuze.

<sup>1099</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 158.

población"<sup>1100</sup>. Para Laclau el conflicto es constitutivo de las sociedades y no es, por lo tanto, suprimible o *superable*.

La pragmática o micropolítica consiste únicamente en preguntar: "¿cuáles son tus líneas, individuo o grupo, y qué riesgos conlleva cada una?"<sup>1101</sup>. En su entrevista con Toni Negri, Deleuze afirma que una filosofía política tiene que centrarse en "el análisis del capitalismo como sistema immanente que no cesa de repeler sus propios límites". Recuerda que en *Mil mesetas* había trazado tres direcciones principales para este análisis: (1) seguir las líneas de fuga que se perfilan en cada momento particular, que son las que definen a la sociedad; (2) tener en cuenta en el análisis no las clases sino las "minorías"<sup>1102</sup>; (3) buscar un principio básico para las máquinas de guerra, que se definen por una cierta manera de "ocupar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempo"<sup>1103</sup>.

"El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización: ¿es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado, incluso si sólo es para prefigurar el futuro Estado? Y en caso afirmativo, ¿será acaso una máquina de guerra con sus líneas de fuga? [...] Pero, ¿cómo se modernizaría, sea cual sea el dominio, una máquina de guerra, cómo conjugaría sus propios peligros fascistas frente a los peligros totalitarios del Estado, sus propios peligros de destrucción frente a la conservación del Estado? En cierto sentido es muy simple, la cosa se hace sola y a diario. El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por el otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas. El Estado más centralizado no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra prever nada"<sup>1104</sup>. Cuando el poder es concebido como una articulación de múltiples fuerzas variables en juego, el Estado deja de pensarse como una unidad rígida y permanente que garantiza con su fuerza la cohesión social constituyendo la sociedad. Hay que replantear el problema del Estado concibiéndolo como un resultado (provisorio, parcial, contingente) de una articulación hegemónica. La eficiencia del Estado moderno, evidenciada en los últimos dos siglos, no implica que sea la encarnación del fin de la historia como piensa Fukuyama. ¿Son posibles otras organizaciones sociales que ya no requieran del «monopolio de la fuerza pública»? ¿Cómo podría esta organización garantizar la cohesión social? ¿Cómo podría conjurar los «microfascismos», es decir, aquello que Mill llama «tiranía de la opinión» y que Foucault llama «formas de subjetividad»?

### 3. MATERIALISMO Y DOMINIO DE LAS FORMAS O ESENCIAS

Siempre se parte de una forma de sociedad que condiciona la praxis y la construcción de nuevas organizaciones. Pero los regímenes son condicionantes y no determinantes; no es posible, por lo tanto, prever apodicticamente las fuerzas de ruptura. La fuerza más resistente al cambio, la más rígida, es la del conjunto de signos establecidos, la que constituye el «régimen de verdad» (Foucault) o la «gramática» (Nietzsche). La praxis social crea, produce, construye la realidad y su régimen de verdad. Pero también la realidad condiciona la praxis

<sup>1100</sup> Laclau, E.: 1996, pp. 198-99.

<sup>1101</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 162.

<sup>1102</sup> "Las minorías y las mayorías no se distinguen por el número. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Aquello que define la mayoría es un modelo al que hay que conformarse; por ejemplo, europeo medio, adulto, varón, habitante de las ciudades... Mientras que una minoría no tiene modelo, es un devenir, un proceso. [...] Cuando una minoría crea modelos es porque desea volverse mayoritaria, y sin duda es inevitable para su supervivencia o su salvación (por ejemplo tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia viene de lo que ella ha sabido crear y que pasará más o menos por el modelo sin depender de él. El pueblo es siempre una minoría creadora y lo sigue siendo incluso cuando conquista una mayoría: las dos cosas pueden coexistir porque no se viven en el mismo plano" (Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 17, columna 1 y 2).

<sup>1103</sup> Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 16, columna 3.

<sup>1104</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 164-5.

social. Sin embargo, todo sistema de signos está *fallado*, y son estas fallas o grietas las que posibilitan la construcción de nuevos significados. Devenir es huir, huir de las formas que nos fijan. "Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes... [...] Pared en la que se inscriben todas las determinaciones *objetivas* que nos fijan, que nos cuadrículan, que nos *identifican*..."<sup>1105</sup>. La liberación es siempre un espacio abierto por una fractura, ser desplazados hacia lo *informe* por una línea de fuga. "Incesantemente se zafa"<sup>1106</sup>. Los sistemas significativos (la sociedad es un sistema significativo producto de una praxis o acción significativa) no solamente definen los significados de los objetos sino también y al mismo tiempo, los significados de los sujetos. Tanto las objetividades como las subjetividades son definidas por el mismo sistema o estructura.

Desde los tiempos de Aristóteles, sólo hay ciencia de lo permanente, de que lo que es siempre lo mismo, de las formas. La materia, por el contrario, es incognoscible e inefable. La materia no está sujeta al orden del ser, del pensamiento o de la gramática. La materia es un componente de toda substancia y si no suponemos el des-orden de lo in-forme, no podemos pensar tampoco el orden de las formas. La materia es un supuesto necesario pero incognoscible, indeterminable. En todo sistema las *formas* se ordenan de acuerdo a relaciones necesarias y coherentes, cuyas fracturas o fallas son *materia*. De esta materia informe procede el «material» para la construcción de las organizaciones nuevas. Las praxis que ensayan nuevas organizaciones son llamadas «devenir» o «líneas de fuga» por Deleuze. "No se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una *forma* de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier *materia*, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia *formalización*"<sup>1107</sup>. El materialismo es en este sentido no la afirmación de que todo lo real es materia o la posición contraria al «espiritualismo» sino la tesis que sostiene la materia o lo informe fractura o quiebra todo sistema formal. Pero materia y forma no son los componentes de la substancia, como en Aristóteles, ni del sujeto, como en la metafísica moderna, sino resultados o productos precarios y transitorios de la praxis social.

Lo que define al idealismo por oposición al materialismo es el supuesto de que la realidad es en última instancia ídica, razón, concepto o *forma*. Cuando Hegel afirma que «todo lo real es racional y todo lo racional es real» no está confundiendo lo existente con las representaciones mentales, sino que, como Platón y Aristóteles en la antigüedad, está sosteniendo que el pensamiento sólo conoce lo que es pensamiento, que sólo hay ciencia de lo que es siempre lo mismo, de la Idea, es decir, de la *forma*. *Aquello* que no es *forma*, no es pensable, ni cognoscible, ni decible. *Aquello* que no es forma es *materia*. Si para Platón y Aristóteles todavía había un residuo irreductible al pensamiento (materia) con Hegel el idealismo se hace absoluto y la materia se convierte en *contenido* del concepto, de la forma. En esta línea de pensamiento, el materialismo es la afirmación del supuesto contrario: la realidad es irreductible a la forma, al pensamiento. La realidad es opaca al concepto, lo real es, en última instancia, ininteligible. La praxis social construye la realidad, el mundo real, pero como esta construcción es siempre precaria e incompleta, el orden construido está continuamente amenazado por la ambigüedad de toda significación, por los antagonismos, las luchas y los conflictos que subyacen a toda construcción de realidad, por las fallas o fracturas que impiden que una *forma* de sociedad se convierta en «*la*» sociedad. En otras palabras, lo que amenaza a todo sistema social es su finitud, su carácter inacabado, su historicidad, su materialidad<sup>1108</sup>. Para Deleuze la literatura es sinónimo de la praxis de libertad o de devenir-libre: escapar al sistema dominante inventando "una nueva lengua", una nueva "posibilidad de vida"<sup>1109</sup>. El

<sup>1105</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 55. Cursivas nuestras.

<sup>1106</sup> Deleuze, G.: 1993, p. 17. "Crear en el mundo es suscitar acontecimientos, incluso muy pequeños, que escapen del control o que den lugar a nuevos espacios-tiempo" (Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 18, columna 3).

<sup>1107</sup> Deleuze, G.: 1993, p. 11. Cursivas nuestras.

<sup>1108</sup> "La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta". [...] "No es un pueblo llamado a dominar el mundo, sino un pueblo menor, eternamente menor, presa de un devenir-revolucionario. Tal vez sólo exista en los átomos del escritor, pueblo bastardo, inferior, dominado, en perpetuo devenir, siempre inacabado" (Deleuze, G.: 1993, p. 15).

<sup>1109</sup> Cfr. Deleuze, G.: 1993, p. 16. "El arte es aquello que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la

problema del materialismo para la ciencia política es análogo al problema del «método de descubrimiento» en su relación con la acción para la epistemología contemporánea<sup>1110</sup>.

#### 4. LA CONSTRUCCIÓN ESTRATÉGICA O «ARTICULACIÓN»: EL PROBLEMA DE LA LUCHA POLÍTICA<sup>1111</sup>

Las conceptualizaciones realizadas por Foucault tienen el mérito de haber permitido avanzar a la teoría política hacia una «microfísica» del poder, sin embargo, "este descentramiento del poder no debe ignorar, como ocurre en análisis foucaultianos, que el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y actores sociales. Si sólo vemos el poder diseminado, es imposible jerarquizar las acciones de diferentes «instancias» o «dispositivos»: no es lo mismo el poder de las transnacionales que el de un padre de familia"<sup>1112</sup>. Las relaciones de poder atraviesan todas las relaciones y, en este sentido, puede decirse que *todo es política*, pero es conveniente diferenciar entre *macropolítica* y *micropolítica*<sup>1113</sup>. Por esta razón, el análisis «microfísico» "debe complementarse con una «macrofísica del poder» capaz de devolvernos los distintos niveles de generalidad, contextualidad y mediación que codeterminan o influyen en los procesos locales"<sup>1114</sup>, sin que ello derive

---

vergüenza" (Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 17, columna 3).

<sup>1110</sup> "A menudo se da por supuesto que un nítido entendimiento de las ideas nuevas precede y debe preceder a cualquier formulación y cualquier expresión institucional de ellas. (Una investigación empieza con un problema, dice Popper). Primeramente, tenemos una idea, o un problema; *después* actuamos, es decir, hablamos o construimos o destruimos. No es éste ciertamente el modo en que los niños se desarrollan. Los niños usan palabras, las combinan, juegan con ellas hasta que atrapan un significado que hasta ese momento ha permanecido fuera de su alcance. Y la actividad inicial con carácter de juego es un presupuesto esencial del acto final de entendimiento. No hay razón para que este mecanismo tenga que dejar de funcionar en el adulto. Por el contrario, debemos esperar, por ejemplo, que la *idea* de libertad sólo pueda hacerse clara por medio de las mismas acciones que se suponen que *crean* libertad. La creación de una *cosa*, y la creación más el completo entendimiento de una *idea correcta* de la cosa, *son muy a menudo partes de un mismo e indivisible proceso* y no pueden separarse sin llevar el proceso a un estancamiento. El proceso mismo no está guiado por un programa claramente definido; y no puede ser guiado por tal programa. Mejor se diría guiado por un vago impulso, por una «pasión». La pasión da lugar a una conducta específica que a su vez crea las circunstancias y las ideas necesarias para analizar y explicar el desarrollo total, para hacerlo «racional».

El desarrollo del punto de vista copernicano desde Galileo hasta el siglo XX constituye un perfecto ejemplo de la situación que queremos describir. Se parte de una fuerte creencia que va contra lo que en la época se considera razonable. La creencia se extiende y encuentra apoyo en otras creencias que son igualmente irrazonables, si es que no lo son más (ley de inercia, telescopio). La investigación se disgrega ya en nuevas direcciones, se construyen nuevos tipos de instrumentos, la «evidencia» se relaciona con las teorías en formas nuevas, hasta que surge una nueva ideología que es lo bastante rica para proporcionar argumentos independientes para cualquier zona particular de ella y lo bastante móvil para encontrar tales argumentos en cualquier ocasión que parezcan necesitarse. *Hoy* podemos decir que Galileo siguió el camino acertado, porque su persistente empeño en lo que en tiempos pareció una estúpida cosmología creó el material que se necesitaba para la defensa de esta cosmología, contra aquellos de nosotros que sólo aceptan aquella visión de las cosas que se expresa de un cierto modo y que confían en ella sólo si contiene ciertas frases mágicas, llamadas «informes observacionales». Y esto no es una excepción, sino el caso normal: las teorías llegan a ser claras y «razonables» sólo después de que partes incoherentes de ellas han sido utilizadas durante largo tiempo. Tal irrazonable, sin sentido y poco metódico prólogo resulta así ser una inevitable condición previa de claridad y éxito empírico" (Feyerabend, P.: *Contra el método*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993 pp. 17-19).

<sup>1111</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 149. Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 14.

<sup>1112</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 99.

<sup>1113</sup> Cfr. Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 218.

<sup>1114</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 28. Este autor propone la relación "global-mediación-local" como hipótesis que permita superar las deficiencias del microanálisis foucaultiano. Cfr. Idem, pp. 89-94. Deleuze y Guattari coinciden en la necesidad de complementar los microanálisis con el estudio del nivel molar: "Las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones

necesariamente en un «universalismo» o en un «totalitarismo», como creen algunos autores liberales.

Entendemos por «articulación» la conjunción de luchas o de líneas de fuerza en la cual la identidad de los actores que lo componen se ve alterada por y en el proceso de articulación. Toda articulación supone el flujo o movimiento [«procesos» y «tendencias» (Lukács)] de fuerzas diferentes, las que ni mantienen su identidad originaria esencial ni la disuelven en una masa amorfa o ecléctica, sino que la sobredeterminan o resignifican. “Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos). La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una *integración*: operación que consiste en trazar «una línea de fuerza general», conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas, serializarlas, hacer que converjan. Pero la integración total no se produce inmediatamente. Más bien se producen una multiplicidad de integraciones locales, parciales, cada una en afinidad con tales relaciones, tales puntos singulares. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral... Las instituciones no son fuentes o esencias, no son ni presencia ni interioridad. *Son prácticas*, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con «fijarlas»; su función es reproductora, no productora”. ¿Cuál es la característica más general de una institución? “Consiste en organizar las supuestas relaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o «microfísicas», en torno a una instancia molar”<sup>1115</sup>. Volvemos a encontrar el problema de la integración de las líneas de fuerza en una instancia que las fije, en una institución. La fuerza que impulsa a los actores sociales y políticos a la lucha y a la articulación es, para Deleuze y Guattari, el deseo. Sólo el deseo es productivo, sólo el Poder produce lo real<sup>1116</sup>, mientras que las instituciones son meramente “reproductivas”. Está claro que la realidad y las instituciones son productos de *deseo* o del *poder* o de las *praxis* articulatorias. Son productos sociales porque praxis, poder y deseo son sociales. La explicación de la dureza o firmeza de las instituciones no hay que buscarla en que se originen en esencias suprahistóricas sino en la inercia de las prácticas reproductivas. Las praxis son creativas y articulatorias, las instituciones son reproductivas y fijadoras.

Se presenta entonces una serie de problemas: ¿cómo construir instancias que medien el nivel «microfísico» con el «macrofísico» sin que las fuerzas activas y creadoras se conviertan en reactivas y reproductoras? ¿Toda institución es una «traición» al movimiento que le dio origen? ¿Cómo crear una estrategia que potencie las fuerzas liberadoras (activas)?

Desde el marco foucaultiano y deleuzeano pareciera que la única salida que queda es la producción de deseo como resistencia a las fuerzas dominantes (instituciones disciplinarias o de control). Pareciera que cualquier estrategia que se trace lleva fatalmente a una institucionalización, la que termina por traicionar a las fuerzas que la crearon, y por eso, paradójicamente, no habría una meta «deseable», ni habría una sociedad «mejor». Pareciera que el único objetivo de la lucha es la resistencia indefinida al nivel de la praxis histórica y la deconstrucción permanente al nivel de la praxis teórica.

Guattari da un paso más al advertir que “los objetos y los métodos de lucha son diferentes para cada uno de estos niveles<sup>1117</sup> [nivel del individuo, de la pareja, de la escuela, del grupo militante, de la locura, de las visiones, de la homosexualidad, etc.]. Los objetivos del género «pan, paz, libertad...» requieren la existencia de *organismos políticos* que se inserten en el campo de las relaciones de fuerza, reagrupando por consiguiente estas fuerzas, constituyendo *bloques*. Estas organizaciones deben ser «representativas», coordinar las luchas, proponerles una estrategia y una táctica”<sup>1118</sup>. Guattari llama «bloques» a las luchas articulatorias. El bloque no

binarias de sexos, de clases, de partidos” (Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 221).

<sup>1115</sup> Deleuze, G.: 1987, pp. 104-5. *Cursivas nuestras*. “Las instituciones están perfectamente presentes en nuestro enfoque: lo que hemos llamado *sistemas de diferencias*” (Laclau, E.: 1993, p. 233).

<sup>1116</sup> Cfr. Deleuze, G.: 1987, p. 15.

<sup>1117</sup> “Cada una de estas luchas mantiene su especificidad diferencial respecto a las otras” (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 20).

<sup>1118</sup> Guattari, F.: *Política y psicoanálisis*, traducción de Raymundo Micr, Editorial Terra Nova, México, 1980, p. 11.

También Foucault avanza en esta misma dirección en la que se trata de abandonar el supuesto que liga el poder a cierta



es una institución, ni es un mero agregado de actores sociales cuyas identidades determinadas permanecen inalteradas. El bloque «cagrupa», expresa la necesidad de construir *organizaciones que coordinen las luchas moleculares*, sin reemplazarlas, sin quitarles su especificidad y singularidad, pues el nivel molecular supone siempre el molar (y viceversa). La tradición anarquista en la que se inserta Foucault se opone a cualquier forma de centralismo o de direcciones centralizadas de los movimientos sociales, acentuando los aspectos espontáneos de las luchas sociales, pero de ese modo descuida e incluso cierra el camino para la construcción de organizaciones articuladoras, de bloques, de frentes.

Para Laclau y Mouffe “la alternativa (...) debe consistir en ubicarse plenamente en el campo de la revolución democrática y *expandir las cadenas de equivalencias* entre las distintas luchas contra la opresión”. [...] “El afianzamiento de luchas democráticas específicas requiere, por tanto, la expansión de cadenas de equivalencias que abarquen a otras luchas”<sup>119</sup>. En otros términos, si se pone el acento sobre los aspectos locales y micropolíticos de las luchas el análisis logra conceptualizar las relaciones transversales y la multiplicidad particular de los sistemas de poder, pero se inhabilita en la misma medida para ir más allá de las relaciones diferenciales singulares que caracterizan a las múltiples prácticas político-sociales. Las luchas de los obreros y de los «verdes», de los jubilados y de las mujeres, de los docentes y de las comunidades indígenas son diferentes y no tienen elementos en común. Desde una perspectiva local, cada actor queda reducido a sus caracteres diferenciales y no puede sino establecer alianzas formales, exteriores. Los sujetos sociales pueden articular sus luchas no a partir de aquellos caracteres «positivos» que hacen a su identidad sino al adquirir un «valor» equivalente a otros en que opuestos a un enemigo común. Expandir las *cadenas de equivalencias* significa generar articulaciones a partir de la oposición a un *enemigo común* que amenaza igualmente a los diferentes actores. Los caracteres positivos que definen a un grupo son los que lo diferencia y separa de otros, mientras que aquello que opone a varios agentes sociales a un enemigo común los integra y unifica entre sí.

Deleuze y Guattari hablan de «conexión» en lugar de «articulación» de equivalencias y de «conjugación» en lugar de «hegemonía»: “Desde este punto de vista, como consecuencia, debemos introducir una diferencia entre dos nociones, la *conexión* y la *conjugación* de los flujos. Pues si la «conexión» indica la forma en que unos flujos descodificados y desterritorializados<sup>120</sup> [a los que Laclau y Mouffe llaman «significantes flotantes»] se relanzan recíprocamente, precipitan su fuga común, y suman o activan sus cuantos, la «conjugación» de esos mismos flujos indica más bien su interrupción relativa, como un punto de acumulación que bloquea u obstruye ahora las líneas de fuga efectiva una reterritorialización general, y hace pasar los flujos

---

subjetividad a partir de cuya racionalidad se explicaría: “Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las explicaría», sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: *no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual*; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar); *la racionalidad del poder es la de las tácticas* a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben -cinismo local del poder-, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente *dispositivos de conjunto*: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos inventores» o responsables frecuentemente carecen de hipocresía” (Foucault, M.: 1992, pp. 115-16. Cursivas nuestras). Cfr. Deleuze, G.: *¿Qué es un dispositivo?*.

Foucault también dice que según la lógica de una estrategia global las relaciones de poder se entrelazan unas con otras y lo retrospectivamente adquieren el aspecto de una política unitaria y voluntarista. Cfr. Žižek, S.: *La identidad y sus vicisitudes: La «Lógica de la esencia» de Hegel como una teoría de la ideología*, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, pp. 181-242.

<sup>119</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 198-9 y 205. Cursivas nuestras.

<sup>120</sup> “Sólo cuando un flujo está desterritorializado logra hacer su conjunción con otros flujos” (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 59).

bajo el predominio de uno de ellos capaz de sobrecodificarlos. Pero, precisamente, siempre es el flujo más desterritorializado, según el primer aspecto, el que efectúa la acumulación o conjunción de los procesos, determina la sobrecodificación y sirve de base a la reterritorialización, según el segundo aspecto"<sup>1121</sup>. Aunque Guattari cree necesario seguir hablando de la «representatividad» de las organizaciones políticas, el análisis de las luchas y las praxis constructuras de significado muestra que la integración de las fuerzas en juego sólo es posible sobre la base de su común antagonismo a una fuerza dominante. Un conjunto de luchas no se integra en un frente al verse reflejadas o representadas en una de las componentes sino por su común «antagonismo».

En la perspectiva de Foucault y Deleuze se insinúa una sospecha dirigida contra las fuerzas capaces de efectuar la conjunción de los flujos por cuanto se sobreentiende que tal proceso no puede sino realizarse por la imposición de una fuerza sobre las otras. Y la sospecha se convierte en certeza cuando se considera que las diferencias positivas son el factor aglutinante, pero se disuelve si pensamos que la articulación se efectúa de modo negativo y antagónicamente a un enemigo común. Lo que conduce a la articulación de las fuerzas no es un elemento «positivo» común a los diferentes actores sociales, sino su común antagonismo frente a un tercero. La común oposición vuelve a los diferentes actores, no iguales, sino equivalentes.

Como Deleuze y Guattari conciben a los actores como «multiplicidades»<sup>1122</sup> plantean la necesidad de extender el análisis de lo político a nivel de las fuerzas que constituyen a los individuos. Puesto que, contrariamente a lo que suponía Lukács, la «lucha de clases» ha terminado por reproducir la «forma» del poder y de la subjetividad burguesas, las que contaminan las instituciones de la sociedad moderna pero también a las singularidades, a uno mismo<sup>1123</sup>, el enemigo ya no es solamente externo. Es externo e interno a las diversas posiciones de sujeto (singularidades) moleculares o molares. A las organizaciones capaces de articular las luchas en los diversos niveles, estos autores las llaman «máquinas de guerra». El problema es cómo impedir que la máquina reproduzca la *forma* burguesa, convirtiéndose en un «poder centralizado y burocrático». Sin la construcción de una máquina de este tipo no es posible producir una verdadera fractura. Pero por otro lado, esta máquina tiende a homogeneizar, a centralizar la lucha alrededor de una contradicción principal y a considerar a los otros frentes como menores. Es necesario, por lo tanto, abandonar el supuesto de la centralidad del frente en la lucha de «clases» como prioritario (y la consideración de la cuestión del deseo como «problemas menores», secundarios, subordinados). Se trata también de abandonar la distinción entre la vida privada y la vida pública. Es menester para ello, desarticular permanentemente el concepto de «individuo», deconstruir su modelo teórico, para posibilitar «un proceso de producción deseante real»; construir «una política del deseo»<sup>1124</sup>.

Desde una perspectiva, en algunos puntos coincidente, se ha rescatado el concepto gramsciano de «hegemonía» pero liberándolo de los restos economicistas que lo ligaban a la determinación estructural. Una política del deseo debe poder trazar líneas de articulación de las luchas moleculares (aunque ello no esté determinado por una posición en el sistema o por intereses esenciales inherentes a las clases). «Por articulación entiendo -dice Laclau- la creación de algo nuevo fuera de una dispersión de elementos». [...] «Articulación», en este sentido, *es el nivel ontológico primario de la constitución de lo real*. [La realidad es una construcción social, es el producto de la praxis social.] «Pero «hegemonía» significa algo bien diferente: significa la

<sup>1121</sup> Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 224.

<sup>1122</sup> Aun cuando se trate de individuos, ya que éstos son una articulación de pulsiones, deseos, intereses, impulsos, etc. Actores individuales, grupales o sociales siempre se trata de multiplicidades.

<sup>1123</sup> «El problema es evitar que el movimiento obrero se contamine con la ideología y los modos de subjetividad del poder burgués». Guattari, F.: 1980, p. 22.

<sup>1124</sup> Guattari, F.: 1980, pp. 12-18. «El inconsciente es una substancia que hay que fabricar, que hay que hacer circular, un espacio social y político que hay que conquistar. Ni hay sujeto del deseo ni hay objeto. El sujeto de enunciación no existe. La única objetividad del deseo son los flujos. El deseo es el sistema de signos a-significantes con los que se producen flujos del inconsciente en un campo social. Que una eclosión de deseo se produzca en la célula familiar o en una escuela de barrio, poco importa, lo cierto es que *siempre cuestionará las estructuras establecidas*. El deseo es revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos» (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 90-1. Cursivas nuestras).

articulación contingente de elementos alrededor de ciertas configuraciones sociales -bloques históricos- que no pueden ser predeterminados por ninguna filosofía de la historia y esto está esencialmente relacionado con las luchas concretas de los agentes sociales. Por *concretas* quiero decir *específicas*, en toda su humilde individualidad y materialidad, no en tanto que encarnan el sueño de los intelectuales acerca de una «clase universal»<sup>1125</sup>.

Este desarrollo nos conduce al problema de las condiciones de emergencia de las luchas concretas de los agentes sociales contra desigualdades específicas, luchas que ponen en cuestión la legitimidad de ciertas relaciones de subordinación. El problema que tratamos de determinar es en qué condiciones una relación que se consideraba legítima deja de serlo y se convierte en ilegítima. En otros términos: en qué condiciones una relación de *subordinación* se convierte en una relación de *opresión*<sup>1126</sup>. Una relación se torna opresiva cuando el término subordinado comienza a *luchar* contra ella, independientemente del grado de conciencia desarrollado. Una relación de subordinación se convierte en relación de opresión cuando comienza a ser fuente de conflictos y base de un antagonismo.

¿Qué se entiende por subordinación y por opresión? “Entenderemos por *relación de subordinación* aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro -un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto del hombre, etc.-”. Las relaciones de subordinación son análogas a lo que Habermas llama acción estratégica. El concepto de acción estratégica significa que el otro obedece conscientemente y, en consecuencia, no es sinónimo de manipulación. La acción estratégica es una razón instrumental, la optimización en la utilización de los medios disponibles para lograr ciertos fines. La legitimidad es inherente a las relaciones de subordinación y la aparición de un antagonismo es índice suficiente para considerar que la relación se ha transformado en opresiva.

“Llamaremos, en cambio, *relaciones de opresión* a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos”. Las relaciones de opresión suponen siempre una resistencia, una lucha contra una forma de subordinación que se considera ilegítima. Contra la interpretación determinista, se considera aquí que no existe una «opresión objetiva», determinable con independencia de la praxis y de la conciencia. Si no hay lucha y conflicto, no hay opresión sino subordinación.

“Finalmente, llamaremos *relaciones de dominación* al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social *exterior a las mismas* - y que pueden, por tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada”<sup>1127</sup>. En cuanto a las relaciones de dominación que legitimarían la intervención de agentes

<sup>1125</sup> Laclau, E.: *An interview with Ernesto Laclau, Strategies, A journal of theory, culture and politics*, Nº1, Fall (1988), p. 16. Traducción nuestra. Laclau, E.: 1993, pp. 193-4. Foucault deja abierta la posibilidad de pensar en términos de hegemonía, aunque no se siente cómodo al pensarlo de ese modo: “¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios... (...) Es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución...” (Foucault, M.: 1992, p. 17). Deleuze y Guattari se acercan más a esta concepción, por ejemplo, en la lectura que hacen de Gabriel Tarde: “La imitación es la propagación de un flujo [cumple la misma función que la envidia en las sociedades democráticas para Tocqueville]; la oposición es la binarización, el establecimiento de una binaridad de los flujos; la invención es una conjugación o una conexión de diversos flujos. Y ¿qué es un flujo según Tarde? Es creencia o desco (los dos aspectos de todo agenciamiento), un flujo siempre es de creencia y de desco” (Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, p. 223. Cursivas y corchetes nuestros).

<sup>1126</sup> Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.

<sup>1127</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172. “La libertad no consiste en ser inmóvil -decía ya Hegel-, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que ésta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre en y para sí mismo” (Hegel, G. W. F.:

exteriores a los conflictos, ellas suponen cierta universalidad de los derechos humanos tales como el derecho a la vida, la ilegitimidad de la tortura, etc., aunque no se trate de una universalidad basada en la determinación de una naturaleza humana o sobre una consideración del bien universal. La universalización de los derechos del hombre es una dimensión abierta por la praxis histórica, y la declaración de los derechos del hombre es un hecho histórico-político de alcance universal, porque instaura un nuevo imaginario político, que llega a ser reconocido y legitimado por todos los países<sup>1128</sup>.

Si diferenciamos «subordinación» de «opresión» es porque no partimos de una concepción de la naturaleza humana o de la esencia del hombre suprahistórica o transhistórica sino de la radical historicidad de la condición humana<sup>1129</sup>. En los órdenes sociales premodernos el conjunto era concebido como un todo en el que los elementos individuales aparecían fijados a posiciones diferenciales naturalizadas o sedimentadas. En este sentido, las relaciones de subordinación no podían convertirse en relaciones de opresión, puesto que en sí mismas no suponían antagonismos. Es un mérito del estructuralismo de Saussure haber puesto las bases para la constitución de la lingüística como ciencia al determinar a la lengua como un objeto preciso y distinto del lenguaje. Tal determinación fue posible sobre la base de la distinción entre el punto de vista diacrónico o evolutivo y el punto de vista sincrónico. Este último se alcanza abstrayendo la variante temporal de las relaciones diferenciales que caracterizan a los sistemas de signos. En tales sistemas no hay, por definición, negatividad ni antagonismo. Todo se reduce a las relaciones diferenciales de oposición. Las organizaciones comunitarias premodernas pueden ser comprendidas como sistemas de este tipo, donde hay oposición pero no antagonismo, donde hay subordinación pero no opresión, hay lucha y conflicto pero no dislocación. Un sistema diferencial es una totalidad cerrada, en la que todos los actores tienen su lugar y donde todos los lugares son fijados desde el fundamento eterno (Destino, Dios). De esta manera, las organizaciones premodernas minimizaron la variable temporal, ocultaron la historicidad de la existencia e impidieron la dislocación y el desarrollo de la conciencia de la opresión<sup>1130</sup>.

Si una relación de opresión es aquella relación de subordinación que se ha transformado en la sede de un antagonismo, entonces las relaciones de opresión suponen siempre el desarrollo de ciertas formas de lucha, de resistencia, aun cuando no estén necesariamente mediados por una «conciencia». Las relaciones de opresión suponen los antagonismos y éstos suponen que ciertas identidades son amenazadas<sup>1131</sup>. El antagonismo es la lucha producida por una identidad amenazada en el seno de una relación de subordinación. La amenaza no proviene de un enemigo que la enfrente o realice acciones para dominarla sino de un deslizamiento del lugar que tenía asignado en el sistema. El antagonismo se produce cuando un actor social se queda *sin lugar* en la estructura social de cual se deriva su identidad constitutiva. Por esta razón, las *u-topías* sólo pudieron surgir en la época moderna. Lo característico de las utopías no es imaginar una sociedad ideal en la que no haya opresión, poder o conflictos. Su característica distintiva es que expresan un corrimiento de los lugares y de los sujetos

---

*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 4ª edición, 1974, pp. 60-66).

<sup>1128</sup> "Si como ha señalado Hanna Arendt: «[...] fue la Revolución francesa y no la americana la que puso al mundo en temas [...]» (H. Arendt: *On Revolution*, Londres, 1973, p. 55), es porque ella fue la primera en no fundarse en ninguna otra legitimidad y en instaurar así un nuevo modo de institución de lo social. Esta ruptura con el *Ancien Régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse en tanto formas de opresión. Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático, que permitirá desplazar la libertad y la igualdad hacia dominios cada vez más amplios, y que servirá, por tanto, de fermento para las diversas formas de lucha contra la subordinación" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 174).

<sup>1129</sup> "Las relaciones sociales se caracterizan por una radical historicidad" (Laclau, E.: 1993, p. 52).  
<sup>1130</sup> Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 172.

<sup>1131</sup> "...Es la defensa de cierta identidad (...) la que los empuja a rebelarse" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 177. Melossi llega a sostener (1992, p. 19) que la superación del dominio pasa por la acción de agentes sociales "que tienen razones y fundamentos para sus propias acciones".

sociales identificados con ellos. En ellas encontramos la descripción asombrada y traumática del momento histórico en que grandes masas de población se quedan sin lugar, no solamente en el sentido de quedarse sin tierras o sin un lugar en la tierra sino en el sentido más profundo de perder significado, quedarse sin identidad. Los movimientos más revolucionarios han sido así, originalmente conservadores: desarrollan sus luchas con el objetivo de *recuperar* su lugar y *conservar* su identidad amenazada, pero su praxis generó nuevas articulaciones que terminaron por transformar las identidades del conjunto. Huyendo de un lugar que se ha corrido, que se ha deslizado o dislocado, «encuentran un arma», crean algo nuevo...abren un lugar desde un no-lugar.

Deleuze y Guattari dicen: “El deseo siempre está agenciado, el deseco es lo que el agenciamiento<sup>1132</sup> determina que sea [en términos de Laclau: las decisiones siempre están situadas, los sujetos y las posiciones de sujeto dependen de las estructuras discursivas]. Al nivel de las líneas de fuga, el agenciamiento que las traza es el tipo máquina de guerra. Las mutaciones remiten a esa máquina, *que no tiene verdaderamente la guerra por objeto*, sino la emisión de cuantos de desterritorialización, el paso flujos mutantes (en ese sentido, toda creación pasa por una máquina de guerra)”. Los antagonismos como las máquinas de guerra son exteriores e irreductibles a cualquier estructura: “En cuanto a la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen”<sup>1133</sup>. Son los antagonismos o las máquinas de guerra los que no dejan que las estructuras se estabilicen, que los sistemas de diferencias alcancen un punto de sutura. La línea de fuga o de variación afecta a cada sistema y le impide ser homogéneo<sup>1134</sup>.

Algo *verdaderamente nuevo*, un lugar-sin-lugar, surgió al nivel del imaginario social a partir de la Revolución Francesa. Se estableció entonces una nueva legitimidad a la que podríamos llamar «cultura democrática». La Revolución Francesa fue la primera que no se fundó en ninguna legitimidad anterior, produciendo una discontinuidad, una ruptura con el Antiguo Régimen simbolizada en la Declaración de los Derechos del Hombre. Ésta proporciona “las condiciones discursivas que permiten plantear las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse como formas de opresión”, porque imponen el principio democrático de libertad e igualdad “como una nueva matriz del imaginario social”. [...] “Esta mutación decisiva en el imaginario político de las sociedades occidentales (...) puede definirse en estos términos: la lógica de la equivalencia se transforma en el instrumento fundamental de producción de lo social”<sup>1135</sup>. Dicho en otros términos: las sociedades modernas surgidas de una revolución, no

<sup>1132</sup> “¿Qué es un agenciamiento? Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos”. Lo importante son “las alianzas y las alcaciones, [...] los contagios, las epidemias, el viento”. “Un agenciamiento es siempre colectivo y pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos”. Un agenciamiento es un conjunto no homogéneo de elementos, mientras que “las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad”. “El agenciamiento es el co-funcionamiento, la «simpatía» [de Hume], la simbiosis”. Los agenciamientos son “estados de cosas que son mezclas o colectivos”. “Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas cuando menos. Estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se mezclan, se transmiten afectos; pero también enunciados, regímenes de enunciados: los signos se organizan de una nueva forma, aparecen nuevas formulaciones, un nuevo estilo para nuevos gestos”. “Lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de la misma máquina”. “Un agenciamiento es siempre e indisolublemente agenciamiento maquínico de efectuación y agenciamiento colectivo de enunciación. En la enunciación, en la producción de enunciados, no hay sujeto, siempre hay agentes colectivos: en el contenido del enunciado nunca se encontrarán objetos, sino estados maquínicos” (Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 61, 74, 79-81). Como el concepto de «discurso» en Laclau-Mouffe, el agenciamiento contiene elementos lingüísticos y extralingüísticos, aunque los primeros no se limiten a expresar o describir a los segundos, y mucho menos a transferirle un sentido o un significado.

<sup>1133</sup> Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, pp. 233 y 360. “No basta con afirmar que la máquina es exterior al aparato, hay que llegar a pensar la máquina de guerra como algo que es una pura forma de exterioridad” (Ibidem, p. 362).

<sup>1134</sup> Deleuze, G.-Parnet, C.: 1980, p. 9.

<sup>1135</sup> Laclau y Mouffe: 1987, pp. 174 y 173. “Claude Lefort ha mostrado de qué modo la «revolución democrática», como tal, como nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social. En las sociedades anteriores, organizadas según una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado a la

permiten pensar el orden social como «natural» y de esa manera hacen manifiesto que han sido constituidas no sobre un fundamento sino sobre una *falla*, sobre un fracaso, sobre una falta o ausencia. De ello se infiere que todos los sujetos sociales estén *igualmente* fundados o, lo que es lo mismo, *igualmente* infundados. A partir de aquí, la crítica de la desigualdad política y la lucha contra los privilegios se extenderá y desplazará hacia otros planos, en primer lugar, hacia el plano económico a través de los discursos socialista-s, y en una variedad siempre creciente de direcciones y niveles. Según esta línea de pensamiento, la invención de esta lógica equivalencial es la creación más revolucionaria de la época moderna y la que está a la base no solamente de la expansión de modo de producción capitalista sino de toda la «revolución democrática». Marx mostró que la forma-mercancía se había desarrollado sobre una lógica de este tipo pero, en una suerte de revancha del Hegelianismo, sólo vio sus aspectos negativos (alienación, fetichismo de la mercancía, explotación) y no percibió su potencialidad revolucionaria como principio del cambio social.

En el principio democrático se conjugan igualdad y libertad<sup>1136</sup>. Laclau y Mouffe muestran cómo se presentan los nuevos antagonismos sociales con efectos igualitarios plurales<sup>1137</sup> y, en el marco de lo que denominan «la ofensiva antidemocrática», señalan los deslizamientos de la idea de libertad: “Esta democratización» del liberalismo, que fue el resultado de múltiples luchas, concluyó por tener un impacto profundo en la forma en que la misma idea de libertad era concebida. De la definición liberal tradicional de Locke -«La libertad es no estar sometido a restricciones y violencia por parte de otro»- se ha pasado con John Stuart Mill a la aceptación de la libertad «política» y de la participación democrática como componente importante de la libertad<sup>1138</sup>. Más recientemente, en el discurso socialdemócrata, la libertad ha llegado a significar la «capacidad» de efectuar ciertas elecciones y de tener abierta una serie de alternativas reales. Así la pobreza, la falta de educación y la gran disparidad en las condiciones de vida, son hoy consideradas como atentatorias a la libertad. Es ésta la transformación que el neoliberalismo quiere cuestionar<sup>1139</sup>”.

Las formas modernas de sociedad permiten repensar el concepto de libertad. “Libertad -dice Laclau<sup>1140</sup>-, siguiendo la definición clásica- es la ausencia de determinación. Es libre quien es *causa sui*”. Sin embargo, para que estas dos fórmulas sean equivalentes y para que sean adecuados los ejemplos de la filosofía de Spinoza y de las posturas teleológicas, tendría que haber dicho: libertad es *auto-determinación* y no ausencia de determinación. Esta última fórmula le permite añadir un tercer ejemplo: la libertad, tal como es concebida por el existencialismo, en la que el hombre es pensado como un ser cuya “existencia precede a la esencia” -según la fórmula de J-P. Sartre<sup>1141</sup>-, donde “la ausencia de toda naturaleza a priori lo transforma en un elector soberano;

---

persona del príncipe, que era el representante de Dios -es decir, de la soberana justicia y la soberana razón-. La sociedad era pensada como un cuerpo, la jerarquía de cuyos miembros reposaba sobre un principio de orden incondicionado. Según Lefort, la diferencia radical que introduce la sociedad democrática es que el sitio del poder pasa a ser un lugar vacío y que desaparece la referencia a un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. En consecuencia, hay una escisión entre la instancia del poder, la del saber y la de la ley, y sus fundamentos no están ya más asegurados” (Idem, p. 210). En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* Laclau se referirá al concepto clave de *dislocación* para designar las nuevas condiciones generadas como efecto del capitalismo y de las formas sociales modernas. Cfr. el concepto análogo de “agenciamiento maquinico colectivo” en Delcuze, G.-Parnet, C.: 1980, pp. 63, 80 y 91.

<sup>1136</sup> “La precariedad de toda equivalencia exige que ella sea complementada-limitada por la lógica de la autonomía. Es por eso que la demanda de *igualdad* no es suficiente: sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y plural” (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 207).

<sup>1137</sup> Cfr. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 178-189.

<sup>1138</sup> No se trata de rechazar la concepción liberal de la libertad: “No es el liberalismo en cuanto tal el que debe ser puesto en cuestión, ya que en tanto que principio ético que defiende la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, está hoy día más vigente que nunca” (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 207-8).

<sup>1139</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 193.

<sup>1140</sup> Laclau, E.: 1993, p. 59.

<sup>1141</sup> Cfr. Sartre, J-P.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80,\*

pero un elector que no tiene ninguna razón para elegir<sup>1142</sup>. Como el hombre no es un ser que advenga a la existencia sin causas ni relaciones con los demás seres es posible pensar un concepto de libertad que -siguiendo el descubrimiento existencialista- no suponga ninguna esencia a priori que determine la existencia<sup>1143</sup>, pero que parta de una estructura *dislocada*. "En tal caso, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constituirme como sujeto. No hay nada en mí que sea oprimido por la estructura y que sea liberado por la dislocación; estoy simplemente *arrojado* en mi condición de sujeto, porque no he logrado la constitución como un objeto. La libertad ganada así, en relación con la estructura, es entonces inicialmente un hecho traumático: estoy condenado a ser libre, no porque no tenga una identidad estructural como sostiene el existencialismo, sino porque tengo una identidad estructural fallida [rota (failed)]. Esto significa que el sujeto está parcialmente autodeterminado. Sin embargo, como esta autodeterminación no es la expresión de lo que el sujeto *ya* es, sino, en lugar de eso, el resultado de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede proceder a través de un proceso de *identificación*. Como puede verse, cuanto más grande es la indeterminación estructural, más libre será una sociedad"<sup>1144</sup>. Se pueden distinguir tres momentos en el proceso de construcción discursiva de nuevas identidades.

El primero es el *sistema de diferencias*, en el que las prácticas discursivas diferencian posiciones y fijan roles para los distintos actores o sujetos. Estas diferencias forman parte de un orden que se considera estable y donde cada posición se define por oposición al resto de las posiciones significativas dentro del sistema (campesinos, terratenientes, comerciantes, artesanos, burgueses, asalariados, etc.). Por supuesto, cada sistema es el resultado de luchas previas, de triunfos y derrotas que han llegado a una condición estable conformando la «realidad», pero en tanto constituye un sistema estabilizado de diferencias aceptadas por todos los sujetos puede ser considerado como una estructura cuyas diferencias no alteran la totalidad sino que la articulan y la fijan.

El segundo momento es el de la *dislocación*. Es el momento del fracaso de las prácticas discursivas que construyen y mantienen el sistema de diferencias, en que las prácticas simbólicas de las distintas instituciones sociales comienzan a tener cada vez más dificultades para sostenerse dada la multiplicación de los antagonismos. Dado que todo orden social está expuesto a cambios y desestabilizaciones porque está constituido por antagonismos, la dislocación es algo inherente a todo orden social. Sin embargo, es con la sociedad moderna que se multiplican y expanden los efectos dislocatorios con aceleración creciente. Cuanto más dislocación, más fragmentación social, pero también más espacios para el surgimiento de nuevos actores y sujetos.

El tercer momento es el de la *cadena de equivalencias* de las posiciones de sujetos diferentes frente a un enemigo común. Este es el momento en que se construye un «nosotros» contrapuesto a un «ellos». Las posiciones equivalentes no se unifican por ciertos caracteres positivos comunes sino por su común oposición a un «enemigo». Esas equivalencias niegan el sistema de diferencias previo y ensayan una reorganización del tejido social. Este es el ámbito constitutivo de la política: la construcción de articulaciones equivalenciales, la creación de prácticas discursivas inéditas frente a las fuerzas que amenazan a las

<sup>1142</sup> Laclau, E.: 1993, p. 60.

<sup>1143</sup> "Por libertad no quiero significar una plenitud positiva y sin matices sino algo esencialmente ambiguo" (Laclau, E.: 1996, p. 39).

<sup>1144</sup> Laclau, E.: *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p. 44. Traducción nuestra. (Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 60). "Cuando hablamos de la «libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas», no entendemos por eso el quitar todas las barreras que impidan la expresión de una identidad (potencialmente) plena. Lo entendemos, más bien, como la extensión de las áreas de *libertad y creatividad* a través de mostrar la radical contingencia de todos los valores y de toda objetividad -y también, como consecuencia, de toda subjetividad. Una sociedad libre no es una en la cual el orden social establecido se adapta mejor a la naturaleza humana, sino una que es más consciente de la contingencia e historicidad de todo orden" (Idem, p. 221).

identidades sociales constituidas y diferenciadas. La política no es el reflejo ni mucho menos la representación de diferencias previas, sino la construcción de identidades nuevas que responden a fallas estructurales de los sistemas sociales.

La definición de la libertad explicitada más arriba retoma, de alguna manera, la concepción metafísica en la que aquella es definida como mera posibilidad, pero hay que tener en cuenta que no se trata de una posibilidad esencial, porque el esencialismo ha sido abandonado. Subsiste sin embargo la estructura, pero como ésta está fallida, el sujeto no puede ser constituido plenamente, y no alcanza una identidad positiva<sup>1145</sup>. El sujeto sólo construye su identidad a través de decisiones, de permanentes actos de identificación. La identidad no es una esencia sino una tarea, un proyecto siempre en desarrollo pero nunca acabado. Las posibilidades nuevas son abiertas por las fallas en el sistema, por los deslizamientos de los lugares dentro de una estructura social. La libertad es aquí, por lo tanto, este espacio abierto por la falla estructural, por la *dislocación*<sup>1146</sup>. Se recupera así el aporte central de los utopistas a la teoría de la libertad.

Por otro lado, como la construcción de toda identidad supone actos de identificación o de decisión, la libertad tiene como condición actos de poder<sup>1147</sup>. Esta concepción de libertad retoma así el aporte central de Hobbes, quien define la libertad como ausencia de límites al movimiento y a la propia acción: "En numerosos sentidos vivimos hoy en sociedades menos «alienadas» que en el pasado: es decir, en sociedades en las cuales hay una mayor *indeterminación en cuanto a nuestro lugar* en ellas y en las que *podemos determinar más libremente nuestros movimientos y nuestra identidad*"<sup>1148</sup>. En la medida en que en las sociedades contemporáneas hay una menor determinación estructural hay menos obstáculos al movimiento, es decir, mayor libertad.

No se trata, por lo tanto, de una libertad positiva, determinada estructuralmente. No se trata de la libertad entendida como la capacidad de un sujeto con una identidad diferencial positiva. Los existencialistas tienen razón al sostener que estamos condenados a ser libres, que no somos libres de no ser libres. El sujeto es forzado a actuar para recuperar una identidad amenazada por una estructura que fracasa en sus intentos de constituirlo como identidad positiva, plena. Se trata de una libertad ambigua, cuya fuente es la dislocación en la estructura. Por esta razón, los procesos conducentes a nuevas articulaciones, inventores de «máquinas de guerra» más eficientes, son siempre traumáticos y en gran medida coercitivos. Las luchas de las que resultan condiciones de vida más libre tienen origen la dislocación estructural, en la amenaza a las identidades constituidas. Maquiavelo ya decía que la opresión o el miedo a ser oprimidos (amenaza) es el origen de las

<sup>1145</sup> Respecto de la relación entre el sujeto y la estructura o la institución, Laclau sintetiza su postura de la siguiente manera: "Los agentes no son instrumentos ciegos o meros sustentadores de las estructuras por la simple razón de que estas últimas no constituyen un sistema cerrado sino que están surcadas por antagonismos, amenazadas por un exterior constitutivo, y tienen meramente una forma débil o relativa de integración. Esto requiere constantes actos de recreación de los complejos institucionales por parte de los agentes: esto es lo que constituye la práctica de la articulación. No es la práctica de sujetos constituidos fuera de todo sistema de diferencias (instituciones), sino por sujetos constituidos por esas diferencias y por las fisuras y hiatos que ellas muestran. En oposición a la postulación de dos entidades metafísicas separadas -agentes y estructuras- lo que sugerimos es lo siguiente: (a) hay meramente grados relativos de institucionalización de lo social, que penetran y definen la subjetividad de los propios agentes; y (b) que las instituciones no constituyen marcos estructurales cerrados sino complejos débilmente integrados que requieren la constante intervención de las prácticas articulatorias" (Laclau, E.: 1993, p. 233).

<sup>1146</sup> "La dislocación es la fuente de la libertad" (Laclau, E.: 1993, p. 76). "Las dinámicas del cambio social no se caracterizan por un progreso lineal que convertiría en obsoletos los valores y las prácticas del pasado, sino por la coexistencia de elementos tradicionales, modernos e incluso post-modernos en una misma formación social. Este es un rasgo clave de la dislocación: los elementos de distintas tradiciones y formaciones subsisten, pero fuera de sus lugares y funciones originales, dichos elementos están "dis-locados" y las nuevas identidades son híbridas (Gorlier, J. C.: El constructivismo y el estudio de la protesta social, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, No. 4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, p. 32).

<sup>1147</sup> "El poder es la condición misma de la libertad" (Laclau, E.: 1993, p. 96). Cfr. Gorlier, J. C.: 1998, p. 17.

<sup>1148</sup> Laclau, E.: 1993, p. 83. Cursivas nuestras.



aspiraciones y de las luchas de los pueblos libres<sup>1149</sup> y Hegel afirmaba que la libertad del Espíritu consiste en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad y la identidad alcanzada<sup>1150</sup>.

Sin embargo, sería incorrecto sostener que porque estamos condenados a ser libres no somos libres. Una libertad «total», sin obstáculos o amenazas, no sólo es una abstracción analítica sino que es, además, imposible. Una libertad sin poder, que no sea ejercicio del poder, es imposible. La amenaza empuja a la lucha, pero no la determina, ni la produce ni la impide necesariamente. Una sociedad democrática no es una sociedad de la libertad «total», sino una que ha conseguido un alto grado de indeterminación estructural sin disolverse o desintegrarse. Si la libertad es constitutivamente ambigua puede *dar lugar* a nuevas identidades, pero puede destruir, puede generar un terror inmovilizante y puede propiciar soluciones totalitarias que pretendan fijar las dislocaciones<sup>1151</sup>. Esta ambigüedad constitutiva de la libertad pone en evidencia el error de la consigna que guiaba las prácticas de algunos partidos comunistas de multiplicar los conflictos y acelerar las contradicciones. Ya que los nuevos espacios pueden dar lugar a intentos fascistas de suprimir la ambigüedad renunciando a la libertad. Es esta vinculación de la libertad con la dislocación que se produce en la modernidad la que explica por qué los movimientos totalitarios y fundamentalistas sólo son posibles en nuestra época.

Del desarrollo anterior señalamos tres hipótesis que conviene tener en cuenta para construir un concepto adecuado de dominación: (1) La revolución francesa es un acontecimiento que marca una discontinuidad en la concepción del poder porque instaura un imaginario democrático y una lógica de la equivalencia<sup>1152</sup>, que disuelve todos los modelos políticos anteriores basados en las diferencias naturales. (2) Una relación de subordinación no es necesariamente ni una relación de opresión ni una de dominación, que son la condición de los antagonismos, de las luchas o (en términos de Foucault) de la resistencia; y, en consecuencia, no son necesariamente relaciones de poder. En otras palabras, las relaciones consideradas «naturales», aquellas que no tienen «resistencia» no son relaciones de poder. Desde este punto de vista, una relación de subordinación en una empresa no sería necesariamente una relación de poder, aun cuando sea asimétrica o de mando y obediencia, porque las relaciones «diferenciales» no implican necesariamente «antagonismos»<sup>1153</sup>. (3) “Multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto son, pues, precondiciones de toda transformación realmente democrática de la sociedad”<sup>1154</sup> y ello abre y multiplica los espacios de libertad e igualdad (en términos negativos: multiplica las luchas contra la opresión y la dominación). “Si el poder es inerradicable es porque existe también una radical *libertad* que no está limitada por ninguna esencia; si la opacidad es constitutiva de lo social, esto es precisamente lo que hace posible el acceso a la verdad concebida como develamiento (*aletheia*)”<sup>1155</sup>. Si bien la libertad no está limitada por esencia alguna ni es un carácter esencial de la naturaleza del hombre como pensaban Rousseau y la ilustración, es tan insuprimible como el poder y la violencia.

De acuerdo a estos resultados, el pensamiento contemporáneo tiende a *volver a* los clásicos de la época moderna: a Maquiavelo, Moro y Hobbes. Este último se esforzó por probar que todo orden social se erige sobre una condición de guerra, tratando de contener (ya que es imposible suprimir) el conflicto y la lucha dentro de límites aceptables (cierta seguridad en la mantención de la vida y la propiedad, eliminando el miedo a la muerte violenta). Si toda realidad social «objetiva» es producto de una sedimentación de la lucha o de una cierta fijación de la praxis y toda objetividad, toda realidad es el resultado precario y contingente<sup>1156</sup> de un

<sup>1149</sup> Cfr. Maquiavelo, N.: 1943, p. 34.

<sup>1150</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.: 1974a, p. 63.

<sup>1151</sup> *Negotiating the Paradoxes of Contemporary Politics. An Interview with Ernesto Laclau*, *Angelaki*, 1:3, 1994, pp. 43-50; citada por Laclau, E.: 1996, pp. 39-40.

<sup>1152</sup> Cfr. el ejemplo dado por Labourdette, S.: 1984, p. 83.

<sup>1153</sup> Cfr. Laclau, E.- Mouffe, Ch.: 1987, pp. 147-54 y Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 21-57.

<sup>1154</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 200.

<sup>1155</sup> Laclau, E.: 1993, p. 52.

<sup>1156</sup> Si toda sociedad es constitutivamente contingente, de modo que todo orden social (sistema diferencial o igualitario) es

conjunto de luchas articuladas y hegemonizadas, entonces también las relaciones de dominación vigentes son el producto de luchas históricas que resultan de la praxis de actores sociales que se han articulado, hegemonizado y sedimentado, de lo cual se sigue que los sistemas de dominación contemporáneos suponen una primacía la política, del poder.

## 5. CONCLUSIONES

“Cuanto más popular se hace la palabra ideología -observa Gianni Sartori- tanto más oscura se hace”. Algo análogo ha ocurrido con el concepto de dominación. Los significados y las definiciones se han ido superponiendo y mezclando hasta confundirse haciéndole perder todo valor heurístico. En el curso de la investigación hemos seguido algunas de los desarrollos y deslizamientos en los significados del concepto en la teoría política moderna con el objetivo de «desescombrar» el campo semántico y hermenéutico a fin de recuperar la validez heurística del concepto de dominación.

Este concepto se vuelve interesante para la teoría política a partir de la revolución que dio origen a la época moderna. Ello es así porque sólo desde la modernidad el concepto adquiere un carácter *crítico* que pone en cuestión las relaciones políticas y sociales hasta entonces consideradas naturales o esenciales. Esta transformación del significado de la dominación está enmarcada en otras mutaciones semánticas, como las registradas por los conceptos de *naturaleza* y de *derecho natural*. Por esta razón, la nueva acepción de la idea de dominación quedó ligada a las concepciones iusnaturalistas del hombre, de la sociedad, de la naturaleza humana, de las relaciones sociales, de la política y de la nueva institución del Estado nacional. En el curso de la revolución que dio inicio a la época moderna se pusieron las bases para una nueva concepción de la sociedad, de la política y de la historia. Es evidente, hacia el final del siglo XX, que cuanto más vigoroso y profundo se hace el socavamiento de los supuestos modernos e iluministas por parte de los llamados filósofos postmodernos, tanto más necesario es volver a las piedras fundamentales de la moderna teoría política: Maquiavelo, Moro y Hobbes.

Si bien estos tres autores se basan en principios y exponen perspectivas que podrían considerarse irreductibles e inconciliables, comparten sin embargo la experiencia de ejercer el pensamiento en tiempos de transición a la Nueva Época. Sus doctrinas arraigan en el suelo propicio de la mezcla y de la novedad. Maquiavelo separa el problema del dominio del ámbito de la fe, de la moral y de la salvación aunque no de la historia. Durante todo el medioevo las relaciones de mando y obediencia buscaron autonomizarse del orden de la salvación. Si bien la doctrina católica desde san Agustín confería cierta autonomía a los gobiernos «terrenos», toda autoridad «temporal» quedaba subordinada al orden celeste, al plan de salvación. Maquiavelo invierte la relación de subordinación entre lo moral y lo político. De esta manera logra *desnaturalizar* a un tiempo el orden moral y el político.

También Moro produce un efecto de *desnaturalización* pero no ya del orden moral derivado del plan salvífico sino del orden jurídico-político en su conjunto. La *utopía* disloca las relaciones de mando y obediencia enmarcándolas en el contexto más amplio de las relaciones sociales. La desnaturalización producida por Maquiavelo invierte la subordinación de lo político a lo moral; la generada por Moro invierte la subordinación de lo social a lo político-gubernamental.

Finalmente, Hobbes pone en cuestión la naturalidad misma del lazo social o comunitario, al postular que la condición natural del hombre no es la sociabilidad sino la guerra. Si el conflicto y la lucha son los caracteres esenciales de la naturaleza humana, insuprimibles e inerradicables, las relaciones políticas, sociales y morales son de carácter *artificial*. Sin embargo, el contrato pone las bases para que el mundo cultural y estatal conforme una suerte de *segunda naturaleza*, sobre la base inestable y precaria de la guerra

---

siempre inestable, entonces genera nuevos antagonismos. Es cierto que el orden “conserva la ventaja inicial, puesto que cuenta con la subordinación de las conciencias [...] sin embargo, es vulnerable; tras la fachada de las apariencias, el desorden [la dislocación] trabaja, el movimiento transforma, el desgaste del tiempo deteriora” (Balandier, G.: 1994, pp. 45 y 48). En otros términos, desde esta perspectiva la igualdad y la justicia sociales son siempre precarias y parciales.

universal de todos contra todos.

El efecto común derivado de estos movimientos de *desnaturalización* fue establecer el problema de la dominación dentro de un nuevo plano no natural o de distinta naturaleza. Las relaciones de dominación quedaron así infundadas, injustificadas, desenraizadas, deslegitimizadas. La tierra nueva del nuevo tiempo es producto artificial de la inventiva humana que ya no puede fundarse en la antigua autoridad sagrada de Dios o de la fysis (naturaleza).

Los tres pioneros de la teoría de la dominación difieren en sus modelos epistemológicos y en las estrategias discursivas con las que enfrentan los problemas, sin embargo comparten una concepción de la naturaleza humana definida como esencia eterna libre y ahistórica. El paradigma de la salvación deja lugar al problema de la supervivencia bajo las amenazas permanentes de las fuerzas naturales y de la guerra.

El liberalismo primero y el iluminismo después no hicieron otra cosa que sacar las consecuencias que se desprendían de estos supuestos. En los comienzos de la modernidad los conceptos de dominación y libertad sufren un proceso de deslizamiento paralelo en el transcurso del cual se mantienen en oposición mutua. Durante los primeros siglos de la Nueva Época la libertad se opuso a los privilegios de la nobleza y del clero; posteriormente, a partir de John Locke, fue entendida como defensa contra la tiranía.

Locke y Montesquieu representan un foco de condensación conceptual y una fijación perdurable en el significado del concepto de dominación. Al identificarse el estado de derecho con el fundamento firme del desarrollo de la libertad individual y social, la dominación comenzó a ser entendida como absolutismo, despotismo, régimen de privilegios y violación de las leyes. La Revolución Gloriosa británica de 1688 se erigió en el modelo de la sociedad libre mientras que el *Ancien Régime* se convirtió en la representación paradigmática del despotismo y de la dominación.

Sin dudas, la Ilustración señala un momento de discontinuidad que profundiza y asienta la brecha abierta por la modernidad. Nuestra hipótesis afirma que el carácter distintivo de la ruptura producida por el iluminismo es el proyecto político de autoafirmación de la libertad antes y más esencialmente que su proyecto de autofundamentación racional. En alguna medida, este último se sostuvo en los dos siglos siguientes solamente como consecuencia de la incapacidad de las conceptualizaciones científicas y filosóficas para comprender que el orden social y político no se fundamenta en ningún absoluto divino, natural o racional sino en la finitud, en la contingencia o en la historicidad de la condición humana a la que los iluministas llamaron *libertad*.

Los ilustrados *realizaron* la libertad, pero no crearon los conceptos necesarios para *comprenderla*. Parafraseando la definición marxiana de la ideología: no lo sabían, pero lo hicieron. Luego, Hegel y Marx, Stuart Mill y Alexis de Tocqueville, Weber y Lukács, los frankfurtianos y los estructuralistas inventaron las herramientas conceptuales necesarias para *saber* lo que los ilustrados *hicieron*. Pero el desarrollo de las teorías sociales y políticas de los siglos XIX y XX produjo un deslizamiento decisivo en el significado del concepto de dominación. El ámbito problemático se desplazó desde la esfera jurídico-política hacia la esfera de la sociedad civil, hacia lo económico-social, hacia el estrato blando de la cultura «superestructural», hacia el plano no científico de la moral, hacia lo privado. Este desplazamiento de la conceptualización fue paralelo al deslizamiento del territorio en el que se produjeron los conflictos y las luchas. Mientras que en los primeros siglos de la modernidad las luchas políticas terminaron absorbiendo a los movimientos sociales y culturales, a partir del siglo XIX se expandió la tendencia contraria. Progresivamente las luchas sociales fueron adquiriendo el carácter preponderante y polarizaron los conflictos.

Hegel, Marx, Mill y Tocqueville construyeron teorías en las que el carácter *histórico* y *contingente* de las categorías se hizo progresivamente evidente, aun cuando sus intérpretes y seguidores muchas veces entendieron sus ensayos desde una perspectiva exactamente opuesta. Siguiendo esta tradición interpretativa se suele señalar a los primeros como los padres intelectuales de los totalitarismos del siglo XX<sup>1157</sup>. Sin embargo,

<sup>1157</sup> Cfr. Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 2 tomos, 1995; Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

Los aportes más sustantivos de Hegel y Marx a la teoría de la dominación fueron posibles sólo a partir de sus perspectivas radicalmente históricas. La dialéctica, antes que un método científico, es el reconocimiento sistemático del fracaso de todo intento de cerrar la historia, la falsificación de toda pretensión de alcanzar el fin, del ansia apresurada por lograr suturar la falla estructural de toda evolución natural y de toda empresa cultural<sup>1158</sup>. La dialéctica del saber es la conciencia de la finitud de todo lo que es; conciencia a la que se arriba necesariamente a través de la experiencia histórica. Los intentos de alcanzar el reino de Dios en la tierra o la sociedad racional terminan inevitablemente en el terror y el totalitarismo.

Hegel y Marx, Mill y Tocqueville abren el campo de las investigaciones sobre la dominación hacia la sociedad civil. La libertad que parecía garantizada por las conquistas liberales del estado de derecho, la eliminación de los privilegios, la igualdad ante la ley y la división de poderes, vuelve a verse amenazada por la explotación económica, el dominio del mercado, la imposición de los valores y del modo de vida burgueses, el avasallamiento de la libertad individual y la tiranía de las mayorías.

El descubrimiento más perturbador de estos cuatro autores es, sin embargo, la *historicidad* de las formas de dominio. Tal condición inherente a las luchas sociales y políticas conduce las investigaciones al problema del criterio de verdad que permita superar el fantasma del relativismo. La misma historicidad de las luchas ¿no conduce a la imposibilidad de afirmar una verdad más allá de la histórica? ¿No nos sumergimos de este modo en la ciénaga de la contingencia? La respuesta a estas preguntas se vislumbra en la construcción histórica del *sentido*. La razón en la historia, la superación de la lucha de clases, la libre discusión de las ideas que no pueden ser verificadas o la igualación democrática de las condiciones conceptualizan la construcción de un sentido, es decir, de un criterio de verdad intrahistórico.

Tal vez gran parte del éxito del marxismo se deba al esfuerzo de Marx por darle a la teoría una forma científica con la «exactitud» de las ciencias de la naturaleza, ligando el dominio a las relaciones sociales más «naturales». Sin embargo, la vinculación de la dominación a los procesos naturales hacia perder de vista su historicidad constitutiva. Weber y Lukács se esfuerzan por replantear el problema del dominio en un contexto histórico que deje lugar a las acciones libres de los agentes sociales o a la transformación revolucionaria de la sociedad. Ambos luchan contra las interpretaciones deterministas y naturalistas, pero el giro decisivo de estos autores se asienta en el papel central que le asignan a la historicidad de las acciones y a la complejidad de la cultura. A partir de Weber y Lukács el problema de la dominación padece un nuevo deslizamiento en el significado. Estos autores muestran que la esfera económico social no agota el conjunto de problemas relativos al dominio y la cuestión tampoco se resuelve complementando el dominio económico con el político. "Los análisis economicistas y tecnocráticos -dice Labourdette- que estudian las estructuras económico-sociales de las sociedades, tan comunes en sociología política, presentan una realidad «objetiva» ignorada por actores «alienados». La verdad es que los actores sociales son precisamente *actores de una realidad que crean y que los habita al mismo tiempo*. Actores inmersos en un drama cuyas corrientes superan, a veces contracorriente, los rígidos determinismos del desarrollo económico y tecnológico. Además, actores que viven distintos dramas simultáneamente"<sup>1159</sup>.

"La deconstrucción de las experiencias del movimiento obrero o de cualquier otro movimiento, apunta a explorar cómo dicho movimiento construye sus condiciones, sus causas, su historia y sus enemigos."

"Los movimientos en general, pero especialmente los movimientos tradicionales de tipo histórico, tienden a mostrar la historia como una «gesta» y a presentarse ellos mismos como «personajes» centrales. Parte de ese proceso se expresa en la proyección de las luchas sociales en la concepción de la historia promovida por el movimiento. Como consecuencia, dichas luchas parecen adquirir una existencia autónoma bajo la forma de «las fuerzas del capital» y «las fuerzas del trabajo» y en definitiva terminan sugiriendo que las luchas están gobernadas por leyes que estarían fuera del control de los que luchan. Algunas de estas proyecciones tienen un

<sup>1158</sup> Cfr. Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992, pp. 28-30.

<sup>1159</sup> Labourdette, S.: 1993, pp. 59-60. Cfr. Laclau, E.: 1993, pp. 40-41.

poder y un magnetismo considerables y es comprensible que los propios analistas tiendan a quedar capturados dentro del campo magnético que se crea alrededor de ellas. Pero estos autores sugieren que el analista de los movimientos debe estudiarlos como construcciones. Es decir, debe analizar cómo el movimiento se ubica en un espacio y un tiempo y cómo se autoatribuye una tarea social e histórica<sup>1160</sup>.

A partir de Weber y Lukács se insinúa la hipótesis de que las relaciones de dominio atraviesan a *todas* las relaciones sociales. La importancia y centralidad de la obra de Lukács, con independencia de las circunstancias políticas particulares que le obligaron a una «autocrítica», radican en haber puesto el énfasis en el problema de la forma-mercancía y cómo ésta llegó a construirse a partir de la praxis histórica y a reproducirse en la totalidad de la estructura social. Weber, por su parte, trató de referir las acciones de los agentes sociales al marco amplio y complejo de las formaciones histórico-culturales. Como ya había ocurrido con las interpretaciones de Marx, los discípulos de Weber y Lukács tendieron a reducir lo complejo a «esencias» simples: estructuras totalizantes que determinan las acciones de los sujetos sociales o voluntad libre que inventa ideas y modelos para guiar la acción social e histórica<sup>1161</sup>.

La dificultad de los estudios de Lukács consiste, sin embargo, en que el concepto de totalidad se encuentra asociado a los inasibles territorios de la metafísica, del idealismo, de la negación de la historicidad y del subjetivismo. Contra esta interpretación los investigadores de la Escuela de Frankfurt afirman decididamente el carácter negativo y crítico de la ciencia, sin abandonar el materialismo, entendido como la condición última de toda teoría y de toda praxis social. Los autores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt enfrentan desde el comienzo de su actividad la complejidad e historicidad de su objeto, retomando la hipótesis de que el dominio atraviesa al conjunto de las relaciones sociales en el sistema capitalista. En función de estos supuestos perciben que su objetivo sólo puede llevarse a cabo por medio de un trabajo transdisciplinario, alrededor del cual convocan a investigadores formados en las diversas disciplinas sociales, bajo la dirección de Max Horkheimer. Para éste, la filosofía como «teoría crítica» debe desarrollar un papel fundamentalmente crítico, señalando las condiciones sociales de cada producción teórica particular. Pero, el concepto de totalidad resulta un límite insuprimible (porque es la base de la crítica) e insuperable (porque está indisolublemente ligado a la racionalidad dialéctica). *El hombre unidimensional* de Marcuse es un ejemplo plástico y dramático de los límites del marco teórico y conceptual del Instituto.

En la misma década del '60 el movimiento estructuralista lucha con dificultades análogas, pero logra avanzar un paso más al separar analíticamente la variable temporal del estudio de los sistemas lingüísticos. No obstante, la abstracción del factor tiempo conlleva el peligro de una involución que deseche el concepto fundamental de «historicidad». La extraña combinación de los resultados del estructuralismo y de una relectura postmarxista de Nietzsche efectuada por Michel Foucault abrió las puertas para un nuevo planteamiento del problema del poder y del dominio, y preparó un nuevo desplazamiento en el significado de estos términos.

A partir de su militancia en el Grupo de Reforma de las Prisiones, Foucault comienza a investigar cómo se constituyó esta forma particular de castigo que es la prisión. Su trabajo sigue el mismo método que ya antes había empleado en sus estudios sobre historia del pensamiento, pero ahora recuperando y reapropiándose la «genealogía» nietzscheana. Este método busca establecer las discontinuidades, los instantes en que algo nuevo comenzó a existir y en que algo anterior cayó en desuso. Así, el seguimiento de la historia de formas penales y de los procedimientos científicos y técnicos ligados a los cambios jurídicos, le condujeron a una red de poderes que se articularon hacia fines del siglo XVIII constituyendo las «sociedades disciplinarias». Estas estructuras sociales pudieron edificarse sobre un tejido complejo de relaciones de poder a las que Foucault llama

<sup>1160</sup> Gorlier, J.C.: El constructivismo y el estudio de la protesta social, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, No. 4, Buenos Aires-La Plata, 1998, p. 28.

<sup>1161</sup> "Apilar elementos y conceptos heterogéneos no es suficiente para construir un marco teórico unificado: lo que debe mostrarse es la articulación lógica de esos elementos y conceptos. Pero si las prácticas no pueden ser explicadas en términos de las estructuras, ni las estructuras en términos de las prácticas, ¿qué es esto sino dualismo en el sentido estricto del término? Parsons y Durkheim por un lado, y los interaccionistas simbólicos y otras tendencias similares, por el otro, tienen al menos la virtud de ser coherentes en su unilateralismo" (Laclau, E.: 1993, p. 232).

«panoptismo».

La investigación titulada *La verdad y las formas jurídicas* condujo a tres conclusiones que hacían necesario redefinir el concepto de poder, tal como era utilizado en los diversos campos de investigación política y social. En primer lugar, la institución carcelaria cumple una doble función: es la imagen paradigmática de la sociedad y es un recurso que absuelve a las otras instituciones de justificar la coerción que ejercen sobre los sujetos. Pero una imagen invertida no es necesariamente una imagen falsa ni la institución es meramente imaginada. Esto lleva, en segundo lugar, a la necesidad de revisar el concepto de ideología como falsa conciencia. La imagen invertida de sí misma que la prisión ofrece a la sociedad no es solamente imaginada puesto que la prisión es real ni es falsa porque muestra *lo que la sociedad es*. En tercer lugar, la investigación concluye que la estructura económica de la sociedad no es la base real sobre la que se edifica el edificio jurídico político, sino que es el resultado de la articulación de múltiples acciones y tecnologías de poder que produjeron los individuos que necesitaban para sus fines. En otros términos, la esencia del hombre como trabajador o productor es un efecto del poder, aunque este poder ya no pueda definirse como jurídico-político.

La genealogía de la prisión y del panoptismo según el «método» inventado por Nietzsche condujeron a la problematización y al cuestionamiento de los supuestos iluministas de las teorías liberales y marxistas del poder. Algunos de estos supuestos son la idea de que la historia se desenvuelve o progresa desde condiciones primitivas y menos racionales hacia ordenamientos más civilizados y racionales, el ordenamiento causal y lineal de los acontecimientos y de los fenómenos, el concepto de totalidad y de contradicción inmanente, la concepción moderna del sujeto, la unidad y necesidad del curso histórico. El replanteo de los supuestos de estas dos tradiciones centrales de la modernidad europea no está exento de las dificultades y aporías señaladas por Charles Taylor, entre otros autores. ¿Cómo es posible el ejercicio de un poder sin sujeto? ¿Cómo se puede realizar una crítica del dominio sin las ideas de libertad y verdad? ¿Por qué o para qué deseáramos luchar contra el dominio si no es posible decidir entre un sistema y otro puesto que son inconmensurables?

Por su parte, Gilles Deleuze complementa las investigaciones de Foucault sobre las sociedades disciplinarias extendiendo la descripción y el campo problemático a las nuevas relaciones surgidas después de la segunda guerra mundial. A diferencia de Foucault, Deleuze no se preocupa por ajustarse a las cuestiones de «método» ni a los cánones científicos aceptados. Como Richard Rorty, sostiene que la filosofía y la ciencia son formas de literatura, «géneros literarios» particulares. No se trata de una falta de rigor sino de *ensayar* caminos diferentes. ¿Por qué razón se considera más apropiado para comprender las sociedades el camino de la física newtoniana que el de la geografía o el de las geometrías no-euclidianas o el de la microfísica? El ensayo de nuevos caminos se justifica por la cantidad y gravedad de las «anomalías» producidas en el paradigma iluminista vigente (fuente común de las teorías liberal y marxista).

“Ahora lo que se pone bajo examen es la idea misma de una ciencia que representa «la sociedad» como una realidad positiva gobernada por un repertorio de principios y leyes transparentes al pensamiento. En su variante postmoderna, el examen sugiere que en la sociología científica operan estrategias retóricas similares a las operantes en otras metanarrativas modernas. Por un lado, el intento de presentar un discurso totalizador, fuera de las contingencias sociohistóricas, por el otro las marcas visibles de dicha contingencia en el propio discurso: especialmente, los temas de la industrialización, la modernización, la secularización y el socialismo. Y es precisamente esta estrategia retórica la que parece estar sufriendo un descrédito generalizado.”

“Para muchos autores esta es una razón suficiente para decirle adiós a la sociología como ciencia positiva universalista. Sin embargo, la crítica postmoderna a la sociología puede reorientarse de otro modo, reconociendo en las distintas tradiciones sociológicas la coexistencia de por lo menos dos tendencias: una orientada a la presentación de una sociología descontextuada, de tipo metanarrativo; la otra ensayando la construcción de teorías sociales más locales. A partir de ese reconocimiento, se puede profundizar la crítica a la tendencia a presentar hechos y leyes como si se los estuviera observando y descubriendo desde afuera del mundo. Pero al mismo tiempo se pueden intentar lecturas que enfatizan la segunda tendencia, más afin al constructivismo. En cualquier caso, el proyecto constructivista que nos ocupa propone orientaciones teóricas y

métodos de investigación que distan tanto de los enfoques afines a la crítica literaria como de los procedimientos de la ciencia natural. Pero acaso convenga ampliar un poco más la reflexión sobre la versión constructivista de las «teorías sociales» (en plural)<sup>1162</sup>

Foucault y Deleuze logran señalar los supuestos comunes a las teorías del poder y del dominio que deben ser abandonados para avanzar en las investigaciones dentro de este campo. Resumimos esos hallazgos en los seis supuestos que siguen: (1) el poder es una propiedad; (2) el poder está ubicado en un lugar; (3) el poder pertenece a los dominadores y no es accesible a los dominados; (4) el poder es un atributo esencial de ciertos sujetos sociales; (5) el poder no es productivo sino represivo y engañoso; (6) el poder es fundamentalmente jurídico-político. Sin duda, los resultados obtenidos son en gran medida negativos, en tanto que señalan supuestos inadecuados pero no los puntos de partida correctos. Sin embargo, Foucault y Deleuze (siguiendo la metodología nietzscheana) ensayan partir de los principios opuestos, avanzando algunos pasos más en la construcción de una nueva teoría del poder. El primero retoma los estudios clásicos del poder del campo del arte y de la técnica conectándolos con algunas sugerencias provenientes del campo de la física subatómica. El segundo construye las bases para una teoría del poder partiendo de las investigaciones en geometría alternativas. ¿Qué aportan estos trabajos a nuestro objeto? Los resultados significativos para nuestra hipótesis indican que se está produciendo un deslizamiento en el significado del concepto de dominación de una magnitud semejante a la generada a mediados del siglo pasado y señalan la necesidad de redefinir el marco teórico de las investigaciones sobre el poder.

Un problema que los nuevos aportes no logran resolver es el de la totalidad, el sistema o la globalidad. Si el poder es siempre el resultado de relaciones, cruzamientos, mezclas y redes múltiples y contingentes, entonces hay que renunciar a lo que Lyotard llama «grandes relatos» y ceñirse a los estudios «locales», desenrollando las pequeñas madejas. Estas investigaciones siguen una estrategia político-epistemológica que podríamos llamar «anarquista». Pero si las relaciones de dominación son múltiples y complejas, las redes locales sólo podrán ser comprendidas en relación con otras articulaciones que formarán «nudos» y «condensaciones», pero que remitirán a un campo «global» (si bien ya no «universal», «general» o «total»). Esta línea de investigación que busca dar cuenta de los macrocontextos sigue otra estrategia igualmente lícita a la que podríamos llamar «constructivista».

Un paso decisivo para la superación de la conceptualización del dominio determinada por lo económico-social es el abandono de la concepción «esencialista» del sujeto y del supuesto de la reductibilidad de los procesos histórico-sociales a una unidad. En este sentido, Guattari advierte que «los objetos y los métodos de lucha son diferentes para cada uno de estos niveles»<sup>1163</sup> y Laclau y Mouffe sostienen que «el afianzamiento de luchas democráticas específicas requiere, por tanto, la expansión de cadenas de equivalencias que abarquen a otras luchas»<sup>1164</sup>. Desde esta última perspectiva, se tiende a ver la unidad como resultado de un proceso hegemónico antes que como la manifestación particular de una esencia perenne. Es decir, la unidad y la identidad de los sujetos sociales es siempre el resultado de una «articulación» hegemónica y no un presupuesto, una identidad natural o esencial.

Las teorías que buscan comprender la totalidad de lo social -a las que Labourdette llama «macrofísicas»- no se identifican necesariamente con las concepciones esencialistas. Hay concepciones esencialistas totalizantes y hay concepciones esencialistas «atomistas» o «microfísicas». En consecuencia, una concepción antiesencialista no es necesariamente antitotalizante. El esencialismo se identifica con las teorías que proponen que las sociedades son «totalidades autorreguladas», identidades plenamente constituidas que determinan positivamente la identidad de los sujetos sociales. «Los agentes no son instrumentos ciegos o meros sustentadores de las estructuras por la simple razón de que estas últimas no constituyen un sistema cerrado sino que están surcadas por antagonismos, amenazadas por un exterior constitutivo, y tienen meramente una forma

Gorlier, J.C.: 1998, p. 34.

Guattari, F.: 1980, p. 11.

<sup>1164</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 198-9 y 205.

débil o relativa de integración. Esto requiere constantes actos de recreación de los complejos institucionales por parte de los agentes: esto es lo que constituye la práctica de la articulación. No es la práctica de sujetos constituidos fuera de todo sistema de diferencias (instituciones), sino por sujetos constituidos por esas diferencias y por las fisuras y hiatos que ellas muestran. En oposición a la postulación de dos entidades metafísicas separadas -agentes y estructuras- lo que sugerimos es lo siguiente: (a) hay meramente grados relativos de institucionalización de los social, que penetran y definen la subjetividad de los propios agentes; y (b) que las instituciones no constituyen marcos estructurales cerrados sino complejos débilmente integrados que requieren la constante intervención de las prácticas articulatorias. Como puede verse, lo que queremos decir al afirmar la naturaleza contingente de lo social es que no hay estructura institucional que no sea en la última instancia vulnerable<sup>1165</sup>. Laclau, como todos los autores posteriores a Marx que hemos visto, da una respuesta a los problemas recurrentes en las ciencias sociales derivados de la opción estructura/sujetos. Frente a las tendencias «pesimistas» de la Escuela de Frankfurt y del estructuralismo conducentes a las aporías de la dominación total, la explicación de Laclau parece pecar de un excesivo «optimismo», que recuerda aquella afirmación de Deleuze igualmente optimista: “En verdad, este sistema en el que vivimos no puede soportar nada: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global”<sup>1166</sup>. Aunque hay textos que muestran la unilateralidad de las lecturas optimistas de Laclau<sup>1167</sup>, Labourdette resuelve esta tendencia unilateral con su categoría de «realidad», como aquello que es producto de la praxis social y que, al mismo tiempo, la condiciona.

Hemos seguido los deslizamientos en el significado del concepto de dominación desde los comienzos de la modernidad hasta nuestros días. Hemos señalado los problemas, los avances y las aporías producidas por las corrientes centrales de interpretación. Hemos desarrollado un grado de complejidad y densidad que nos obliga a desechar las respuestas simplistas tanto del determinismo como del esencialismo. ¿Estamos en condiciones de alcanzar una definición del concepto de dominación acorde a estos resultados, aun cuando sea provisoria e «inestable»? Siguiendo el hilo conductor de nuestras hipótesis, es necesario considerar esta posibilidad en contraste con la determinación del concepto de libertad. ¿Cómo hay que entender la libertad en el contexto de las sociedades contemporáneas? Laclau, siguiendo la tradición iluminista kantiana, sostiene que el concepto de libertad es un horizonte y, como tal, nunca se alcanza<sup>1168</sup>. Para este autor, una sociedad totalmente libre y una sociedad totalmente determinada serían concepciones igualmente «esencialistas» porque ambas imponen una estructura plenamente constituida y, consecuentemente, la eliminación de las fallas, de los dislocamientos, de los conflictos y de los antagonismos. La lógica de la argumentación es impecable y, en este aspecto, no tenemos objeciones, pero sí es cuestionable la definición del concepto de «libertad total». Al situarlo a nivel del horizonte, como lo que siempre está más allá, se convierte en un término totalmente abstracto y, aparentemente, sin contenido. Pero esto sólo es así desde una consideración puramente estática o sincrónica del sistema social, en la que se evidencia la fuerza de la influencia de la lingüística de Saussure sobre la conceptualización de Laclau. Si consideramos el problema desde una perspectiva histórica, la libertad siempre es relativa a cada totalización epocal y a las formas de dominación y opresión que le son inherentes. En cada época histórica la libertad se va determinando como el ejercicio de la autodeterminación y el autocontrol. Desde dentro del sistema la libertad de los actores sociales aparece siempre limitada por el contexto que la condiciona y la «libertad total» se anuncia siempre como un más allá del sistema y sus límites. Pero desde el límite la libertad aparece siempre como algo dado, realizado y, al mismo tiempo, como proyecto, como meta, como categoría: juego contingente de las acciones posibles en las condiciones actuales.

El concepto de libertad vuelve a identificarse con el de poder, con el de acción efectiva (como en

<sup>1165</sup> Laclau, E.: 1993, p. 233.

<sup>1166</sup> Cfr. Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires-Madrid. Alianza Editorial, 1992, p. 11.

<sup>1167</sup> “Muy frecuentemente la nueva regla es aceptada, no porque a la gente le guste, sino tan sólo porque es una regla, que introduce un principio de coherencia e inteligibilidad en un caos aparente” (Laclau, E.: 1996, pp. 205-6).

<sup>1168</sup> Cfr. Laclau, E.: 1996, p. 201.



Hobbes). Sin embargo la libertad no se concibe ya como falta de obstáculos al movimiento, sino como acción creativa y productiva, como gestión de articulaciones y construcción de hegemonía. Como todo actor se sabe histórico y toda acción es conciente de la contingencia de la realidad, la libertad se identifica con los lugares abiertos por las luchas y con los territorios colonizados por el discurso.

En la antigüedad, en la medida en que el lugar de los sujetos sociales estaba determinado desde fuera de la sociedad (desde el destino como orden natural del cosmos, desde la providencia divina como orden sobrenatural de lo creado), la dominación se definía como el ejercicio del poder con un *sentido* diverso y contrapuesto (*hybris* o *peccatum*) al que se desprendía del fundamento de la unidad comunitaria. En la modernidad, el «fundamento» del orden social comienza a percibirse como inmanente a la misma sociedad, como una *construcción social*. En la medida en que esta conciencia se fue desarrollando, la dominación se identificó con cualquier pretensión de basar la estructura social en un fundamento o garante extrasocial (destino, providencia, orden natural, tradición). Durante los primeros siglos de la época moderna, creyó encontrarse un fundamento seguro en la razón, pero el movimiento de la «revolución democrática» puso de manifiesto que toda sociedad es una construcción histórica cuya meta consiste en rellenar la *falla* irreductible que la constituye.

Así, la sociedad moderna es «esencialmente» revolucionaria porque sabe que es un orden histórico y contingente, que se mantiene y despliega sólo en la medida en que los distintos agentes sociales lo quieren y lo hacen. Desde esta perspectiva podrían distinguirse cuatro tipos de dominación: (1) el dominio como absolutismo, despotismo, tiranía, dictadura, aceptación de privilegios étnicos, religiosos, culturales, imperio de la fuerza o de la astucia; (2) el dominio como explotación, como la imposición de un orden social sobre bases pretendidamente naturales, que expropia a los agentes sociales del producto de su trabajo; (3) el dominio como interiorización de una forma o estructura que sujeta a los agentes sociales a modelos de subjetividad y a reglamentos normalizadores (dominio como productor de individuos, manipulador de creencias, opiniones y conductas); y (4) el dominio como totalitarismo, con sus dos caras: (a) como intento de construir un orden social pleno, completo, consumado, sin antagonismos o conflictos; (b) como atomización y fragmentación crecientes ligadas al desarrollo de las nuevas tecnologías electrónicas y comunicacionales que extienden la «anomia» hasta límites insospechados y encierran a los individuos en una privacidad ilimitada. En estos dos últimos tipos de dominación el poder tiene un componente simbólico central y las luchas contra la dominación «se caracterizan por su capacidad de crear nuevos desafíos simbólicos»<sup>1169</sup>.

Desde Foucault hasta Laclau resulta cada vez más claro que la dominación sólo puede definirse como aquello a lo que se contraponen las nuevas formas de lucha y el desarrollo de la conciencia de la libertad, sin olvidar la historicidad constitutiva de una y otra. La invención de nuevas tecnologías posibilita el control creciente de zonas y procesos lo que acrecienta proporcionalmente la dominación pero, al mismo tiempo, hace manifiestas las fallas, las fragmentaciones, la contingencia y, de esa manera, pone las condiciones para la emergencia de nuevos sujetos y actores y para la construcción de nuevas libertades. Las luchas de los llamados «nuevos movimientos sociales» o nuevos actores sociales, caracterizados por la presencia, luchas por el reconocimiento y por la manifestación de demandas no negociables, articulan prácticas que, respondiendo a las nuevas formas de control y dominio, abren nuevos espacios de libertad, nuevas formas de vida. Desde esta perspectiva, podría releerse toda la historia de la modernidad como la historia de las luchas protagonizadas por los nuevos actores sociales al resistir las formas de dominio cristalizadas en el orden crecientemente racionalizado de los sistemas sociales contemporáneos. Estas luchas no están encaminadas a la toma del poder del Estado ni a la reapropiación de los medios de producción sino al control de la *historicidad*. Son luchas dirigidas al control de los recursos científico- tecnológicos (saber) y simbólicos que sirven de base a las crecientes capacidades creativas y emancipatorias de las sociedades contemporáneas. Son luchas que resisten la creciente fragmentación de lo social construyendo nuevas solidaridades<sup>1170</sup>.

<sup>1169</sup> Gorlier, J.C.: 1998, p. 28.

<sup>1170</sup> Cfr. McLucci, A.: *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Si las relaciones de poder atraviesan a todas las relaciones sociales, el poder ya no podrá ser ejercido desde un solo punto y las luchas sociales se multiplicarán a lo largo de todas las articulaciones sociales. Consecuentemente, las luchas contra la explotación no pueden ser consideradas como la «contradicción principal» sino como una causa de conflicto entre otras no menos importantes o apremiantes. Las luchas contra la opresión no están determinadas objetiva o estructuralmente, sino que resultan de prácticas discursivas que construyen simbólicamente una realidad como «intolerable» u «opresiva».

Así como esta investigación ha dado cuenta de los deslizamientos en el significado del concepto de dominación en sus principales puntos de discontinuidad, así también las investigaciones empíricas de los movimientos sociales están en condiciones de analizar los desplazamientos discursivos que se encuentran a la base de la formación de la conciencia de la opresión. Desde esta perspectiva los cambios en las relaciones sociales que dan lugar a nuevos antagonismos están posibilitados no por transformaciones en las condiciones «objetivas» de los sujetos sino por la construcción y transformación de las prácticas discursivas que producen una realidad opresiva. La producción de esta realidad implica la transformación de todos los significados contenidos en ese sistema social incluso los que nombran y definen a los actores. Los cambios en las prácticas discursivas posibilitan la articulación de nuevos sentidos y de nuevas realidades. Estas transformaciones pueden ser estudiadas empíricamente como un proceso de traducción y sobredeterminación de acciones de protesta, malestar, lucha o resistencia, a través de las cuales se producen desplazamientos discursivos que van resignificando el relato con que los mismos actores dan cuenta de su «realidad». El concepto de *sobredeterminación* es particularmente pertinente para estos análisis porque hace referencia a procesos de condensación y acumulación de sentidos, por los que nuevos discursos sedimentan significados previos y los rearticulan, forjando la conciencia de ser amenazados por condiciones opresivas.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Bakunin, M.: *Escritos de filosofía política (I)*, Barcelona, Editorial Altaya, 1995.
- Balandier, G.: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1994.
- Baudrillard, J.: *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, México, Editorial Gedisa, 1983.
- Bendix, R.: *Max Weber*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970.
- Berger, P.-Luckmann, Th.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968, undécima reimpresión, 1993.
- Bloch, E.: *Sujeto-objeto*, F.C.E., México, 2a. edición, 1983.
- Botana, N.: *La tradición republicana*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994.
- Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad*, traducción de Antoni Vicens, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2 volúmenes, segunda edición, 1993.
- Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, traducción de Estela Ocampo, Editorial Gedisa, 1a. edición, Barcelona, 1981.
- Colomer Martín-Calero, J. L.: **Immanuel Kant**, en Fernando Vallespín (ed.): *Historia de la teoría política, 3: Ilustración, liberalismo y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Deleuze, G.: *Crítica y clínica*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981.
- Deleuze, G.: **Entrevista con Toni Negri**, reproducida en el Magazin dominical de El Espectador, N°511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Deleuze, G.: *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987.
- Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
- Deleuze, G.: **¿Qué es un dispositivo?**, en VV. AA.: *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.
- Deleuze, G.-Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.
- Deleuze, G./Parnet, C.: *Diálogos*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1980.
- Denis, H.: *Historia del pensamiento económico*, Ariel, Barcelona, 1970.
- Durkheim, É.: *Las reglas del método sociológico*, traducción de Santiago González Noriega, Barcelona, Editorial Altaya, 1995.
- Dussel, E.: *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Sigüeme, Salamanca, 1974.
- Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986.
- Fcinmann, J.P.: *Filosofía y nación*, Editorial Legasa, Buenos Aires, 1982.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guinazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 17ª edición, 1992.
- Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986.
- Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992c.
- Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, primera edición, 1989.
- Fukuyama, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- García Canclini, N.: *Culturas híbridas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, segunda edición, 1995.
- García Canclini, N.: *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, U.B.A.-C.B.C., Cursos y conferencias 5, 1995.

- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1995.
- Gorlier, J. C.: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, *Cuadernos de Investigación*, II, La Plata-Buenos Aires, 1996.
- Gorlier, J. C.: *Expansión del poder, resignificación de lo social*, *Cuadernos de Investigación*, I, La Plata-Buenos Aires, 1996.
- Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- Grondona, M.: *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986.
- Guattari, F.: *Política y psicoanálisis*, Editorial Terra Nova, México, 1980.
- Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Aguilar, Altes, Taurus, Alfaguara, S.A. de ediciones, Buenos Aires, 1989.
- Habermas, J.: *Teoría y Praxis*, Madrid. Editorial Tecnos, 1987.
- Hassner, P.: *Georg W. Hegel*, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores): *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993, pp. 689-715.
- Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974b.
- Hegel, G.W.F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944.
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Rocés, F.C.E., México, 1966.
- Hegel, G.W.F.: *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción y prólogo de Eloy Terrón, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 8ª edición, 1975a.
- Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, cuarta edición, 1974a.
- Hegel, G.W.F.: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Verma, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975b.
- Heidegger, M.: *La época de la imagen del mundo*, en Heidegger, M., *Sendas perdidas*, traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, segunda edición, 1969.
- Heidegger, M.: *La pregunta por la técnica*, traducción de Adolfo Carpio, Revista Epoca de Filosofía, Buenos Aires, Año I, Nro.1.
- Hobbes, T.: *Leviatán*, traducción de A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.
- Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982.
- Horkheimer, M.: *Teoría Crítica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- Hoy, D.-McCarthy, Th.: *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge, 1994.
- Hume, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, 2 tomos, Madrid, 1977.
- Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, 1913.
- Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Rivas, Madrid, 1978.
- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1946.
- Kant, I.: *La religión en los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 1969.
- Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, 1989.
- Kant, I.: *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, en AA. VV.: *¿Qué es la Ilustración?*, estudio preliminar de A. Maestre, traducción de A. Maestre y J. Romagosa, Editorial Tecnos, Madrid, tercera edición, 1993.
- Kojève, A.: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

- Mayer, J. P.: *Trayectoria del pensamiento político*. México, F.C.E., 1961.
- Melossi, D.: *El estado del control social*. Editorial Siglo XXI, México, 1992.
- Mill, J. S.: *Sobre la libertad*, traducción de Josefa Sainz Pulido, Ediciones Orbis, Madrid, 1980.
- Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Editorial Altaya, Barcelona, 1993.
- Moro, T.: *Utopía*, Introducción y notas de Carlos Santiago, Ediciones Nuevomar, México, 1984.
- Mouffe, Ch. (comp.): *Deconstrucción y pragmatismo*. Paidós, Buenos Aires-Barcelona- México, 1998.
- Mouffe, Ch.: *La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?*, Revista Unidos, Año VI, Nº22. Buenos Aires, Diciembre de 1990.
- Mumford, L.: *Técnica y civilización*, traducción de Aznar de Acevedo, Madrid, Alianza Editorial, 3ra. edición, 1979.
- Negri, T.-Guattari, F.: *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, Tercera Prensa-Hirugarren Prensa S.L., País Vasco, 1996.
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5a. edición, 1980.
- Pardo, J. L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.
- Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 2 volúmenes, 1992.
- Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información.*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.
- Renaudet, A.: *Maquiavelo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1965.
- Ricœur, P.: *Ideología y utopía*, traducción de A. Bixio, Editorial Gedisa, México, 1991.
- Riu, F.: *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Monte Avila Editores, Caracas.
- Rorty, R.: *Identidad, moral y autonomía privada*, en VV. AA.: *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Editorial Gedisa, 1a. edición, Barcelona, 1990.
- Rousseau, J.-J.: *Del contrato social*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, octava reimpresión, 1992a.
- Rousseau, J.-J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, octava reimpresión, 1992b.
- Rousseau, J.-J.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, octava reimpresión, 1992c.
- Sabine, G.: *Historia de las ideas políticas*, México, F.C.E., 1987.
- Samaja, J.: *Epistemología y metodología*, Eudeba, Buenos Aires, 1993.
- Silverstein, E.: *Piratas, filibusteros, corsarios y bucaneros*. Buenos Aires, Editorial Carlos Pérez, 1969.
- Silverstein, E.: *Los asaltantes de caminos*, Buenos Aires, Editorial Carlos Pérez, 1969.
- Silverstein, E.: *Marx, su pensamiento económico*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1968.
- Smith, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, F.C.E., 1958.
- Strauss, L.-Cropsey, J. (compiladores): *Historia de la filosofía política*. México, F.C.E., 1993.
- Taylor, Ch.: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1985.
- Taylor, Ch.: *Foucault, la verdad y la libertad*, en Couzens Hoy (compilador): *Foucault*, traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Taylor, Ch.: *Hegel y la sociedad moderna*, traducción de Juan J. Utrilla, México, F.C.E., 1983.
- Tocqueville, A.: *El antiguo régimen y la revolución*, F.C.E., México, 1996.
- Tocqueville, A.: *La democracia en América*. Madrid, Sarp. 1984, 2 tomos.
- Trias, E.: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.
- Vallespin, F. (ed.): *Historia de la teoría política. 3: Ilustración, liberalismo y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Vals Plana, R.: *Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, Barcelona, Editorial Laia, segunda edición, 1979.

- Vals Plana, R.: *La dialéctica, un debate histórico*. Editorial Montesinos, Barcelona, 1981.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°1, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, abril de 1996.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, La Plata-Buenos Aires, septiembre de 1996.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, La Plata-Buenos Aires, agosto de 1997.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°4, La Plata-Buenos Aires, 1998.
- VV. AA.: *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1993.
- VV. AA.: *Michel Foucault, filósofo*, Editorial Gedisa, México, 1990.
- Vattimo, G. (comp.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Verón, E.: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización.*, Buenos Aires, U.B.A.- C.B.C., 1995.
- Villarreal, J.: *La exclusión social*, Grupo Editorial Norma-FLACSO, Buenos Aires, 1996.
- Villarreal, J.: *Los de afuera*, Revista El Caminante, Cuaderno 2, Buenos Aires, junio de 1996, pp. 32-38.
- Weil, E.: *Hegel y el Estado*, traducción de M.T. Poyrazian, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970.
- Weber, M.: *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1992.
- Zeitlin, I.: *Ideología y teoría sociológica*, traducción de Néstor Míguez, Amorrortu editores, Buenos Aires, tercera edición, 1976.
- Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Editorial Siglo XXI, México, 1992.

## INDICE

### EL SIGNIFICADO ACTUAL DEL CONCEPTO DE DOMINACIÓN

INTRODUCCIÓN: .....	2
EL CONCEPTO DE DOMINACIÓN ES, EN SENTIDO ESTRICTO, MODERNO.....	3
a. Un término equívoco. b. Aristóteles y la tradición antigua. c. La Boétie y el planteamiento moderno.	
LAS RUPTURAS DE LA MODERNIDAD.....	12
PRIMERA PARTE:	
EL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD EUROPEA ..	14
INTRODUCCIÓN .....	15
CAPÍTULO 1: LA DOMINACIÓN EN LOS «DISCURSOS SOBRE LAS DÉCADAS DE TITO LIVIO» DE NICOLÁS MAQUIAVELO.....	16
Introducción. La política como dominación. El estado de naturaleza y la naturaleza del Estado. El sujeto de la ciencia política. Libertad y dominación. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 2: LA DOMINACIÓN EN «UTOPIA» DE TOMÁS MORO.....	27
Introducción. La lógica cerrada de la dominación política. Propiedad e injusticia. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 3: LA DOMINACIÓN EN EL «LEVIATÁN» DE THOMAS HOBBS.....	34
Introducción. El estado de naturaleza y el pacto como origen del Estado. La libertad natural y la libertad civil. La dominación como gobierno. Dominación e ideología.	
CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE	
Diferencias y problemas.....	43
SEGUNDA PARTE: EL DESARROLLO Y LOS DESLIZAMIENTOS DEL SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE DOMINACIÓN.....	45
CAPÍTULO 4: LA DOMINACIÓN EN EL «SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL» DE JOHN LOCKE.....	46
Introducción. El dominio como la arbitrariedad del poder absoluto. Algunas críticas.	
CAPÍTULO 5: LA DOMINACIÓN EN EL SIGLO DE LAS LUCES.....	53
Introducción.	
LOS ANTECEDENTES DE LA ILUSTRACIÓN: EL DOMINIO EN «EL ESPÍRITU DE LAS LEYES» DEL BARÓN DE MONTESQUIEU.....	54
Introducción. El estado de naturaleza y el surgimiento de las sociedades. El desarrollo del comercio como medio de civilización y libertad. Las formas de gobierno.	
I. LA DOMINACIÓN EN LA ILUSTRACIÓN BRITÁNICA.....	57
Introducción. La ciencia moral como ciencia del hombre. El sentimiento moral. Las relaciones entre la naturaleza y la cultura. El estado de naturaleza. La virtud de la justicia. La sociedad no es natural, pero sí es necesaria. El principio general de la moral: la utilidad. Regla general y corrección. Sociedad e institución. La «mano invisible» de la Providencia. La división del trabajo social. División del trabajo y expansión imperial. Política económica.	
II. LA DOMINACIÓN EN LA ILUSTRACIÓN CONTINENTAL	
II. 1. LOS «DISCURSOS» DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	69
Introducción. La crítica de la cultura. El estado de naturaleza, la piedad natural del hombre y las críticas a Hobbes. Resultados de las condiciones del hombre en estado de naturaleza: la igualdad natural. La opresión. La propiedad como fuente de la sociedad y de la desigualdad. El contrato social.	
II. 2. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA MORAL EN KANT.....	78
Introducción. La filosofía práctica: libertad y moralidad. La dominación. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 6: LA DOMINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE G. W. F. HEGEL.....	85
Introducción.	
A. EL DOMINIO EN EL ÁMBITO DE LA CULTURA O EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA HUMANA.....	86
La dialéctica del amo y del esclavo.	
B. EL DOMINIO EN EL ÁMBITO DE LA HISTORIA Y LA CONCIENCIA DE LA LIBERTAD.....	92
La Idea, el Espíritu, como sujeto de la historia universal. El contenido de la historia universal. El proceso histórico. El resultado de la historia: el fin último o la totalidad efectiva. Los medios por los que se realiza efectivamente el Espíritu en la historia universal: los individuos.	

C EL DOMINIO EN LA SOCIEDAD Y EL ESTADO: LO ABSTRACTO Y FORMAL DEVIENE TERROR Y EXCLUSIÓN.....	96
El material de la realización del Espíritu en la historia: el derecho y el Estado. La filosofía hegeliana del derecho o ciencia política. El Iluminismo como dominio: desgarramiento y terror. La dialéctica de la voluntad. a) La libertad negativa o libertad del entendimiento. b) El momento de la diferencia y la particularización. c) La universalidad concreta: la individualidad. El derecho formal o abstracto. La moralidad y la subjetividad. La ciudadanía. La sociedad civil. Acumulación de las riquezas y proliferación de la pobreza. Problemas y soluciones. El Estado. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 7:	
LA DOMINACIÓN EN JOHN STUART MILL Y ALEXIS DE TOCQUEVILLE.....	120
Introducción. El dominio como coerción sobre la libertad individual. El ámbito propio de la libertad individual. El dominio como tiranía de la opinión pública y como despotismo de las costumbres amenaza la libertad. La dominación como despotismo de las mayorías. La revolución democrática: la historia avanza hacia la democracia movida por la igualdad. Puritanismo y democracia. Principios democráticos. Centralización gubernamental (a) y centralización administrativa (b). La dominación despótica de la mayoría.	
CAPÍTULO 8: LA DOMINACIÓN COMO EXPLOTACIÓN EN KARL MARX.....	139
Introducción: los problemas no resueltos. a. En la escuela hegeliana o la filosofía clásica alemana. b. En el socialismo utópico o la teoría política francesa. c. En el liberalismo o la economía política inglesa. d. En el capital. Las esferas de la dominación.	
1 LA ALIENACIÓN Y EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA:.....	143
1.a. La crítica de la filosofía del derecho de Hegel. 1.b. El trabajo alienado. 1.b.1. La alienación del producto. 1.b.2. Trabajar alienante. 1.b.3. Alienación de la especie, del «ser-genérico», de la humanidad. 1.b.4. Momento intersubjetivo: la alienación del hombre respecto de los otros hombres. 1.c. La teoría del valor en el capital de Marx y la filosofía. 1.c.1. Introducción: el tema de la filosofía. 1.c.2. Análisis de la mercancía. 1.c.3. Dialéctica de la forma del valor. 1.c.4. El fetichismo de la mercancía y su secreto.	
2. LA DOMINACIÓN IDEOLÓGICA.....	158
2.a. Introducción. 2.b. El concepto de «ideología».	
3. LA DOMINACIÓN POLÍTICA.....	163
Los sujetos antagonicos: burguesía y proletariado. Revolución y Contrarrevolución. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 9: LA DOMINACIÓN EN MAX WEBER.....	171
El análisis de la dominación. 1. El dominio carismático. 2. La dominación tradicional. 2.a. Patrimonialismo. 2.b. Feudalismo. c. La dominación legal. a. Legitimidad del estado moderno. La burocracia. Atributos de la burocracia. Sinopsis y problemas.	
CAPÍTULO 10: LA DOMINACIÓN COMO COSIFICACIÓN EN GEORG LUKÁCS.....	180
Introducción. I. El fenómeno de la cosificación. II. Las antinomias del pensamiento burgués. 1. El problema teórico. 2. El problema práctico. 3. El problema estético: la reconciliación por el arte. 4. El problema de la historia. Crítica de la filosofía de la historia hegeliana. III. La posición del proletariado. 1. La historia como totalidad, inmediatez y mediación. 2. La categoría de mediación. 3. El proletariado y la intención de totalidad. 4. Procesos y tendencias, no meros hechos. 5. La historia universal y la posición del proletariado. 6. La superación del capitalismo. Sinopsis y problemas.	
TERCERA PARTE: LOS DESLIZAMIENTOS ACTUALES DEL SIGNIFICADO DE LA DOMINACIÓN Y EL REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	199
CAPÍTULO 11:	
LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN O LA INSTRUMENTALIDAD DE LA RAZÓN.....	200
La razón objetiva y la razón subjetiva.	
LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN O LA UNIDIMENSIONALIDAD DE LA RAZÓN.....	208
Los límites de las categorías marxistas. La sociedad industrial avanzada como una sociedad sin oposición. Las nuevas formas de control. La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación. Superación de la categoría de fundamento. La razón científico-tecnológica o unidimensional versus la razón dialéctica o bidimensional. Críticas a la razón dialéctica.	
CAPÍTULO 12: UNA CONCEPCION MICROFÍSICA DEL PODER: LAS SOCIEDADES DISCIPLINARIAS Y LAS SOCIEDADES DE CONTROL.....	227
1. INTRODUCCIÓN.	
2. LA CONSTITUCIÓN DE LAS SOCIEDADES DISCIPLINARIAS. A. La reelaboración teórica de la ley penal. B. Cómo funcionó efectivamente la penalidad. C. El panóptico. D. Los instrumentos del poder disciplinario. E. Genealogía de las sociedades disciplinarias. F. Cómo funciona y para qué sirve el panoptismo	



al nivel de la existencia individual. G. Conclusiones. G.1. Las instituciones de secuestro como forma simbólica de la sociedad. G.2. La crítica del concepto de trabajo y la primacía de lo político. G.3. Crítica del concepto de ideología.	
3 LOS AVANCES DE FOUCAULT.....	236
3.1 Razón ilustrada versus diferencia, progreso versus discontinuidad. 3.2. Una reelaboración de la teoría del sujeto 3.3 Totalidad versus localización, unidad versus multiplicidad, determinación versus contingencia. 3.4 Post-estructuralismo. 3.5. Las críticas de Charles Taylor. 3.5.1. La aporía de un poder sin sujeto. 3.5.2. La aporía de un Poder sin libertad y sin verdad. 3.5.3. Aporía de la imposibilidad de superación.	
4 LAS SOCIEDADES DE CONTROL.....	243
CAPÍTULO 13: HACIA UNA REFORMULACION DE LA TEORIA DEL PODER.....	246
Introducción. El abandono de los postulados tradicionales relativos al poder. 1) Postulado de la propiedad. 2) Postulado de la localización. 3) Postulado de la subordinación. 4) Postulado de la esencia o del atributo. 5) Postulado de la modalidad. 6) Postulado de la legalidad.	
1. LAS ESTRATEGIAS: EL PENSAMIENTO DEL PODER.....	256
2. MICROPOLÍTICA Y SEGMENTARIDAD.....	258
3 MATERIALISMO Y DOMINIO DE LAS FORMAS O ESENCIAS.....	260
4 LA CONSTRUCCIÓN ESTRATÉGICA O «ARTICULACIÓN»: EL PROBLEMA DE LA LUCHA POLÍTICA.....	262
5 CONCLUSIONES.....	273
BIBLIOGRAFIA.....	282
INDICE.....	287