

# ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

15

**G. RAULET** *Posmodernidad y democracia*

**I. DIAZ DE LA SERNA** *Poder y paideia*

**J. A. CRESPO** *Los usos del discurso oficial en México*

**F. GIL VILLEGAS** *Razón y libertad en la filosofía de Hegel*

**C. FRANQUI** *América Latina, mito, utopía, realidades*

**C. MOUFFE** *Críticos del liberalismo norteamericano*

---

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

invierno 1988

# **ESTUDIOS**

**filosofía / historia / letras**

**15**

**DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES**

**ITAM**

# **ESTUDIOS**

**filosofía / historia / letras**

Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios  
Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

**15**

invierno 1988

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Subdirector: Armando Pereira

Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey, José Ramón

Benito, Carlos de la Isla, Paulette Dieterlen, Antonio Díez, Raúl

Figueroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Carlos Mc Cadden,

Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Nora Pasternac,

Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Alberto Sauret

**ESTUDIOS** aparece en primavera, verano, otoño e invierno.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: \$3 000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.

Suscripción anual (4 números): \$12 000 M.N. D.F.,

\$15 000 M.N. interior de la República, 30 dls. U.S.A.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo 1, San Ángel  
01000 México D.F.  
Tels. 550-93-00 ext. 320 y 328

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J. R. Anaya Rosique

Distribución: Difesa (locales cerrados e interior de la República)

Amado Paniagua 47-bis, Col. Moctezuma

15500 México, D. F. Tels. 784-66-96 784-67-22 762-28-13

Promoción y publicidad: Carlos Francesconi

Administración: María Elena Trejo

Tipografía en laser, formación, negativos, impresión y acabados:

Cúcatl Ediciones

Gral. Gómez Pedraza núm. 13, Col. San Miguel Chapultepec

11850 México, D.F. Tel. 271-22-39

## Índice

### TEXTOS

Gerard Raulet  
*Posmodernidad y democracia* 7

Ignacio Díaz de la Serna  
*Poder y paideia* 21

José Antonio Crespo  
*Los usos del discurso oficial en México* 31

Francisco Gil Villegas  
*Razón y libertad en la filosofía política de Hegel* 49

### Coloquios y conferencias

Carlos Franqui  
*América Latina: mito, utopía, realidades* 87

### Traducciones

Chantal Mouffe  
*Críticos del liberalismo norteamericano* 95

### NOTAS

José Manuel Orozco  
*El problema moral del aborto*  
*Comentario a Rodolfo Vázquez* 115

Eduardo Milán <i>Una nueva generación</i>	120
RESEÑAS	
Miguel Soto <i>Carta al consejo editorial de ESTUDIOS</i>	123
Raúl Figueroa <i>Respuesta a la carta de Miguel Soto</i>	125
Rodolfo Vázquez Ernesto Garzón Valdés, <i>Derecho y Filosofía</i>	127
Eduardo Milán Julia Barella, <i>Después de la modernidad</i>	135
Alberto Sauret Paul Virilio, <i>Estética de la desaparición</i>	136

GERARD RAULET

## Posmodernidad y democracia

**E**n noviembre de 1984 durante una conferencia en las Cortes, Jürgen Habermas declaró: "pienso que la tesis de inicio de la era posmoderna no tiene fundamento". Si se intenta escribir la historia de conceptos como "moderno", "modernidad", "modernismo", es verdad que la "modernidad" sólo existió como un momento de crisis en el proceso de la modernización económica, social, política y cultural, como toma de consciencia de ser "moderno" que caracteriza a las épocas de redefinición radical de las normas y los procedimientos, y así la "posmodernidad" no es más que una nueva modernidad. Sin embargo, podemos convencernos de la realidad de la posmodernidad considerando la evolución de los peligros a los que se enfrenta la democracia.

### *1. Racionalismo y politésimo de valores*

Desde el punto de vista de los efectos de la modernización, la historia de la modernidad revela una dialéctica coextensiva de la "dialéctica de la razón", cuya lógica fue descrita por Horkheimer y Adorno a mitad de los 40. Esta dialéctica desemboca en una atomización generalizada del cuerpo social y de las normas que aseguran su cohesión y constituye según la reconstrucción ideal-típica desarrollada por Weber, el efecto mismo de la racionalización, inseparable del desarrollo del capitalismo. La racionalización creciente de las esferas antaño reguladas por la tradición, descompone el orden simbólico incuestionable que organizaba la vida de las sociedades tradicionales. La necesidad de movilizar la fuerza del trabajo contradecía el simbolismo del hábitat rural y del arraigo de los hombres. El "Anti-Edipo" de Deleuze y Guattari descubre en esta "desterritorialización" el proceso de la historia universal, y en el capitalismo que se afirma al término de esta evolución, la "verdad universal de esa misma historia". Desterritorialización de los productores, *Vogelfreie Arbeiter* arrancados de sus huertos y de sus tierras patrias, -ése es,

según el mismo Marx, el origen del capitalismo- constituyendo fortunas comerciales o financieras y no agrarias, equivalencia general y forma mercancías, deslocalizando las necesidades en función de los deseos y, finalmente también, deslocalización sociológica aboliendo en el seno del propio capitalismo la polarización de las clases: así se puede esquematizar el proceso que Weber personalmente aprehende como modernización y racionalización. En su célebre *Zwischenbetrachtung* esta historia del "racionalismo occidental" se condensa en la fórmula según la cual la racionalización engendra el politeísmo de valores. Una deslegitimación generalizada corta en su propio desarrollo la legitimidad racional. El desencanto que hizo desaparecer el sentido, (que se supone Dios dio al mundo al crearlo) desemboca en una *Sinnlosigkeit* (ausencia de sentido) fundamental que deja campo libre a múltiples visiones del mundo, de *Weltanschauungen*. Al término de un proceso de desmitologización desarrollado persistentemente durante siglos por la cultura occidental, la lucha de dioses de distintos órdenes y de valores diferentes se mantiene sólo cambiando de forma. Estos antagonismos son insuperables; Weber rechaza la dialéctica que construye, en Hegel, su reconciliación. Solamente pueden dar lugar a compromisos provisionales y frágiles pues son objetos de evaluaciones incesantes: ése es el politeísmo de valores. La sociedad está amenazada de anomia.

Estas páginas adquieren pleno sentido hoy. Para Lyotard, en la evolución de las interacciones sociales el contrato temporal sustituye de hecho la institución permanente en las materias profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, como en los asuntos políticos: Pero donde Weber inserta su sociología comprensiva, la "posmodernidad" se contenta aceptando y "dejando jugar" la multiplicidad de las *Weltanschauungen*, la división hacia el infinito de la sociedad que el *Hyperion* de Hölderlin describía como la maldición de la modernidad, en la que Marx veía la característica de las sociedades "realmente modernas", y que para Daniel Bell se radicaliza en la era "post-industrial" multiplicando los riesgos de enfrentamiento.

¿Es esta situación de anomia, una situación de crisis que amenaza la supervivencia y la reproducción de las sociedades regidas por esta racionalidad? En *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Habermas se esforzó en adaptar la teoría de la crisis a la realidad nueva del "capitalismo avanzado". Piensa que una crisis sólo es evitable cuando los miembros de una sociedad consideran las transformaciones estructurales críticas para la

existencia misma del sistema y sienten que su identidad social está amenazada, es decir cuando el consenso, base de las estructuras normativas, está mermado hasta tal punto que la sociedad se vuelve anómica. El consenso funciona como un verdadero "transformador" de la crisis. En efecto, los intercambios entre sistemas sociales y su entorno se efectúan en dos órdenes epistemológicamente irreductibles: mientras la apropiación de la naturaleza externa (el trabajo) depende de datos susceptibles de verdades y una racionalidad instrumental, la socialización (apropiación de la naturaleza interna) depende de estructuras normativas y se realiza gracias a normas que necesitan una justificación.

Esta actualización nos parece que no acertó en su captación de la realidad del funcionamiento de nuestras sociedades democráticamente desarrolladas. La anomia no conduce necesariamente al estallido de una crisis, sino que sólo constituye una situación de crisis endémica y larvada cuya economía debe ser estudiada independientemente de una filosofía de la historia según la cual las situaciones de crisis inducen "giros históricos". La crisis endémica y larvada representa actualmente de forma más clara un modo de funcionamiento de las sociedades democráticas occidentales cuya normalidad reside en la anomalía, por la simple razón de que: "el politeísmo de valores" ofrece a la expresión democrática un espacio de libertad insospechado.

La cuestión es, ciertamente, saber si esta expresión democrática, tomando la forma de expresividad, no es al mismo tiempo el peor enemigo de la democracia. El paso hacia una era anti-democrática, totalitaria o terrorista, podría hacerse muy bien sin conmociones violentas, sin revolución ni golpe de Estado, solamente en virtud de una autodestrucción de la democracia, al expandirse la expresión individual acompañada de un desinterés creciente hacia alternativas políticas. La democracia moriría entonces de hipertrofia, de su "obesidad", como diría Baudrillard.

Este peligro en su principio es bien conocido: lo difuso de la voluntad general que, por excesiva voluntad de transparencia, es una de las tareas ciegas del *Contrat Social* de Rousseau, que motivara la distinción fundamental de Kant entre republicanismo y democracia.

¿Es aún posible una "voluntad general"? ¿Qué sentido tiene hoy la "voluntad de todos"?

## 2. *Dialéctica de la publicidad*

El problema se encuentra en la transición de la "voluntad de todos" a la voluntad general. Incluye también la pregunta: ¿El sistema de representación política establecido (mediante luchas que no habrá que olvidar) permite aún esta mediación, o está colocado ya fuera de juego por el politeísmo de valores que afecta a la voluntad de todos? Para contestar a esta doble pregunta hay que recordar brevemente el destino de las instancias mediadoras, de los "transformadores", un destino que obedece a una dialéctica de la publicidad, paralela a la dialéctica de la racionalización.

En el siglo XVIII, el discurso universalista de la Razón se afirma por una parte, en Kant, como una idea moral universalmente válida, fundada *a priori* en la razón pura práctica pero, por otra parte, se identifica también el consenso empírico reinante en el público culto sobre un fondo de ideas que constituye, en realidad, "el bien común de la razón burguesa" (Thomasius). La tercera crítica de Kant tenderá, entre otros fines, a establecer un acuerdo entre la Razón y el sentido común (*Gemeinsinn*), también llamado "sentido comunitario" (*gemeinschaftlicher Sinn*). En los escritos de filosofía práctica la categoría de publicidad asegura una mediación dinámica, haciendo pasar las máximas de la Razón (publicidad de máximas) hacia el público de lectores. Lo mismo pasa con el *diálogo* en los *Diálogos masónicos* de Lessing. Además de la intervención de un momento capital para toda reflexión sobre el funcionamiento de la democracia, Lessing revaloriza (y con ello da fundamentos a la francmasonería) la función del *secreto*, mientras que para Kant el republicanismo sustituye, con una representación mediata, a la transparencia inmediata.

La francmasonería ideal de Lessing simboliza el acuerdo entre hombres preclaros o ilustrados; lejos de estar encerrada en sí misma, está abierta a todos, es universal y todos los que usan la Razón son miembros de derecho. Representa en el seno de la sociedad existente el germen aún secreto de la sociedad perfecta. Pero precisamente porque esta sociedad perfecta no es un concepto (no corresponde a una realidad empírica) sino una Idea, los francmasones están investidos para una misión pedagógica basada doblemente en el secreto y en la publicidad: tienen que ayudar con el diálogo (publicidad) a cada individuo dotado de razón a descubrirse "Francmaçon", ciudadano de la sociedad ideal, sin jamás afirmar dogmáticamente su verdad, pues este secreto que es el suyo no puede revelarse como concepto, como conocimiento empírico. Este secreto no es más que la práctica,

que empieza con el diálogo. Esta reivindicación de la historia por un público ilustrado que afirma su vocación universal sugiere dos conclusiones: primero, la hegemonía de la Ilustración mediante la formación de la opinión pública, después y sobre todo, el temor de un *abuso de la Ilustración*, que se traduce en Lessing por la dialéctica secreto-publicidad y en Kant por la distinción entre el hombre público (el erudito, sujeto pensante, dirigiéndose a otros sujetos pensantes) y el hombre privado (el sujeto empírico realizando su *Beruf*). Es este temor el que conduce a Lessing a justificar la práctica del secreto y de la mentira pedagógica, preconizando que las verdades y actos *ad extra* están siempre adecuados al consenso existente en cada momento en el cuerpo social. Entre el ideal y la ideología, el secreto aparece como un transformador tan importante como la publicidad, precisamente para evitar la *transparencia total que reduciría el consenso a su estado empírico*.

En la evolución de la publicidad burguesa el Estado ha tenido que jugar este papel de regulador. La "dialéctica de la publicidad" puede esquematizarse de este modo: la noción de publicidad hace valer contra el derecho establecido la dinámica de una opción pública, de un consenso, en ósmosis con la moral. Este consenso afirma así su derecho a fundar la nueva legalidad; además, así se impuso la forma constitucional del Estado moderno. Pero también así este Estado fue investido de la función de regulación y heredó la función mediadora del secreto reanudando su tradición maquiavélica -o más bien asumiéndola de hecho sin ruptura en un contexto nuevo- puesta al servicio del buen hacer de la Ilustración: El Estado se convierte en gerente del consenso, de la mediación entre ideal e ideología. Con este concepto institucionaliza y neutraliza la ambigüedad subyacente a la publicidad de la Ilustración entre la Razón y las pretensiones universalistas de una clase, el Hombre y el burgués. Los derechos fundamentales garantizarán a la vez el uso público de la Razón (libertad de opinión, de palabra, de prensa, de asociación y de reunión; derecho al voto, de petición, y, en cierta medida, a ser elegido), el libre estatuto del individuo (libertad de la persona) y los intercambios entre propietarios (igualdad ante la ley, protección de la propiedad privada). Entre estos tres aspectos no hay discontinuidad, por lo menos durante la fase ascendente del capitalismo, que vio en la libre competencia e intercambio el libre acceso a la esfera pública —la cultura y la propiedad—. Era perfectamente creíble que la esfera pública fuera expresión del interés general, que el burgués propietario defendiera al Hom-

bre y a la Razón. Ahora bien, la contradicción real de los intereses de los propietarios y de los no propietarios, disimulada por el universalismo de la opinión pública burguesa encubre un potencial de conflictos, que solamente la ficción de un Estado situado por encima de los partidos y de los intereses de clases puede contener. Para superar el conflicto disimulado detrás de la publicidad burguesa, Hegel introduce una figura del Estado que anticipa con lucidez, aunque al precio de una regresión en cuanto a formas políticas propuestas, la evolución real del Estado constitucional burgués. Pues la publicidad burguesa acaba, de hecho, engendrando su contrario: el Estado burocrático (lo que ya es verdad para el pacto entre la burguesía alemana y el Estado prusiano), el Estado que Marx y Engels verán realizado con el Segundo Imperio y, finalmente, el Estado social del capitalismo avanzado que trata de reducir todos los problemas de legitimidad a problemas técnicos.

Sólo esta autodestrucción dialéctica de la publicidad de la Ilustración permite de momento explicar que en la evolución del capitalismo el régimen parlamentario no se haya convertido en enterrador del dominio burgués. Por las reformas sucesivas del derecho de voto, la masa de la opinión pública plebeya ya tendría que haber hecho irrupción en la publicidad política.

Este Estado transformador, que interviene incluso cuando debe actuar en contra de los intereses dominantes con el fin de salvaguardar el equilibrio del sistema, no cesó sin embargo de extender sus poderes y de consolidar sus cimientos, desconectando cada vez más los problemas de racionalidad de los problemas de legitimidad, es decir, sustituyendo al consenso del cual es gestor, la racionalidad misma de esta gestión, el conjunto ciencia-técnica-administración.

Mientras que en el siglo XVIII, la publicidad expresaba un consenso social que pretendía institucionalizar una voluntad colectiva de transformación, hoy ésta ya no constituye la legitimidad del poder político ni inspira su racionalidad. Según Habermas, la mediación toma la doble forma de "refeudalización" y de "vasallajización", de una invasión de la sociedad civil por intervenciones del Estado y de una privatización de la esfera pública por la lucha que le oponen los *lobbies* de intereses privados; si la opinión pública sobrevive aún, es "avasallada" sobre todo por los *mass-media*.

Ese diagnóstico es válido si se ponen bien los acentos. Lo esencial es, en efecto, la reprivatización del dominio público, no el espectro del Estado. A primera vista la supremacía de la racionalidad instrumental se impone como extensión del poder para

disponer técnicamente de las cosas (*technische Verfügungsgewalt*) en la gestión de la integración social. Desde este punto de vista, decisiones y normas tienden cada vez más a justificar la legitimidad de su eficacia (Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, 1969). Pero paralelamente, desvinculando las elecciones de la justificación por valores establecidos o universalizables gracias a una publicidad racional, esta extensión de racionalidad técnica multiplica las alternativas individuales y deja libre curso al individualismo de intereses. La alternativa "más Estado o menos Estado" no tiene ningún sentido ante la dialéctica de la racionalización y de la publicidad. Más radicalmente aún, esta evolución "cortocircuitada" a los transformadores, no sólo la formación de una nueva voluntad colectiva sino al Estado mismo.

### 3. Mediatización y mass-media; desaparición de transformadores

¿Qué aspecto tiene hoy la esfera pública? Se considerará lo que sigue como una reflexión sobre *potencialidades o tendencias* inscritas en nuevas formas de comunicación social. El desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación tiene efectos, en todo caso, que ponen fuera de juego las instancias mediadoras y promueven la llegada de una nueva transparencia democrática ante la que deberíamos preguntarnos si no remata, bajo la apariencia de permitir una democracia increíble, la autodestrucción de la publicidad.

Excrecencia de la información desembocando en la inercia, obesidad de los sistemas de memorias, de almacenamientos de información que ya, hoy, no son procesables, la tendencia existe evidentemente. Sin embargo, nos parece menos decisiva que el crecimiento de capacidad de contenidos, es decir, de capacidades de almacenamientos, de redes y de *comunicabilidad*. El desarrollo del Minitel (micro ordenador conectado a redes telefónicas) en Francia obedeció a una lógica exclusivamente industrial y comercial; la naturaleza de *mass-media* del producto interviene en segundo plano. De modo que junto al problema de la "conexión" a lo social —asociaciones, grupos de afinidades, *hobbies*...— existe el de las "prótesis", como dicen los especialistas. Porque, dado que la herramienta precedió a sus necesidades y contenidos, aún se están buscando nuevas utilidades. Actualmente somos capaces de hacer circular datos aún más de prisa, pero ¿qué datos y para qué? Claro que se puede pensar que son los usuarios, los sujetos sociales quienes tienen que "elegir" el contenido. La cuestión entonces es saber qué hará con los sujetos el desarrollo de estas

nuevas tecnologías; la dominación y resocialización de éstas dependen de una multiplicidad de alternativas posibles, de las cuales habría que legitimar los *criterios*.

Los grupos podrían reconstruir las normas, pero, potencialmente, la reconstrucción de tal base normativa y la formación en sí de grupos está minada por la naturaleza de rizomas de las redes. Remplazando a los grupos como foco de una comunidad normativa, unos *lobbies* podrían confiscar los canales con fines estratégicos. Además existe la propensión de las nuevas tecnologías a desarrollar y sustituir mercados ya constituidos y a reforzar redes establecidas. Teniendo en cuenta la ausencia de contenidos sociales y la crisis de criterios, las hipótesis más plausibles son las del mantenimiento de las estructuras sociales, comerciales o de información establecidas, incluso su fortalecimiento y el riesgo de formación de *lobbies*. Pero la gravedad de la crisis de criterios no es sólo la de dejar en suspenso las esperanzas sociales frente a los *mass-media* recientes, sino que crece al democratizarse su uso. *Con la mayor democratización de su uso, aumenta la arbitrariedad de la expresividad individual frente a toda normativa.*

En cuanto al espectro de la intervención del Estado, no solamente cae en la trampa del adagio weberiano según el cual no hay producción de sentido administrativo, sino que además esa diseminación "democrática" lo reduce a la impotencia.

Esos efectos de las nuevas tecnologías se inscriben en la evolución más general que sustituye a los "Grandes Relatos" por muchos pequeños relatos expresivos que son en sí mismos su propia norma.

La socialización ya no se realiza mediante normas que deban justificarse o sea la publicidad, ni siquiera por la instancia en que ésta tradicionalmente había delegado: el Estado gerente del consenso. En el intercambio social pre-moderno o moderno (regulado por la tradición o por normas válidas universalmente) la subjetividad nunca intervenía directamente sino mediatizada simbólicamente por las reglas colectivas. "Un tercio simbolizante" cuyo papel era mantener la referencia a una esfera ante o meta-comunicacional o bien totalmente implícita, como en el caso de la convivencia en las sociedades tradicionales o sus supervivencias (en particular rurales) o bien tematizada por la moral racional, pero situándose sin embargo a otro nivel que el de intercambio empírico. El Estado republicano, como expresión de la voluntad general, era también heredero de esta mediación. Con la desaparición del "tercio simbolizante" normativo la "comunicación" se desvía hacia otros juegos de lenguaje: Una expresividad individual literal-

mente sin reglas, que progresa hacia lo cognitivo y lo performativo.

#### 4. *Transparencia y obscenidad*

Los pequeños relatos individuales expresivos, de lo que vi, de lo que sentí, de lo que viví, sin ningún maquillaje, sin ninguna falsificación ni puesta en escena de mi experiencia, señalan la llegada de una comunicación-revelación situada bajo las exigencias de expresividad personal, del destape mutuo de los individuos (opciones y sentimientos). El estudio sociológico y psicológico de las redes "Minitel" es particularmente instructivo en este sentido. Aquí la transparencia democrática se vuelve obscena llevando al límite la confusión entre la voluntad general y la voluntad de todos, transformando incluso la voluntad de todos en la afirmación de voluntades individuales.

Según Richard Sennett (*The Fall of Public Man*, Nueva York, 1974) la interacción social se asienta sobre una *escenificación*: el hombre público, en oposición al hombre privado, sacrifica su subjetividad, sentimientos y deseos, por respeto a una convención. La subjetividad nunca se revela de inmediato, sino siempre en función de reglas colectivas que introducen una opacidad necesaria en la transparencia de la comunicación (cfr. *supra* Lessing). Es esa opacidad la que distingue a la comunicación de la simple información, lo normativo de lo cognitivo. El consenso no es una ecuación, sino un acuerdo obtenido por argumentación. Ésta no borra los conflictos pero pone en marcha la referencia a una instancia en la cual los protagonistas llegan a un acuerdo. Esta instancia en el siglo XVIII no era del orden del entendimiento, sino del de la universalidad de la Razón; el consenso extraía su legitimidad y su eficacia práctica del interés general, que no se identificaba con el interés de todos. "La transparencia y la obscenidad del espacio en la promiscuidad de las redes" (Braudrillard).

La desaparición de la "escenificación" desemboca en esta "obscenidad blanca", que Braudrillard describe así:

Todos somos actores, todos espectadores, ya no hay teatro, el teatro está por todas partes, ya no hay reglas, cada uno representa su propio drama, improvisa sobre sus propios fantasmas... Esta obscenidad blanca, esta escalada de la transparencia, alcanza su cumbre con el hundimiento del escenario político. A partir del siglo XVIII, éste se moraliza y se vuelve serio. Es un lugar con un significado fundamental: el pueblo,

la voluntad del pueblo, las contradicciones sociales, etc. Ha de corresponder al ideal de una buena representación. Mientras que la vida política anterior, como la Corte, actuaba de un modo teatral, a base de juego y maquinaciones, desde este momento existe un espacio público y un sistema de representación (la ruptura se instala simultáneamente en el teatro con la separación del escenario y de la sala). Es el fin de una estética y el principio de una ética de lo político... Lo obsceno nace fuera del escenario, en las tramoyas del sistema de representación. Primero es, pues, oscuro: es lo que derrota la transparencia del escenario como lo inconsciente y lo inhibido derrotan la transparencia de la conciencia. (...) Tal es la obscenidad tradicional, la del inhibido sexual o social, de lo que no es representado ni representable. Para nosotros no es lo mismo: Hoy al contrario la obscenidad es la de la *sobrerrepresentación*. (...) Al principio había el secreto, después hubo lo inhibido y luego hubo que jugar a la profundidad. Al fin hubo lo obsceno y fue la regla de juego de un universo sin apariencias ni profundidad -de un universo de la transparencia. Obscenidad blanca.

Pero por ser blanca, es decir moralmente neutral, no es menos peligrosa, sino más peligrosa aún para la democracia. Porque si el secreto de los príncipes o el de los *lobbies* es realmente su enemigo, la utopía de la transparencia es tan nefasta para la representación democrática como la desaparición del ceremonial para la representación feudal.

En efecto, la voluntad de todos toma la forma de un parcelamiento generalizado que no sólo es incapaz de crear un verdadero consenso, sino que también libera una expresividad estratégica, incluso terrorista, una omnipotencia de género performativo cuyo estallido es inseparable. Aquí también los usos "interactivos" de nuevas tecnologías de comunicación pueden hacer entender esta evolución. La propia expresividad que los invistió es fundamentalmente estratégica, sin distinguirse apenas de los video-juegos basados en la agonística y la estrategia, en la invención de golpes. Una encuesta de Eddie Cherky sobre la red "Minitel" de Estrasburgo ("Gretel") muestra que el diálogo por "Minitel" da lugar no solamente a la invención de relatos individuales que son (frecuentemente, si no por principio) identidades ficticias -con lo que la anomia deviene regla- sino que también da lugar a un juego estratégico que consiste en esconderse o en descubrir ("destapar"). Más aún, la "piratería", es

decir la invención deliberada de falsas identidades, consiste en no cortarse, en no dejarse descubrir, pero también en cambiar de identidad (y, notémoslo, de sexo).

Si la performatividad y la expresividad -en realidad estratégica- rempazan cada vez más a la argumentación enfocada a un acuerdo sobre normas, la única alternativa verdadera es la del totalitarismo ("performativo") y del terrorismo expresivo, cuya subjetividad confisca y pervierte la subjetividad de la moral. Al fin de *La condición posmoderna*, Lyotard sugiere esta alternativa:

La informatización de las sociedades puede convertirse en la herramienta "soñada" para el control y regulación del sistema de mercado, extendido hasta el saber mismo, y exclusivamente dirigido por el principio de "performatividad". Y así comporta de forma inevitable el terror. Puede servir también a los grupos de discusión sobre los metaprescriptivos dándoles la información que necesitan a menudo para decidir con conocimiento de causa.

Sin embargo, Lyotard no consigue "desintrincar" el totalitarismo del terrorismo. Se niega a ver que el peligro del terrorismo democrático, resultado del exceso de transparencia, es más urgente ahora, si cabe, que el peligro de totalitarismo y llama a la isomorfía "terror" cuando es, de hecho, totalitarismo. Por cierto, es la supremacía de la virtud moral la que engendró el terror jacobino, pero precisamente porque la Virtud se separó del curso del Mundo (Hegel) y permaneció como discurso subjetivo. El totalitarismo empieza donde lo subjetivo y lo objetivo pretenden no distinguirse el uno del otro, (y no importa que recurra al Espíritu o a la vida), donde toda clase de discurso se legitima con un mismo fundamento que lo justifica todo, incluso el Mal en la Historia.

##### 5. *¿Cómo salvar la democracia?*

Haciendo abstracción del rearme moral, ¿cómo reconstruir el "tercio simbolizante" que, asumiendo realmente su función de transformador, frenaría el terrorismo y el totalitarismo?

A su manera, la reflexión de la arquitectura posmoderna abrió algunas perspectivas. La noción de codificaciones múltiples propuesta por Charles Jencks debe permitir a la arquitectura dirigirse a todos, a las masas como a la élite. Se apoya, primero, en la yuxtaposición de dos códigos, el de la lectura común y el de

la lectura de lo expertos, pero también en un eclecticismo y un pluralismo estilístico que, por sus recursos historicistas a los estilos del pasado, asegura al nivel formal la legitimidad de una tradición que niega invocar como tal, pero que, unido a la pluralidad de lecturas posibles, parece poder constituir el más amplio consenso posible, apoyando en un público de extrema diversidad. Esta nostalgia del consenso, lejos de constituir el metadiscurso normativo que cimienta el lazo social, confirma sin embargo su descomposición y se contenta con reflejarla: la codificación múltiple es, en realidad, lo que Deleuze y Guattari llaman "la decodificación", la destrucción de los códigos, la desterritorialización.

Todos los movimientos arquitectónicos posmodernos testifican una misma ambivalencia. Cuando no promueven un pluralismo sacado de un neo-liberalismo, sus intenciones democráticas resbalan hacia el "anti-modernismo".

Dignas de interés son las tentativas dirigidas a la promoción de una arquitectura comunal (municipal) que no sólo se contenta de asociar los intereses a la planificación al nivel de grandes discursos, sino que también elabora planos de barrios dialogando con los clientes. Si, en el ámbito del urbanismo, los mecanismos de *management* del mercado y de las administraciones funcionan de manera que comportan a los interesados disfunciones -e invalidan así el "funcionalismo", en el sentido en que se entendía clásicamente-, es lógico entonces hacer concurrir junto al dinero y el poder, la comunicación, a través de la cual los intereses configuran una voluntad colectiva. Pero, la nostalgia de formas de vida uniformizadas, retrocediendo hasta el límite de toda diferenciación, da muchas veces a esas tendencias un lado antimodernista... Esa ideología de menor complejidad abdica del potencial racional y la idiosincrasia de la modernidad cultural.

Por un lado, tales tentativas rompen el discurso monológico del funcionalismo y toman el contrapié de la tendencia que remplace la acción comunicacional por interacciones mediatizadas y sustituye a la lengua, en su función de coordinación de la acción, por mediaciones del dinero y del poder. Por otro lado, la "relocalización", la vuelta a lo local; por ejemplo al policentrismo de pequeñas ciudades (Paolo Portoghesi: *small is beautiful*) o aún el "regionalismo crítico" de un Kenneth Frampton, que desemboca en un "populismo estético" que podemos con-

siderar con derecho propio como neo-conservadurismo. Deleuze y Guattari denuncian justamente esas "reterritorializaciones" como regresivas e incluso reaccionarias.

Esas ambivalencias llaman la atención sobre la ambigüedad de la descentralización que la cultura promovida por las nuevas tecnologías de comunicación debe permitir. Los intérpretes "optimistas" de esa evolución sitúan la esperanza de un "buen uso social", de una resocialización de una tecnología que tienen por simple instrumento, en la "relocalización" que favorece:

En realidad, el desarrollo de los *mass-media* y de las telecomunicaciones permite conferir a lo local otro tipo de función que la de mero punto terminal de recepción de un influjo venido del centro y elaborado a su manera. La aventura de las radios libres es ya explícita: supieron volver a dar forma y expresión a la fragmentación de las tierras, a la diferenciación de públicos, a la diversidad de usos y de "dialectos". (...) También las experiencias de telemática hace ver que la mensajería y la interactividad permiten romper la inmovilidad de redes locales y entrar en relación con nuevos interlocutores para tal o tal proyecto de interés común.

Hemos visto más arriba lo que hay que pensar de todo esto. Tales esperanzas confunden descentralización y descentralización-deslocalización. Pero, es esta última la que se inscribe en el desarrollo de nuevas comunicaciones: una especialización tal que prohíbe toda localización, llevando a cabo la disolución de lazos y lugares que estructuraban simbólicamente las sociedades tradicionales. La deslocalización toma la forma de una circulación en todas direcciones que ensalza una metáfora de los flujos y la fluidez, que expresa la comunicación ideal y glorifica, como el capitalismo, "el cambio generalizado", la *comunicabilidad* ilimitada y la *conmutación*. En las redes de las nuevas comunicaciones todos los lugares son equivalentes e intercambiables, en la medida en que, en principio, todos son accesibles desde cualquiera de ellos. Como en el eclecticismo de la arquitectura posmoderna, todos los estilos se vuelven intercambiables. Precisamente esa arbitrariedad provoca la expresividad a la cual no podemos resistir más que valiéndonos de la referencia neo-conservadora de las tradiciones locales.

No obstante, estos intentos tienen el gran mérito de pecar por exceso de empirismo y de quedarse "enganchados" en la dinámica de la evolución, que les lleva al fracaso. No se puede decir lo

mismo de la "teoría de la acción comunicativa" de Habermas, que trata de salvar el funcionamiento democrático de nuestras sociedades con una lógica de la argumentación que resucitaría la publicidad de la Ilustración. En efecto, no va hasta el límite de sus presupuestos, al cabo de la lógica que le da fundamento y al término de la cual tendría que decidirse justamente por el doble triunfo del expresionismo y de lo performativo. Si releemos con Habermas la "dialéctica de la racionalización", se ve que es esa dialéctica la que revela y *construye* el "contenido normativo" antaño implícito en las sociedades tradicionales; su mundo vivido se moraliza y se teoriza y lo "que considerábamos sin problema como un hecho o una norma puede ahora ser válido o no serlo". La acción comunicativa es en sí el resultado de la traducción, de la explicitación, de la tematización y de la problematización, es decir, de la racionalización del mundo vivido tradicionalmente (y de los presupuestos implícitos de toda interacción). Si esta racionalización desemboca en una expansión general, la racionalidad comunicativa debe tener un papel en esta expansión. Entonces se cuestiona su capacidad de frenarla y de reconstruir un consenso superando los contratos temporales. Pero Habermas renunció al *a priori* de una comunidad comunicativa trascendental, como la que sostiene Apel, y a lo "cuasi trascendental" de la historia de una clase o de la especie.

No podemos ya presuponer un momento normativo fuera de los avatares del proceso de racionalización. Es a partir de los juegos de lenguaje dominantes que debe reconstituirse un "tercio simbolizante". Querámoslo o no, la salvaguardia de la democracia pasa hoy la prueba de su mayor peligro: por abajo. En el contexto de la desterritorialización, pasa por la aptitud de las constelaciones consensuales para convertirse en verdaderos agentes sociales. Aunque es cierto que nada garantiza que esas constelaciones no sean otra cosa que "los contratos temporales" de los que habla Lyotard. Pero como él dice también (aún confundiendo totalitarismo y terror), constituyen una línea de resistencia a la isomorfia (totalitaria) y al terror de arbitrariedad expresiva que tiende a sustituir al terrorismo de la moral. Todo depende de su capacidad de construir, o por lo menos expresar, un sentido común (*Gemeinsinn*) o comunitario (*gemeinschaftlicher Sinn*), el cual no es ni cognitivo ni propiamente normativo, sino una hipótesis. Una pura constelación estética y no "momento incondicionado" derivado de una argumentación racional que, por el contrario de lo que aún cree Habermas, simplemente ha dejado de ser posible o —para decirlo con más prudencia— lo es cada vez menos.

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

## Poder y Paideia

**H**acia el siglo V a. de C. aparece en Grecia una nueva sociedad urbana que busca derrocar a la clase aristocrática. Empresa nada fácil, pues esa sociedad emergente carecía de un sistema educativo. En contrapeso, el programa de la educación aristocrática era global, con él se pretendía desarrollar al máximo las facultades físicas e intelectuales de quienes un día ejercerían el poder. Por la amplitud de sus propósitos, resultaba muy superior a la educación profesional en la que de padres a hijos se transmitía la técnica de un oficio. Esto condujo a la necesidad de configurar un nuevo plan de educación destinado a satisfacer los ideales que el hombre de la polis perseguía.

A la par del nacimiento de esa sociedad urbana, se intenta llevar a cabo una arethé distinta a la arethé de la clase aristocrática. Todos los ciudadanos libres del estado atienden ahora considerados descendientes de la estirpe ática, miembros de la sociedad estatal y obligados a servir a la comunidad. Era imposible que la arethé política continuara dependiendo de lo que con anterioridad había sido la sangre noble, porque la admisión del pueblo en el estado, hecho que parecía más y más inminente, fue el modo de conformar a éste último.

Surge entonces un movimiento educador que cristaliza en la sofística. Por primera vez, ella extiende a todos los círculos y hace pública la exigencia de una arethé cimentada en el saber. Pese a que la comunidad había ya propuesto ampliar el horizonte de los ciudadanos mediante la educación de los individuos, posteriormente se pensó que para mantener estable un orden democrático era preciso acertar en la elección de aquellos que habrían de regir el estado.

El empeño que pusieron los sofistas en enseñar la arethé política fue la expresión inmediata del cambio radical operado en la estructura del estado. Su tarea educativa estaba alentada por una concepción distinta del hombre. Lo concibieron en una dimensión original, a la manera de un miembro activo partícipe

de la comunidad. Irrumpe con ellos la idea del hombre como sujeto que puede realizarse tan sólo dentro de la polis, por lo que su programa educativo se vinculó con la esfera de los valores morales. La conocida sentencia atribuida a Protágoras nos indica la orientación que los sofistas asumieron al tratar el problema de la aletheia (no-encubrimiento) y su valor. En "el hombre es la medida de todas las cosas" subyacen dos consideraciones primordiales. La primera, que el no-encubrimiento constituye la auténtica labor de la [filosofía], esto es, importa desencubrir aquello que de costumbre es dado por supuesto. La segunda, afirma el valor relativo de la verdad. Ese valor correspondía a la concepción de un hombre-medida como individuo en su variable subjetiva momentánea.

Ante todo, la sofística fue un fenómeno pedagógico y social. A su lado, la retórica comprendía una parcela específica de la cultura. Así como Protágoras apenas se preocupaba por lo que no apuntara al aspecto cualitativo (el cómo) de las cosas, así Gorgias sostuvo que la grandeza del arte de la retórica radicaba en el hecho de elevar la fuerza oral a una instancia decisiva en el terreno más sobresaliente de la práctica humana: la política. Sin embargo, la reacción contra la educación impartida por los sofistas pronto se desencadenó, iniciándola Sócrates. Más tarde, Platón caracterizará -o mejor, ridiculizará- la esencia de esa techné, comentando que su representante Gorgias era incapaz de definirla. Ciertamente; el ejercicio de la retórica brindaba poder a la persona que conseguía dominarlo. Ambos, Sócrates y Platón, entendieron esta posibilidad como un defecto insalvable en la enseñanza de los sofistas.

¿Qué hubo detrás de este rechazo? Mencionemos algunas implicaciones. Desde sus inicios, el arte de la retórica se declaró indiferente a un tipo de problemas. Presuponía que la moral establecida por la sociedad era reductible a una simple cuestión convencional. De ahí la imposibilidad de conocer el valor universal de los valores morales. Todo el conocimiento debía circunscribirse, pues, a afirmar la relatividad de los opuestos entre sí y la identidad entre lo verdadero y lo falso (cfr. *Eutidemo*, 286). Además, los problemas inherentes a cualquier conducta regida según determinados principios morales -conocer y diferenciar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto- no podían considerarse problemas reales. Por el contrario, la fuerza, la persuasión mediante la palabra, el derecho del más fuerte, fueron postulados como la moral más alta. Con semejante franqueza y honestidad admitía la retórica sus objetivos.

Sin rodeos, Sócrates proclama que la retórica no es una verdadera *techné*. De hecho, su crítica irá elaborándose poco a poco a partir de esta consideración. No obstante, para lograr un mejor contraste de esa crítica, conviene que aclaremos antes el sentido original de este término. Entre los sofistas, la *techné* significaba una actividad práctica, no interesaba cuál, basada en ciertos conocimientos que requerían de especialización. Tal actividad práctica era la meta que los sofistas anhelaban alcanzar. En consecuencia, no es extraño que la *techné* política deseara a toda costa *actuar* sobre los fenómenos sociales que acontecían en la polis. Lejos de referirse a un conocimiento acerca de la naturaleza de las acciones o valores morales, era un conocimiento que procedía siempre de la actividad que lo originaba. Mucho más amplio, el significado de *techné* rebasaba al ámbito de lo que hoy entendemos por "arte". Principalmente porque ella expresaba el valor práctico que la sabiduría poseía en la tarea de la educación.

Contrario a este sentido originario de la *techné*, Sócrates impone otro criterio que refutará la preponderancia del actuar. Dicho criterio exigía tres condiciones indispensables para que toda *techné* fuese verdadera. En primer lugar, todo conocimiento debía constituir un saber sobre la naturaleza de su objeto; segundo, le era forzoso conocer las razones por las cuales procedía; y por último, debía perfeccionar el objeto sobre el que se ejercitaba la práctica de ese conocimiento. Decididos, Sócrates y Platón contrapusieron la justicia verdadera a la retórica, ya que ésta no cumplía las condiciones anteriores. El conocimiento de la naturaleza y esencia de la justicia tenía que anteceder a la realización de cualquier acto justo. Estimaron, por ende, que la enseñanza política de los sofistas estaba irremediablemente condenada al fracaso. No sólo se las ingeniaron para invertir el criterio de verdad que los sofistas postulaban; por añadidura, concluyeron que si era factible distinguir el bien del mal, la justicia de la injusticia, como en efecto lo era, entonces la sofística confundía estos valores porque carecía de un saber exacto.

La inversión introducida por Sócrates -valorar el conocimiento abstracto de las esencias por encima del actuar- trajo consigo la negación del valor de la actividad práctica como la finalidad de toda *techné*. La actividad de la razón ocupó en lo sucesivo esa primacía. A la postre, su repudio de la retórica orilló a Sócrates a definir su propia postura ante el valor de un problema acuciante que concernía por igual a él y a los sofistas: el poder.

Al polemizar contra los sofistas, Sócrates ansiaba erradicar los valores que ellos defendían. Mas fue Platón quien, poco después,

puso término a esa controversia, respaldado por un cuerpo sólido, sistemático, de proposiciones. La teoría del Estado platónico anunció con grande batahola el triunfo de un ideal cuya simiente había esparcido Sócrates. Incontrovertible, tratabase de una teoría fundamentada en el cuidado socrático del alma, cuidado que desempeñaba una función pedagógica, pero sobre todo, una función terapéutica. En fin de cuentas, lo que enseñaba Sócrates a sus discípulos era una teoría efectiva que preservara a los hombres del extravío de los nuevos valores supremos. Tal cuidado favorecía la educación moral de los futuros legisladores. Y para acometer esa tarea, el mejoramiento y la conservación del cuerpo y del alma, existían cuatro artes: la legislación, la justicia, la gimnasia y la medicina. Justamente ellas reemplazarían a las cuatro anteriores.

El programa educativo socrático-platónico fue el fruto de aquel afán por establecer un orden diferente en el estado. Los sofistas ofrecían todo menos los fundamentos para consolidar una estructura social perdurable, armónica, segura. Invirtiendo la finalidad del conocimiento, transformaría la concepción de la sociedad hasta entonces imperante. Sócrates no tardó en hallar la fórmula infalible que aseguraría el éxito de ese cambio. Había que cambiar el modo de valoración.

El *Gorgias* de Platón nos relata el enfrentamiento entre Sócrates y el sofista Calicles. Se desarrolla el diálogo, Calicles cae en la cuenta de lo que ambiciona su oponente, y repudia sin ambages la inversión socrática de los valores (cfr. *Gorgias*, 481c). Mientras que Sócrates no entiende por qué la retórica ejerce tanta influencia en la vida política de Atenas, los sofistas, a su vez, comprendieron desde el principio que la aspiración al poder era un fenómeno arraigado en la naturaleza humana. Encubrirlo era asunto difícil. No contentos con entender ese fenómeno, aspiraron a la práctica real del poder. Sabían que la retórica sí constituía una verdadera *techné* en la medida en que aceptaba abiertamente que su objetivo se desprendía de la naturaleza misma. Por lo demás, ella se interesaba también en reflexionar sobre los medios necesarios para hacerse del poder.

En la disputa de Sócrates con los sofistas, debatían en realidad dos concepciones irreconciliables del mundo y de la naturaleza humanos. El nuevo humanismo socrático-platónico se alzó contra el humanismo de los sofistas, quienes estaban a favor de una naturaleza del hombre jaloneada por los instintos. Sócrates y Platón, por su parte, preconizaron la racionalidad absoluta de los actos. Dio comienzo así la lucha entre el poder y la *paideia*. Ya lo

señaló atinadamente W. Jaeger.<sup>1</sup> Con el humanismo socrático-platónico aparece la primera gran disyunción de nuestra historia. Una cultura de súbito lanzada a su suerte, obligada a optar por una filosofía del poder o una filosofía de la educación.

Como paso inicial en el desarrollo de su concepto de paideia, Platón enfrentó el espíritu al poder, la frónesis a la dynamis. No ignoraba que la dynamis conducía al poder que controlaba al estado. Desdeñando el poderío físico, rechazó una filosofía del poder sustentada en la violencia. La paideia platónica se dispuso, por tanto, a ensayar otras vías. La más importante de cuantas recorrió fue proponer otra finalidad de la vida a los hombres de su tiempo: cada cual habría de esforzarse en alcanzar la perfección conforme al destino de su propia naturaleza. Desde su fundamento, se mostró adversa a la injusticia, a la maldad. Esa actitud explica su carácter esencialmente ético.

Adelantándose, Sócrates había vislumbrado ya el derrotero que debía seguir esta nueva paideia. En su opinión, la sofística tenía poco o nada que decir acerca del conocimiento y de los valores morales. Ambos temas necesitaban ser abordados con otra óptica; decidió entonces elevar la dialéctica a la forma suprema de conocimiento. En tanto que la retórica hacía caso omiso del pensar, la dialéctica se convirtió rápidamente en el único camino posible hacia el conocimiento objetivo. Sólo ella estaba en condiciones de proporcionar una concepción estable de la vida humana. Más aún, el menosprecio de la retórica lo justificaba de sobra su completa falta de rigor lógico. Sócrates no dudó en rebelarse ante la sabiduría práctica de los sofistas, convencido de que urgía frenar esa "naturaleza anormal" de conocimiento, puesto que la sabiduría proveniente de los instintos representaba un serio obstáculo para llegar al *conocimiento consciente*. La conciencia fue proclamada de inmediato el principio de toda fuerza creadora. En el futuro, el pensamiento filosófico se desenvolvería sobre su nuevo fundamento: la racionalidad.

De este cambio resultó un nuevo modo de existencia promovido por el hombre teórico. Dando origen a una manera distinta de comprender los fenómenos naturales, el conocimiento racional sostuvo que existía una relación de necesidad entre causa y efecto. La idea se difundió, tornándose fructífera en la ética. La misma relación causal bien podría ocurrir entre la culpa y

<sup>1</sup> Véase *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, FCE, pp. 519-20.

el castigo, entre la virtud y la felicidad. El empleo de la dialéctica condujo a negar como verdadero aquello que no fuese aprehensible conceptualmente. Para colmo, se creyó que el pensamiento era capaz de rastrear una u otra secuencia causal hasta adentrarse en los sorprendentes pozos del ser (cfr. *Timeo*, V 28).

Pero regresemos un segundo al tema que antes nos ocupaba: la reacción de Calicles frente a la perspectiva socrática del conocimiento. Es verdad que Calicles veía, no sin admiración, que el rigor lógico de la dialéctica se manifestaba a través de la actitud de Sócrates. Una actitud coherente, bien defendida. En suma, él era el individuo que exhibía en Atenas los logros aseguibles mediante una vida apegada a la racionalidad. Sin embargo, veía también que el rigor de la fortaleza socrática se desmoronaba en añicos cuando se trataba de encarar las experiencias de la realidad. En efecto, Sócrates acabó siendo condenado a muerte. Y su condena no obedeció a que hubiese negado la existencia de los dioses o corrompido a la juventud ateniense. El motivo de ese dictamen permanece muchas veces oculto. Semejante condena fue la respuesta de los estadistas y ciudadanos cuando percibieron el peligro inminente que constituía la tendencia hacia una cultura superior del espíritu más allá de la realidad.

Calicles no sólo desenmascara la dirección a la que apunta la enseñanza de Sócrates. Pone asimismo en evidencia los subterfugios que éste ha utilizado para establecer un criterio diferente de verdad. No acepta que el poder sea la finalidad del hombre, como sería el caso de Gorgias, sino que se esfuerza en dar con una explicación más satisfactoria de la tendencia al poder, derivándola de la naturaleza misma. Esto lo llevó a hacer la distinción entre lo que era justo de manera convencional conforme a la ley (nomos), y lo que era justo conforme a la naturaleza. Encontró, además, que para Sócrates no había tal diferencia, lo que le permitía confundir a sus interlocutores. Si ellos no la distinguían, tampoco lo hacía Sócrates.

Con Calicles empezamos a dilucidar el verdadero sentido de la nueva paideia, el sentido de una cultura que emerge contraria a la fortaleza física natural. Para él, la capacidad de autodefensa que muestra cada individuo representa el único criterio del hombre auténtico y una justificación ética de la tendencia al poder. Algunos viven la resignación ante la violencia recibida; otros emplean su fuerza y consiguen imponerse. Frente a esta situación de desigualdad, la ley genera un artificio que limita o suprime la utilización de esa fuerza. Las leyes del estado y de la moral intimidan la espontaneidad de los individuos; son creadas

para hacer valer el ideal de igualdad. La limitación de la fortaleza física, de la capacidad de autodefensa, va apuntalándose a través de una cultura y una domesticación que tienen por ideales los ideales de aquellos que sufren la desigualdad y la injusticia. Luego, un derecho legal por convención se opone al derecho por naturaleza, el cual delinea los contornos de una nueva sociedad regida por los ideales de la nueva paideia.

Finalmente, Calicles ha descubierto que el sentido de la nueva cultura es la domesticación de las naturalezas fuertes. Ella será un sistema de valores, fundado en el engaño, que no codicia sino la ascensión al poder. El intento por lograrlo se hace patente con claridad en el concepto que Platón formula de la paideia: una labor que debe abarcar la totalidad de la vida humana. Abarcar dicha totalidad significa no descuidar ningún resquicio por donde el mal de la antigua cultura pueda entrometerse. Platón lo ignora, pero en ese momento se ha convertido en aquel *caballero de la virtud* que lucha denodadamente contra el mundo, proponiendo una expresión ascética de la vida y una valoración positiva de la muerte. Una valoración que corresponde al anhelo de un mundo ideal en el que sea factible recuperar lo perdido o acaso lo que nunca pudo conseguirse; un ascetismo que corresponde a la situación real del individuo que ha padecido en carne propia la injusticia.

Al tiempo que Sócrates repudia la filosofía del poder y del derecho natural, implanta otro modo de existir: la vida filosófica, la vida del hombre pensante. Sólo en ella se adquiere un conocimiento verdadero de la esencia del hombre y de su finalidad. El bien y la justicia son su objetivo. Este conocimiento fue —ya se mencionó— una terapia tanto individual como colectiva.

En su interés por obtener un conocimiento racional, absoluto, Sócrates y Platón llevaron adelante una nueva valoración de la existencia. Con ayuda de un novedoso programa educativo, opuesto al de los sofistas, sentaron las bases de lo que debía ser la vida de los hombres. Los nuevos valores que difundieron fueron la justicia, la moderación de los instintos y de las pasiones, la prudencia, la virtud y el ascetismo. Por otro lado, la eternidad, la universalidad, la inmutabilidad, fueron las características más destacadas de esos valores. Un buen ejemplo lo tenemos en la crítica que Platón elabora de la poesía y del lenguaje en general.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La palabra y el lenguaje reflejan la movilidad de lo sensible. Por tanto, no pueden ser un conocimiento verdadero, tal como lo serían los conceptos. Cfr. *Teetetos*, XXVIII, 183.

Platón arguye que la poesía no es fuente de educación porque busca, al igual que la retórica, el reconocimiento del pueblo y no la consecución del Bien. El término *poiesis*, del cual proviene "poesía", tuvo originariamente el significado de *la acción que hace*. *Poiesis* equivale a invención; transformación del mundo real en un mundo cualitativamente **transfigurado**. La acción que hace, que transforma, siempre se renueva. Por esta cualidad, al despreciar Platón la poesía como una forma de *paideia*, desprecio también la naturaleza de la palabra. Su rechazo de la poesía presupuso la negación de toda capacidad generativa. Platón se dedicaría a organizar su doctrina enfrentando el concepto a la palabra, la representación a la invención, el pensar al actuar.

La supremacía del pensar sobre el actuar, del conocimiento por definición del juicio valorativo sobre el acto moral, se manifiesta en la misión que Platón asigna a los estadistas. El gobernante debe conocer y proceder siempre a partir de un *eidos* lo más perfecto posible, con lo cual le será más sencillo orientar su actividad correctamente, ordenando las partes del todo (estado) en función del bien común. Por consiguiente, el estadista, para ser justo, ha de poseer el conocimiento universal del valor justicia. Únicamente así podrá ejecutar sus actos de tal manera que estén dirigidos al orden del reino espiritual.

Platón concluye que el problema de toda la *paideia* estriba en el conocimiento de los valores universales, de la norma suprema a la que la acción humana debe ajustarse. La finalidad última de este conocimiento es el valor supremo del Bien. El camino hacia la plena felicidad es el camino de la *arethé* humana. A su vez, la meta de la vida de los hombres será la consecución de esta excelencia mediante *el obrar bien*.<sup>3</sup> La seguridad que proporciona este tipo de conocimiento no se reduce a proteger a los individuos de sufrir la injusticia; los protege de cometerla.<sup>4</sup> *Y esto dependerá, según Platón, del cumplimiento cabal de la nueva paideia.*

En la medida en que la nueva *paideia* aspiró a conocer la finalidad última del hombre, el Bien fue postulado principio ontológico de la realidad (cfr. República, VI, 19, 508).<sup>5</sup> Los dos pun-

3 El obrar bien significa la realización del *ergon* propio. Véase Guthrie, *Los Filósofos Griegos*, FCE, pp. 110-11.

4 Para Platón, es preferible recibir una injusticia a cometerla, punto de vista que ejercerá posteriormente una gran influencia en Aristóteles, cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1145.

5 Para un análisis más detallado, véase Raphael Demos, "Plato's Idea of the Good", en *The Philosophical Review*, No. 46, 1953.

tos que Platón argumenta en defensa de esta ontología son: a) que el Bien es la causa absoluta y principio de toda la secuencia causal que constituye el mundo de los fenómenos; b) que la existencia de la naturaleza se origina en la existencia del Bien, esto es, ofrece una respuesta a la pregunta por qué el mundo existe. La ontología de Platón vendrá a justificar al Estado ideal como la condición necesaria para que se logre cumplir el Bien supremo. Al parecer, ni Sócrates ni Platón intentaron reformar la paideia existente, porque estuvieron de acuerdo en que era el estado el que requería ser transformado desde sus raíces más hondas. Y para ello propusieron la nueva paideia. Más aquí se completa un círculo vicioso. Por una parte, el estado es el único que puede encargarse de esa tarea educativa; por otra, sólo a través de la nueva paideia se puede modificar el estado imperante. La solución que Platón halló para resolver esta necesidad recíproca consistió en idear un Estado arquetípico; necesidad que desembocó en un boceto teórico del Estado contrapuesto al Estado real jurídico, social y político.

De este modo se eslabonan las dos nociones medulares del pensamiento platónico: el Estado y la paideia. Mientras que los sofistas discutían en torno al valor de las diversas formas de gobierno, Platón, distanciándose de ellos, mantendrá que es indispensable abordar ese problema a partir de la justicia, tomando en consideración su naturaleza y valor universales. El origen del concepto de lo justo radica en el alma. Si el ideal de justicia es fundamento del Estado platónico, el alma humana reproduce entonces el prototipo de ese Estado. En la *República*, por ejemplo, el tema del Estado sirve como medio para llegar a un fin específico: fijar la esencia y la función de la justicia en el alma. El principio del Estado ideal se encuentra a su vez relacionado con la arethé o excelencia que cada individuo alcanza al llevar a cabo su propio *ergon* en armonía con el todo. Platón hace hincapié, además, en que la parte racional del alma debe dominar sobre las restantes (cfr. *Fedro*, XXV-VI, 246 y 253). Sin embargo, la intención de este paralelismo Estado-alma se descubre cuando Platón juzga a los filósofos con legítimo derecho a detentar el poder dentro del Estado (cfr. *República*, VI, 484-85).

Cabe preguntarse, pues, si fueron el Bien, la justicia, la felicidad, los fines que persiguió la nueva paideia. Parecería que no. Ella fue, de hecho, un programa educativo encaminado a la adquisición del poder, procurando que el filósofo —prototipo del hombre justo— se adueñara de él. Junto al nuevo orden social, habrían de consolidarse los valores de la nueva cultura que tenía

**por sujeto al hombre pensante. Atrás iría quedando lamentablemente una época en la que otros hombres, aquellos cuyas hazañas y pasiones desmedidas contó Homero, héroes histriónicos entregados al honor de la guerra, se complacían en ser los bufones celestiales.**

JOSÉ ANTONIO CRESPO

## Los usos del discurso oficial en México

"Os llamáis los herederos de la Revolución, quizás porque las consideráis como regalía que por derecho os corresponde disfrutar. Y se os llena la boca hablando de ella y presumiendo de estarla continuando".

Luis Cabrera

### *Introducción*

**E**l discurso político constituye uno de los recursos con que cuenta todo gobierno para generar entre la ciudadanía, la credibilidad y confianza indispensable para obtener su obediencia. Es, al mismo tiempo, una forma a través de la cual los dirigentes del país en cuestión comunican y dan cuenta a los gobernados de los resultados de su gestión. Sin embargo, no siempre el contenido del discurso político corresponde con la realidad, por diversas razones. Es más, se puede afirmar que dadas las características de la actividad política, es prácticamente inevitable cierta separación entre discurso y realidad (o al menos así ha sido hasta ahora). Es a esa distancia que hoy le llamamos comúnmente demagogia. Pero es indiscutible que los grados de demagogia varían de un sistema político a otro, o de una época a otra, dependiendo de diversas circunstancias; entre ellas, las características mismas del sistema, sus objetivos y las condiciones históricas en las que se desenvuelve. De igual manera, los usos que se le asignan al discurso demagógico varían a partir de esas mismas circunstancias.

Es, por tanto, el interés de este trabajo explorar algunos de los usos más recurrentes e importantes que se le han conferido al discurso oficial —en su faceta demagógica— en México, así como discurrir acerca de su eficacia y de sus posibilidades futuras, dadas las dificultades por las que pasa el gobierno mexicano —sobre todo a partir de 1982— para lograr credibilidad frente a la ciudadanía.

### *I. Concepto de demagogia*

El término demagogia ha tenido y tiene diversos sentidos. En la antigua Grecia llegó a tener incluso una connotación positiva, lo que generalmente no ocurre hoy. Así, el demagogo era aquél que tenía grandes habilidades para tratar muchedumbres, así como presencia física y elocuencia en la oratoria. En este sentido, frecuentemente se presenta a Pericles como el prototipo del demagogo. También se decía de aquellos políticos que tenían como programa básico de acción el mejoramiento del nivel de vida de las masas. Su sinceridad no era puesta en duda necesariamente. Sin embargo, en esa misma época apareció la connotación peyoratoria del concepto, tal como lo conocemos ahora, de tal forma que Tucídides llamaba al régimen de Pericles "la democracia de la laringe", y Demóstenes señalaba que "los oradores no hacen sino hablar como el público quiere que hablen".<sup>1</sup> Es bien conocido, asimismo, el sentido que tiene para Aristóteles este término, es decir el gobierno apoyado en las multitudes pero ejercido en favor de intereses particulares, y Aristófanes, en su obra *Los Caballeros*, conceptúa a la demagogia como el engaño al pueblo por parte de sus gobernantes.

En la actualidad, el término ha cobrado diversas acepciones. Entre las principales, y más comunmente aceptadas, están:

- a) La dominación tiránica sobre el pueblo.
- b) El uso, por parte de los gobiernos, de medios que contradicen a fines identificados con el interés general.
- c) El esfuerzo de los líderes por concentrar el poder en su manos dentro de organizaciones democráticas, apelando el apoyo de las bases.
- d) La excitación de las bajas pasiones de las masas populares, para alcanzar un fin político determinado.
- e) La actitud de quienes, para conquistar el favor popular, hacen promesas que saben falsa o inalcanzables, y simulan estar de acuerdo con los valores y opiniones en boga.<sup>2</sup>

Las dos primeras acepciones han sido utilizadas frecuentemente para calificar a los regímenes dictatoriales y totalitarios, inclu-

1 Citados por Ferrer Rodríguez, Eulalio. *Por el ancho mundo de la propaganda política*, Barcelona, Ediciones D.A.N.A.E., 1976.

2 Cfr. *Gran Enciclopedia Larousse*, Barcelona, 1973. *Diccionario Enciclopédico Quillet*, Buenos Aires, 1967. *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1979.

yendo a los de signo comunista, principalmente por parte de los defensores de las democracias occidentales.

El tercer significado es aplicable a líderes y dirigentes de todo tipo de organizaciones sociales, partidos políticos, sindicatos, confederaciones, etc., que pasan por alto la formabilidad democrática de estos cuerpos para escapar en lo posible a su control, y concentrar en sus manos mayor poder de decisión.

La cuarta acepción suele usarse para caracterizar a líderes de corte nazi-fascista y otros similares.

Es la última acepción la que probablemente se identifique más en México con la palabra demagogia, aunque es obvio que el segundo sentido aquí señalado también se puede aplicar a la realidad mexicana. En todo caso, la actitud demagógica está asociada a la idea de falta de sinceridad, fingimiento, ocultamiento y cinismo en lo que se refiere a la práctica política, y que se refleja en el discurso público. Así, una declaración determinada por parte de un líder podría o no ser demagógica, dependiendo fundamentalmente de la sinceridad e intenciones reales del mismo.

Sin embargo, dada la complejidad de la mente humana, es muy difícil encasillar a los políticos en dos categorías puras: el que busca su propio interés a costa de todo, y el que se entrega de manera total al servicio público. Estas categorías, cuando mucho, pueden considerarse como los polos de una amplia gama de puntos intermedios en la cual se podrían ubicar los políticos reales. El prototipo del primer polo podría muy bien ser Cesar Borgia, en quien Maquiavelo se inspiró para dibujar a su príncipe, y el segundo puede estar perfectamente representado por un líder de la talla de Gandhi. Pero estos son personajes más o menos atípicos. Además, había que señalar la dificultad para detectar con claridad las intenciones y propósitos de gran parte de los políticos, pues ellos mismos elaboran complicadas argumentaciones para convencerse de que, aunque persigan una meta personal, no son ajenos a los problemas de su comunidad.<sup>3</sup>

Es posible entonces concebir a un político que tiene claras intenciones de obtener poder, prestigio y riqueza a través de su actividad, pero que al mismo tiempo se tiene por un benefactor social, o un comprometido revolucionario popular.<sup>4</sup>

Así pues, no siempre es posible dilucidar con precisión la since-

3 Cfr. Roderic Camp, *La formación de un gobernante: la socialización de los líderes políticos en el México post-revolucionario*, México, F.C.E., 1981, p. 240

4 Cfr. Daniel Cosío Villegas, *El estilo personal de gobernar*, México, Joaquín Moritz, 1974, p. 127.

ridad de un gobernante. Evidentemente, el criterio inevitable para juzgar la actuación política de éste es el de sus resultados concretos. Tal como apunta Maquiavelo: "De las intenciones de los hombres, y más aún de los príncipes, como no pueden someterse a la apreciación de tribunales, hay que juzgar por sus resultados."<sup>5</sup>

## II. Demagogia y racionalidad política

Como es bien sabido, Maquiavelo presentó la idea de que la política exige a quienes en ella desean participar, la renuncia de valores morales y éticos, pues éstos representan un obstáculo para conseguir el éxito, y esto es así, según Maquiavelo, porque la mayoría de los políticos y de los hombres son movidos por ambiciones personales, de tal manera que no dudan en pasar por encima de cualquier principio ético, con tal de lograr sus propósitos. Siendo éstas las reglas del juego, difícilmente alguien logrará éxito político si sigue fielmente las normas de justicia, honestidad y sinceridad. Así, el asesinato, la crueldad, el fraude, la calumnia y el soborno deben ser inteligentemente utilizados por el político, cuando las circunstancias así lo requieran, para conquistar y conservar el poder. Dentro del código ético del propio político, el echar mano de tales recursos se justifica en términos de los fines del poder.

La demagogia cobra importancia dentro de la política en la medida en que facilite acceder al poder y consolidarlo. En la medida en que representa un engaño premeditado, viola obviamente las normas de sinceridad y espontaneidad, pero ello poco importa si es un instrumento de poder.<sup>6</sup>

Aquel político que respeta la verdad, la honestidad y la sinceridad resulta ser para Maquiavelo un iluso con muy pocas posibilidades, si acaso alguna, de triunfar en la arena política. Todo político con aspiraciones ha de estar dispuesto a hacer uso de la demagogia y el engaño en bien de su carrera. "Es de gran importancia disfrazar las propias inclinaciones y desempeñar bien el papel de hipócrita".<sup>7</sup>

En la política, frecuentemente se requiere hacer diversas promesas y ofrecimientos para lograr el apoyo de ciertos personajes clave, lo mismo que de determinados grupos sociales.

<sup>5</sup> *El Príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973 Cap. XVIII.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

Pero ello no significa que hayan de cumplirse tales ofrecimientos. Por el contrario, mantener la palabra puede resultar perjudicial o inconveniente, en ciertas condiciones.

"No debe pues, un príncipe ser fiel a su promesa cuando ésta fidelidad le perjudica, y han desaparecido las causas que le hicieron prometerla".<sup>8</sup>

Por otro lado, la demagogia puede cubrir una serie de funciones más específicas para un político determinado, dependiendo sobre todo de las características del sistema político en que se mueva. En México, es posible señalar varios usos, que el político puede encontrar en la demagogia, aunque por supuesto todos ellos orientados al ascenso político.

A nuestro juicio, la funciones más importantes que la demagogia cumple en México son:

a) Justificar el ejercicio de poder sobre bases democráticas en un sistema claramente autoritario, para conseguir un marco adecuado de legitimidad. Además, identificar el régimen con las metas y aspiraciones populares contenida en la ideología de la revolución mexicana.

b) Ocultar, negar o justificar la ineficiencia, irresponsabilidad o falta de honestidad durante la gestión y desempeño del cargo que se ocupa.

c) Atacar y desprestigiar a la oposición formal, a los disidentes y a los críticos del régimen.

d) Congraciarse con superiores y personajes clave del ámbito político, con objeto de lograr su favor y apoyo.

e) Crear y difundir una imagen pública adecuada al puesto que se ocupa o que se desea ocupar.

Por supuesto que el contenido y la frecuencia de las declaraciones pública varían dependiendo de muchos factores; entre ellos, el lugar que se ocupa en la jerarquía política y administrativa.

Haremos aquí un breve análisis de las funciones señaladas y de su importancia dentro del sistema político mexicano.

### *III. Demagogia, democracia y legitimidad*

Por legitimidad política se entiende normalmente la aceptación por parte de los gobernados de las razones que dan los gobernantes

8 *Ibid.*

tes para justificar su acceso al poder.<sup>9</sup> Como bien se sabe, estas razones pueden variar considerablemente, desde las más irracionales (magia, poderes, sobrenaturales, etc.) hasta las más apegadas a la razón. El Estado moderno se caracteriza, entre otras cosas, por sustentarse en un tipo de legitimidad que apela a la voluntad popular como su base fundamental. Prácticamente todos los regímenes modernos buscan este tipo de legitimidad, por muy autoritarios o totalitarios que sean. Tratan de presentarse como gobiernos auténticamente democráticos.

Así, en la medida en que la idea de soberanía popular se fue imponiendo como principio de la legitimidad política en el mundo moderno, se intensificó la demagogia, en su sentido más amplio, para lograr un mínimo de legitimidad democrática, pues, como es bien conocido por los teóricos políticos, ningún Estado puede prescindir durante mucho tiempo de un cierto grado de legitimidad, así como tampoco puede abandonar totalmente el uso o la amenaza de coerción.

Ahora bien, los usos que han de darse a la demagogia varían según las características específicas de cada sistema político. Así, la clasificación general de los sistemas políticos modernos en democráticos, autoritarios y totalitarios, implica que en cada uno de estos tipos la demagogia adquiere diferentes matices.<sup>10</sup>

Según la anterior tipología, la democracia política moderna se caracteriza principalmente por:

- a) La posibilidad real de que más de un grupo político alterne en el poder periódicamente.
- b) La existencia de una asamblea, congreso o parlamento que tenga la facultad real de oponerse al poder ejecutivo, sirviendo de freno y contrapeso de éste.
- c) Sufragio efectivo universal para la designación de los puestos políticos más importantes de la nación, contando por supuesto con la participación en la contienda de más de un candidato a cada cargo.
- d) Pluralismo ideológico y libertad irrestricta de expresión.

Existen otras características de la democracia, pero por ahora

9 Cfr. Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, F.C.E., T. 944. T I. pp. 29-36.

10 Cfr. Duverger, Maurice, *Instituciones Políticas y derecho constitucional*, Madrid, Ariel, 1980.

Deutsch, Karl, *Política y gobierno*, Madrid, F.C.E., 1976 y Blondel, J. (*Et, Al*), *El gobierno: estudios comparados*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

nos interesa destacar éstas. El rasgo general de la democracia consiste en que sus instituciones permiten de alguna forma participar a las bases en el proceso de toma de decisiones.

Los regímenes autoritarios y totalitarios modernos, por su parte, comparten el rasgo de que sus instituciones están orientadas a canalizar y mediatizar la participación política de las masas para mantener la estabilidad del régimen, pero evitando en lo posible que éstas tomen parte en la toma de decisiones. Las decisiones fluyen en uno y otro sistema, fundamentalmente desde la cúspide hacia abajo. Aunque las características formales de la democracia aparecen en las constituciones de estos regímenes, su funcionamiento real tiene poco que ver con ellas.

No obstante, existen diferencias fundamentales entre los sistemas autoritarios y totalitarios. Los sistemas autoritarios, en general, son más flexibles en su dominación, permiten la existencia de una oposición formal —casi siempre sin posibilidades de acceso al poder y sin influencia en la toma de decisiones— un margen más amplio de libertad de expresión y disidencia, y una menor intervención del Estado en múltiples actividades sociales y económicas. Todo esto tiene la consecuencia de que un régimen autoritario aparezca como mucho más democrático que uno totalitario, y esto es capitalizado por las élites políticas del primero.

Tomando en cuenta lo anterior, hemos mencionado que la demagogia adquiere distintas modalidades en los diferentes regímenes políticos. En los sistemas auténticamente democráticos la demagogia también existe, pero no busca una legitimación democrática, pues la obtiene de su propio funcionamiento. Como ahí la ciudadanía sí decide el triunfo de uno u otro candidato, éstos deben buscar el favor popular para lograr el éxito político. Para ello pueden hacer uso de la demagogia, prometiendo lo que el electorado exige, y profesando públicamente las ideas más populares del momento, independientemente de sus convicciones reales.<sup>11</sup>

Lo anterior puede ser válido para México, hasta cierto punto, en la medida en que se respete el voto ciudadano. Pero se puede decir que, debido a la práctica del fraude electoral, y al hecho de que los procesos internos del PRI están lejos de ser democráticos, la nominación y el triunfo de los candidatos depende en muy poco de la decisión popular.

11 Cfr. Robert Michels, *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, T.I. p. 51.

Aunado a lo anterior, tenemos la continua insistencia por parte de los gobiernos post-revolucionarios formados por el partido oficial de que mantiene vivos los ideales y fines de la revolución mexicana, aun cuando cada vez es más evidente que se trata de mera retórica.

La amplia ideología de la revolución mexicana ha sido, y probablemente seguirá siendo, una vasta e inagotable fuente de demagogia, en su función legitimadora.

#### *IV. Demagogia y responsabilidad pública*

Todo ser humano, al menos en algún período de su vida, recurre al engaño y la omisión para evitar las consecuencias de algún acto erróneo o deliberadamente deshonesto. De hecho, esta es una práctica frecuente en las relaciones humanas, desde los niños con sus padres, los individuos con sus parejas, etc. Tener la suficiente entereza de carácter como para asumir la responsabilidad de la propia conducta, y enfrentar sus consecuencias, es un rasgo del desarrollo emocional que no se observa con mucha frecuencia. La debilidad predomina entre los humanos, y los políticos no son la excepción. Claro que los individuos pueden no ver como algo negativo o censurable el tratar de evitar al máximo las consecuencias negativas de sus actos, y recurrir para ello al engaño. Al contrario, existen como señala la teoría psicoanalítica, adecuados procesos de racionalización que transforman mágicamente las debilidades en virtudes, de tal forma que quien miente por miedo a enfrentar las consecuencias de sus actos, no se considera débil sino "astuto"; el deshonesto se convierte en "inteligente", etc., y viceversa; el hombre honesto e íntegro es un "iluso".

Pero el hecho de que un individuo esté convencido de ello en sus adentros no implica que pueda reconocerlo públicamente. Es cuestión de elemental racionalidad mantener la imagen de que se respeta la moral social vigente. Si ello es cierto en la vida cotidiana, con mucho más razón lo es en las actividades políticas, pues las responsabilidades son mucho mayores, y mayor también el número de afectados por las acciones torpes y deshonestas de los gobernantes. Por ello la demagogia cumple la importante función de ocultar o disfrazar los actos de negligencia, ineptitud y deshonestidad de los funcionarios públicos, y así evitar al máximo la responsabilidad gubernamental en problemas determinados.

En México, este uso de la demagogia ha adquirido matices muy particulares, pues no solamente se busca disculpar los fracasos

gubernamentales, sino que incluso muchos de estos fracasos aparecen como victorias y logros, en un balance final.

En este sentido, el "optimismo" representa la característica esencial del discurso público mexicano, frente a la evidencia de cualquier problema o adversidad.

Por otro lado, el gobierno se encarga a través de su discurso oficial de desviar su responsabilidad hacia otros factores y grupos que le son ajenos, para lavarse las manos hasta donde esto le sea posible. Entre los principales responsables de los problemas nacionales, señalados por el gobierno, tenemos los siguientes:

a) Factores impersonales, externos e internos, que escapan al control e influencia del gobierno, como fuerzas políticas, económicas y sociales internacionales que afectan la vida nacional, catástrofes naturales y otras. La expresión más típica de esta postura durante el sexenio 1976-82 fue la declaración de López Portillo en el sentido de que era responsable del timón más no de la tormenta.<sup>12</sup>

b) Las potencias extranjeras que provocan deliberadamente problemas a los países de menor desarrollo para mantenerlos sometidos. Se señalan como principales responsables a los países industrializados del bloque occidental y en particular a los Estados Unidos.

c) Determinados grupos de la sociedad, que con la búsqueda de sus intereses particulares perjudican a la nación con efectos que van más allá del control del gobierno. Se han señalado grupos extranjeros, pero también el ataque a grupos nacionales forma parte de esta estrategia. Debido al contenido popular de la ideología de la revolución mexicana, con frecuencia uno de los grupos más acusados en este sentido es la iniciativa privada.

d) La oposición y los grupos disidentes que, a juicio del gobierno, suelen provocar con su visión catastrofista aquello que pretenden prevenir, como si fueran pájaros de mal agüero. Incluso ha llegado el gobierno al extremo de declarar que esos grupos desean ver al país hundido y que por ello lanzan sus campañas de difamación y alarmismo.

e) La administración pasada, o más bien dicho algunos miembros de ella, que con su falta de aptitud y honestidad generaron algunos de los problemas que enfrenta el régimen en turno. Es ya tradicional del sistema político mexicano que se hagan oficial-

12 Cfr. Krauze, Enrique, "El timón y la tormenta", en *Caras de la Historia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1983.

mente algunas de estas críticas, e incluso algunos arrestos aislados de funcionarios del régimen anterior para renovar la confianza entre la ciudadanía. Vemos por ello con frecuencia a un Congreso que aplaude con vehemencia al gobierno vigente, y cuando éste termina lo ataca, juzga y condena con indignación.

En todo caso, el sistema de autocrítica dentro del sistema es temporal para proporcionar un halo de inocencia a la administración en turno.

f) El pueblo mexicano en general, que aparece en ocasiones como responsable de los males nacionales por su falta de participación, de empuje y de solidaridad. El gobierno disminuye su responsabilidad difundiendo la idea de que no cuenta con el apoyo de la ciudadanía en la solución de los problemas nacionales.

Por supuesto, no se pretende dar aquí la impresión de no reconocer que algunos de estos factores en verdad influyen sobre los acontecimientos nacionales, y son causa de adversidades. No es ésta una defensa de los Estados Unidos, ni de los grupos empresariales; no queremos manejar tampoco la idea de que todos los males nacionales son absoluta responsabilidad del gobierno. Únicamente señalamos que el gobierno tiende con frecuencia a exagerar la responsabilidad de estos grupos y factores para minimizar y evadir la suya propia, y que en esto tiene mucho que ver la demagogia oficial. En todo caso, la demagogia no es una falsedad simple y pura sino también deformación de hechos reales.

#### *V. Demagogia, oposición y disidencia*

Como ya se mencionó anteriormente, los sistemas autoritarios no presentan en su funcionamiento real las características básicas de los regímenes democráticos, pero muestran una gran preocupación por aparecer como tales. Por ello toleran cierto grado de oposición y disidencia, pero cuidando que no llegue a representar una amenaza real a la hegemonía del grupo o partido en el poder. En un autoritarismo de partido, como el mexicano, es fundamental la existencia de partidos de oposición, así como una prensa relativamente libre, para conservar un nivel mínimo de legitimidad democrática. El uso de la represión directa es evitado en lo posible, y sólo se ejerce en situaciones más o menos extremas.

Sin embargo, el gobierno dispone de la demagogia para com-

batir y desprestigiar a la oposición formal y a los grupos disidentes y responder a los ataques y críticas que éstos le formulan.

Es perfectamente válido y natural dentro del juego político, especialmente en un marco que pretende ser democrático, el que se ataque a los grupos opositores por sus puntos débiles. Esto en sí mismo no es demagogia. Lo demagógico consiste, de nueva cuenta, en la falta de sinceridad y honestidad al realizar esta actividad. En difamar, calumniar y distorsionar intencionalmente los hechos. En evadir una responsabilidad determinada desviando la discusión con falsos ataques a quienes piden cuentas, etc. En los sistemas autoritarios como el mexicano, esto tiene la clara función de limitar la fuerza de la oposición, e impedir que ésta logre participar sustancialmente en el proceso de toma de decisiones.

Entre los principales ataques que reciben los grupos opositores por parte del gobierno, tenemos los siguientes:

a) Que son grupos desinformados, de tal manera que sus críticas y ataques aparecen como producto de la ignorancia. El gobierno no ha dudado en utilizar este argumento incluso cuando la oposición dispone de información fidedigna, muchas veces obtenida de las propias fuentes oficiales.

b) Que son grupos apocalípticos y catastrofistas, especialmente en aquellos casos en que se cuestiona una política gubernamental determinada por sus posibles consecuencias negativas. Para desacreditar este tipo de críticas, muchas de ellas generalmente bien fundamentadas, el gobierno aprovecha la confusión entre pesimismo y realismo. El realista es aquel que se percató de la situación real, por más cruda o difícil que ésta sea, y la reconoce y acepta. Pero siendo realista es más fácil prevenir o solucionar los problemas que se han detectado. El pesimista ve negra una realidad que no lo es, y con su actitud de anticipado derrotismo provoca precisamente lo que teme. El gobierno busca hacer aparecer a la oposición como pesimista, y por lo tanto perjudicial para el país.

El extremo de esta actitud se presenta cuando el gobierno pretende hacer creer, como ha hecho en ocasiones, que los grupos que formulan estas críticas lo hacen con la intención de provocar el caos y el desastre nacional. Pero ante tales exageraciones lo único que logra el gobierno es reducir su propia credibilidad en lugar de la de los críticos y disidentes.

c) Que son grupos reaccionarios, generalmente cuando se refiere a los partidos que se encuentran a la derecha del PRI

(Acción Nacional y Demócrata Mexicano), así como a sectores que se les busca identificar como enemigos de los ideales de la revolución, como a menudo ocurre con la iniciativa privada. Con ello el PRI desea aparecer como auténticamente revolucionario, y arrebatarse, como comunmente se dice, las banderas a los sectores de la izquierda. Además, se trata con esto de invalidar, con argumentos ideológicos, cualquier crítica formulada al gobierno por parte de estos grupos, por muy sólida que sea.

d) Que son grupos extranjerizantes. Este ataque generalmente se aplica a los partidos y organizaciones de izquierda, a partir de que frecuentemente sostienen teorías e ideologías identificadas como extranjeras, (básicamente el marxismo-leninismo, el trotskismo, etc). Como en el caso del inciso anterior, este ataque es demagógico pues se intenta desarticular las críticas provenientes de estos grupos únicamente por razones ideológicas, tomando en cuenta además que, como muchos autores lo han observado, la mayor parte de las ideas de la revolución mexicana tuvieron también su origen fuera de México.

e) Que los críticos del gobierno también incurren en los vicios que condenan. Esto es típico, por ejemplo, para el caso de la denuncia de la corrupción. Se dice que ésta no es exclusiva del gobierno, pero que incluso quienes la delatan no son libres de culpa. Este ataque lo ejemplifica la sentencia evangelizante de López Portillo, en el sentido de que muchas primeras piedras han sido arrojadas al gobierno.

Estos argumentos evidentemente tienen poca solidez pues ni todos los que se encuentran en la oposición son corruptos o deshonestos, ni el hecho de que algunos lo sean disminuye la responsabilidad de los funcionarios públicos. La demagogia oficial dirigida en contra de la oposición refleja las características autoritarias del sistema político mexicano, y las consolida. Así, en la medida en que tiene eficacia, obstaculiza el proceso de evolución política del país. En efecto, sin una oposición sólida e independiente se cierran las puertas de un auténtico desarrollo democrático. Se habla mucho en estos tiempos, precisamente de que la salvación política de México se encuentra en una participación creciente de la oposición en el poder.

#### *VI. Demagogia, adulación y ascenso político*

La adulación se refiere normalmente al acto de exaltar a una persona, o decir lo que le place con fines de interés. Su característica es pues la falta de sinceridad y la búsqueda de un bien provenien-

te de la persona adulada. El uso de la adulación trasciende la esfera política, pero en ella constituye un recurso cotidiano.

En la medida en que el ascenso dentro de la escala burocrática y política depende en alto grado del apoyo de ciertos personajes o grupos clave, se requiere de conquistar su favor. La adulación es tan sólo uno de los medios para lograr este objetivo, pero en la mayoría de los casos resulta ser de gran eficacia (dependiendo de las características del personaje adulado, y de la habilidad y tacto del adulador). Tal vez uno de los móviles más fuertes que hacen que un individuo busque un alto cargo en cualquier organización, es la sensación de importancia que le acompaña, reforzada por el trato especial que mucha gente le confiere. Por ello la adulación puede convertirse en un recurso eficaz para congraciarse con tal o cual figura política.

Maquiavelo sabía esto, pero sabía también que el rodearse de aduladores, aunque puede resultar muy satisfactorio para el ego, representa un gran riesgo político, pues distorsionan la percepción que el gobernante pueda tener de la realidad en lugar de afinársela. Por ello Maquiavelo aconsejaba al príncipe cuidarse de los aduladores, y contar entre sus consejeros con personas que no dudaran en decir la verdad tal y como ellos la veían.<sup>13</sup>

A pesar de todo, la adulación continúa siendo frecuentemente utilizada por quienes tienen aspiraciones políticas, debido al gusto que muestra la mayoría de las personas, sean políticos o no, de recibir halagos de diversa índole; y viceversa, lo que realmente se piense del funcionario que se quiere ganar es algo que debe quedar bien oculto, si existe la posibilidad de que le resulte desagradable.

La adulación, que por lo general se despliega en las relaciones directas, se vincula con la demagogia cuando se incorpora al discurso público. Ciertamente, la adulación puede cobrar especial fuerza cuando, por ejemplo, un político reconoce públicamente la admiración y devoción que siente por otro, pues en tal caso se está promoviendo un elogio entre un amplio grupo de personas, y la satisfacción consecuente para el personaje adulado es evidentemente mayor.

Por otro lado, la adulación pública no se limita al halago de personajes, sino también de grupos y sectores sociales, sobre todo en sistemas que pretenden una legitimidad democrática. En los sistemas genuinamente democráticos, como ya se dijo, esto obedece a la necesidad de contar con el apoyo popular para obtener

13 *Op. Cit.* Cap. XXIII.

un cargo de elección. Donde el pueblo no decide, entonces se le adula para lograr una apariencia democrática. De todas formas, puede resultar importante en ciertas circunstancias contar con el apoyo de tal o cual sector, y de ahí también que se le ensalce públicamente. Es por ello frecuente oír a los políticos mexicanos expresar públicamente su admiración y respeto por obreros y campesinos, aunque su desempeño no siempre refleje éstas emociones.

### *VII. Demagogia e imagen pública*

En el ámbito de las relaciones personales, así como en el campo profesional, la imagen personal que se proyecta hacia fuera es de suma importancia para la promoción y el éxito en estos aspectos. Lo que en realidad se es poco importa; lo que cuenta es lo que los demás creen que uno es. Ciertamente no puede haber un divorcio total y absoluto entre una cosa y la otra, pero con frecuencia sí existe una gran distancia. Todo mundo sabe esto, de tal forma que la mayoría de las personas procuran construir y proyectar una imagen que sea adecuada a sus aspiraciones profesionales.

En la política esto cobra especial importancia, pues si no se reúnen ciertos requisitos, no es tomado en cuenta para ocupar un determinado cargo. Sin embargo, se deben manejar al menos dos imágenes diferentes. Una dirigida a la élite política, y otra dirigida al público general. En la primera, cuentan elementos como sagacidad, astucia, lealtad política, eficiencia en ciertos desempeños específicos vinculados a las tareas políticas, así como mostrar una identificación con las convicciones de quienes pueden ser los promotores y padrinos del ascenso profesional. En la imagen que se dirige al público, se busca proyectar cualidades como honestidad, sinceridad, espíritu de servicio, nacionalismo, capacidad de trabajo, apego a los valores sociales predominantes, etc. El proyectar una imagen adecuada a los cargos a los cuales se aspira es una medida imprescindible para el político. Por supuesto, si no tiene las cualidades requeridas hay que fingirlas.<sup>14</sup>

Por otro lado, en la formación de la imagen que un político pretende proyectar pueden también intervenir factores psicológicos, es decir aquellos elementos de la personalidad que desean verse realizados o que se consideran como un hecho real. El orgullo, la arrogancia y el ego exaltado pueden tener mucho

14 *Ibid.* Cap. XVIII.

que ver con este proceso, sobre todo en algunos de los políticos más encumbrados. De cualquier forma, se busca que no representen un obstáculo sino un instrumento para la consolidación política.

En el caso de los Presidentes de la República, el manejo de la imagen adquiere matices especiales, pues su carrera política ya no depende de ella. Sólo sirve para adquirir popularidad y aceptación entre el pueblo, durante y después de su gestión. Probablemente todos guarden cierta preocupación por la idea que de ellos pase a la historia. Por lo cual ponen cierto empeño en la creación y propagación de una imagen determinada.

En el caso de López Portillo, por ejemplo, no se requiere de mucha imaginación para percatarse de que la imagen que quiso proyectar desde que fue nombrado candidato a la Presidencia era nada menos que la del Rey-Filósofo de Platón, es decir el gobernante más idóneo dentro de toda la filosofía política occidental. Para Platón, el filósofo es aquél que posee la verdad y que por lo tanto es el más calificado, y probablemente el único adecuado para gobernar los destinos de los pueblos, de tal forma que sean felices y prósperos.<sup>15</sup> Sólo él tiene la sabiduría y la templanza para hacerlo.

López Portillo manejó siempre la esperanza de que el pueblo mexicano lo considerara como tal. Un hombre que cultivaba diversas artes, que desarrollaba la gimnástica (tal como Platón aconsejaba), que de niño ya había leído a Homero y al propio Platón, y que a los 14 años había logrado comprender a Hegel, necesariamente tenía que acercarse al ideal platónico del filósofo. Buena parte de su discurso público refleja esta idea del filósofo gobernante, pues solía citar a grandes figuras de la filosofía occidental y oriental, para explicar problemas políticos y sociales cotidianos.

Aunque probablemente esta imagen haya sido aceptada por una buena parte de la ciudadanía, al menos durante algún tiempo, los hechos vinieron a desmentirla, sobre todo en torno a una cuestión; el filósofo del que habla Platón, además de ser sabio, es virtuoso. La sabiduría va asociada a la virtud, es decir la honestidad, la sinceridad, la identificación genuina con los intereses colectivos, etc. Por ello tal vez consideró Platón que de no gobernar los filósofos, las cosas no irían tan bien para los gobernados.<sup>16</sup>

15 *La República*, Libro I.

16 *Ibid.*

### VIII. Demagogia y cultura política

La demagogia, en general, tiene y ha tenido eficacia para el logro de los propósitos de quien la usa. Por ello se le seguirá utilizando en las actividades políticas. Por supuesto que puede ser más o menos eficaz dependiendo de muchas condiciones, y puede en algunos casos incluso mostrarse totalmente nula en sus resultados. Su fuerza puede depender de la habilidad particular del demagogo, los símbolos y lenguaje que utilice, las circunstancias históricas en las que se encuentre, los medios utilizados para dirigirse al público, las características de éste, etc. Muchos casos concretos han sido estudiados por especialistas en propaganda política, opinión pública, socialización política, etc. Aquí trataremos de mencionar los elementos generales que proporcionan efectividad a la acción demagógica, de acuerdo con los estudiosos más destacados del tema.

El primer elemento clave consiste en los rasgos personales del político; su presencia, fuerza de personalidad, elocuencia, simpatía, etc. que son elementos constitutivos del buen orador. En este sentido se ha señalado que quien posee tales cualidades puede influir considerablemente sobre el público, sean cuales sean sus ideas.<sup>17</sup>

La otra parte del proceso está situado en el pueblo, el receptor del mensaje. Evidentemente se pueden establecer muchas diferencias entre una sociedad y otra, y sus respectivos ciudadanos, de tal manera que lo que es aceptado por unos, es rechazado radicalmente por otros.

La oratoria de Hitler con toda seguridad hubiera tenido poca acogida en otras naciones. Pero precisamente en eso consiste parte de la habilidad del orador; en saber que tipo de auditorio tiene y por tanto cómo dirigírsele. En todo caso, son muchos los autores que coinciden en que los pueblos, independientemente de sus diferencias culturales, presentan cierta tendencia "innata" a creer en sus líderes, y dejarse manipular por ellos.<sup>18</sup>

Así, si el demagogo es hábil, podrá lograr que el pueblo se exalte y emocione cuando él lo hace, y que cuando se conmueva, el pueblo lllore con él. Los resultados visibles de su gestión, por pésimos que sean, quedan en esos momentos fuera de la mente del público.

Sin embargo existe el proceso contrario, es decir aquél median-

17 Michéls, Robert, *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

18 Maquiavelo, *Op. Cit.* Cap. XVIII.

te el cual el pueblo se percata del engaño del que ha sido objeto, y reacciona de alguna forma. Las circunstancias específicas en que esto se da varían de un caso concreto a otro. Pero hay una base general en éste fenómeno.<sup>19</sup>

El mismo uso continuo y repetitivo del discurso demagógico provoca su propio desgaste y mina su credibilidad. En realidad, el hecho de que un sistema político mantenga su estabilidad no implica necesariamente que sus bases de legitimidad sean aceptadas por la mayoría de la población, tal como lo señala Weber.<sup>20</sup>

A ese respecto, el sistema político mexicano ha aprovechado el sistema sexenal para renovar su legitimidad al inicio de cada administración, y despertar nuevamente en la ciudadanía la esperanza de que las cosas irán mejor, y que las experiencias desagradables no se repetirán. El discurso demagógico de cada sexenio tiene una función vital en este sentido, e indudablemente que ha contribuido mucho a la estabilidad del sistema. La revolución, dice el gobierno, continúa.

Es decir, todo parece indicar que en México el proceso mediante el cual se obtiene confianza y credibilidad en un gobierno determinado, y su posterior retiro —en medio de gran desilusión y escepticismo— no es lineal, sino circular. Ello ha sido así por mucho tiempo. Pero indudablemente que el fracaso de los últimos gobiernos en cumplir las promesas que tan vigorosamente han ofrecido (administración de la abundancia, solución de la crisis económica, control de la inflación, renovación moral, limpieza electoral, etc.), van desgastando rápidamente el mecanismo de renovación sexenal de la esperanza ciudadana. Las elecciones de 1988 así lo reflejan.

Por otro lado, a raíz precisamente de las dificultades por las que pasa el país —y el gobierno— la distancia entre discurso y realidad se ha incrementado a un grado probablemente sin precedentes desde la Revolución mexicana, por lo que cada vez más pierde su eficacia. En efecto, son muchos los autores que han advertido sobre las consecuencias de un uso indiscriminado y exagerado de la demagogia, en términos de legitimidad. Todo lo cual contribuye a empujar al sistema político a buscar su auto-transformación. Si se trata de un giro democrático, el discurso oficial adquirirá diferentes características —menos demagógicas— así como nuevas funciones. Si el sistema se torna más represivo, el discurso político perderá todas sus funciones.

19 Michels, *Op. Cit.* p. 112.

20 *Op. Cit.* p. 223.

FRANCISCO GIL VILLEGAS

## Razón y libertad en la filosofía política de Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes

**A** lo largo de toda la tradición interpretativa sobre la obra de Hegel, la exégesis de su pensamiento político es probablemente la que mayor polémica ha generado. Sin embargo, esta concentrada atención en el sector de la filosofía política todavía no ha agotado las fuentes primarias relevantes para concluir la polémica de una manera definitiva. Así, la aparición en la última década de obras de Hegel, tanto de originales en alemán no publicados sino hasta estas fechas, como de traducciones al castellano de obras poco conocidas en el mundo hispanoparlante, hace imprescindible una reconsideración de las características esenciales del pensamiento político de Hegel.<sup>1</sup> En este ensayo nos proponemos reconsiderar, apoyados en el uso de algunas de esas nuevas fuentes, tanto el marco general que encuadra a la filosofía política hegeliana, como el sentido interpretativo que

1 Entre las obras de G. W. F. Hegel recientemente traducidas al castellano sobresalen, como versiones precursoras de la *Filosofía del derecho*, las siguientes: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Edición de D. Negro Pavón, Madrid, Aguilar: Biblioteca de iniciación jurídica, 1979; *El sistema de la eticidad*. Edición de D. Negro Pavón, Madrid, Editora Nacional, 1982; *Filosofía real*. Edición de J. M. Ripalda, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica, 1984; *Escritos de juventud*. Edición de J. M. Ripalda, Madrid-México, Fondo de Cultura Económica 1978. De las obras en alemán recientemente publicadas analizaremos solamente dos: G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*. Edición D. Heinrich, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983; y el volumen 7 de las obras completas de Hegel publicadas por la editorial Suhrkamp, G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft No. 607, 1986. Esta última obra incluye adiciones verbales y notas al margen redactadas por Hegel, no incluidas en ninguna de las versiones en castellano de la *Filosofía del derecho*. Consideramos estas adiciones y notas como fuentes primarias fundamentales para las nuevas discusiones sobre la filosofía política de Hegel.

puede adjudicarse a algunas de las categorías más importantes de ese pensamiento. En esta forma, estaremos en posibilidad de ver hasta qué punto el uso de estas nuevas fuentes refuerza o refuta algunas de las más famosas interpretaciones de la filosofía política de Hegel.

Los conceptos de razón y libertad son posiblemente los que proporcionan la mejor caracterización de la filosofía de Hegel, o por lo menos de su filosofía política, porque el nexo entre razón y libertad está íntimamente vinculado al problema central que toda la generación de Hegel afrontaba después del impacto de 1789, es decir, el de las posibilidades de reconciliar la autonomía individual con los intereses de la comunidad política. Así, a principios del siglo XIX se manifestó por toda Alemania una ansiosa búsqueda por la recuperación de la armonía entre el individuo y la comunidad que, supuestamente, no se habría vuelto a dar desde la idealizada época de la Grecia antigua. Esta admiración idealizada hacia la *πολις* griega encontró expresión, por ejemplo, tanto en los poemas más famosos de Hölderlin como en las obras de estética de Schiller. En sus *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), Schiller había criticado la fragmentación del hombre moderno, por oposición a la integridad armónica del ciudadano de la *πολις* clásica griega, en una forma que parece anticipar el análisis del problema de la enajenación tanto en Hegel como en Marx. En su cuarta carta, Schiller presenta una caracterización general del tipo de Estado que debe buscarse en la modernidad con el fin de recuperar la armonía perdida entre individuo y comunidad. En una primera instancia, la caracterización del Estado propuesta por Schiller parece ser esencialmente compatible con la concepción hegeliana del Estado por partir, aparentemente, del mismo planteamiento del problema:

El Estado debe enaltecer en los individuos, no sólo lo objetivo y lo genérico sino también el carácter subjetivo y específico (...) Pero puesto que el Estado debe ser una organización formada por sí y para sí, no podrá llegar a realizarse sino cuando las partes se hayan acomodado a la idea del todo. El Estado representa en el corazón de los ciudadanos la humanidad pura y objetiva; deberá, pues, mantener con los ciudadanos la relación que éstos mantengan consigo mismos y enaltecer la humanidad subjetiva en el grado en que ésta se ennoblezca, elevándose a la objetiva. ¿Está el hombre interior de acuerdo consigo mismo? En tal caso, aunque su conducta llegue a los mayores extremos de universalidad, habrá salvado sus características

propias, y el Estado será sólo el intérprete de sus bellos instintos, la clara fórmula de su íntima legislación.<sup>2</sup>

Es sabido que Hegel manifestó un abierto entusiasmo por estas ideas de Schiller publicadas en 1795,<sup>3</sup> y también podemos confirmar ahora que el joven Hegel expresó sus primeras ideas sobre el problema del Estado en 1796 en el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán",<sup>4</sup> siguiendo pulcramente el ideal estético de Schiller sobre esta cuestión. Sin embargo, la solución hegeliana al problema de la disrupción entre el individuo y la comunidad, pronto manifestaría una evolución divergente al de la integración no mediada del Estado estético propuesta por Schiller. En efecto, para 1806 Hegel parece estar claramente consciente de la imposibilidad de restaurar la integración *inmediata* del individuo con la comunidad tal y como, supuestamente, se había alcanzado en la *πολις* griega. Si bien en los ensayos, recién traducidos al castellano, de *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1801) y *El sistema de la eticidad* (1802), Hegel parece todavía vacilar y caer en la ilusión de poder restablecer la armonía no medida de la *πολις* griega en la vida moderna,<sup>5</sup> para

2 F. Schiller, *La educación estética del hombre*. Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe "Colección Austral", 1968, pp. 21-22.

3 Ver, Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 38. "...es característico que las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller le hayan suscitado (a Hegel) verdadero entusiasmo, y ello, de acuerdo con la tendencia general de su pensamiento en la época, no tanto por el contenido estético-filosófico cuanto por su aguda crítica de la ausencia de cultura en la Edad Moderna, por la comparación de esa decadencia cultural con la grandeza de la cultura antigua".

4 Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 219-220; ver también el brillante análisis de Armstrong Kelly sobre la influencia de Schiller en Hegel en: George Armstrong Kelly, "Hegel's Retreat from Eleusis", *Studies in Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1979, capítulo III.

5 Ver nota 1. Estas dos obras, junto con el texto de la *Filosofía real de Jena*, son consideradas por Avineri como "anteproyectos sistemáticos" de la *Filosofía del derecho*, por oposición a otros escritos políticos "circunstanciales" que no tienen el mismo grado de relevancia para entender la génesis de la concepción del Estado del Hegel de la última etapa. Por eso Avineri afirma: "Quien revise estos varios intentos de un tratamiento sistemático del pensamiento político, no puede más que llegar a la conclusión de que Hegel no sólo había estado constantemente preocupado con el mismo tipo de problemas, sino que también había estado tratando de escribir, todo el tiempo, el mismo libro: de esta forma tenemos ante nosotros, por

1805-1806 Hegel será sumamente explícito, en su *Filosofía Real de Jena*, en la propuesta de un Estado ético altamente intelectualizado y sin reminiscencias estéticas, donde se rechazan abiertamente las ilusiones de restaurar las formas inmediatas de integración de la antigüedad clásica y se considera a la integración mediada de la subjetividad como “el principio superior de la época moderna” frente al de la antigüedad.<sup>6</sup> A partir de entonces, la solución hegeliana al problema de la integración mediada del individuo con la comunidad estará expresamente fundamentada en la implicación recíproca de las nociones de razón y libertad.

“El concepto de razón —nos dice Marcuse— es central para la filosofía de Hegel. Éste sostenía que el pensamiento filosófico no presupone nada más allá de él, que la historia trata con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón”.<sup>7</sup> El concepto de razón no puede entenderse sin el de la libertad como categoría más importante de la razón. La razón presupone a la libertad porque es el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, es el poder de conformar a la realidad de acuerdo con sus potencialidades. A su vez, la libertad presupone la realidad de la razón. El hombre sólo puede ser libre y desarrollar todas sus potencialidades sólo si su mundo entero está dominado por el conocimiento y una voluntad racional integradora. Esta íntima vinculación entre los dos conceptos implica que “el sujeto pensante, como el creador de conceptos universales, es necesariamente libre, y su libertad es la esencia misma de la subjetividad. El signo de esta libertad esencial es el hecho de que el sujeto pensante no se haya atado a las formas inmediatamente dadas del ser, y sea capaz de trascenderlas y cambiarlas de

decirlo así, los anteproyectos de la *Filosofía del derecho*”. S. Avinieri, *Hegel's Theorie des modernen Staates*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976, p. 103. Para los escritos políticos “circunstanciales”, que no serán considerados en este artículo, ver la traducción al inglés editada por Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Writings*. Oxford, Oxford University Press, 1964; la traducción castellana, editada por D. Negro Pavón, de Hegel, *La Constitución de Alemania*. Madrid, Aguilar, 1972; y los *Escritos de juventud*, pp. 183-194, 247-252 y 387-394.

<sup>6</sup> Hegel, *Filosofía real*. Edición J. M. Ripalda, *op. cit.* p. 215. Esta excelente edición crítica castellana está tomada de la reciente edición alemana, patrocinada por la Academia de Ciencias de Renania-Westfalia, con el título de *Jenaer Systementwürfe: 3*. Hamburgo, 1976. Esta edición incluye el contenido de la *Jenaer Realphilosophie II. 1805-1806*. Hamburgo, 1967.

<sup>7</sup> H. Marcuse, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 11.

acuerdo con sus conceptos. La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica".<sup>8</sup> A partir de esta caracterización, es posible deducir la función liberadora de la razón como disolvente de estructuras anquilosadas "dadas positivamente", y el íntimo nexo entre el conocimiento y la ética en el pensamiento hegeliano, donde no es posible encontrar la separación absoluta entre el *Sein* y el *Sollen* o entre la razón "pura" y la razón "práctica" tal y como lo había propuesto la filosofía kantiana.

En efecto, Hegel no podía aceptar la disociación kantiana entre epistemología y moral. La epistemología de Kant puede interpretarse como una respuesta a la crítica empirista británica de la razón con su refutación de las ideas generales. A pesar de que para Kant el pensamiento humano empieza y termina en la experiencia, él consideraba que la tradición empirista británica (Locke, Berkeley y Hume) no había podido demostrar que la experiencia configura los medios y modos de la organización del material empírico. Si se demuestra que estos medios y modos de organización no surgen de la experiencia, sino que son una posesión del entendimiento humano, *previa* a la experiencia, entonces pueden salvarse de la autonomía y la libertad de la razón. Kant demostró consecuentemente que las formas de intuición del espacio y el tiempo y las formas de las categorías del entendimiento son las formas universales a través de las cuales la mente organiza las sensaciones de la experiencia. Como estas formas son *a priori* y sólo podemos conocer en el contexto de ellas, no podemos saber lo que son las "cosas en sí". Es decir, conocemos el fenómeno por medio del prisma de las formas *a priori* de la mente, pero no somos capaces de conocer el *noúmeno* o la "cosa en sí". Desde el punto de vista de Hegel, este escepticismo kantiano implica, en última instancia, la renuncia a la libertad de la razón puesto que, en tanto las "cosas en sí" estén más allá de la razón, ésta queda reducida a un mero principio subjetivo sin capacidad transformadora sobre la estructura objetiva de la realidad y, con ello, no puede afirmarse que la razón es libre. La respuesta de Hegel a este dilema radica en no ver a la separación del sujeto frente al objeto de una manera tajante y como un problema esencialmente epistemológico pues, para él, la oposición sujeto-objeto expresa en todo caso un conflicto concreto de la existencia ontológica donde la razón aparece como elemento unificador. Así, según la brillante síntesis de Marcuse,

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 251.

la razón es para Hegel.

...la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas. La filosofía de Hegel es, por lo tanto, necesariamente, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicompreensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad, son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.<sup>9</sup>

Pero la razón no es tan sólo una fuerza unificadora sino también una fuerza destructiva y, en esta segunda capacidad, se encuentran cifradas sus potencialidades liberadoras. La razón lleva a la libertad porque en su movimiento disolvente altera y cancela las formas fijas hasta lograr la adecuación de ellas a su auténtica esencia que, al ser racional, también resulta ser libre. La plena realización de las potencialidades racionales inherentes a la esencia de la realidad, desemboca en el reino de la libertad. Al negar los elementos irracionales de una realidad "dada positivamente", la razón es capaz de disolver estructuras opresivas y alcanzar otras estructuras nuevas y libres o, por lo menos, no tan opresivas. Este es el sentido en el que debe interpretarse, por ejemplo, la filosofía de la historia hegeliana: como una evolución progresiva en la que cada nueva etapa se acerca más a la libertad que la anterior debido a la tendencia racional del *weltgeist* o "espíritu del mundo" hacia la libertad. Así, si se enfoca desde esta perspectiva, la razón aparece como una fuerza esencialmente liberadora de la humanidad, porque proporciona a los hombres la capacidad de trascender las formas inmediatamente dadas y cambiarlas de acuerdo a los conceptos de su auténtica esencia racional.

Las potencialidades liberadoras de la razón en el pensamiento hegeliano son de tal magnitud que, para algunos intérpretes del mismo, ese elemento liberador de la razón no se encuentra encadenado a ninguna estructura que pudiera limitar su libertad. Por lo tanto, si el tipo de Estado propuesto por Hegel en su *Filosofía del derecho* no pudiera ser realizado en la práctica o, una vez realizado, resultara un limitante para alcanzar el reino de la libertad, las potencialidades liberadoras de la razón dialéctica tendrían que orientarse a la cancelación o alteración del Estado, tratándolo como cualquier otra estructura "dada positivamente"

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29.

hasta alcanzar la identificación del ámbito de la libertad como una esencia real y racional. Este potencial liberador de la razón es el que rige la célebre frase de la *Filosofía del derecho* donde Hegel afirma: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*".<sup>10</sup> En más de una ocasión, sin embargo, esta afirmación ha sido interpretada como "prueba" irrefutable de la legitimación que Hegel dio, en su periodo de madurez a la situación de las cosas "dadas positivamente" en la restauración europea, después del Congreso de Viena de 1815.<sup>11</sup>

En efecto, la construcción sintáctica de la afirmación "lo que es racional es real, y lo que es real es racional" parece ser una oportunista "racionalización" de un *status quo*, si por "real" se entiende lo "dado positivamente". Pero esta interpretación contradice no sólo todo el sentido de la filosofía política de Hegel, sino el de toda su filosofía en general, porque en Hegel, lo "real" es lo que corresponde a una esencia racional y libre y no a una determinada situación "positiva" que pudiera considerarse irracional y no plenamente libre.

Una reciente publicación alemana del texto de las clases que Hegel dio en la Universidad de Berlín sobre el tema, en el semestre de invierno de 1819-1820, es decir, un año antes de la publicación como libro de la *Filosofía del derecho*, permite aclarar este punto, al presentar en forma embrionaria la famosa afirmación hegeliana, posibilitando la determinación del auténtico y original significado de la misma. Así, en el discurso introductorio a sus lecciones sobre la filosofía del derecho, Hegel afirmó: "*Was vernünftig ist, wird wirklich, und das wirklich wird vernünftig*".<sup>12</sup> Esta versión potencializa y dinamiza la aparente construcción estática de la afirmación tradicionalmente transmitida, pues al proyectar hacia el futuro la racionalidad de lo real, enfatiza el vector liberador de la razón: "lo que es racional *será* real, y lo real *será* racional."

El significado de las dos versiones es esencialmente el mismo, sólo que el reciente descubrimiento de la versión más antigua,

10 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 24. "Lo que es racional es real y lo que es real es racional".

11 Karl Popper, *The open Society and its Enemies*. Princeton, Princeton University Press, 1950, pp. 244-273 y Walter Kaufmann (ed.) *Hegel's Political Philosophy*. Nueva York, A. Knopf, 1970, pp. 13-105 y 137-171.

12 Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*. Ed. D. Heinrich, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 57. "Lo que es racional *será* real, y lo real *será* racional".

confirma lo correcto de famosas interpretaciones del pensamiento político hegeliano, como son las de Lukács, Bloch, Taylor y Avineri, así como lo mejor de la visión progresista de Hegel propuesta por Marcuse, y constituye un elemento adicional para poner en evidencia el carácter defectuoso, sesgado y mal informado de las interpretaciones de Sidney Hook, Bertrand Russell y Karl Popper, entre otros muchos.<sup>13</sup>

Por otro lado, este descubrimiento también apoya las exégesis interpretativas orientadas a señalar que la concepción hegeliana del Estado, tiene poco o nada en común con el orden institucional del Estado prusiano de la primera mitad del siglo XIX, pues si lo racional todavía no se ha realizado, y lo real tendrá que ser racional, esto significa que el Estado prusiano conocido por Hegel al momento de escribir su filosofía del derecho, no era visto por él ni como real, ni como racional. Más adelante analizaremos las características concretas y específicas, de orden constitucional, que Hegel adjudicó a su concepción de Estado, las cuales ponen en evidencia la imposibilidad de identificar esa idea estatal con el Estado prusiano o con un Estado totalitario. También resaltaremos la *continuidad* del problema del Estado entre los escritos de Hegel de la primera década del siglo XIX, previos a la celebración del Congreso de Viena en 1815, y el texto posterior de 1821 de la *Filosofía del derecho*, con el fin de evidenciar lo absurdo de una acusación de “oportunismo” en la supuesta evolución del Hegel jacobino al Hegel “restaurador” y apologeta del Estado prusiano. Por ahora nos concentraremos en el análisis de la solución general, en términos de la *eticidad* (*sittlichkeit*), que Hegel dio al problema compartido con su generación intelectual: el de la reconciliación del individuo con la comunidad política en la era moderna.

La meta fundamental de la filosofía política de Hegel es la de plantear las posibilidades y condiciones para alcanzar la conci-

13 G. Lukács, *El joven Hegel. op. cit.*, E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge Cambridge University Press, 1977; S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976; H. Marcuse, *Razón y Revolución*; como ejemplo de malas y sesgadas interpretaciones de Hegel ver: Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Nueva York, Anchor Books, 1950; Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Londres, 1950; B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Londres, 1946; Karl Popper, *The Open Society. Op. Cit.* Vol. II; y R. S. Peters “Hegel and the Nation-State” en David Thomson (ed.) *Political Ideas*. Middlesex, Penguin Books, 1969.

liación de la libertad individual con una comunidad fundada en una restaurada *eticidad* comunitaria o *Sittlichkeit*. El rompimiento de la armonía entre el sujeto y el objeto de la *πολις* griega con el nacimiento de la conciencia individual en Sócrates y su posterior evolución, tanto en individuos como en instituciones, plantea la necesidad de reconciliación en un nivel superior que para Hegel podría estar anunciado en el surgimiento de un auténtico Estado moderno racional. El paradigma de la *πολις* griega se alcanza en el nivel superior de evolución del Estado moderno, donde se respetan el sujeto reflexivo de la modernidad y su autonomía radical. El Estado moderno se encuentra así fundado en la razón, al mismo tiempo que constituye la “realización de la libertad” de una vida comunitaria fundada en la eticidad. En una adición, no traducida al castellano, de la *Filosofía del derecho*, Hegel sintetiza esa idea de la siguiente manera:

El Estado es por sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad, y es una meta absoluta de la razón que la libertad sea realizada.<sup>14</sup>

Resulta así que la noción de eticidad o *Sittlichkeit* es fundamental para entender adecuadamente la idea del Estado en Hegel. La caracterización de la noción hegeliana, sin embargo, no es algo muy sencillo de definir. “Eticidad” y “moralidad” o *Sittlichkeit* y *Moralität* son dos formas de moral caracterizadas por una orientación hacia la comunidad en el primer caso, y una orientación individual interna en el segundo. En una primera instancia, podría decirse que la “eticidad” es propia del pensamiento ético hegeliano, mientras que la “moralidad” es propia del pensamiento ético de Kant. No obstante, esta primera aproximación a la cuestión de la delimitación de las dos nociones, resulta problemática por varias razones. En primer lugar, Kant no definió su concepción ética como basada en la *moralität* por oposición a algún tipo de *Sittlichkeit*. Este último término es una

<sup>14</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Zusatz* al párrafo 258 p. 403: “Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei”. En ninguna de las traducciones al castellano que conocemos vienen incluidas estas adiciones introducidas, en su mayoría, desde la edición de Hoffmeister en 1955. Ver: G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México, UNAM, “Colección Nuestros Clásicos”, 1975; G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho. Introducción. La eticidad*. Madrid, Revista de Occidente, 1935; *Filosofía del derecho*. México, Juan Pablos, 1984.

palabra coloquial en alemán y no tanto un concepto técnico de filosofía; la palabra deriva de *Sitte* que significa simplemente costumbre y, de acuerdo a esta etimología, Kant intituló su primer gran trabajo de ética *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), y poco después, Fichte publicaría en esa misma línea su *System der Sittenlehre*. Sólo que Hegel consideró desorientadoras esas referencias a las *Sitten* o “costumbres” porque la ética kantiana no estaba fundada en la costumbre, sino en la conciencia individual. Aún cuando Hegel decidió designar a la ética kantiana con el término de *moralität*, y reservó el término de *sittlichkeit* para su propia concepción ética,<sup>15</sup> no puede decirse que haya una nítida correspondencia entre la oposición *moralität-sittlichkeit* con la oposición Kant-Hegel.

En segundo lugar, dentro del propio sistema hegeliano, no existe una oposición absoluta entre los dos conceptos, pues para Hegel la *moralität* es una etapa necesaria y fundamental de la evolución de la conciencia, al constituir la forma de *mediación* de la relación del individuo con la comunidad. Esta relación era *inmediata* en la *polis* griega, pero por la misma razón era irreflexiva y se vio destruida con la aparición de la conciencia universal subjetiva, primero en Sócrates, y después en el cristianismo. Por ello, la nueva armonía buscada en la modernidad, debe orientarse a una integración del individuo en la comunidad, donde se preserve la conciencia individual dentro de los intereses comunitarios, a través de un proceso necesario de mediación dialéctica.

El sistema hegeliano preserva así a la *moralität* como una “etapa

15 La relación entre la *moralität* y la *sittlichkeit* no siempre aparece de la misma forma en las principales obras de Hegel. Así, en la *Fenomenología del espíritu* (1806), la discusión de la *moralität* aparece después del tratamiento de la *sittlichkeit* mientras que, en la *Filosofía del derecho* (1821), y la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* (1813), la última aparece claramente como la culminación y síntesis de la primera. Esto ha llevado, en algunas ocasiones, a tratar de ver en ese cambio de énfasis una prueba del “oportunismo” acomodaticio de Hegel después del Congreso de Viena en 1815, pero tal interpretación no toma en cuenta los distintos propósitos de tales obras. El diferente orden de exposición sólo significa que, en la *Fenomenología*, la eticidad es una *etapa de la conciencia* como experiencia original de la griega que debe recuperarse en un nivel más alto, en tanto que, en la *Filosofía del derecho* y la *Enciclopedia* se considera a la eticidad en su concreta realización dentro de los ámbitos comunitarios de la familia, la sociedad civil y el estado. El objetivo de estas últimas obras no es, como en la *Fenomenología*, un viaje a través de las figuras y modos de la conciencia sino una exposición de la realización concreta de la vida ética en instituciones comunitarias.

kantiana” necesaria de la evolución de la conciencia. El hombre moderno debe ser autónomo y Hegel no rechaza el concepto de autonomía propuesto por Kant, pero responsabiliza al pensador de Königsberg por no haber definido las condiciones de una autonomía efectiva, que sólo puede darse en el marco de la concepción más amplia de la *eticidad*. Sin la *moralität*, la *sittlichkeit* carece de fundamento, pero inversamente, sin la segunda la “moralidad” resulta abstracta y sin posibilidad de realización. Así, aún cuando la autonomía moral individual es limitada, constituye una etapa necesaria en la configuración de la humanidad. Esta autonomía debe participar en la ética de la sociedad en general, pues sólo así verá el hombre plenamente racional su propia realización en la ley comunitaria y las instituciones del Estado. La moralidad obtiene su contenido concreto y complementario en la comunidad, y esto implica que su plena realización sólo se obtiene en la eticidad comunitaria, donde la costumbre, o *Sitte*, se refiere al bien común actualizado en la vida de la comunidad. Hegel es suficientemente claro en la descripción de esta interrelación:

El derecho de los individuos, a ser subjetivamente destinados a la libertad, es cumplido cuando pertenecen a una realidad ética, porque la convicción de su libertad encuentra su verdad en tal orden objetivo, y sólo en este orden ético se encuentran realmente en posesión de su propia esencia y su propia universalidad interna.<sup>16</sup>

Ahora bien, la realización concreta de la *eticidad* tiene lugar en tres formas ascendentes de la vida comunitaria: la familia, la sociedad civil y el Estado.

La familia es una unidad inmediata e irreflexiva “caracterizada por el amor como sentimiento del espíritu de su propia unidad”.<sup>17</sup> Dentro de ella, los hombres realizan su primera identificación en común con una unidad más amplia que el individuo. Pero como esta identificación se basa en el sentimiento y no en la razón, la familia resulta insuficiente para la plena realización de la *sittlichkeit*, la cual debe buscarse en el siguiente grupo comunitario: la sociedad civil. Esta es la esfera en que los hombres se relacionan en cuanto seres humanos: “El hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o ita-

16 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 153, p. 303.

17 *Ibid.*, parágrafo 158, p. 307.

liano".<sup>18</sup> Estos hombres persiguen, sin embargo, no los intereses generales, sino sus propios intereses particulares e individuales, y "en su capacidad de burgueses, en esta esfera son meramente *personas privadas* cuyo fin es obtener su propio interés".<sup>19</sup> Como ni la familia, ni la sociedad civil son unidades autosuficientes, debe ser una comunidad más amplia la que reconcilie la plenitud de la voluntad racional con lo universal, y por ello, el Estado aparece como la más plena encarnación de la *eticidad*: "El Estado es la realidad de la idea ética".<sup>20</sup>

Sólo el Estado moderno es capaz de alcanzar la perfecta *Sittlichkeit* donde la comunidad encuentra su fundamento en un sujeto reflexivo en posesión de una autonomía radical. Esta conciliación expresa tanto la nota distintiva de la moderna noción de libertad, como la esencia del Estado moderno, y así, de manera semejante aunque también profundamente diversa a la solución dada por Schiller al problema generacional de como alcanzar la reconciliación del individuo con la comunidad en condiciones de modernidad, Hegel presenta su propia respuesta en la siguiente descripción de la esencia del Estado moderno:

La esencia del Estado moderno consiste en que lo universal sea fusionado con la plena libertad de sus miembros particulares y con el bienestar individual, para que así los intereses de la familia y de la sociedad civil deban concentrarse en el Estado y el fin universal no pueda desarrollarse sin el conocimiento y voluntad de sus partes integrantes, cuyos derechos deben ser siempre mantenidos. Así lo general debe alcanzarse pero, por otro lado, la subjetividad debe obtener su pleno y vital desarrollo. Solamente cuando éstos dos momentos coexisten en su propia fuerza, puede considerarse al Estado articulado y genuinamente organizado.<sup>21</sup>

La concepción hegeliana de la esencia del Estado, en términos de ser "la realidad de la idea ética", presenta diferencias fundamentales frente a otras concepciones más difundidas y familiares del Estado, ya sea que se defina de acuerdo al parámetro tradicional del Derecho natural o se defina, por ejemplo, como el "monopolio legítimo de la coacción física en un territorio determinado".<sup>22</sup> Posiblemente, la mejor manera de

18 *Ibid.*, parágrafo 209, p. 360.

19 *Ibid.*, parágrafo 187, p. 343.

20 *Ibid.*, parágrafo 257, p. 398.

21 *Ibid.*, adición al parágrafo 260, p. 407.

22 Max Weber, *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 1056. Como se verá más adelante, la idea del monopolio de la coacción

extraer la diferencia específica de la idea del Estado en Hegel, frente a las nociones más difundidas, sea comparar las diferencias señaladas por él mismo entre los conceptos de Estado y sociedad civil. En el parágrafo 156 de su *Filosofía del derecho*, Hegel define la siguiente relación del concepto de sociedad civil frente al Estado:

B. *Sociedad civil (bürgerliche Gesellschaft)*.- Una asociación de miembros como individuos independientes en una universalidad formal, mediante sus necesidades y la constitución jurídica, como medio de seguridad de las personas y de la propiedad mediante una *organización externa* para conseguir sus intereses particulares y comunes. Tal *Estado externo* se

C. repliega y retrae en la *Constitución del Estado* como fin y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública dedicada al mismo.<sup>23</sup>

En su definición del concepto de sociedad civil, Hegel introduce así muchos elementos que normalmente se incluyen en las definiciones más conocidas del Estado, tales como pueden ser los medios de protección a la propiedad y la organización externa para garantizar la seguridad en la consecución de los fines particulares. Más aún, para Hegel, instituciones como la policía y la administración de justicia en general, *no son* partes integrantes del Estado como tal, sino de la sociedad civil, y por eso su tratamiento se incluye explícitamente en las secciones de la *Filosofía del derecho* dedicadas a la descripción y análisis de la sociedad civil y no en las secciones dedicadas al Estado.<sup>24</sup> Es natural pues, que esta definición de la sociedad civil pueda con-

física, crucial tanto para la definición del estado de Weber como de Kelsen y Jellinek, no es esencial para la definición de Hegel como tampoco lo serán las instituciones de la policía o los aparatos represivos”.

<sup>23</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 188, p. 346.

<sup>24</sup> *Ibid.*, El tratamiento de la sociedad civil se encuentra desarrollado en la segunda sección, de la tercera parte del libro, del parágrafo 182 al 256. La inclusión de la administración de justicia con sus tribunales y su corte de justicia en la sociedad civil se encuentra en los párrafos 209-229; la policía como organización externa de la autoridad pública y parte integrante de la sociedad civil se incluye en los párrafos 231-234; y la burocracia recibe un tratamiento dual porque aunque aparece en la sección de las clases de la sociedad civil en el parágrafo 205, reaparece en la sección del Estado, como parte del poder ejecutivo en los párrafos 289-297.

fundirse con la concepción tradicional del Estado en algunos pensadores liberales, porque lo que ellos consideraban ser las funciones estatales primordiales, están ya incluidas en la definición de Hegel, no del Estado, sino de la sociedad civil. Por esta razón, al final de la caracterización del concepto, Hegel habla de la sociedad civil como un "Estado externo" que todavía no es el genuino y auténtico Estado porque no ha introducido la diferencia específica de la "realidad de la idea ética". John Plamenatz, antiguo maestro y tutor de filosofía política de la Universidad de Oxford, está por una vez en lo cierto cuando afirma al respecto:

Si Hegel hubiera estudiado la teoría del Estado de Hume o de Bentham, indudablemente las hubiera considerado incorrectas por no tomar en cuenta lo que el Estado es esencialmente. Lo denominado por Hume o Bentham como Estado le hubiera parecido a Hegel un mero aspecto de la sociedad civil pues, según Hume o Bentham, el gobierno sólo existe para mantener el orden con el fin de permitir a los ciudadanos el perseguir sus fines privados sin entrometerse demasiado en el camino de los demás (...) Si se sostiene que la única función de la sociedad y el gobierno es satisfacer las necesidades individuales y servir los fines privados, no se puede tener una adecuada concepción del Estado de acuerdo a los parámetros de Hegel. Se tendría únicamente una concepción de la sociedad civil.<sup>25</sup>

Hegel era altamente consciente de las posibilidades de llegar a confundir su noción de sociedad civil con las definiciones tradicionales comunes y corrientes del Estado, y por lo mismo se preocupó por aclarar que el hacer tal identificación sería caer en el ámbito de la apariencia superficial del "entendimiento" (*verstand*). Tal aclaración se hace explícitamente en el segundo párrafo de la sección de la *Filosofía del derecho* dedicada al análisis y descripción de la sociedad civil:

Podría verse, en una primera instancia, a este sistema (sociedad civil), como el del *Estado externo*, el Estado basado en la necesidad y captado por el entendimiento.<sup>26</sup>

Pero el Estado externo, o *verstandensstaat*, no puede ser un

25 John Plamenatz, *Man and Society*. Vol. II, Londres, Longmans, 1967, p. 245.

26 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 183, p. 340. "Man kann dies System zunächst als don aü eren staat,-Not und verstandensstaat ansehen".

auténtico Estado para Hegel porque carece de la diferencia específica fundamental de “la realidad de la idea ética”, o posibilidad de realización de una plena *sittlichkeit*. Sólo a través de la educación cívica se puede trascender la esfera de la sociedad civil y alcanzar la participación consciente, activa y reflexiva en un Estado fundado, no en la búsqueda de los intereses particulares, sino en un auténtico compartimiento de los intereses comunitarios. Si bien el Estado hegeliano se basa en la noción de la libertad racional, la realización de ésta debe alcanzarse en la comunión de intereses, en el reconocimiento de los intereses individuales dentro de la vida comunitaria, y no en la búsqueda egoísta y “burguesa” de los intereses individuales particulares, al margen de los objetivos de la comunidad.

En el auténtico Estado racional, la subjetividad y autonomía del individuo es reconciliada con un orden ético que fusiona el sentido de la libertad con la libertad de los demás, y por ello, el Estado racional es un producto histórico, pues sólo en la época moderna puede darse el elemento de la subjetividad reflexiva *dentro* del Estado como parte constituyente del mismo. Con todo, Estado y sociedad civil no son nociones mecánicamente excluyentes; la segunda permanece como momento subordinado del primero, porque la adquisición de intereses políticos no significa la desaparición de los intereses económicos. Establecida esta delimitación entre las nociones de Estado y sociedad civil en Hegel, debemos analizar ahora las tensiones y contradicciones que el pensador alemán encontró en el seno de la sociedad civil.

*Tensiones y contradicciones en la sociedad civil: Hegel como precursor del análisis del trabajo y la enajenación en la crítica de la sociedad industrial*

Los “anteproyectos” de la *Filosofía del derecho*, recientemente traducidos al castellano, fueron redactados por Hegel entre 1801 y 1806 en Jena, pero permanecieron sin publicarse por más de un siglo. Esto impidió a Marx y a Lenin, entre otros críticos, poder detectar el profundo conocimiento de Hegel sobre economía política inglesa, mismo que le permitió efectuar una aguda crítica de la sociedad industrial, convirtiéndolo en uno de los primeros pensadores en percibir los efectos enajenantes y pauperizadores de la división del trabajo en este tipo de sociedad. Algunos de estos temas son retomados en la obra conocida sobre la *Filosofía del derecho* de 1821, pero la importancia y claridad de esas secciones sólo pueden resaltarse si se conocen los textos del período de

Jena.

Veamos cuál es la evidencia dentro de estos textos para fundamentar estas afirmaciones, que sin duda alguna, resultarán sorprendidas para muchos lectores que consideran tener ya la interpretación definitiva sobre la relación de Hegel y Marx.

En el *System der Sittlichkeit* o *El sistema de la eticidad* (1802), Hegel define a la eticidad como la identificación del individuo con la totalidad de la vida social, y se propone describir las series de mediaciones necesarias para que la conciencia individual se reconozca a sí misma en esa totalidad.<sup>27</sup> La base de lo llamado por Hegel "sociedad civil" en 1821, es identificado en la *Filosofía real* como un "sistema de necesidades", cuyo análisis ya aparece en *El sistema de la eticidad* aunque sin ese nombre.<sup>28</sup> El primer momento de la conciencia es la realización de su separación frente a la naturaleza y el impulso para salvar la brecha a esa separación en una reintegración de la naturaleza consigo misma. Así, la conciencia busca su propio reconocimiento en sus objetos, y en esta *necesidad*, el sujeto humano busca subsumir los objetos de la naturaleza en su subjetividad para restablecer la unidad de identidad primigenia del sujeto y el objeto. El hombre quiere devorar, aniquilar preservando, al objeto, y este proceso se proyecta en tres etapas: la necesidad, la superación de la necesidad y la satisfacción que, en términos concretos, se traducen en el deseo de posesión, la actividad del trabajo y el goce de la satisfacción.<sup>29</sup>

Al establecer la relación entre el trabajo y la propiedad, como algo diferenciado de la mera posesión, Hegel empieza a anunciar los elementos de su crítica a la sociedad industrial contemporánea. La propiedad debe definirse siempre en términos sociales y no en términos individuales, como enseñaban la tradición del Derecho natural y la economía política clásica.

El sujeto no está simplemente determinado como un poseyente, sino integrado bajo la forma de la universalidad concreta; como algo individual en relación con otros, y como algo negativo de forma general *como sujeto poseedor reconocido* (...). Bajo este punto de vista, posesión significa *propiedad (Eigentum)*; la abstracción de la universalidad concreta en la propiedad es el *derecho (Recht)* (...). El individuo es propietario, no

27 Hegel, *El sistema de la eticidad*, pp. 156-158.

28 *Ibid.*, pp. 111-140 y Hegel, *Filosofía real*; p. 197.

29 Hegel, *El sistema de la eticidad*, pp. 112-115.

absolutamente poseedor legal en sí, y para sí.<sup>30</sup>

Así, la posesión se convierte en propiedad con el reconocimiento de otros y, como tal, es un atributo social para estar basada en el consenso social y no en el hecho de la posesión como tal. El "sistema de las necesidades" en general se encuentra mediado por otro proceso social que es el trabajo. Para Hegel, el hombre se hace humano sólo por medio del trabajo. Al ser mediador entre el hombre y la naturaleza, el trabajo es, en una primera instancia, una fuerza liberadora porque permite al hombre trascender las limitaciones físicas impuestas por la naturaleza, y con ello se constituye en el primer ámbito para la síntesis de lo subjetivo con lo objetivo. Sin embargo, el trabajo no se da en un vacío ahistórico, sino en un contexto primordialmente social, que en las condiciones de la modernidad, tiende a frustrar el intento del hombre por reintegrarse a la naturaleza. En la sociedad moderna, el trabajo implica división del trabajo y con ello se da una pérdida de la totalidad.

...este trabajo, que tiende hacia el objeto como un todo, se distribuye en sí mismo y se convierte en un trabajar individual y este trabajar individual llega a ser precisamente más mecánico porque de él queda excluida la multiplicidad, convirtiéndose por tanto este trabajar, por sí mismo, en algo más general, más ajeno a la totalidad.<sup>31</sup>

El difícil y complicado estilo de *El sistema de la eticidad* con respecto a estas cuestiones, tiende a ser un poco más directo en los apuntes de las clases de 1805-1806 de la *Filosofía real* de Jena. Ahí, Hegel ya habla concretamente del "sistema de necesidades" y de las implicaciones negativas de la división del trabajo que lleva al trabajo abstracto y a la enajenación.

*La existencia*, el ámbito de las necesidades naturales, es en el elemento del ser en general un conjunto de necesidades; las cosas que sirven a su satisfacción son elaboradas (...), esta elaboración es ella misma múltiple, es la conciencia que se convierte en las cosas. Pero en el elemento de la generalidad no puede sino convertirse en un trabajo abstracto. Son muchas las necesidades (...). Las necesidades en general son analizadas en

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 127, ver también pp. 115-119.

sus múltiples partes; *lo abstracto* en su movimiento es el ser como ser-para-sí abstracto, sólo se trabaja en abstracto (...). Puesto que *su trabajo* es este trabajo abstracto (el individuo) se comporta como yo abstracto o en el modo de la *coseidad*; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras *que domina un gran ámbito* y es dueño de él, que no tiene un trabajo *concreto*, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente *mecánico*.<sup>32</sup>

Siguiendo la línea del análisis de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, Hegel ve como causa de esta abstracción de la producción a un trabajo individual que va más allá de la satisfacción de su propia necesidad pues “trabaja para las necesidades de muchos; y así lo hacen los demás. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros”.<sup>33</sup>

La división del trabajo aparece relacionada a las necesidades de la producción y no a las necesidades de los trabajadores, porque en esta situación, el hombre no produce los objetos para satisfacer sus propias necesidades, sino un producto general para intercambiarse por el objeto concreto que necesite. Por eso, como dice Hegel, en esta abstracción el hombre se comporta de acuerdo a la racionalidad de la “cosificación” (*dinglichkeit*).<sup>34</sup> Esta terminología parece adelantarse a la del Lukács de 1923, y por lo mismo, conviene citar la opinión de Lukács de 1938 con respecto al análisis hegeliano de la división del trabajo en la *Filosofía Real* de Jena:

Hegel muestra cómo las determinaciones generales-sociales del trabajo llevan a una división social cada vez más complicada del trabajo, a una especialización cada vez mayor de los diversos trabajos y a un alejamiento cada vez mayor del trabajo concreto y particular respecto de la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo (...). En tanto que discípulo de Adam Smith, Hegel sabe muy bien que el perfeccionamiento técnico del trabajo presupone una división social del trabajo altamente desarrollada; pero al mismo tiempo ve también claramente que el perfeccionamiento de las herramientas, el

<sup>32</sup> Hegel, *Filosofía Real*, pp. 183-184.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>34</sup> *Ibid.*: el individuo “se comporta como yo abstracto o en el modo de la *coseidad*”.

nacimiento de la *máquina*, contribuye por su parte a la ulterior evolución de la división social del trabajo (...). Hegel es discípulo de Adam Smith... no sólo como economista, sino también como humanista crítico (y) no cierra los ojos ante los efectos destructivos que tienen necesariamente en la vida humana, en el trabajo humano, la división capitalista del trabajo y el desarrollo de la maquinaria.<sup>35</sup>

En efecto, Hegel es capaz de detectar el proceso que lleva de la división social del trabajo a una situación de enajenación sobre la que el hombre pierde todo control y dirección. Por esto mismo, "Hegel es el primer pensador en Alemania en reconocer que la vida económica está regida por leyes propias",<sup>36</sup> pues aún cuando resalta el aspecto progresista del trabajo moderno, no puede ignorar sus enormes desventajas, ni la desintegración que la división y la naturaleza mecánica del mismo producen en la constitución humana, al generar una fragmentación enajenante, destructora de la totalidad original. Después de describir en *El Sistema de la Eticidad*, cómo la división del trabajo se hace cada vez más mecánica y se enajena frente a la totalidad integrada, Hegel concluye que "en este embotamiento del trabajo mecánico yace la posibilidad de separarse completamente de él",<sup>37</sup> con lo que pone al descubierto el nexo existente entre el trabajo, su división, mecanización y eventual naturaleza enajenante.

A partir de esta conexión, Hegel extrae la contradicción fundamental de la sociedad civil, consistente en que el desarrollo progresivo de las energías productivas, lleva a la destrucción de la esencia humana o, como diría Lukács:

Hegel ve la progresividad del movimiento general del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo, por la

<sup>35</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel*, pp. 326 y 328. Aunque este libro se publicó por primera vez en 1948 el autor afirma, en un prólogo escrito especialmente para la traducción castellana, que la composición del mismo se terminó en el otoño de 1938. En cualquier caso, el estudio de Lukács es uno de los primeros en extraer óptimas ventajas de la publicación, en 1932, de la *Filosofía real* de Jena por parte de Hoffmeister. El otro estudio que también se benefició grandemente de esa fuente sería el de H. Marcuse, *op. cit.*, publicado en Londres en 1941. Es posible que la nota de Lukács de la edición castellana esté implícitamente reclamando una prioridad frente a Marcuse.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 406. Traducción enmendada.

<sup>37</sup> Hegel, *El sistema de la eticidad*, p. 127.

división capitalista del trabajo, y ve al mismo tiempo la deshumanización de la vida del trabajador inevitablemente enlazada con aquella progresividad.<sup>38</sup>

De esta contradicción fundamental y esencial de la sociedad civil, o el "sistema de las necesidades", Hegel procederá a derivar muchas otras, entre las que sobresale la referida a cómo el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a la pauperización de las grandes masas trabajadoras y a la acumulación de la riqueza en unas cuantas manos. Si esto suena a una lectura de Marx *avant la lettre*, o a una sugerencia de plagio inconsciente del *zeitgeist*, lo mejor es despejar las dudas con algunas citas textuales extraídas de los "anteproyectos" de la *Filosofía del Derecho* donde Hegel afirma, por ejemplo, que "las fábricas y manufacturas deben su existencia precisamente a la miseria de una clase"<sup>39</sup> o bien, que al ser la desigualdad inherente a la forma de organización económica de la sociedad civil:

...toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc., que son totalmente embotantes, insanos, peligrosos y limitadores de la habilidad; y ramos enteros de la industria que mantenían a un gran sector de gente, se cierran de golpe a causa de la moda o del abarataamiento por los inventos de otros países, etc., abandonando a toda esta gente a la pobreza y el desvalimiento (...). Hace su aparición el contraste entre la opulencia y la miseria, una pobreza de la que es imposible salir; la riqueza como toda masa, se convierte en la fuerza. La acumulación de la riqueza se debe en parte a la casualidad, en parte a la generalidad de la distribución (...), al que tiene se le da. El lucro se convierte en un complejo sistema, que gana por todas las partes de que no puede aprovecharse un negocio modesto; o la suprema abstracción del trabajo se impone a tantos más tipos singulares de trabajo y cobra unas dimensiones tanto mayores. Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, el resentimiento y odio.<sup>40</sup>

38 G. Lukács, *op. cit.*, p. 329.

39 Hegel, *Filosofía real*, p. 220. Ver también El sistema de la eticidad, p. 186: "La gran riqueza se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza".

40 Hegel, *Filosofía real*, p. 198. Ver también p. 204, donde Hegel vuelve a insistir sobre el tema en otro contexto: la desigualdad "condena a una muchedumbre

A pesar de condenar a esta desigualdad, Hegel nunca pudo encontrar una solución intrínseca a este problema, es decir, una solución dentro de los límites mismos de la sociedad civil y sin recurrir a la idea del Estado como “la actualidad de la idea ética”. En obras como *El sistema de la eticidad*, Hegel se limitó a expresar más bien cómo el problema de la desigualdad era endémico al “sistema de las necesidades” o sociedad civil y a tratar de buscar una salida extrínseca al problema, es decir, a través del Estado como un sistema de integración de las disruptivas contradicciones de la sociedad civil:

Esta desigualdad de la riqueza es necesaria en sí y para sí (...); el impulso hacia el aumento de la riqueza no es otra cosa que la necesidad de integrar en lo infinito a lo individual determinado que es la posesión (...). Pero esta desigualdad necesaria (produce) una relación constitutiva de dominio. El individuo que es enormemente rico se convierte en un poder.<sup>41</sup>

Si se permitiera que la sociedad civil se desarrollara de acuerdo a sus tendencias inherentes, y una mera organización externa, o *verstandesstaat*, estableciera las garantías y la seguridad para preservar una dinámica donde la desigualdad económica sancionara una situación de dominio plutocrático, se produciría la más terrible esclavización del hombre conocida en la Historia. Pero justo en este momento, Hegel cree encontrar una solución a tal problema por medio de un Estado racional, cuya función no es garantizar la seguridad de la organización de la sociedad civil, sino de resolver en una unidad comunitaria, fundamentada en la eticidad, las tendencias disruptivas, atomísticas y egoístas de la esfera económica del “sistema de necesidades” o sociedad civil.

El proceso de mediaciones dialécticas a través de la representación de estamentos, el papel de los servidores públicos como una “clase universal” independiente del mercado y los medios de producción, la capacidad reflexiva del monarca, la armonía orgánica de los diversos poderes, etc., son los elementos del orden constitucional que Hegel atribuyó al Estado, tanto en los “anteproyectos” de Jena, como en la *Filosofía del derecho* de 1821, con el fin de resolver en la esfera política las contradicciones de la sociedad civil. En este tipo de respuesta hay una clara línea de

a la brutalidad, a embotarse en el trabajo y a la pobreza, para dejar a otros que acumulen riqueza”.

41 Hegel. *El sistema de la eticidad*, p. 186.

continuidad en las obras de Hegel de Jena a Berlín, como también la hay en la cuestión de la caracterización de las tensiones y contradicciones de la sociedad civil. En la próxima sección discutiremos el orden constitucional del Estado hegeliano, pero primero debemos concluir esta sección con la exposición de la manera en que la *Filosofía del derecho* abordó el tema de las tensiones de la sociedad civil.

Aunque Hegel no sería tan explícito en sus críticas del funcionamiento de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho*, como lo había sido en los manuscritos de Jena, no hay ninguna afirmación o posición de la obra de 1821 que pudiera negar o contradecir el balance crítico obtenido en las obras de su juventud. Antes, al contrario, en la obra de madurez, Hegel sería capaz de profundizar en la esencia y consecuencias de algunos aspectos específicos de las contradicciones inherentes a la sociedad civil. Así como lo ha señalado correctamente Avineri, en la *Filosofía del derecho* "los argumentos críticos son trabajados algunas veces con mayor detalle en sus implicaciones si se comparan con las propuestas paralelas de la *Filosofía real*".<sup>42</sup>

En la *Filosofía del derecho*, Hegel retoma el tema de la división del trabajo y la enajenación, en la sección dedicada a analizar al "sistema de necesidades" como base de la sociedad civil.<sup>43</sup> En el párrafo 198 de la obra de madurez, Hegel reproduce claramente el argumento de Jena en torno a cómo la división del trabajo lleva al trabajo abstracto y a la mecanización:

El elemento universal y objetivo en el trabajo se encuentra en la abstracción que efectúa la subdivisión de los bienes y necesidades, y por eso justamente subdivide la producción y ocasiona la división del trabajo. El trabajo del individuo se torna más sencillo mediante la división y, en consecuencia, aumenta su destreza en la sección de su empleo y en la cantidad de sus productos. A la vez, esa abstracción de la destreza y del medio, se hace completa y torna necesaria en todas partes la dependencia y la relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus necesidades. Además, esa abstracción de la producción de un hombre frente a otro, convierte al trabajo en algo cada vez más mecánico, hasta que finalmente el hombre es relegado y se instalan máquinas en su lugar.<sup>44</sup>

42 S. Avineri, *op. cit.*, p. 171.

43 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafos 188-208.

44 *Ibid.*, párrafo 198, pp. 352-353.

Aparentemente, el nivel de crítica característico del período de Jena, no está planteado de manera explícita todavía en estas secciones de la *Filosofía del derecho*, pero Hegel está más bien preocupado por fundamentar la base socio-económica de su análisis, antes de presentar una abierta denuncia crítica de las contradicciones de la sociedad civil, tal y como lo había hecho previamente en Jena. Fortaleciendo el fundamento de su crítica, Hegel profundiza en las implicaciones negativas más amplias y socialmente difundidas del trabajo abstracto, y hace claramente explícitas las razones por las que el desarrollo inherente de la sociedad productiva ocasiona necesariamente la polarización de la riqueza y la pobreza como consecuencias no marginales de la sociedad capitalista —tal y como creían Smith y Ricardo— sino endémicas en ella.

Cuando la sociedad civil se halla en libre actividad, interiormente está ocupada en el progresar de la población y de la industria. Con la generalización de las vinculaciones de los hombres hacia sus necesidades y hacia los métodos de preparar y distribuir los medios de satisfacción de esas necesidades, se acrecienta, por una parte, la acumulación de la riqueza —porque de esta doble generalización se obtienen las más altas ganancias— así, como, por otra parte, se acrecienta la división y limitación del trabajo particular y, por lo tanto, la dependencia y la necesidad de la clase ligada a ese trabajo, lo que implica la insuficiencia de la capacidad y del goce de los demás bienes, especialmente las ventajas espirituales de la sociedad civil.<sup>45</sup>

Aún cuando en estos párrafos Hegel no expresa su crítica de las contradicciones de la sociedad civil con el mismo tono de indignación de los manuscritos de Jena, el descubrimiento de estos últimos y su clasificación, como posibles “anteproyectos” de la *Filosofía del derecho*, son claramente rastreables a su exposición en los manuscritos de Jena. Así Hegel muestra, por ejemplo, en el párrafo 244 de la obra de Berlín, cómo la polarización de la acumulación de la riqueza y la enajenación producida por la división del trabajo, llevan a la aparición de una “plebe” (*Pöbel*) industrial, como consecuencia del descenso del nivel de vida de las masas trabajadoras por debajo de “cierto nivel de subsistencia”, generando una situación de pauperización, tanto de carácter objetivo como subjetivo, es decir, de empobrecimiento material

45 *Ibid.*, párrafo 243, p. 389.

y cultural, al mismo tiempo que se “concentran en pocas manos riquezas desproporcionadas”.<sup>46</sup> En la adición, no traducida al castellano, del mismo párrafo. Hegel habla de cómo es necesario un empobrecimiento cultural para que aparezca una “plebe” pauperizada con una disposición mental de resentimiento (*Empörung*) interno y odio hacia los ricos, la sociedad y el gobierno.<sup>47</sup> El término *Empörung* ya había sido utilizado por Hegel en el extenso párrafo, previamente citado, de la *Filosofía Real*, donde también se refiere al proceso de pauperización en un contexto de polarización de la riqueza,<sup>48</sup> lo que pone en evidencia la continuidad de temas y conceptos de las obras de Hegel en la evolución que va de Jena a Berlín.

En la *Filosofía del derecho* reaparece pues el análisis de Jena sobre cómo los medios modernos de producción generan una riqueza y abundancia jamás conocida en la historia, al mismo tiempo que la tendencia a la acumulación de la riqueza crea una polarización en la repartición de la misma, y aparece una masa de hombres pauperizados, cuyo empobrecimiento material y cultural los hace incluso menos ricos que los esclavos de la antigüedad. “Es evidente que a pesar del exceso de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, sus propios recursos son insuficientes para poner un límite a la pobreza excesiva y a la formación de una masa paupérrima”.<sup>49</sup>

A diferencia de Marx, como ya lo hemos sugerido más arriba, Hegel no encontró una solución a este problema *dentro* de las características de la organización socio-económica de la sociedad civil, y se limitó a señalar el problema sin ser capaz de darle una respuesta intrínseca: “La importante cuestión, de cómo puede llegar a abolirse la pobreza, es uno de los problemas más inquietantes que agita a la sociedad moderna”.<sup>50</sup> Lukács considera acertadamente que sería injusto reprocharle a Hegel el haber visto en el capitalismo a la única forma social posible, y en haber identificado la función de la máquina en esa sociedad con la función de la máquina en general, pues más bien, lo digno de re-

46 *Ibid.*, párrafo 244, p. 389.

47 *Ibid.*, adición al párrafo 244, pp. 389-390: “La pobreza en sí, no convierte en plebe pauperizada a nadie, ésta aparece solo cuando, aunada a la pobreza, surge un estado mental de resentimiento interno e indignación contra los ricos, contra la sociedad, el gobierno, etc”.

48 Ver cita número 40, *Filosofía real*, p. 198.

49 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 245, p. 390.

50 *Ibid.*, adición no traducida al castellano del párrafo 244, p. 390.

saltarse es su “altura extraordinaria” en la comprensión del funcionamiento de la sociedad capitalista de su época, especialmente para un alemán que no tuvo las ventajas de observación directa de un capitalismo desarrollado como era el de Inglaterra.<sup>51</sup>

A pesar de la incapacidad para dar una respuesta intrínseca al problema de las tensiones y contradicciones endémicas en la sociedad civil, Hegel pudo extraer de la comprensión del funcionamiento económico de ella, otras implicaciones cruciales que prefiguran una teoría del imperialismo y la colonización. Para Hegel, estos fenómenos sólo constituyen intentos, dentro del ámbito de la sociedad civil, para solucionar sus contradicciones endémicas.<sup>52</sup> Es interesante resaltar una vez más la diferencia específica de la concepción hegeliana del Estado donde, para el filósofo alemán, *no* es el Estado el agente promotor del imperialismo y el colonialismo, sino que, explícitamente, es la organización externa de la sociedad civil, la encargada de buscar esas salidas a sus contradicciones inmanentes. Hegel excluye abiertamente con esto, otra importante serie de elementos incluidos en algunas de las definiciones más conocidas del Estado, subrayando así lo idiosincrático y peculiar de su propia definición.

Si el imperialismo y la colonización no son soluciones promovidas por el Estado para resolver las contradicciones de la sociedad civil, éstas deberán ser resueltas en la auténtica instancia de un Estado racional a través de las mediaciones dialécticas de un orden constitucional fundado en la eticidad comunitaria. El Estado, concebido de una manera auténticamente racional, resuelve el individualismo atomístico de la sociedad civil al evitar que ésta siga la irracionalidad de sus propias tendencias desintegradoras. El Estado es así una fuerza ética reguladora y reintegradora, no sólo de la actividad económica, sino de toda la sociedad hacia sí misma, y por lo tanto, es el medio de reintegrar

51 Georg Lukács, *El joven Hegel*, pp. 328-329.

52 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; ver el parágrafo 246 para la cuestión del imperialismo: “Por medio de su dialéctica es empujada la sociedad civil más allá de sí misma para buscar fuera, en otros pueblos —que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, o en la industria— a los consumidos, con ello, a los medios necesarios de subsistencia.” p. 391. El parágrafo 248 plantea la siguiente concepción del colonialismo: “La ampliación de ese enlace proporciona el medio de la colonización, a la cual es empujada, esporádica o sistemáticamente la sociedad civil adelantada, y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo”, p. 392.

al individuo en la comunidad, o de fusionar, superando al *burgués* individual en el *ciudadano* político. Establecida la continuidad del pensamiento político de Hegel en el tratamiento de la sociedad civil, debemos considerar ahora cuál fue la concreta concepción del orden constitucional atribuida al Estado por el filósofo alemán.

*De la filosofía política a la ciencia política: el orden constitucional del Estado*

En su conocida obra sobre Hegel, publicada por primera vez en México dos años antes de su aparición en Alemania, Ernst Bloch sostiene la siguiente tesis: “la filosofía del derecho ocupa en Hegel el lugar que en otros filósofos se destina a la ética”.<sup>53</sup> El Estado viene a ser así una “rica articulación de la moral”, donde la ética de Hegel “despierta al contacto del hombre con el ágora, con la plaza pública, con la *res pública*, con la colectividad”.<sup>54</sup> Por esta razón, “el Estado no debe confundirse con la sociedad civil, es decir, con las simples instituciones creadas para proteger la propiedad y la libertad personal”.<sup>55</sup> El Estado es pues, “la realidad de la idea ética” y no la institucionalización del legítimo monopolio de la coacción física, ni el aparato represivo al servicio de una clase dominante, ni “el orden coactivo del Derecho”. Esto implica que el estudio de las instituciones de la organización externa destinada a proteger la libertad y el funcionamiento socio-económico de la sociedad civil, no constituiría para Hegel el ámbito específico del estudio del Estado.

No obstante, las secciones de la *Filosofía del derecho* dedicadas al Estado, permiten reconstruir una organización institucional, orientada en el paradigma conceptual de la “realidad de la idea ética”, que podría ser vista, *cum granus salis*, desde el punto de vista de la disciplina de la “política comparada” o de la esfera de las *political institutions* de la ciencia política. Es decir, Hegel presenta un orden constitucional del Estado expresado en términos

53 E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, p. 238. La primera edición de esta obra, publicada en 1949, llevaba el título de *El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949. A favor de la interpretación de Bloch, de ver en la *Filosofía del derecho* la función en que otros sistemas filosóficos se dedica a la ética, podría aducirse que el primer “anteproyecto” de esa obra lleva precisamente por título *El sistema de la eticidad*.

54 *Ibid.*, p. 240.

55 *Ibid.*, p. 228.

sumamente claros y concretos. Esta claridad en la exposición de las instituciones concretas, diseñadas por Hegel para darle cuerpo al orden constitucional de la auténtica concepción del Estado, no le pide nada en claridad a los análisis de los politólogos dedicados actualmente en Gran Bretaña o Norteamérica al estudio de las *political institutions*. El poner este tipo de énfasis en el análisis del orden constitucional del Estado presentado por Hegel, tiene como objetivo evidenciar lo absurdo de la tradicional acusación contra Hegel de haber sido el principal apologista del Estado prusiano de su época porque, como veremos más adelante, el orden constitucional hegeliano es radicalmente distinto al prusiano o a cualquier otro Estado alemán del período de la restauración europea.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel define a la Constitución como “la organización del Estado y el proceso autorreferido de su vida orgánica, en el cual diferencia sus momentos dentro de sí y los desenvuelve a la autosubsistencia”,<sup>56</sup> Lo importante de esta complicada definición radica en que proporciona a Hegel el punto de partida para afirmar que la noción de la división de poderes dentro de un Estado, no debe basarse en el principio, según el cual, a cada institución política corresponde una función separada y exclusiva.

Por el contrario, Hegel tiene en mente a un sistema donde cada poder incluye dentro de sí a los otros poderes en una interdependencia *orgánica*, donde la mutua delimitación no obstaculiza la integración y la cooperación armónica. En una más de las *adiciones* no registradas en las traducciones castellanadas de la *Filosofía del derecho*, Hegel clarifica su concepción del sentido del principio de la división de poderes en un Estado racional:

Los poderes del Estado ciertamente deben distinguirse, pero cada uno debe autoerigirse en un todo y contener dentro de sí a los otros momentos. Cuando se habla de las distintas actividades de los poderes, no debe caerse en el monstruoso error (*ungeheveren Irrtum*) de interpretar esta distinción como si cada poder debiera subsistir independientemente y en abstracción frente a los demás poderes. En realidad los poderes deben distinguirse únicamente como momentos del concepto. Si en vez de esto, ellos subsisten independientemente y en abstracción recíproca, entonces resulta tan claro como el día, que dos unidades independientes no pueden constituir una unidad y

<sup>56</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 271, p. 431.

deben acarrear el conflicto, hasta que el todo sea destruido, o la unidad sea restablecida por la fuerza. Así ocurrió en la Revolución Francesa, donde en ocasiones el poder legislativo absorbía al llamado poder "ejecutivo" o el ejecutivo absorbía en otras ocasiones al legislativo. En ambos casos, no tiene sentido formular la demanda de armonía.<sup>57</sup>

Siguiendo la línea del análisis de la política comparada, Hegel elogia en otro contexto las instituciones políticas inglesas frente a las francesas, por existir en las primeras una unidad orgánica entre el poder legislativo y el ejecutivo, misma que permite el mejor funcionamiento del Estado en general.

En Inglaterra los ministros deben ser miembros del parlamento y esto es lo correcto porque los funcionarios del ejecutivo deben estar ligados y no contrapuestos a la legislatura. La imagen de la llamada "independencia de poderes" contiene el error fundamental de suponer que, aunque independientes, los poderes pueden limitarse mutuamente. Pero a través de esta "independencia", se destruiría la unidad del Estado, unidad que es prioritaria.<sup>58</sup>

El orden propuesto por Hegel tendrá así como modelo más cercano al sistema inglés y, por ello, el monarca se erige en una estructura básica del orden constitucional por ser capaz de incluir en sí los momentos de los otros poderes. Hegel distingue consecuentemente, tres poderes y tres funciones: el poder legislativo, determinador de lo universal; el poder ejecutivo que subsume los casos particulares bajo lo universal; y, en vez del poder judicial, aparece el poder de la subjetividad encarnado en la corona. Este último poder es donde, según Hegel, "los diferentes poderes se vinculan en una unidad individual que es al mismo tiempo la cúspide y la base de todo, es decir, la *monarquía constitucional*".<sup>59</sup>

Ahora bien, el tipo de monarquía propuesto por Hegel ya no está basado, en tanto que es constitucional, en la autoridad de la tradición absolutista sino en la autoridad de la subjetividad característica de la era moderna: "el desarrollo constructivo del Estado hacia la monarquía constitucional es una obra del mundo moder-

57 *Ibid.*, adición al párrafo 272, pp. 434-435.

58 *Ibid.*, adición al párrafo 300, p. 468.

59 *Ibid.*, párrafo 273, p. 435.

no".<sup>60</sup> Debido a que el Estado moderno está basado en los principios de la subjetividad, libertad y autodeterminación de las partes constitutivas, debe existir una expresión de tal subjetividad en las instituciones objetivas del Estado. La justificación hegeliana de la monarquía sobre estas bases adquiere la siguiente expresión:

La verdad de la subjetividad, sin embargo, sólo se obtiene en un sujeto, y la verdad de la personalidad en una persona; y en una constitución que ha madurado como la realización de la racionalidad, cada uno de los tres momentos del concepto tiene su formación explícitamente real y separada. Por lo tanto, este momento absolutamente decisivo del todo, no es la individualidad en general, sino *un* individuo, el monarca.<sup>61</sup>

La voluntad individual del monarca resulta ser crucial en el orden constitucional hegeliano, pero este "yo quiero" no debe interpretarse como un arbitrario deseo individual. Un monarca moderno está limitado por las decisiones concretas de sus consejeros, y por ello, "si la constitución es estable, a menudo el monarca no tiene más tarea que la de firmar su nombre".<sup>62</sup> Esta firma es, sin embargo, sumamente importante porque representa la voluntad subjetiva del "yo quiero", como "diferencia fundamental entre el mundo antiguo y el moderno".<sup>63</sup> Así, en el mundo antiguo todo dependía de la arbitrariedad del monarca porque las reglas y leyes eran hechas por él, a diferencia de la monarquía constitucional moderna, donde el rey está subordinado al Derecho: "en una monarquía bien organizada, el aspecto objetivo pertenece únicamente a la ley y la función del monarca consiste meramente en imprimirle el subjetivo "por mi voluntad".<sup>64</sup>

De acuerdo con este punto de vista, el orden constitucional más adecuado al mundo moderno es un producto de la evolución histórica y no puede imponerse a una sociedad o nación que no esté preparada para desarrollar una íntima correspondencia entre sus *mores (sitten)* —o costumbres y sentimientos— y las instituciones del orden constitucional: Napoleón fracasó en su in-

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, párrafo 279, p. 444.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, adición al párrafo 280, p. 451.

tento por modernizar a España porque ésta no se encontraba aún preparada para la modernidad. El acto de voluntad personal del monarca establece la diferencia entre el mundo moderno y el antiguo, donde se pensaba a las leyes más allá del control humano; en el mundo moderno, en cambio, las leyes y la organización establecida del Estado proporcionan un sistema en el cual, "lo dejado al criterio personal del monarca no tiene importancia para las cuestiones esenciales".

En consecuencia con este punto de vista, Hegel no propone al monarca como un soberano, pues para él la *soberanía* no puede residir en el monarca, ni en el parlamento (como lo propone el modelo inglés), ni en el pueblo o cualquier otra parte de la sociedad independiente del Estado. La *soberanía* reside en el Estado como tal, como una unidad armónica e integrada, y no en alguna de sus partes o instituciones. Nos hemos detenido con cierto detalle en el papel que Hegel atribuye al monarca en la Constitución del Estado moderno por dos razones: primero, porque constituye uno de los tres poderes del Estado en sustitución del poder judicial. Hegel justifica esta sustitución heterodoxa sobre la base, ya mencionada, de considerar a la administración de justicia como parte integrante de la sociedad civil y no del Estado.<sup>65</sup> Pero eso resalta también, en segundo lugar, la importancia que reviste la instancia de la subjetividad mediada en la concepción hegeliana del Estado. Al lado del papel de mediación dialéctica que cumplirán la Asamblea de estamentos en el poder legislativo, y la "clase universal" de la burocracia en el poder ejecutivo, Hegel incluye el tercer momento fundamental de la mediación del monarca, porque el elemento de la libertad, encarnada en la autonomía de la subjetividad y la voluntad, es fundamental para su noción del estado racional como instancia de reconciliación de la subjetividad individual y la objetividad comunitaria.

Establecido el papel crucial del monarca, Hegel procede a analizar la función del poder legislativo. Según él, los individuos privados encuentran una identificación política con su participación en las asambleas constitucionales modernas. La institución de las asambleas es ciertamente moderna, pero Hegel

65 Ver *ibid*, adición al párrafo 272 donde Hegel excluye al "poder judicial" del Estado por considerarlo parte de la sociedad civil: "Usualmente se mencionan tres poderes": el legislativo, el ejecutivo y el judicial; de éstos el primero corresponde a la universalidad y el segundo a la particularidad, pero el judicial no puede ser el tercer momento del concepto porque la individualidad intrínseca al concepto de lo judicial se encuentra fuera de estas esferas". p. 435.

afirma que la función de la representación no lo es. La mayoría de los teóricos políticos de la Restauración como Bonald, de Maistre y Adam Müller, sabían que la idea de la representación proviene de la sociedad feudal y, en este punto, Hegel se une aparentemente a ellos, al considerar a la representación como una idea premoderna, anterior a las doctrinas contractualistas y iusnaturalistas y a la Revolución Francesa. Lo interesante del caso, sin embargo, consiste en que no fue el Hegel de Berlín posterior a 1815, quien afirmó más contundentemente esta propuesta, sino más bien el Hegel "jacobino" de Jena en 1802:

La representación se halla implicada tan profundamente en la esencia de la evolución de la Constitución feudal, en su conexión con el origen de un estamento burgués, que puede llegar a denominarse la más tonta de las presunciones recibirla como una invención de la época actual<sup>66</sup>

También en este contexto, descrito en la *Constitución de Alemania*, Hegel plantea cómo el individuo moderno se relaciona de manera mediada con el Estado racional porque ya no es posible emular el sistema de participación inmediata y directa de la democracia de la *πολις* antigua. En el Estado moderno es inevitable una participación mediada, y esta función es desempeñada por la representación a través de la Asamblea de Estamentos. Al ser esta Asamblea la agregación y articulación de los intereses de la sociedad civil, es necesario que refleje las divisiones y diferencias de intereses de esa instancia previa a la realización de la *sittlichkeit* en el Estado.<sup>67</sup>

Hegel procede a plantear en la *Filosofía del derecho* una propuesta específica de cómo debería estar organizado el poder legislativo para que la Asamblea de Estamentos desempeñe adecuadamente su función mediadora en la representación de los intereses de la sociedad civil. Según esta propuesta, la Asamblea debe articularse en dos cámaras, representativas respectivamente, de la clase terrateniente y de la clase burguesa. La primera clase tiene derecho de nacimiento a la representación por constituir el elemento mediador entre el monarca y la cámara baja. Esta última se constituye por representantes elegidos de las varias asociaciones, comunidades y corporaciones de la sociedad civil.<sup>68</sup> Si se da una

66 Hegel, *La Constitución de Alemania*, Edición D. Negro Pavon, p. 101.

67 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 302.

68 *Ibid.*, párrafos 306 y 307.

mediación entre las dos cámaras, esto no implica que la Asamblea como un todo deje de ser un elemento mediador en sí misma, pues por el contrario:

Vista como un órgano mediador, los Estamentos se encuentran entre el gobierno en general por un lado y la nación dividida en sus particulares (pueblo y asociaciones) por el otro (...); son un término de mediación que impide tanto el aislamiento extremo del poder en la corona (en cuyo caso sería una mera tiranía arbitraria), como el aislamiento de los intereses particulares de las personas, sociedades y corporaciones.<sup>69</sup>

La función de los Estamentos debe verse en términos de una mediación dialéctica en el sentido de constituir no sólo un “puente” entre los dos elementos comunicados, sino también en el sentido de participar en los atributos de ambos extremos e introducir al mismo tiempo un extremo dentro del otro, proporcionando una reconciliación. La corona y los intereses particulares, una vez mediados, ya no se encuentran aislados, pues alcanzada esta instancia, es necesario verlos a través del prisma proporcionado por la mediación de los Estamentos:

El significado auténtico de los Estamentos radica en que es a través de ellos como el Estado entra en la conciencia subjetiva del pueblo y cómo éste empieza a participar por medio de ellos, en el Estado.<sup>70</sup>

La ausencia de esta mediación, degeneraría en un desajuste eventualmente autodestructivo, porque el pueblo no se consideraría armónicamente representado, sino en oposición antagónica frente al Estado. Sólo en un sistema mediado pueden identificarse pueblo y gobierno en una unidad, y en esto únicamente se siguen las reglas de “uno de los descubrimientos más importantes de la lógica”, es decir, no de la lógica formal, sino de la lógica dialéctica propuesta por el mismo Hegel.<sup>71</sup> No por ello toma la mediación efectuada por la Asamblea de Estamentos, la forma de una representación individual directa. La representación debe estar en sí misma mediada y esto implica que los hombres no se relacionan con la esfera política en calidad de individuos, sino a través de su membrecía en los componentes ar-

69 *Ibid.*, parágrafo 302, p. 471.

70 *Ibid.*, adición al parágrafo 301, p. 471.

71 *Ibid.*, parágrafo 302, p. 472.

ticulados de la sociedad. La membrecía en un Estamento transforma a los individuos que persiguen egoístamente sus intereses particulares, en socios cooperativos de una asociación con un propósito general. Esta perspectiva tiene así varios aspectos inaceptables para una posición liberal porque, como veremos, se fundamenta en una clara oposición a la representación individual y al sufragio universal.

Así, Hegel condenará el principio individualista de las circunscripciones electorales numéricamente iguales, sobre la base de no poder aceptar a la sociedad como una agregación atomística de intereses en vez de una orgánica articulación de asociaciones. La cámara baja de los Estamentos representa el elemento cambiante de la sociedad:

...este elemento puede entrar en la política únicamente a través de sus diputados (...). Puesto que estos diputados son los diputados de la sociedad civil, se desprende directamente que su designación se da por la sociedad en cuanto tal, y no en su disolución en unidades atomísticas reunidas únicamente para desempeñar un acto único y temporal, por un instante, y sin duración posterior. Por el contrario, la designación de los diputados la hace la sociedad en cuanto sociedad, organizada en asociaciones, comunidades y corporaciones que, aunque constituidas para otros propósitos, sólo de esta forma adquieren su conexión con la política (...). El Estado concreto es la totalidad organizada en sus grupos particulares; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta caracterización objetiva puede ser tomado en consideración dentro del Estado.<sup>72</sup>

De manera similar, Hegel critica la representación electoral basada en la propiedad, porque estimula la tendencia a considerar las cuestiones políticas en términos de los intereses económicos. Es preferible basar la representación en legítimos grupos de interés organizados, donde se integre a cada individuo junto con sus semejantes, profesionales, dentro de la estructura política. Así, como lo señala otro de mis maestros sobre Hegel, de la Universidad de Oxford, "el individuo no se relaciona con lo general de una manera simplistamente inmediata, sino a través del momento específico del grupo organizado al que pertenece".<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, parágrafo 308, pp. 476-477.

<sup>73</sup> Charles Taylor, *Hegel*, p. 446.

A partir de esta posición semi-corporativista, Hegel lanzará su ataque contra la institución del sufragio universal por considerarlo equivalente a “introducir el elemento democrático sin ningún fundamento racional en el organismo del Estado, a pesar de que sólo en virtud de la posesión de la forma racional puede considerarse al Estado como un organismo”.<sup>74</sup> Por otro lado, la institución del sufragio universal, según Hegel, deja a la deriva la representación articulada y mediada de grandes sectores de la población. Seguir este modelo, implica adoptar un “punto de vista atomístico y abstracto”, y aún cuando pudiera evadirse la disolución social, según la paráfrasis del profesor Taylor: “la vida política sobre este modelo se vuelve abstracta, se desarraiga de una vida social que se encuentra ya organizada, quiérase o no, y la política se convierte en algo donde los hombres no pueden verse reflejados y reconocidos a sí mismos”.<sup>75</sup>

Una consecuencia adicional de la perspectiva hegeliana de la representación, consiste en afirmar que los diputados no deben ser vistos como delegados de sus electores. Hegel insiste en la necesidad del carácter de agentes libres de los representantes y no de delegados atados a demandas e instrucciones específicas porque, en este último caso, los diputados no tendrían un buen margen de maniobra para la deliberación y negociación durante el debate de la cámara, cuando éste constituye precisamente la esencia de una auténtica Asamblea Legislativa. Así el fundamento de la Asamblea representativa es “ser un cuerpo viviente donde todos los miembros deliberan en común y se convencen e instruyen recíprocamente”.<sup>76</sup>

Siguiendo las implicaciones de esta argumentación, Hegel considera que la esencia más genuina de la Asamblea de Estamentos consiste en ser un cuerpo educativo al constituir un canal de comunicación de doble sentido, donde los representantes reflejan los puntos de vista de la población y, al mismo tiempo, la llevan a interesarse en el funcionamiento del gobierno. Debido a este propósito educativo, la Asamblea debe basarse en la libre comu-

74 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 308, p. 477.

75 Charles Taylor, *Hegel*, p. 445. El profesor Taylor, a quien presenté una versión embrionaria de este trabajo en la Universidad de Oxford durante mis años de estudios de doctorado, considera que el análisis hegeliano de la posible enajenación del individuo frente a la política, cuando es incapaz de reconocerse en ella, adelanta el análisis de Marx sobre la separación del “burgués” frente al “ciudadano” como una de las principales contradicciones de la sociedad capitalista.

76 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafo 309.

nicación pública, sin la cual no puede darse el proceso de mediación entre la población y el gobierno. Hegel concluye su sección sobre el orden constitucional con un tributo a la opinión pública y a su necesidad en el mundo moderno, al darle una profunda justificación filosófica que, por otros caminos, sería retomada en las primeras obras de Habermas:

En todos los tiempos, la opinión pública ha tenido una gran influencia, y esto es particularmente cierto en nuestros días cuando el principio de la libertad subjetiva tiene tal significado e importancia. Lo autorizado en nuestros días deriva su autoridad, no de la fuerza, sólo en pequeña medida del hábito y la costumbre, y de manera real y fundamental de la introversión (*Einsicht*) y la argumentación.<sup>77</sup>

En síntesis, el orden constitucional propuesto por Hegel, considera como acciones públicas autorizadas a las del monarca, su gabinete, la clase "universal" de la burocracia, los miembros del cuerpo representativo de la Asamblea de Estamentos, los ciudadanos con derecho al voto, y la opinión pública definida como los "juicios, opiniones y recomendaciones de los ciudadanos en relación a los asuntos del Estado".<sup>78</sup> Estos elementos resaltan el papel del deber ético en la concepción hegeliana del Estado como diferencia específica fundamental de su definición. El papel mediador de la subjetividad del monarca y de la representación de la Asamblea de Estamentos constituye la respuesta concreta a la cuestión fundamental, de como reconciliar a la autonomía individual con los intereses comunitarios. La representación corporativa en la Asamblea de Estamentos es la forma de mediación entre los individuos y el Estado, porque, a través del cuerpo representativo, el "pueblo" participa en el gobierno y éste entra en la conciencia subjetiva de aquél. En cualquier caso, el deber ético supremo de todos los elementos que participan en la realización de la autoridad soberana del Estado, cualquiera que sea su posición en el orden constitucional, es promover el bien general (*das Allgemeine*) de la comunidad. La *eticidad* alcanza su forma más alta en la esfera política al ser la identificación explícita, autoconsciente y deliberada de los ciudadanos, y los funcionarios de la "clase universal" de la burocracia, con los objetivos y el bienestar de la comunidad.

<sup>77</sup> *Ibid.*, adición al parágrafo 316, p. 483.

<sup>78</sup> *Ibid.*

El papel de la burocracia es, pues, fundamental dentro de este orden constitucional, porque Hegel ve en ella tanto a una de las instituciones más características del Estado moderno, como a una estructura social y política capaz de limitar el enorme poder irracional de la sociedad civil. Aunque la burocracia es concebida dualmente como una clase de la sociedad civil y un instrumento del Estado, Hegel considera que por ello constituye un nexo crucial entre el particularismo de la sociedad y el universalismo estatal porque, al ser independiente de las actividades económicas e intereses particulares de la primera, su acción es motivada por los intereses de la comunidad en general:

La clase universal (de los servidores públicos) tiene como tarea los intereses universales de la comunidad. Por ello, debe ser independiente del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, ya sea a través de la posesión de medios propios o por recibir un salario del Estado, pues así el interés privado encuentra su satisfacción en el trabajo por lo universal.<sup>79</sup>

Algunos autores, como Avineri, han afirmado que el modelo de burocracia hegeliano es "prácticamente idéntico con el tipo ideal weberiano",<sup>80</sup> debido a que, según Hegel, la burocracia debe tener una ética de servicio, ser reclutada de acuerdo al mérito y compensada de acuerdo a su desempeño. Además, su conducta debe caracterizarse por ser "desapasionada, incorruptible y cortés". Podría decirse que la semejanza entre los dos modelos es más superficial que esencial porque, aún cuando los dos autores parecen haber construido sus modelos a partir de la institución concreta de la burocracia prusiana, los objetivos de la construcción del modelo son radicalmente distintos. El tipo ideal weberiano es meramente una construcción conceptual, con fines epistemológicos y no prescriptivos, mientras que tal separación no es admisible en la fusión ontológica de lo "real" en el sistema hegeliano. En segundo lugar, pero de igual importancia, es el hecho de que para Hegel, la burocracia como "clase universal" debe ser un freno a las tendencias irracionales y desintegradoras de la sociedad civil, para asegurar que la política pública no sea un reflejo directo de la contienda de intereses de esa sociedad. Weber, en cambio, no atribuye, ni en sus análisis realistas, ni en

<sup>79</sup> *Ibid.*, parágrafo 205, p. 357.

<sup>80</sup> S. Avineri, *op. cit.*, p. 193: "Wir haben es hier mit einem Modell der Bürokratie zu tun, das fast identisch ist mit dem Weberschen idealtypus."

la construcción del tipo ideal, tal papel "universal" a la burocracia; a diferencia de Hegel, Weber consideraba a la forma de organización de la burocracia como algo que trascendía la esfera del Estado (definido sin las implicaciones de la eticidad hegeliana) y que permeaba también la forma de organización moderna en general, incluyendo a empresas económicas y asociaciones privadas. La supresión de la propiedad privada en el socialismo, o la continuidad de la competencia de las burocracias empresariales del capitalismo, no alteraban la persistencia de la forma típica de organización burocrática de la modernidad, y desde este punto de vista, no tiene sentido la distinción entre Estado y sociedad civil propuesta por Hegel. Más aún, la crítica de Marx a Hegel por no haber tomado en cuenta cómo la burocracia desarrolla intereses propios y, por ello, no ser una "clase universal", constituye desde otra perspectiva y fundamento, uno de los elementos cruciales del análisis weberiano de la "burocratización" como un proceso de racionalización donde los medios se transfiguran en fines. Estas razones llevan a la conclusión de que la construcción de analogías entre Weber y Hegel resulta a la larga fallida y simplista, pues en ellos no hay puntos en común, ni en las teorías del conocimiento, ni en la concepción de cuáles son los elementos constitutivos y relevantes de la "realidad" o la "racionalidad".

Ahora bien, independientemente de las críticas que desde un punto de vista contemporáneo, podrían hacerse a lo "ingenuo" o "reaccionario" o "antiliberal" de la propuesta de orden constitucional del Estado hegeliano, es necesario evaluarlo, no desde la actual y ventajosa perspectiva histórica, sino desde los parámetros de racionalidad establecidos por el propio Hegel. Es decir, sería injusto y anacrónico reprochar a Hegel sus reservas ante la extensión del sufragio universal, o su limitada percepción del papel de la burocracia en el mundo moderno, o sus propuestas "corporativistas" en función de lo que hoy entendemos por "corporativismo". Más bien debemos retomar seriamente el sentido emancipador de todo su proyecto, de tal forma que, como sugeríamos al inicio de este artículo, si su sistema propone un orden institucional incapaz de alcanzar la plena libertad de la razón, las potencialidades liberadoras de ésta no tienen por qué detenerse ante las limitaciones presentadas por un determinado y defectuoso orden estatal. Las implicaciones liberadoras de la razón dialéctica trascienden su propio sistema. La fuerza liberadora de la razón no termina su tarea hasta que la plena y real libertad es alcanzada. Si por cualquier causa o circunstancia,

la realización de un orden constitucional resultara limitado, y no pudiera satisfacer los requisitos reales y racionales de la libertad para todos sus miembros, entonces se convertiría en una mera estructura opresiva adicional que el poder de la razón debe disolver para tener acceso al reino de la libertad. Si Hegel ata la razón a una estructura determinada, esto no significa que sus herederos también deban detener en ese punto las consecuencias dialécticas de la razón. Razón y libertad, conceptos que se implican recíprocamente, trascienden en virtud de su naturaleza intrínseca los sistemas estructurados y constituyen así el fundamento para desarrollos ulteriores en nuevas direcciones. En el principio de la esperanza y el espíritu de la Utopía, se plasma auténticamente el sentido del vector liberador de la construcción de la frase recientemente descubierta en las lecciones de 1819-1820: "lo que es racional será real, y lo real será racional"<sup>81</sup>.

81 "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das wirklich wird vernünftig". Ver cita 12.

CARLOS FRANQUI

## América Latina: mito, utopía, realidades \*

Pensar bien significa aprender a pensar, el mejor maestro del oficio del bien pensar es recobrar la libertad perdida. Digo que la fe, libertad perdida, es pérdida de libertad: fe religiosa, política, filosófica, económica. Como bien decía Sócrates, la duda es madre del pensamiento, la duda es la que puede conducirnos a la libertad. Pienso que los cambios futuros, pasarán por la duda constante, no por la afirmación, que no se cuestiona.

Digo que somos un continente de buenos habladores, contadores y fabuleros, no de pensadores. Dudar es ser libre, dudar es pensar, dudar es decir no. Pienso que nuestro continente necesita muchos *NO*, pocos y raros *SÍ*. Hay que poner en cuestión, analizar, dudar, repensar, cada cosa que se nos ha dicho en el transcurso de nuestras vidas, de nuestras historias.

Hay que oponer un primer *NO* a la conquista, que como cultura dominante vive todavía, (sin chovinismo, ni demagogia, ¿no somos nosotros descendientes tanto de conquistadores como de esclavos?). *NO* al jefazo, al mandón, al héroe —que siempre cobra y cuán cara la cuenta— al caudillo, al patriarca, al general y al doctor, al político ladrón, al obispo y al curita. *NO* al que nos ofrece el maná del cielo, a Washington, que tampoco puede ser un *SÍ* a Moscú. *NO* al poderoso, al oligarca, al comandante. Y un gran *SÍ* a la libertad, que son todas las libertades concretas y no las falsas palabras.

Cuando digo *NO* a la iglesia, no hablo de Dios, me refiero a la iglesia como poder temporal, ésa que sobre las ruinas de la vida y culturas de los esclavos indios o negros construyó su poderoso dominio robándole el ánimo a tanto pobre indio, esclavo o pobre; ayer como hoy. Se comprende, claro, que quien nada tiene, tenga una fe que le permita sobrevivir, aun si le aliena el alma y a veces el cuerpo. (Y no estoy hablando del viejo concepto marxista, de

\* Ponencia leída en el Congreso del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, celebrado en Sevilla en abril de 1988.

que la religión es el opio de los pueblos —y el comunismo el nuevo paraíso terrenal. Infierno terrenal son los países bajo el socialismo real, que nadie ha podido cambiar y del que todos, incluidos mis compatriotas, quieren huir.).

Pocas instituciones más ambiguas y contradictorias que la iglesia: apoyó la conquista, que fue espada, no cruz; ofrecía Cristos y cielos a los esclavos que iban a morir asesinados por sus conquistadores. Bien respondió Hautey, el indio sabio, al sacerdote que le ofreció el cielo mientras preparaban la hoguera cristiana para quemarlo. Hautey preguntó si eran cristianos quienes lo quemarían y al decirsele que sí, dijo: mejor no ir al cielo en semejante compañía y con un dios que es el oro.

En la conquista, la independencia, la república, con tiranía o con democracia, la iglesia siempre estuvo y se las arregló para apoyarlas y aparentar que se les oponía, desde el padre De las Casas hasta la Teología de la liberación —que nos ofrece Cristos— Lenin. No señores, declárense marxistas o cristianos, no nos vengan con ese cuento fidelista-cardenalista, de la síntesis entre marxismo, leninismo, fidelismo, cristianismo y aún komeinismo. Y no por razones teóricas, que el Papa, Moscú, Fidel y el Partido en sus documentos oficiales niegan, sino que hablo en nombre de la realidad, de la práctica: Quién puede negar que en todo el mundo comunista las religiones están prohibidas y perseguidas; en la misma Cuba es más difícil encontrar un bautizado que la famosa aguja del bíblico pajar.

No hablo de ateísmo, de Dios o dioses, blancos, indios o negros. Hablo de la historia de la iglesia en América Latina y España. ¿Podemos olvidar en este Congreso conmemorativo que Franco fue bendecido por la Iglesia, y con él sus crímenes? —y no estoy justificando, por supuesto, los crímenes nuestros, de la República: ¿Es que no fueron bendecidos Trujillo y cuanto dictadorzuelo, jerarca, patriarca, oligarca, ladrón, general o doctor, señores de horca y el cuchillo, antes merecedores de la excomunión?

Otra cosa aún, acaso ese desprecio católico por la riqueza —no por los ricos— ¿no ha sido una de las causas de nuestra pobreza, y en la casa protestante, de riquezas? —sin que se exima al protestantismo, de otras responsabilidades y deshumanizaciones.

Contar la historia como es, es nuestro deber de americanos. El silencio, la mentira, no nos han servido ni nos servirán sobre la iglesia, la conquista, la independencia, los militares, los políticos, la dictadura, la dependencia, la democracia, la revolución.

El *SÍ* a la democracia, como único gobierno posible, debe ser el *NO* a cuanto político corrupto y ladrón existe en nuestro con-

tinente —son tantos que no cabrían en el infierno. *NO* a tantas deformaciones que ponen en peligro la democracia, que sólo sirven a los golpes militares y a las falsas y trágicas revoluciones.

Debemos ser más críticos con la independencia que con la conquista. La independencia es nuestra primera afirmación, la negación —se supone— de los conquistadores; extraña mezcla de bella utopía: independencia, libertad, república, democracia, unidad americana. En la práctica, como afirmara José Martí, parió no pueblos, repúblicas, sino que engendró campamentos militares.

No disminuimos la grandeza histórica de los independentistas si debatimos las causas y razones de por qué caudillos y generalotes de segunda tomaron el poder en las nacientes repúblicas; eran en realidad nuevos conquistadores disfrazados de revolucionarios.

Entre las causas del fracaso independentista me parece importante señalar que fueron minorías las que se alzaron en armas, que las mayorías se lavaban las manos o, de alguna manera, apoyaban la colonia: véase la historia de Venezuela o la de Cuba. El generalísimo Máximo Gómez al llegar a La Habana y ser recibido por una inmensa multitud dijo con amargura: si toda esta gente se hubiera alzado, hubiéramos acabado con España a sombrerazos.

Ésta de las minorías, es una de las tragedias de la independencia, la democracia, la política y la revolución. Otra es el caudillismo, mal universal heredado de Dios o del Diablo: emperadores, césares, reyes, señores feudales, guerreros, conquistadores, revolucionarios y héroes que todo el mundo ha padecido, de los que una parte de la humanidad se han liberado y otras no. Herencia medieval, románica, hispánica y aún americana, independentista y revolucionaria, que se apoya en realidades materiales y sociales que resisten modernización, industrialización, democracia y cultura política democrática.

Entre las causas del fracaso revolucionario una, no menor, es la de ese prevalecer entre nosotros del fusil ante el pensamiento y las ideas políticas, que me recuerda una discusión de triste memoria, cuando uno de nuestros héroes, hoy en prisión en Cuba, hablaba de grabar ideas en las culatas de los fusiles, a lo que respondíamos, sin ser oídos, por él ni por los otros, que las ideas tenían que estar en las cabezas de los revolucionarios.

Es que nuestros pueblos actúan más que piensan, la acción y el heroísmo, prevalecen sobre las ideas. Es una actitud primitiva, machista de desprecio por la cultura y las ideas, de la que aún está muy permeado nuestro continente.

Nuestra historia dará un vuelco positivo, por cierto, cuando nos quitemos los espejuelos marxistas, católicos, gringos, medievales y miremos con ojos universales y americanos nuestras complejas realidades.

No siempre hay un *totí* culpable y otro *totí* liberador ("el mal viene de afuera y el bien para curarlo también es extranjero"). Otra mentira es la de que todos males nos vienen de nuestra incapacidad latina, negra, india (como somos incapaces por naturaleza, debemos correr al amparo del bravo tío Sam), con lo cual izquierda y derecha, en conflicto sobre los males internos, coinciden en buscar soluciones externas, antes de Washington, ahora de Moscú —vía La Habana.

La historia ha mostrado que ni Washington ni Moscú nos han resuelto nuestros problemas y, cómo éstos son, al menos la mitad, responsabilidad nuestra, sólo a partir de que caminemos con nuestros propios pies y veamos y pensemos con nuestras cabezas, estaremos en condiciones de enfrentarlos. Otra verdad histórica que tenemos que decir a nuestros pueblos es que ningún acto de magia de un caudillo, un dios o una revolución resolverá nuestros problemas de un golpe. Sólo la conciencia y la acción continuada irán cambiando nuestras realidades y, si los políticos mienten por interés u obligación, los intelectuales independientes debemos decir éstas, que nos parecen verdades evidentes.

Un riguroso análisis crítico que desnude nuestros mundos, no puede olvidar nuestras grandes luchas, progresos y realizaciones, tiene que reafirmar nuestras culturas, sus grandes valores artísticos, literarios, científicos, musicales, poéticos. Si tantas cosas nos separan, hay una lengua que es patria universal, que nos une y exalta, una historia compartida y una inevitable convivencia futura.

Somos un continente joven en lucha con una naturaleza no dominada, como en Europa o los Estados Unidos; la naturaleza todavía domina la ciudad, aún cuando la mayoría de nuestros pueblos ya no viven en campos y montañas, en gran parte arrasados por la industrialización y las formas vida urbana, hacia periferias marginales e inhumanas, que rodean nuestras metrópolis. Debemos luchar contra la naturaleza para convertirla en ciudad humana y no en "tendópolis" miserables, sin olvidar, como bien decía Le Corbusier, que la ciudad debería ser naturaleza idealizada. Me parece que una de las grandes transformaciones futuras del continente, debería producirse por la creación de ciudades y comunicaciones, incluyendo hospitales y escuelas.

Erradicar miseria, analfabetismo, militarismo, tiranía, son ta-

reas prioritarias. Para realizarlas necesitamos de reformas agrarias, que afecten enormes tierras no cultivadas, que den la propiedad en forma individual —sabido es que el Estado propietario es tan improductivo como el geófago, y aún más represivo.

Pienso, y aquí aplico una de las pocas experiencias positivas de la revolución cubana, que una alfabetización por parte de la ciudad en el campo, que contribuya a descubrirle su propio mundo, hecha sin demagogia y en forma permanente, que tenga por protagonista la juventud, acompañada de escuelas y maestros, disminuiría muchas de las disparidades existentes entre ciudad y campaña.

Debemos ocuparnos en plantear cómo podría mejorar la sanidad y disminuir los altos porcentajes de mortalidad infantil y el descomunal crecimiento de la población; también prever la capacitación de un cuerpo de enfermeros, sanitarios y médicos, así como la construcción de una red de sanatorios, casas de salud, hospitales y la provisión de medicinas.

A su vez, el inhumano y gigantesco desempleo que padecemos comenzaría a desaparecer con este retorno creativo de la ciudad al campo y la periferia; como pienso que un mínimo y obligatorio subsidio a los desocupados sería ganado con las actividades antes señaladas.

Me parece que uno de los problemas de nuestra América, son esos grandes y peligrosos ejércitos fuente, entre las primeras, de nuestros males. ¿Por qué no aplicar la experiencia de Costa Rica? ¿Por qué no disminuir, tecnificar y dar conciencia democrática a nuestros nuevos oficiales? ¿Por qué no crear facultades militares en nuestras universidades?. Y no se me diga que la disminución y transformación de los ejércitos abrirá las puertas a la revolución o al terrorismo. Esas puertas las abren la miseria, los golpes militares, la corrupción política y el fracaso de las democracias débiles.

Parece evidente que no tenemos con qué pagar esa gigantesca deuda que la banca internacional ha concedido a gobiernos ladrones, que se han robado centenares de miles de millones de dólares, para reinvertirlos en el extranjero, sin hacer ninguna obra útil. Pues negóciense con la banca mundial, dígase claramente, queremos pagar, pero no podemos, estamos dispuestos a pagar el capital, no los intereses; necesitamos cien años para pagar, con el mínimo que podamos extraer de nuestras famélicas economías. Y sepan que los pueblos de América Latina no se responsabilizarán con otras deudas en el futuro. Queremos obras, no dinero, y con esto nos referimos también a las ayudas de los

organismos internacionales. Todo esto será posible si creamos una nueva conciencia económica latinoamericana, que no haga el juego a demagogos, a los intereses creados, ni a los políticos fracasados y ladrones.

Cuba ha demostrado que ni el comunismo ni la URSS, resuelven los problemas económicos, al contrario, los agravan; tampoco parece que la inversión del capital extranjero sea motor determinante de la necesaria industrialización de nuestros países. Dado que debemos pensar y repensar, cada mito, negativo o positivo, uno a estudiar es éste de las inversiones extranjeras, con los conservadores, que veían en ellas la salvación económica, y con los progresistas, que creíamos que reforzaban el imperio y la explotación. La realidad desmintió una y otra tesis.

Ahora que América Latina no es tierra preferida de los inversionistas extranjeros, descubrimos que todo el mundo, comprendidos los países comunistas, tienen y quieren desesperadamente más inversionistas y capitales extranjeros. Una verdad es clara hoy, sin riqueza no se puede mejorar la justicia social; la miseria no se puede socializar, la cuestión es producir riquezas y disminuir el hambre y las desigualdades. Otra verdad es la que el Estado no es creador de riquezas.

Hay algunos derechos inalienables, que nuestras futuras repúblicas deberían establecer: subsidio al desempleo, sanidad, educación, retiro. Una parte de las riquezas, obtenidas mediante impuestos al capital y al trabajo, servirían para resolver esos problemas fundamentales, sin asistencialismo, ni burocracia. Todos tendrían derecho a ese mínimo indispensable, pero deberían pagarlo con un mínimo esfuerzo, que sería también fuente de riqueza y de justicia social. Base ésta de un nuevo Estado Social, democrático y reformista, en el que la libertad ha de transformar nuestros países, hoy amenazados de quedar definitivamente marginados de la historia, o de ser futuros campos de batallas de las luchas entre las grandes potencias, que el arsenal atómico ha desplazado del mundo industrial a los continentes pobres.

Nosotros vivimos en América. América, nuestra América es parte de Occidente. El *NO* a Washington, a intervenciones, presiones y dependencias, era y es una necesidad. Pero sería de ciegos seguir confundiendo a Washington y a los monopolios con la sociedad norteamericana y su democracia. Con las fuerzas democráticas de Estados Unidos tenemos que establecer una relación de amistad, ayuda y comprensión, que puede ser determinante en el futuro. No se pueden negar más los gigantes

cambios ocurridos en aquel poderoso país, en los últimos años. El *NO* a todo acto de gran potencia, no tiene que ser *NO* a la democracia y a la libertad, al contrario, debe de ser *SÍ*.

El *NO* al viejo intervencionismo, no puede ser *SÍ*, al nuevo intervencionismo soviético, presente ya en nuestra América y peligrosamente disfrazado de esa bella palabra de Bolívar y Martí: Revolución; que para ellos era libertad, independencia, democracia, república, unidad americana, y que para los rusos, detentores hoy del monopolio de la revolución mundial, es ser una pobre provincia moscovita, gulag, barbarie, tiranía, miseria. Es con los pueblos del mundo comunista que se rebelan que tenemos que aliarnos, no con sus amos y explotadores.

Por eso digo que tenemos que pensar, dudar, repensar. ¿No es función primordial de la inteligencia pensar?. Resulta vano negar con falsa modestia, que los trabajadores intelectuales somos la vanguardia de ese mundo, mientras con soberbia pretendemos poseer el monopolio del pensamiento. Muchos hombres de talento son artistas, mas no pensadores. Intelectual es todo aquel que cultive el pensar con ejercicio crítico y libre. Hay quienes tienen una extraordinaria capacidad de fabular, pero no para reflexionar; otros son prisioneros de mitos, conveniencias y conflictos, muchas veces entre el corazoncito rojo y la voraz barriga burguesa; otros, conservadores en sus vidas, son progresistas en sus obras. Otros, han sido y son todavía, capaces de decir *NO* a viejos y nuevos poderes y *SÍ* al arte, la cultura y la libertad. Decir *NO* es quizás siempre lo más difícil.

De mi experiencia confieso que, los *SÍ*, que parecían maravillosos, se volvieron desastres; los *NO*, al contrario, son todavía revolucionarios.

#### *Proposiciones al congreso*

-Que este Congreso vuelva a reunirse de forma no oficial, con el propósito de animar un gran debate sobre nuestra historia, vida y realidades;

-Que organice una magna exposición de arte y literatura, a fin de reivindicar tanto clásico desconocido, tanta obra colectiva de valor —como nuestra música; tantas formas de hablar y escribir nuestra lengua común, patrias de la patria universal.

Esa cultura creada, por nuestros pueblos es la reafirmación de que no somos subdesarrollados, aun si somos pobres; es lo mejor de nuestra historia y puede originar el gran impulso que anime cambios del presente y del futuro.

Sevilla es ciudad madre y este viaje al revés del quinto centenario debe ser un rencuentro iberoamericano. La televisión en directo, usada con inteligencia, pudiera servir para ubicarnos simultáneamente en los lugares más interesantes de nuestra naturaleza, historia, ciudades, obras y cultura.

El bautizo a nuestra aspiración de constituir la gran comunidad iberoamericana podría ser el de un pasaporte firmado por Colón, nuestros patriotas independentistas y por ese Rey democrático, don Juan Carlos, que por una vez permitiera una entrada sin visa, en América, Iberia y Europa.

Pienso también que deberíamos comenzar una campaña para hacer realidad esa bella expresión de deseo del Primer Ministro, Felipe González, de que para 1992 no haya ningún prisionero en Iberoamérica.

CHANTAL MOUFFE

El liberalismo norteamericano y sus críticos:  
Rawls, Taylor, Sandel, Walzer\*

A partir de Tocqueville, los Estados Unidos son considerados a menudo como la tierra predilecta del liberalismo democrático. Desde la constitución de 1787, el liberalismo habría podido florecer en Norteamérica sin chocar con los obstáculos que debió vencer en los países europeos. Reformulado por Louis Hartz en su libro de 1955, *The Liberal tradition in America*, este tema gozó durante mucho tiempo de una hegemonía indiscutida, y es a esta característica que se atribuía la doble ausencia, tanto de una real tradición conservadora, como de un importante movimiento socialista en Norteamérica. Muchos veían igualmente en ello el secreto de la fuerza y de la vitalidad del Nuevo Mundo. Sin embargo, desde hace algunos años, parece que los norteamericanos son cada vez más críticos con respecto a este predominio del liberalismo democrático; es así como algunos se pusieron a buscar otras formas de identidad y comenzaron a escrutar su pasado para descubrir en él los signos de la presencia de otras tradiciones.

Desde el fin de los años 60, se organizó un movimiento "neo-conservador"<sup>1</sup> para alertar contra los "excesos de la democracia". Agitando el espectro del "precipicio igualitario", este grupo, compuesto por intelectuales prestigiosos agrupados alrededor de las revistas *Commentary* y *The Public Interest*, lanzó una ofensiva contra la ola democrática que los diversos movimientos sociales de esta década han representado. Los neo-conservadores denuncian la sobrecarga de demandas que la multiplicación de nuevos derechos impone al Estado y el peligro que esta explosión de reivindicaciones igualitarias hace correr al sistema de autoridad.

\* Tomado de la revista *Esprit*, marzo de 1987. (Traducción de Nora Pasternac.)

<sup>1</sup> Encontramos entre ellos a Irving Kristol, Daniel Patrick Moynihan, Daniel Bell, Samuel Huntington y Zbigniew Brzezinski, para no citar sino a los más conocidos. Para un excelente análisis de este movimiento, se puede consultar el libro de Peter Steinfels, *The NeoConservatives*, Nueva York, 1979.

Más o menos por la misma época, un grupo de "neoliberales" la emprende contra las medidas de redistribución de la *Great Society* y denuncia la intervención del Estado en la economía. De acuerdo con Milton Friedman, preconizan un retorno al capitalismo de libre mercado. De un lado como del otro, lo que se ataca es, en realidad, la articulación entre liberalismo y democracia a causa del potencial subversivo de la idea democrática frente a la preservación de las relaciones sociales dominantes.<sup>2</sup>

Recientemente, una nueva voz se dejó oír: ya no es más la democracia el blanco de las críticas, sino el liberalismo básico, responsable de la destrucción de los valores comunitarios y del debilitamiento de la vida pública. Este tipo de crítica, que tiene a la vez acentos de izquierda y resonancias conservadoras, es original, pues opera en el marco del redescubrimiento de una tradición ocultada hasta hoy en los Estados Unidos: la del "republicanismo cívico". Esta tradición —que algunos prefieren llamar "humanismo cívico"— afirma en su discurso político que la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa en tanto ciudadano de una comunidad política libre y autogobernada. Según Pocock —uno de los que más ha contribuido a la reconstrucción de estas ideas— los orígenes de semejante concepción deben buscarse en la visión aristotélica del hombre como *zoon politikon*, en Cicerón y en el ideal romano de la *res publica*. No obstante, es en Florencia, en el siglo XV, donde adquiere las características que van a influenciar al pensamiento político angloamericano de los siglos XVII y XVIII, a través de la obra de James Harrington y de los neo-harringtonianos.<sup>3</sup> Se trata de un lenguaje político que realiza una síntesis entre elementos aristotélicos y maquiavélicos, lenguaje en el cual desempeñan un papel central las nociones de "bien común", "virtud cívica" y "corrupción".

Ahora bien, en el curso de las últimas décadas se produjo una reorientación espectacular de la interpretación de la revolución norteamericana que puso en evidencia precisamente la importancia del republicanismo cívico en el periodo revolucionario.

2 Sobre esta ofensiva tanto de los liberales como de los neoconservadores contra la democracia, remitimos al lector a nuestro artículo "Democracy and the New Right", *Politics and Power*, No. 4, 1981, Londres.

3 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J., 1975; *Politics, Language and Time*, Nueva York, 1973 y *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985. Sin embargo, hay que especificar que Pocock mismo no es de aquéllos que proponen revivir la tradición del republicanismo cívico actualmente.

Contrariamente a la interpretación dominante, que veía en esta revolución una ruptura de tipo nacionalista con el Viejo Mundo, influenciada principalmente por las ideas de Locke, los trabajos de historiadores como Bailyn y Wood<sup>4</sup> mostraron que había sido profundamente influenciada por la cultura del humanismo cívico neo-harringtoniano. De allí viene el lugar central que ocupa la noción de "corrupción" en el lenguaje político de los patriotas norteamericanos, como lo revela el análisis que hace Bailyn de sus panfletos. Sólo más tarde, la concepción clásica de la política, donde los individuos participan activamente en la *res publica*, va a deslizarse hacia un nuevo paradigma: el de la democracia representativa. De acuerdo con Gordon Wood, es la constitución federalista de 1787 la que marca el fin de la política clásica y la instauración de ese nuevo paradigma en el cual el pueblo ya no es concebido como ligado por una comunidad de intereses, sino como "una aglomeración de individuos hostiles que se reúnen alrededor de su beneficio común en la construcción de una sociedad".<sup>5</sup>

Es en ese momento cuando desaparece la insistencia sobre la necesidad de la virtud pública y el bien común y aparece el concepto nuevo de opinión pública. Wood muestra cómo una nueva fórmula de gobierno hizo su aparición y cómo implicaba una concepción de la política en tanto compromiso entre intereses cuya formulación era exterior a la acción política misma. Esta nueva concepción, que en general se califica como "liberal", se convirtió en dominante durante el siglo XIX; aunque según algunos la concepción republicana no fue completamente borrada. Por ejemplo, Pocock<sup>6</sup> afirma que persiste subterráneamente gracias al mantenimiento de valores y de símbolos pre-modernos y anti-industriales en la cultura norteamericana. A esta tradición van a apelar los autores críticos del individualismo liberal, afirmando que gracias a ella los norteamericanos pudieron conservar un cierto sentido de la comunidad que a su vez les permite resistir a los efectos corrosivos del individualismo.<sup>7</sup> En la revitalización de esta tradición de republicanism cívico ven la solución a la crisis

4 Bernard Bailyn, *The ideological origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967 y *The Origins of the American Politics*, Nueva York, 1967; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, 1969.

5 Wood, *op. cit.*, p. 607.

6 Pocock, *The Machiavellian Moment, op. cit.*, p. 549

7 Ésta es la tesis defendida por Robert Bellah y sus colaboradores en *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, 1985, así como por William M. Sullivan en *Reconstructing Public Philosophy*, Berkely, 1982.

que vive hoy la sociedad norteamericana. Una crisis que consiste, según ellos, en la destrucción del lazo social debida a la promoción social del individuo que sólo conoce la búsqueda de su interés propio y rechaza toda obligación que pudiera trabar su libertad. Mientras que los neo-conservadores ven en la idea democrática el origen de las dificultades del sistema liberal democrático, para los autores llamados "comunitarios" es central la desaparición de la virtud cívica, es decir, de la identificación a una comunidad política donde la ciudadanía entraña derechos pero también deberes. Esta desaparición es consecuencia de la privatización de la vida social así como de la desaparición del espacio público y no se puede remediar más que a través de una revaloración de la participación política. Actualmente, la ilusión liberal de que la armonía podría nacer del libre juego de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica finalmente se mostró peligrosa: cuestiona la existencia misma del proceso democrático. De allí viene la necesidad de una nueva cultura política que reanude los lazos con la tradición del republicanismo cívico y devuelva su dignidad a lo político.

### *Un nuevo paradigma liberal*

No es asombroso que los comunitarios actuales, como los neo-conservadores de ayer, hayan elegido a John Rawls como blanco principal. En efecto, desde su publicación en 1971, *A Theory of Justice*<sup>8</sup> fue saludada como una obra magistral que instaura un "nuevo paradigma liberal". Este paradigma "deontológico" o *rights-based* (fundado en los derechos) puso fin a la supremacía indiscutida del utilitarismo en la reflexión teórica anglo-sajona, y toda crítica al liberalismo debe arreglar cuentas con aquello que es considerado como su elaboración más avanzada.

La posición de Rawls evolucionó de manera bastante sustancial desde la publicación de su libro,<sup>9</sup> cosa que plantea algunos problemas para captar la coherencia de su teoría y juzgar las críticas que se le dirigen. *A Theory of Justice* daba a entender que Rawls buscaba un algoritmo de la elección Racional, un punto de Arquímedes que garantizara el carácter universal de su teoría de

8 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

9 Dos artículos, sobre todo, hacen manifiesta esta evolución de Rawls: "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, No.9, septiembre de 1980, y "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, verano de 1985, vol. 14, 3.

la "igualdad". Su problema consistía en determinar cuáles principios de justicia debían escoger las personas libres y racionales —si se colocaban en una situación de igualdad— para definir los términos fundamentales de su asociación. Más tarde, declaró que solamente deseaba elaborar una concepción de la justicia para las sociedades democráticas modernas partiendo de las instituciones comunes a los miembros de esas sociedades. Su objetivo era articular y hacer explícitas las nociones y principios presentes en estado latente en el sentido común: por lo tanto, no pretendía formular una concepción de la justicia que fuera "verdadera", sino proponer principios válidos para nosotros, en función de nuestra historia, de nuestras tradiciones, de nuestras aspiraciones y de la manera como concebimos nuestra identidad.<sup>10</sup>

Contrariamente al utilitarismo, Rawls no concibe a la persona como un puro individuo racional que busca exclusivamente su bienestar, sino como una persona moral susceptible, no sólo de acción "racional" (entendida como acción instrumental que apunta al propio interés), sino también de lo que se llama acción "razonable", que implica consideraciones morales y sentido de la justicia en la organización de la cooperación social. Es un método que él designa con el término de "constructivismo kantiano", a fin de indicar que opera con una concepción de la persona concebida, a la manera kantiana, como persona moral libre e igual.

Para un liberal de tipo kantiano como Rawls, que defiende una forma de liberalismo en la cual el derecho no debe depender de ninguna concepción utilitarista, es importante que lo que justifique al derecho no sea la "maximización" del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien. Por ello, afirma que lo razonable debe tener la prioridad sobre lo racional pues la exigencia de términos equitativos de cooperación debe limitar el margen de libertad que los individuos tendrán en la definición y la búsqueda de su interés propio. Eso significa que existirá "prioridad del derecho sobre el bien", es decir, prioridad de un marco de derechos y libertades fundamentales por sobre las diferentes concepciones del bienestar que les serán permitidas a los individuos.<sup>11</sup> Rawls considera que no es justo acrecentar el bienestar total de una sociedad si eso implica sacrificar a un cierto número de personas. Hay que tratar a los individuos como fines en sí y no como medios, precepto que él reprocha al utilitarismo no respetar. En efecto, para esta teoría los individuos no son

10 Rawls, "Kantian Constructivism", *op. cit.*, pp. 516-519.

11 Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 446-452.

más que unidades de cuenta en el cálculo de rendimiento máximo del interés general. Ahora bien, al sumar a los individuos se los homogeneiza y se sacrifican intereses privados en nombre de la utilidad de la mayoría. Rawls está seguro de garantizar la defensa de los derechos fundamentales de los individuos y su libertad de una manera mucho más completa que el utilitarismo, pues su teoría de la justicia está construida para respetar su pluralidad y su especialidad.

Sin embargo, para que el acuerdo sobre los principios de justicia sea verdaderamente equitativo, es necesario encontrar un punto de vista que no esté influenciado por las circunstancias particulares de los participantes y sus intereses. Ese es el papel que Rawls hace desempeñar a la "posición original", la cual, con su velo de ignorancia va a esconder a los participantes su lugar exacto en la sociedad, sus talentos, sus objetivos y todo lo que podría perjudicar a su imparcialidad. Esa posición va a servir de mediadora entre la concepción kantiana de la persona (a la cual Rawls espera poder liberar de la metafísica que la entorpece en Kant y redefinir en términos estrictamente empíricos) y los principios de justicia que se tratan de construir. La posición original designa, entonces, una situación heurística de igualdad y de libertad que va a permitir a los participantes seleccionar, con el procedimiento de deliberación, los principios de justicia para organizar la cooperación social entre personas libres e iguales. Por lo tanto, no hay criterio independiente de justicia y el propio procedimiento va a garantizar que el resultado producido sea justo. Este método de constructivismo kantiano conduce a formular los dos principios de justicia siguientes:

1. Cada uno debe tener un derecho igual a la libertad fundamental más extendida posible y compatible con una libertad idéntica para los otros.

2. Las desigualdades económicas y sociales deben ser establecidas de tal manera que: *a.* beneficien lo más posible a los desfavorecidos (es el famoso principio de la diferencia); *b.* estén adheridas a funciones y a posiciones abiertas a todo en condiciones equitativas de igualdad de oportunidades.

El primer principio tiene prioridad sobre el segundo y la cláusula *b.* sobre la cláusula *a.* de tal manera que no se debería legitimar ninguna restricción de libertad o de igualdad de oportunidades con el argumento de que contribuye a mejorar la suerte de los menos favorecidos. Rawls resume la concepción general de su teoría de la justicia de la manera siguiente: "Todos los bienes sociales primarios —libertad e igualdad de oportunidades, in-

gresos y riquezas, así como las bases del respeto propio— deben ser distribuidos de manera igual, salvo si una distribución desigual de uno o del conjunto de esos bienes es en beneficio ventajoso de los menos favorecidos".<sup>12</sup>

Rawls considera que su teoría de la justicia aporta finalmente la respuesta a la pregunta tan controvertida de saber cuáles son los principios de justicia que deben reorganizar los términos de la cooperación social entre personas libres e iguales. Piensa haber logrado formular un principio rector que permita poner en acción los valores de igualdad y libertad en las instituciones sociales, resolviendo así el conflicto que dura desde hace dos siglos en el pensamiento democrático.

Sin embargo, semejante pretensión fue cuestionada muy pronto. Desde 1974, Robert Nozick, en *Anarchy, State and Utopia*, se apresuró a mostrar cómo se podía llegar a una concepción de la justicia diametralmente opuesta partiendo de una posición similar a la de Rawls. En efecto, mientras Rawls es un defensor indiscutido del Estado-Providencia, liberal democrático, al cual pretende justificar como la forma política más justa y racional, Nozick, es un defensor del estado mínimo, que sólo se limita a defender la ley y el orden y que rechaza todo tipo de función distributiva. Según Nozick la justicia social no existe, si la entendemos como justicia distributiva; además declara que una sociedad es justa en tanto sus miembros posean aquello a lo que tienen derecho, independientemente de las formas de repartición de la riqueza que eso implica.<sup>13</sup>

### *El individualismo liberal cuestionado*

No tratamos aquí de analizar el conjunto del debate suscitado por la obra de Rawls, sino de examinar los argumentos de las críticas calificadas de "comunitarias". A través de Rawls y el nuevo paradigma que instauró, lo que esta crítica ataca es la filosofía misma del liberalismo en razón de su individualismo. Denuncia la concepción ahistórica, asocial y desencarnada del sujeto, que implica la idea de un individuo dotado de derechos naturales anteriores a la sociedad, y rechaza la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien. Contra la inspiración kantiana de Rawls, los autores comunitarios hacen hablar a Aristóteles y a Hegel; contra el liberalismo apelan a la tradición del republicanismo cívico.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 302.

<sup>13</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, p. 7.

Para Charles Taylor, la visión liberal de sujeto es "atomística",<sup>14</sup> pues afirma el carácter autosuficiente del individuo: constituye un real empobrecimiento en relación con la noción aristotélica del hombre como animal fundamentalmente político, que no puede realizar su naturaleza humana más que en el seno de una sociedad. Taylor cree que esa concepción es el origen de la destrucción de la vida pública a través del desarrollo del individualismo burocrático. Según Taylor, gracias a la participación en una comunidad de lenguaje y de discurso mutuos que se refieren a lo justo y a lo injusto, al bien y al mal, puede desarrollarse la Racionalidad y el hombre puede convertirse en un sujeto moral capaz de buscar el bien; por lo tanto, no podría haber prioridad del derecho sobre el bien. Refiriéndose especialmente a Nozick, Taylor muestra lo absurdo de pretender partir de la prioridad de los derechos naturales a fin de deducir de ellos el conjunto del contexto social. En efecto, ese individuo moderno, con sus derechos, es el resultado de un largo y complejo desarrollo histórico y sólo en un cierto tipo de sociedad es posible la existencia de un individuo libre, capaz de escoger sus propios objetivos.<sup>15</sup>

Alasdair MacIntyre,<sup>16</sup> por su parte, reprocha a Rawls y a Nozick que propongan una concepción de la justicia que no deja ningún lugar a la noción, para él fundamental, de "mérito": MacIntyre atribuye esta incapacidad, a la concepción de una sociedad compuesta de individuos, cuyos intereses son definidos anterior e independientemente de la construcción de cualquier lazo moral o social entre ellos. Ahora bien, dice MacIntyre, la noción de mérito sólo tiene sitio en el contexto de una comunidad cuyo lazo originario es una comprensión compartida, tanto del bien para el hombre como del bien para la comunidad, y donde los individuos identifican sus intereses fundamentales con referencia a esos bienes.<sup>17</sup> MacIntyre ve en el rechazo, por parte del liberalismo de toda idea de un "bien común", la fuente del nihilismo que estaría destruyendo nuestras sociedades.

Sin embargo, es en Michel Sandel donde encontramos la crítica comunitaria con más consecuencias. En *Liberalism and the Limits of Justice*,<sup>18</sup> Sandel se ocupa de realizar un análisis minucioso de

14 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1985, capítulo 7, "Atomism".

15 *Ibid.*, p. 200.

16 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1984.

17 *Ibid.*, p. 256.

18 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

la teoría de la justicia de Rawls a fin de probar su carácter inconsistente. Ataca principalmente la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción de sujeto que implica. Si Rawls afirma que la justicia es la virtud primordial de las instituciones sociales, dice Sandel, es porque su liberalismo deontológico exige una concepción de la justicia que no presupone ninguna concepción particular del bien, a fin de poder servir de marco para que en su interior sean posibles diferentes concepciones del bien. En efecto, en la concepción deontológica, la primacía de la justicia no describe solamente una prioridad moral sino también una forma privilegiada de justificación. El derecho es anterior al bien, no sólo porque sus exigencias tienen prioridad, sino porque sus principios se derivan de manera independiente.<sup>19</sup> Pero para que el derecho sea anterior al bien sería necesario que el sujeto existiera independientemente de sus intenciones y de sus fines. Semejante concepción requiere de un sujeto que pueda tener una identidad definida anteriormente a los valores y a los objetivos que va elegir. En efecto, es la capacidad de elegir (y no las elecciones que realiza) la que define semejante sujeto. Si no, no pueden existir jamás, fines que sean constitutivos de la identidad del sujeto, se le niega así la posibilidad de participar en una comunidad donde la definición misma de lo que él es está en juego.<sup>20</sup>

De acuerdo con Sandel, en la problemática de Rawls, semejante tipo de comunidad constitutiva es impensable, y la comunidad sólo puede ser concebida como simple cooperación entre individuos cuyos intereses están dados de antemano y que se reúnen a fin de defenderlos y hacerlos progresar. Su tesis central es que esta concepción "desencarnada" del sujeto, incapaz de compromisos constitutivos, es necesaria para que el derecho pueda tener prioridad sobre el bien y, a la vez, contradictoria con los principios de justicia que Rawls pretende sustentar. En efecto, como el principio de diferencia es un principio de repartición, presupone la existencia de un lazo moral entre aquéllos que van a repartir los bienes sociales; por lo tanto, supone una comunidad constitutiva cuyas exigencias se reconocen. Ahora bien, precisamente este tipo de comunidad, declara Sandel, está excluido por la concepción de Rawls del sujeto sin ataduras y definido con anterioridad a los fines que escoge. En consecuencia, el proyecto de Rawls fracasa porque "no podemos ser al mismo tiempo personas para quienes la justicia es primordial y personas para quienes

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 150.

el principio de diferencia es un principio de justicia".<sup>21</sup>

*Política de los derechos o política del bien común*

La crítica de Sandel se basa principalmente en la posición defendida por Rawls en *A Theory of Justice* y no toma en cuenta la evolución ulterior de su pensamiento, mientras que sobre varios puntos los artículos recientes modifican su concepción del sujeto de manera bastante sustancial.<sup>22</sup> De todos modos, los argumentos de Sandel contra el sujeto desencarnado propio de la filosofía liberal son realmente pertinentes y hay una clara contradicción en querer fundar una teoría de la justicia distributiva sobre las premisas del individualismo liberal. En este sentido, los liberales como Nozick o Hayek que niegan la existencia misma de semejante concepto son ciertamente más coherentes.<sup>23</sup> No podemos dejar de estar de acuerdo con Sandel cuando afirma que Rawls no logra justificar de manera convincente la primacía de la justicia y la prioridad del derecho sobre el bien. Pero disentimos cuando saca la conclusión de que eso prueba la superioridad de una política del bien común sobre una política de defensa de los derechos.<sup>24</sup> El hecho de que la argumentación de Rawls sea inadecuada no implica que su objetivo deba ser rechazado.

Esta cuestión de la prioridad del derecho sobre el bien constituye la verdadera apuesta del debate y va a permitirnos poner en evidencia tanto los límites de la concepción liberal como la ambigüedad de la crítica comunitaria y sus peligros. Como lo hace notar Sandel, para los liberales de tipo kantiano como Rawls la prioridad del derecho sobre el bien significa no sólo que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bienestar general, sino también que los principios de la justicia no pueden ser derivados de una concepción particular de lo que es

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>22</sup> Rawls pone, en efecto, cada vez más el acento sobre el papel que desempeña en su teoría la concepción kantiana de la persona moral, así como sobre la prioridad de lo razonable en relación con lo racional. Esto indica que ciertos principios morales están inscritos en la posición original misma y que no se trata más que de una pura teoría de elección racional.

<sup>23</sup> Friedrich A. Hayek, *Law Legislation and Liberty*, volumen 2, Chicago, 1976, p. 69; ver también el libro ya citado de Nozick.

<sup>24</sup> Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic*, 7 de mayo de 1984, p. 166.

bueno en la vida.<sup>25</sup> Este es el principio del liberalismo según el cual no puede existir una sola concepción de la *eudaimonia*, del bienestar, que pueda imponerse a todos, sino que cada uno debetener la posibilidad de buscar su felicidad como le parezca, fijarse a sí mismo sus propios objetivos y tratar de realizarlos a su manera. Los comentaristas, por su parte, afirman que no se puede definir el derecho antes que el bien, pues sólo a través de nuestra participación en una comunidad que define el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia. Este es un argumento irreprochable, pero que no autoriza de ningún modo la conclusión de Sandel de que es necesario rechazar la prioridad de la justicia como virtud principal de las instituciones sociales, así como también rechazar la defensa de los derechos individuales, y volver a una política basada en un orden moral común. Semejante conclusión reposa sobre un equívoco fundamental que concierne a la noción misma del bien común, el cual, por otra parte, es creación del propio Rawls. Hasta hace poco<sup>26</sup> éste insistía en que su teoría de la justicia dependía de la filosofía moral. Ahora bien, su teoría depende por supuesto no de la moral sino de la política y exige distinguir entre el "bien común moral" y el "bien común político". Una vez que semejante distribución ha sido establecida, las consecuencias que extrae Sandel de las incoherencias epistemológicas de Rawls aparecen como inaceptables.

Examinemos este problema más detalladamente. Rawls pretende defender el pluralismo liberal que requiere no imponer a los hombres una concepción del bienestar y un plan de vida particular. La moral individual es para los liberales una cuestión privada y cada uno debe poder organizar su vida como le parezca. De allí viene la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de la justicia no pueden privilegiar una concepción particular del bienestar. Pero es evidente que esta prioridad del derecho sobre el bien sólo es posible en un cierto tipo de sociedad con instituciones determinadas, y que no puede haber una prioridad absoluta del derecho sobre el bien, puesto que, como lo afirman con razón los comunitarios, sólo en el interior de una comunidad determinada, la cual se define por el bien que postula, puede existir un individuo con sus derechos. Pero sería necesario especificar que se trata de una comunidad *política*, es decir, de un

25 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, *op. cit.*, p. 156.

26 Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *op. cit.*, p. 224, donde en la nota 2 reconoce que su concepción de la justicia es política y no moral.

*regimen* (en el sentido de *politeia*) que se define por el bien político que pone en acción.<sup>27</sup> Ciertos regímenes se caracterizan por el hecho de que no hay distinción entre el bien del hombre y el bien de la ciudad, aunque la separación de esas dos esferas en la modernidad y el rechazo de una concepción única del bien moral no debería hacer perder de vista la existencia del "bien político", el bien que define una asociación política en tanto tal. De este modo, si un régimen liberal democrático debe ser agnóstico en términos de moral, en cambio, no lo es -y no puede serlo- en lo concerniente al bien político, puesto que afirma los principios políticos de la libertad y de la igualdad. Sólo en el interior de semejante régimen, y en función del bien político que lo define, es posible la prioridad de los derechos en relación con las diferentes concepciones del bien moral. Si los comunitarios están autorizados a cuestionar la prioridad del derecho sobre el bien tal como aparece en Rawls, es sin embargo ilegítimo de su parte pretender, como es el caso en Sandel, que eso exige abandonar el pluralismo liberal (así como una política basada en los derechos), dado que semejante prioridad es lo que caracteriza a un régimen liberal democrático.

### *Moral y política*

Se habrá comprendido que realmente está en cuestión el estatus de lo político y esta discusión revela la incapacidad en que nos encontramos hoy para pensar la política de manera moderna, es decir, de una manera que no sea simplemente instrumental, cosa que implica tomar en cuenta todo lo que tiene que ver con la idea de un "bien político", con la ética propia de lo político, aunque respetando la separación moderna entre moral y política. Ni Rawls ni Sandel son capaces de pensar esta distinción adecuadamente, aunque por razones diferentes. Sandel, porque su crítica del liberalismo opera a partir de una problemática fundamentalmente aristotélica, en la que todavía no hay separación entre moral y a partir de la cual no podía haber verdadera diferenciación entre "bien común político" y "bien común moral": en la con-

<sup>27</sup> Se puede todavía aceptar la definición aristotélica de la comunidad política como una asociación que busca el bien de todos. Pero ese bien debe ser comprendido actualmente en términos exclusivamente políticos como constituido por los principios de una asociación y eso no requiere la existencia de una concepción única del bien moral. Entonces, en una filosofía política moderna se debe hablar de la ética propia de lo político.

cepción antigua, la política de hecho estaba subordinada a la ética y eso es lo que explica la tendencia de ciertos críticos comunitarios, influidos por Aristóteles, como Sandel o MacIntyre, a creer que para gobernar en función del bien común es necesario fomentar una visión moral única y oponerse al pluralismo liberal. De allí viene su actitud generalmente negativa en relación con la modernidad y su nostalgia por una comunidad orgánica de tipo *Gemeinschaft*. En cuanto a Rawls, su incapacidad para pensar lo político se explica por el hecho de que éste constituye el punto ciego del liberalismo que tiende a reducirlo a una actividad instrumental. En efecto, todo el aspecto normativo propio de la filosofía política fue desacreditado por el desarrollo de la ciencia política y la distinción positivista entre hechos y valores. De esta manera, toda una serie de cuestiones que son indiscutiblemente de orden político, como la cuestión de la justicia, fueron relegadas al territorio de la moral y por eso, sin duda, Rawls se obstinó durante tanto tiempo en presentar su teoría de la justicia como una contribución a la filosofía moral.

Esta incapacidad del liberalismo para pensar lo político tiene raíces profundas. Como lo señaló Carl Schmitt, el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar nacimiento a una concepción específicamente política.<sup>28</sup> En efecto, debe haber negación de lo político en todo individualismo consecuente, puesto que exige que el individuo siga siendo *terminus a quo* y *terminus ad quem*. Por eso, según Schmitt, el pensamiento liberal se mueve dentro de la polaridad entre moral y economía, y se limita a querer imponer obligaciones éticas de la política o a someterla a la economía. De allí viene el hecho de que no hay verdadera política liberal, sino solamente una crítica liberal de la política en nombre de la defensa de la libertad individual.<sup>29</sup>

El individualismo liberal no permite concebir el aspecto colectivo de la vida social como constitutivo porque existe una contradicción en el corazón del proyecto de Rawls, como lo indican los comunitarios. Su ambición de fundar racionalmente las exigencias de igualdad (presentes en el sentido común de las democracias occidentales) a partir de una concepción individualista del sujeto no puede más que fracasar. Y no es el recurso a la moral el que puede aportar la solución para esta limitación fundamen-

28 Carl Schmitt, *La notion de politique*, 1972, p. 116.

29 Schmitt, *op. cit.*, p. 117. Reconocer la pertinencia de la crítica al liberalismo hecha por Schmitt no implica evidentemente que debamos aceptar su posición en su totalidad.

tal del liberalismo. La apelación de Rawls a la concepción kantiana de la persona moral y la introducción de lo razonable junto a lo racional le permiten establecer límites morales a la prosecución del egoísmo privado, pero sin poner verdaderamente en discusión la concepción individualista. Sólo en el contexto de una tradición que dé realmente un lugar a la dimensión política de la existencia humana y que permita pensar la ciudadanía de otra manera que como simple posesión de derechos se pueden explicar los valores democráticos. Sin embargo, esta crítica del liberalismo debe operarse en el marco de la modernidad y de las conquistas de la revolución democrática. Aun teniendo mucho que enseñarnos, la concepción clásica ya no es practicable. La emergencia del individuo, la separación de la Iglesia y el Estado, el principio de tolerancia religiosa, el desarrollo de la sociedad civil, todos estos elementos han llevado a distinguir el territorio de la moral del de la política. Si bien es importante plantear nuevamente la cuestión del bien común y de la virtud cívica, esto debe hacerse dentro de una problemática moderna, sin postular un bien moral único. No se trata de retroceder más acá del liberalismo, y la crítica del individualismo no implica ni el abandono de la noción de "derechos" ni la del pluralismo.

### *Justicia y Pluralismo*

En esta dirección se elabora la investigación de Michael Walzer, quien, aunque se coloca del lado de los comunitarios, no se opone a los ideales políticos del liberalismo. Al contrario, su proyecto es defender y radicalizar la tradición liberal democrática.<sup>30</sup> Walzer se opone al tipo de procedimiento filosófico que supone que un pensador se desprende de todos los lazos con su comunidad a fin de poder descubrir verdades supuestamente universales y eternas.<sup>31</sup> Según él, un filósofo debe permanecer en la caverna y asumir plenamente su condición de miembro de una comunidad particular, su papel consiste en interpretar, para sus conciudadana-

30 Entre los numerosos libros de Michael Walzer aquéllos que tocan más el tema tratado aquí son los siguientes: *Obligations. Essays on Disobedience. War and Citizenship*, Cambridge, Mass., 1970; *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*, Nueva York, 1980 y sobre todo *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, 1983.

31 Walzer, *Spheres of Justice*, op. cit., p. XIV, así como su artículo "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, vol. 9, No. 3, agosto de 1981, donde presenta su posición sobre este tema de manera más detallada.

nos, el mundo de significaciones que tienen en común. Si denuncia el racionalismo y el universalismo de la Ilustración y proponer realzar conceptos como los de tradición y comunidad, lo hace para poder defender el ideal democrático de manera más eficaz.

Aunque Walzer critica la posición epistemológica de Rawls, sin embargo está de acuerdo con este último en lo referente a la prioridad de la justicia y la idea de que en nuestras sociedades ésta consiste en la institucionalización de la libertad y de la igualdad. Pero Walzer se distingue de Rawls en su manera de concebir la igualdad, y en *Spheres of Justice* presenta una teoría pluralista de la justicia social, cuyo objetivo es la realización de lo que llama una "igualdad compleja". De acuerdo con él, es la única concepción de igualdad adaptada a las sociedades modernas, en las cuales el grado de diferenciación está muy avanzado.<sup>32</sup> Walzer considera, en efecto, que se concibe demasiado a menudo la igualdad a partir del modelo de la igualdad simple, que tiende a igualar lo más posible a las personas en situación global. Semejante visión implica necesariamente una intervención constante del Estado a fin de impedir la emergencia de cualquier forma de dominación. Por lo tanto, abre la vía al totalitarismo que pretende coordinar sistemática y autoritariamente la distribución de todos los bienes en todas las esferas. Por ello, Walzer afirma que si se quiere convertir a la igualdad en objetivo central de una política que también respete la libertad, sólo podemos concebirla como igualdad compleja.<sup>33</sup> Este tipo de igualdad requiere que diferentes bienes sociales sean distribuidos, no de manera uniforme, sino en función de una diversidad de criterios que refleje la diversidad de esos bienes sociales y de las significaciones que le son atribuidas. La igualdad es una relación compleja entre personas, mediatizada por una serie de bienes sociales, pero no consiste en una identidad de posesiones. Lo importante es no violar los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una esfera implique la posibilidad de ejercer la preponderancia en otras, como ocurre actualmente con la riqueza. Y Walzer cita a Pascal: "la tiranía es querer obtener por una vía lo que no se puede obtener otra. Se rinden diferentes honores a los diferentes méritos: honras de amor a los placeres, de temor a la fuerza, de fe a la ciencia".<sup>34</sup> La justicia, entonces, no es solamente una

<sup>32</sup> Walzer, *Spheres of Justice*, op. cit., p. 316.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>34</sup> Pascal, *Pensées*, Audum, Les Grands Maitres, 1949, p. 128. Este texto es ci-

cuestión de interpretación y de aplicación de criterios de distribución, sino también de distinciones y de fronteras entre las diferentes esferas. Lo esencial es que ningún bien social pueda servir de medio de dominación, así como es esencial evitar la concentración del poder político, la riqueza, los honores y las funciones particularmente privilegiados en las mismas manos.

El interés de la perspectiva adoptada por Walzer es que permite la crítica del individualismo liberal y de sus presupuestos epistemológicos, conservando al mismo tiempo, e incluso enriqueciendo, el aporte del pluralismo. Esta perspectiva muestra también cómo se puede pensar la justicia sin buscar un punto de vista universal y sin elaborar principios generales válidos para todas las sociedades. Para Walzer, sólo a partir de una comunidad política determinada, y en el interior de la tradición que la constituye y de las significaciones sociales comunes a sus miembros, puede ser planteada la cuestión de la justicia. Según él, no tiene ningún sentido declarar que una sociedad de tipo jerárquico es injusta porque la distribución de los bienes sociales no se efectúa de acuerdo con principios igualitarios. Si la igualdad es un objetivo central para nosotros es porque vivimos en una sociedad liberal democrática, donde las instituciones y las significaciones están profundamente impregnadas por este valor, lo que hace posible su utilización como criterio para juzgar sobre lo justo y lo injusto. En tanto que principios políticos, la igualdad —y la libertad— son susceptibles de numerosas interpretaciones. No puede existir acuerdo definitivo sobre la definición de la libertad y de la igualdad, sobre las relaciones sociales donde esos principios deben ser puestos en acción o su modo de institucionalización. Diferentes filosofías políticas ofrecen interpretaciones diversas de todo ello, pero tal discusión es posible, y el problema de la justicia se plantea para nosotros en estos términos, porque esos valores son centrales para nuestra tradición.

### *¿Aristóteles o Maquiavelo?*

A la concepción liberal del individuo, los autores comunitarios oponen la imagen del ciudadano que se encuentra en la tradición del republicanismo cívico. Contrariamente al liberalismo, esta tradición proporciona, en efecto, un lenguaje que permite pensar la política de una manera no instrumental. Puesto que ha desempeñado un papel importante en la cultura política nor-

tado en *Spheres of Justice*, p. 18.

teamericana del siglo XVIII y que no ha desaparecido completamente, se tratará entonces de revivificarla y devolver de esta manera a los norteamericanos la capacidad de articular sus experiencias y concebir su identidad en términos de su participación activa en una comunidad política. Los comunitarios ven la solución para la crisis de legitimidad que afecta al sistema democrático en una revalorización de la esfera de lo político y en una rehabilitación de la noción de "virtud política".

El problema reside en la ambigüedad de esta noción de "humanismo cívico" o de "republicanismo cívico" tal como ha sido recientemente elaborada. Esta mezcla de elementos aristotélicos y maquiavélicos puede, en efecto, dar lugar a interpretaciones extremadamente diferentes, según que se acepte con Aristóteles la unicidad del bien y la ausencia de distinción entre ética y política o que, siguiendo a Maquiavelo, se distingan esos dos territorios y se insista sobre el papel central de los conflictos en la preservación de la libertad. Ya he indicado de qué manera, en autores como Sandel o MacIntyre, la crítica del liberalismo conduce a un callejón sin salida en lo que se refiere a las características de la democracia moderna y conduce al rechazo de la modernidad.<sup>35</sup> No es el caso de Taylor o de Walzer, que se esfuerzan por integrar ciertos aportes del liberalismo: no se trata pues, de una problemática intrínsecamente antimoderna, como lo afirman ciertos liberales.<sup>36</sup>

Sin embargo, a falta de la elaboración de un modelo republicano adecuado a las exigencias de la democracia moderna, el entusiasmo actual por el republicanismo cívico sólo puede dar lugar a confusiones de consecuencias nefastas para todos aquéllos que defienden la extensión de los derechos y de las prácticas democráticas. Es fundamental distinguir entre "conciencia cívica", es decir, exigencias propias de todo ciudadano en un régimen liberal democrático, donde los criterios de justicia son los de la libertad, la igualdad y la postulación de un bien común sustantivo, que impondría a todos una concepción única de *eudaimonia*. Conciencia cívica no implica que necesariamente deba haber consenso, y el ideal republicano no requiere la supresión de la diversidad en fa-

35 Se podría decir lo mismo de la posición de Hannah Arendt cuya relación se inscribe también en la tradición del republicanismo, a pesar de que su obra no desempeña un papel muy importante en el debate actual en los Estados Unidos.

36 Ver por ejemplo, H. Hirsh, "The Threnody of Liberalism" y D. Herzog, "Some questions for Republicans", ambos en *Political Theory*, vol. 14, No. 3, agosto de 1986.

vor de la unidad. Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, aunque también en Montesquieu, Tocqueville y Stuart Mill, puede perfectamente asimilar lo que constituye la gran contribución del liberalismo: la separación de lo público y de lo privado y la defensa del pluralismo. Pero eso exige concebir la ciudadanía de manera democrática, es decir, sin renunciar a la libertad individual. Ahora bien, una tarea semejante sólo es posible si se logra conceptualizar la libertad de otra manera que no sea la defensa de los derechos individuales contra el Estado, cuidándose al mismo tiempo de no sacrificar al individuo en nombre del ciudadano.

### *Libertad de los antiguos o libertad de los modernos*

Los trabajos fundados en la "nueva historia", inspirada por Quentin Skinner, son particularmente pertinentes para semejante proyecto. En un artículo, donde hace un balance sobre los resultados de este tipo de investigaciones, Pocock indica cómo en los orígenes del pensamiento político moderno se encuentran dos estilos de lenguaje político, de los cuales uno va a llegar a imponerse en detrimento del otro.<sup>37</sup> Por una parte, existe el lenguaje de la virtud, que es el del republicanismo clásico, y por otra, el lenguaje del derecho que expresa el paradigma del derecho natural y que se encuentra en la jurisprudencia. El término *libertas* está presente en los dos lenguajes, pero con un sentido diferente. En el lenguaje de los juristas, *libertas* tiene el sentido de *imperium*, libertad de practicar las propias leyes. La libertad del ciudadano consiste entonces en dedicarse a sus propios asuntos bajo la protección de la ley. Por el contrario en el lenguaje republicano se insiste en la libertad en el sentido de participación en el gobierno del Estado, ligada a una concepción del hombre como animal político que sólo realiza su naturaleza a través de sus actividades en el dominio público. Esas dos formas coexistieron durante un cierto tiempo y Skinner mostró, en el primer volumen de *The Foundations of Modern Political Thought*,<sup>38</sup> cómo la lucha por la independencia de las repúblicas italianas había sido llevada a cabo simultáneamente en el lenguaje republicano y en el de los juristas. A continuación, el lenguaje del derecho natural suplantaría al de la virtud, pero al lado de la historia del liberalismo, centradas sobre la

37 Pocock, *Virtue, Commerce and History*, *op. cit.*, capítulo 2.

38 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 volúmenes, Cambridge, 1978.

ley y el derecho habrá, durante todo el comienzo del periodo moderno, una historia del humanismo republicano donde la personalidad será concebida en términos de virtud. Solamente con Hobbes se impone el modo de razonamiento político individualista para el cual la libertad se limita a la defensa de los derechos individuales.

El objetivo de Skinner en sus trabajos más recientes<sup>39</sup> es volver a poner en lugar de honor a esta concepción republicana que durante el Renacimiento en Europa reformuló la concepción romana clásica del ciudadano, pues considera que puede proporcionarnos una concepción de la libertad más adecuada que la concepción liberal. Es perfectamente consciente del problema que plantea hoy la relación entre libertad individual y libertad política. En efecto, desde Benjamín Constant, se admite generalmente que la "libertad de los modernos" consiste en el goce apacible de la independencia privada y que ello implica la renuncia a la "libertad de los antiguos", a la participación activa en el poder colectivo, pues eso conduce a someter el individuo a la comunidad.

Esta misma tesis ha sido reformulada en un artículo célebre por Isaiah Berlin,<sup>40</sup> quien distingue entre la concepción "negativa" de la libertad, entendida simplemente como ausencia de coersión, que exige que una porción de la existencia humana permanezca independiente de la esfera del control social, y la concepción "positiva" de la libertad, la cual proviene del deseo del individuo de ser su propio amo e implica la idea de realización y logro de la verdadera naturaleza humana. De acuerdo con Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria para un liberal, y de ello saca la conclusión de que la idea de democracia y de autogobierno no puede formar parte de la idea liberal de libertad. Afirma que toda concepción positiva de la libertad es antimoderna, pues requiere la postulación de la existencia de una noción objetiva del bienestar para el hombre. De esta manera, todos aquellos que defienden la concepción republicana de la *libertas*, la idea de que la libertad no puede ser asegurada más que en una comunidad que se autogobierna, aparecen como adversarios de la modernidad.

39 Q. Skinner, "The idea of negative Liberty: philosophical and historical perspectives", en R. Rorty, J. B. Scheenwind y Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge, 1984.

40 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

Skinner rechaza esta tesis y se esfuerza por probar que en la tradición del republicanismo cívico, y más particularmente en Maquiavelo, se encuentra una concepción de la libertad que es a la vez negativa, pues no implica una noción objetiva de la *eudaimonia*, pero que sin embargo incluye los ideales de participación política y de virtud cívica. De esta manera, en los *Discorsi*, Maquiavelo propone una concepción de la libertad como capacidad para los hombres de perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, afirmando al mismo tiempo que con el fin de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres cumplan con ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, a fin de garantizarnos el grado de libertad personal que nos permitirá perseguir nuestros propios fines.<sup>41</sup>

Semejante línea argumental requiere, por supuesto, de desarrollos posteriores, pero indica una vía extremadamente fecunda. La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de la libertad individual y de la libertad política, pues allí es donde se juega toda la cuestión de una ciudadanía pluralista y democrática. El gran mérito de Skinner es abrirnos una pista y remitirnos a Maquiavelo. Éste representa indiscutiblemente un punto de referencia fundamental para aquéllos que quieren pensar lo político actualmente, y si es importante reanudar los lazos con la tradición del republicanismo cívico, también es esencial que sea bajo su égida. La crítica comunitaria del liberalismo puede conducirnos de esta manera a redescubrir una vía abierta hace varios siglos, ya, pero cuyas potencialidades todavía no han sido explotadas, porque la reflexión sobre la política iba a comprometerse con Hobbes en la dirección supuestamente científica que culminó con el rechazo de sus aspectos normativos y el predominio de la concepción instrumental.

41 Skinner, "The idea of negative liberty", *op. cit.*, p. 217-219.

## Notas

JOSÉ MANUEL OROZCO

### El problema moral del aborto Comentario a Rodolfo Vázquez

El contenido de este comentario versa sobre el concepto de persona, por un lado, y sobre la noción metodológica de constructivismo que Rodolfo Vázquez analiza en su artículo "El problema moral del aborto" en la Revista *Estudios*, número 14. No se trata de una crítica a apreciaciones con las que sustancialmente estoy de acuerdo, sino de plantear algunas inquietudes que derivan justamente del concepto de persona que se utiliza, así como de la idea de constructivismo que subyace al estudio que Vázquez hace del trabajo de Carlos Nino. Sostenemos que el sentido de *persona* está ligado al problema de la identidad en varias formas:

I- Se puede pensar que  $x$  es idéntico a sí mismo en el tiempo si posee un complejo  $A$  de propiedades que lo identifican en  $t_1$ , y esas mismas propiedades están presentes en  $x$  en  $t_2$ ;

II- Se puede pensar que  $x$  es idéntico a sí mismo en el tiempo si y sólo si  $x$  sabe de sí como siendo el mismo a través del tiempo; y

III- Se puede pensar que  $x$  es idéntico a sí mismo porque hay continuidad entre los estados de  $x$  en  $t_1$  y los estados de  $x$  en  $t_{n+1}$ .

De acuerdo a la interpretación I, resulta que el problema de la identidad personal resuelve el concepto de persona a la luz de la unidad amasijo de propiedades constantes en el tiempo, de modo que algo es persona si las propiedades inherentes al modo de ser "personal" son constantes. Esas propiedades podrían incluir aspectos como la animalidad racional, la materia individuada desde el alma pensante, o el compuesto hilemórfico constitutivo del ser personal. Como dice Vázquez:

"...Porque si ser humano se entiende como persona y esta noción no se reduce, con la exclusividad, a una interpretación psicológica (*ejercicio* actual de las capacidades racionales) sino que se entiende fundamentalmente en un sentido ontológico (*posesión* de las capacidades racionales), entonces es verdadera la afirmación de que el feto es persona" (Vázquez, 45).

Donde queda claro que el autor sostiene una postura de tipo I, que presupone la determinación de propiedades poseídas, en sentido ontológico, como fundantes del criterio del modo personal. Ahí lo que se afirma es que una persona *posee* las capacidades racionales de modo potencial, virtualmente y en la esencia de su unidad. Por eso afirma

Vázquez que no es necesario el ejercicio pleno de esas capacidades (sentido psicológico) para identificar al feto como persona; basta con que la posesión de las capacidades sea constante para que el ser así determinado sea "una persona".

De ahí que el respeto a la vida del feto provenga de una condición ontológica del ser personal, en contra del utilitarismo que argumentaría que el derecho a la vida queda subordinado a los intereses mayoritarios de una comunidad de personas, de tal suerte que si el feto interfiere con dichos intereses habrá que suprimirlo (no importando las consecuencias para el feto). El feto es una persona porque -dice Vázquez- la cohesión hilemórfica de la composición alma-cuerpo está presente desde la gestación, e incluso en la concepción misma "porque ya desde el momento de la concepción, la índole humana del ser en gestación se encuentra asegurada por hechos psico-biológicos que hacen del feto un ser individual independiente del organismo materno..."(45) Por eso es que, piensa Vázquez, Singer se equivoca cuando supedita el ser personal a una distinción que cobra sentido cuando se ejercitan las cualidades pensantes o racionales toda vez que, ontológicamente, las capacidades racionales están dadas ya en el feto desde la concepción, y, asumiendo una posición cercana a la de Maritain, afirma el autor que la animación de lo personal es mediata porque el proceso de la unidad gestada va animándose en la evolución de lo que comienza gestado y termina en persona; o, para ser fieles al discurso, lo personal está dado en el feto de manera que la animación mediata lo conduce a estados cada vez más evolucionados de lo que ya de suyo es: se trata de una persona en evolución desde que es concebida. Vázquez acepta la tesis de Singer de que la animación del feto se produzca cuando éste acuse movimiento, pues el movimiento es anterior (desde que el espermatozoide se mueve fusionándose con el óvulo). Al mismo tiempo, Vázquez discrepa de Singer porque piensa que la persona se da ya en el feto y no al nacer (Singer considera, en la línea de los conservadores criticados por él, que el nacimiento constituye para esos pensadores el momento decisivo en la identificación de una "persona"). Lo importante es que Rodolfo Vázquez está de acuerdo en la distinción alma-cuerpo de Singer y en la idea de que la animación ocurre por un movimiento anterior a los del feto mismo; aunque está en contra del utilitarismo de Singer y la apreciación que hace éste de los conservadores. Para nosotros, la posición de Vázquez en este punto es del tipo I. Las propiedades "animación", "capacidades racionales" inhiere en la materia desde la concepción, y, en sentido ontológico, el feto es persona que sigue siendo persona a partir del esquema de animación mediata que parte de un momento t1 en adelante: por eso sería criminal matar al feto, pues éste ya detenta cualidad moral y derechos. Las excepciones al delito las enuncia Vázquez al final de su artículo, y las clasifica como aborto terapéutico indirecto y directo, donde el primero se justifica por doble efecto, y el segundo se justifica con el fin de salvar la vida de la madre pues -respecto al feto-: "...el ejercicio de sus capacidades está muy limitado com-

parativamente con el de ella". (54) Así, la justificación no depende de la identidad personal (la madre es más persona que el feto a la luz de la continuidad del ser personal, a la Parfit), cuanto de una comparación que, sin embargo, es psicológica al diferenciar las capacidades racionales del feto y el ejercicio de las mismas por parte de la madre, de la que además se afirma que funda la dependencia del feto (sin ella, el feto muere). Los problemas que una teoría de tipo I producen son, empero, serios: la afirmación de que la persona es unidad cohesionada desde la concepción, en sentido ontológico, es válida si y sólo si hay forma de reconocer "capacidades racionales", como una manera de describir "aquéllas que a través del tiempo se traducen en el ejercicio de memoria, reflexión, auto-identidad, proyección y fantasía" o "aquéllas que el código genético traduce en *inteligencia heredada*". Pero "capacidades racionales" apunta a una propiedad que podría traducirse en una infinidad de variadas descripciones, de manera que su sentido es problemático. La misma identidad entre "capacidad" y "memoria" invitaría a una descripción psicológica de la segunda. En todo caso, los problemas de una teoría de tipo I son epistemológicos, semánticos y ontológicos: ¿cómo reconocer las capacidades racionales inherentes al feto? ¿en qué sentido se puede comparar al feto con la madre al hablar del "ejercicio de las capacidades" si no es psicológicamente? y ¿cuál es el fundamento ontológico (no psicológico) para preferir la vida de la madre a la del feto? Heidegger diría que la madre es, ontológicamente, un ser ahí que se pre-sé ya en el mundo curándose, y, por ende, totalizando su ser finado como uno que ha disminuido sus posibilidades, de modo que el feto es un ser al que todo le es posible: así, la supresión del feto cancela toda posibilidad del "todavía no" a cambio de un ser proyectado que está más cerca del yecto (su muerte). En aras a defender la ontología se suscitan problemas como la introducción de psicologismos y dilemas ontológicos ulteriores. Ni siquiera la distancia de Vázquez respecto de Maritain resuelve los problemas porque precisamente la afirmación del autor de que "... no estamos de acuerdo con su opinión [la de Maritain], de que matar a un ser que posee virtualmente la naturaleza humana es el mismo crimen que matar a un hombre" (50), conduce al problema de plantear la distinción en términos de una comparación de grado en el sesgo de la evolución (grado de ser persona dentro del esquema de la animación mediata), lo cual involucra criterios psicologistas o descansa, al menos, en la tesis de la identidad de Parfit, donde la madre es un idéntico continuo con mayor identidad personal que el feto. De acuerdo a I, el personalismo de Vázquez es coherente, pero la distinción madre-feto sólo puede hacerse en términos de una teoría psicológica (que Vázquez no quiere), o precisamente apelando a la teoría de la identidad de Parfit.

Metodológicamente el constructivismo pretende evitar descripciones de cómo son las personas (eso lo pueden hacer los antropólogos, psicólogos o sociólogos). Parte de los principios universales que debe satisfacer un  $x$  tal que sea racional, y de ahí deriva la motivación a con-

siderar los actos morales que se desprenden de un  $x$  que actúa y satisface los principios de marras. Así, el constructivismo (Nagel, Nozick, Hare) sigue la línea de Kant en modo subjuntivo: si algo fuera racional debería hacer  $p$  y si hace  $p$  hay implicaciones morales de su acto. La crítica al constructivismo que hace Vázquez pretende atacar el criterio de autonomía que reza en sus principios. Sostiene el autor que la noción de autonomía es endeble porque "Con poco que pensemos, no es difícil concebir planes de vida que pongan en crisis la autonomía de la persona..."(47) Pero es que eso no lo negaría ni el mismo Kant. Hacemos muchas cosas impelidos por deseos, coacciones o temores, cuando no por interés. Lo que importan son las condiciones formales de posibilidad de "lo personal" como demostración trascendental (constructivista) de las modalidades de expresión que debe satisfacer un  $x$  para ser persona. Una teoría de tipo II, es formal y al filósofo le importan las implicaciones que se desprenden de la asunción de un conjunto  $n$  de principios a partir de los cuales desprender las posibilidades de manifestación del  $x$  que satisface  $n$ . Así —como dice Nozick— una persona es explicada filosóficamente, more geométrico, desde los axiomas que fundan (construyen) la hipótesis de  $x$  si  $x$  fuera persona, y de ahí derivan en calidad de teoremas las expresiones de  $x$  en lo moral, jurídico, político, etc. La carga de la prueba no se da por medio de argumentos que trabajan por la vía del contraejemplo porque esa vía invalidaría cualquier teoría, o, a la Popper, haría del argumento uno que sería en sí mismo falsable si hubiera un contraejemplo al contraejemplo. Kant no necesitaba saber que existe la debilidad de la voluntad. Le importaba fundamentar la posibilidad de la moral desde el juego de una explicación trascendental. Lo mismo ocurre con el constructivismo. Nagel—por ejemplo— dice que si  $x$  se sabe idéntico en el tiempo es persona; si  $x$  universaliza máximas de su obrar como leyes intemporales sin indexicalidad, entonces  $x$  puede ser altruista. Sin embargo, podría no haber altruismo en el mundo.

Respecto a las conclusiones del artículo de Rodolfo Vázquez quisiera manifestar mi acuerdo con ellas. Sólo que ese acuerdo se funda en las siguientes razones constructivistas (no personalistas):

(1) *Aborto terapéutico*. Si  $x$  salva la vida de  $y$  no pudiendo salvar a  $z$  y si  $z$  depende de  $x$ , entonces  $x$  no está mal en salvar a  $y$ . Razón:  $y$  es más persona que  $z$  si  $z$  depende de  $y$ .

La doctrina del doble efecto es inválida toda vez que una omisión puede ser tan culpable como una acción de acuerdo a las circunstancias.

El aborto que suprime a  $z$  para evitarle incomodidades a  $x$  es inadmisiblesi y sólo si  $x$  tiene razones para agradecer que no lo hayan suprimido a él, y eso para toda  $x$ , de otro modo lo que está en juego es el sentido de la vida y no otra cosa.

(2) Los *abortos eugenésicos* se justifican si  $z$  evolucionará hacia un  $z$  tal que no satisface el conjunto  $n$  de principios que hacen de todo  $x$  que satisface  $n$  una persona. Eso implica las razones que abogan por la autosuficiencia, autonomía y salud.

(3) Las razones socioeconómicas no justifican el aborto si  $z$  puede evolucionar hacia un estado  $c$  donde las razones de pobreza para haberlo abortado han desaparecido. Al no haber manera de predecir esa evolución,  $z$  no debe abortar y si cabe la posibilidad de que invalide esas razones socioeconómicas en el curso del tiempo. Es decir:  $z$  no debe abortar a y si las razones de  $z$  para hacerlo las invalida y con el tiempo.

El artículo de Vázquez es luminoso y atractivo; pero creo que lo que tenemos que discutir es justamente el sentido teórico de la noción de persona que subyace a sus tesis, así como su punto de vista sobre el constructivismo.\*

\* Al tomar una decisión acerca de la práctica del aborto es evidente que se requiere considerar aspectos psicológicos de la constitución de la persona. En ese sentido, aceptamos que al optar por la vida de la madre sobre la del feto lo que prevalece es un ánimo tendiente a defender el ejercicio pleno de capacidades adultas respecto a las virtuales del feto. Empero, ontológicamente la distinción entre "actual" y "virtual" juega también un papel importante: no es lo mismo la identidad de un ser que posee capacidades intrínsecas de modo virtual a un ser cuya identidad depende elementalmente del ejercicio pleno de las mismas. En todo caso, lo que está en disputa es si los criterios psicológicos solamente sirven al efecto de tomar una decisión, o si son igualmente imprescindibles para determinar la identidad. Eso es materia de otra colaboración.

## EDUARDO MILÁN

## Una nueva generación

Cuando el poeta argentino Arturo Carrera (1949) publicó su poemario *Arturo y yo* (Buenos Aires, Sudamericana, 1983), fue notoria la marca de una generación poética nueva que aparecía en el aire latinoamericano. En el título mismo de ese libro estaba patente un recurso utilizado por los nuevos poetas: la metonimia, que vendría a sustituir a la metáfora como figura totémica para la poesía en América Latina. En efecto, la metáfora ha sido, desde las vanguardias hasta aquí en forma patente, el tropo por antonomasia para la poesía, casi una condición *sine qua non* para que se pudiera hablar de poesía en estas tierras. El fenómeno alcanza su máximo grado de esplendor con el desvelamiento de las cenizas de Góngora por obra y gracia de la generación del 27 español. Pero también antes, entre los herederos de la Vanguardia en América Latina (recordar *Trilce* de César Vallejo, *Altazor* de Vicente Huidobro o las mismas *Residencias* de Neruda) o, también posteriormente, con la obra completa de Lezama Lima y gran parte de la poesía de Octavio Paz, la metáfora era casi el equivalente de la figuración poética. Tal vez el aviso patente de un cambio en la manipulación tropológica de los nuevos poetas latinoamericanos fue el libro del poeta peruano Rodolfo Hinostroza, *Contra Natura*, publicado en 1970. Una mayor atención al lenguaje hablado rehuyó al efecto literalizante que impone la metáfora como figura de corte, como figura que impone una temporalidad excesivamente presente. Uno de los efectos característicos de la metáfora es la fijación de un aquí textual, que produce, al fracturar la cadena sintáctica, la conformación de un espacio pétreo, fundacional. Metáforas son cristalizaciones, figuras de rigidez que producen el simulacro de una detención temporal. La metonimia, por el contrario, es una figura de desplazamiento que sigue el procedimiento de rozar el objeto y continuar, sin producir alteraciones profundas en la sintaxis. Mejor, se acopla a la cadena y mantiene el ritmo de la frase intacto. Un ejemplo claro de poema eminentemente metonímico es el largo texto del argentino Néstor Perlongher (1949), que bajo el nombre de *Cadáveres* pasa revista, aplicando un riguroso esquema rizomático en la articulación del poema, a los últimos años de la historia de Argentina. Naturalmente que una serie de características no menos importantes que la fluidez sintáctica acompañan el procedimiento metonímico. Algunas de ellas: una tentación narrativa cada vez más patente, pautada por la búsqueda de un tema central, que termina convirtiendo el poema en una suerte

de relato (condición que la vanguardia y sus herederos habían abandonado); el recurso a la parodia, tanto del texto, de la Historia (que también puede ser la historia de la literatura) como del autor mismo. Este último recurso, la autoparodia, es una de las características más sobresalientes de la nueva poesía. Más que un alejamiento, se trata de un diálogo o de una recuperación de un problema que las vanguardias habían soslayado como condición de la Modernidad poética: la desaparición, casi por elipsis textual, del yo poético, dada por una búsqueda de invisibilidad del autor y por una necesidad de transformar el poema en un objeto ficticio en pie de igualdad con los "objetos naturales" del mundo. En el poema de vanguardia, en el poema "moderno", no había titular del texto: el texto era su propio autor y se hacía y deshacía por obra de un demiurgo ausente. En los nuevos textos todos hablan: la primera persona del singular, el nombre del autor y su apellido o una serie de "voces" utilizadas para resaltar el simulacro del hablante poético ya que, al fin y al cabo, nadie -ni siquiera el texto- puede adjudicarse los derechos de la voz poética. Esta anulación del concepto de productor del texto es patente en otro de los nuevos poetas, el uruguayo Roberto Echavarrén, que en sus dos libros *La planicie mojada* y *Animalaccio* desborda por completo el concepto de titularidad y convierte sus textos en una suerte de polifonía fraseológica. En el fondo de esta revisión o crítica de la vanguardia hay un nuevo planteo de ciertos problemas que la vanguardia misma, por condición de su euforia, solamente atisbó. Uno de los problemas más claros es el de la identidad del texto. En efecto, la vanguardia, al asumir al yo poético debajo del texto, sólo simuló resolver el problema ya que al ocultarse el yo poético, por un efecto de mimesis en el texto, terminaban hablando el mundo, la realidad, o como quiera denominarse al ordenamiento de palabras en el poema. Pero la ecuación subyacía latente: yo=mundo. Ahora la ecuación se ha borrado tal vez por una sobresaturación autoral: todos hablan, todas las voces, todos los textos, un efecto que remarca que ahora sí, cuando todos tienen la palabra, cuando todos *saben* (en la crisis de la Modernidad *todos saben*) ya no habla nadie.

## Reseñas

Consejo Editorial de *Estudios. filosofía, historia, letras.*

Estimados señores:

En el número 14 de la revista *Estudios*, correspondiente al otoño de 1988, apareció una reseña del doctor Raúl Figueroa sobre mi libro *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*, (México: Eosa, 1988). Encuentro en ella elogios que agradezco, pero con pena veo también que no describe suficientemente su contenido sino que se dedica a señalarle supuestos errores y omisiones: como resultado de todo ello, la reseña en cuestión me parece desorientadora. Considero imprescindible hacer una serie de apuntamientos que guíen oportunamente a los lectores de su prestigiosa publicación.

Primero que nada el doctor Figueroa considera que incurrí en una confusión al usar el título de *Memorándum* para referirme al extracto de la correspondencia del ministro español en México, Salvador Bermúdez de Castro y las comunicaciones de su gobierno relativas al proyecto monárquico de 1845-1846; pues, según él, mezclé el *Memorándum* del Marqués de Miraflores con el resto de la información y por eso lo nombré bajo el rubro referido. Esto lo dice el doctor Figueroa a pesar de que, además de usar dicho rubro para referirme a la información citada, señalo por separado el de Miraflores. Como hago notar, no obtuve este último documento con la información general, sino que se me facilitó posteriormente. Lo cierto es que, como digo con puntualidad en mi ensayo (p. 84), tomé la referencia y localización de estos legajos del libro *The Diplomacy of Annexation. Texas, Oregon and the Mexican War*, de David Pletcher, (Columbia, Misuri: University of Missouri Press, 1973); más aún, cuando solicité la fotocopia de este material al Archivo Histórico Nacional de Madrid, lo hice precisamente bajo la denominación de *Memorándum* que Pletcher usó: las autoridades de dicha institución me lo facilitaron y no expresaron inconveniente alguno con la utilización de ese título para referirme a los legajos de que se trata. Fue esto por lo que yo lo usé también en mi trabajo.

Por otra parte, Figueroa asegura con demasiado desenfado que, en lo que se refiere a la Historia de la España decimonónica, sólo tuve acceso al libro de José Luis Comellas *Los moderados en el poder, 1844-1854*, (Madrid: CSIC. Escuela de Historia Moderna, 1970). No hay tal: si me limité a citar esa obra en lo que se refiere a la política hispana del periodo, ello fue porque es la única, entre las obras contemporáneas que revisé, que menciona -aunque negándola- la participación española en el proyecto monárquico mexicano. Usé este ejemplo para mostrar la omisión o negativa de la conciencia histórica española actual con respecto a algo que el propio doctor Figueroa no duda en llamar "tabú".

Ahora bien, en lo que se refiere a los libros que el reseñante se sirve recomendarme, debo decir que el más útil ha sido el de Francisco Cánovas Sánchez, *El partido moderado*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982). Pues, además de hacer una brevísima mención al proyecto monárquico en cuestión, me sirvió para corregir mi error al identificar al Ministro Javier de Istúriz con el partido progresista. En su oportunidad esta obra señala el antagonismo político entre los liberales moderados y los progresistas españoles existente en 1846, particularmente a raíz del regreso de varios de los últimos del exilio y de la inclusión de algunos -como Salustiano Olózaga- en las Cortes. Sin embargo, ni la obra de Cánovas, ni ninguna otra de las destacadas por Figueroa explican suficientemente el problema que yo abordé: durante la discusión de la diplomacia española incluida en el discurso real en diciembre de 1847, Olózaga dirigió críticas devastadoras al gobierno del Presidente del Consejo Ramón María Narváez por su política intervencionista en México durante el otoño de 1845 y la primavera de 1846, pero no dijo nada absolutamente sobre los francos afanes monárquicos que el gobierno de Istúriz manifestó en relación con Ecuador en la segunda mitad de 1846. Mi pregunta es ¿por qué a uno sí lo fustigó y al otro no?

Que duda cabe que uno de los mayores atributos del quehacer histórico es el de la precisión; por ello agradezco de veras la corrección que el doctor Figueroa me hace con respecto a la filiación política de Istúriz. Precisamente con ese mismo carácter, me permito hacer un último señalamiento a su nota. Figueroa afirma que incurro en nueva imprecisión al señalar que el primer representante español, Angel Calderón de la Barca, acababa de llegar a la ciudad de México cuando estalló la rebelión de 1841 que a la postre derribó a Anastasio Bustamante. Lo cierto es que la rebelión a la que me refiero es la de julio de 1840 dirigida por los federalistas de Gómez Farías: en ella el Palacio Nacional fue bombardeado y los enfrentamientos se prolongaron del 15 al 27 de dicho mes, sin embargo en esta rebelión el gobierno de Bustamante *no* fue derribado. Más bien parece que el doctor Figueroa leyó sin suficiente cuidado los párrafos correspondientes de mi libro.<sup>1</sup>

Estas son algunas reflexiones provocadas por la reseña que el doctor Figueroa hizo de mi trabajo. Me permito solicitar a los distinguidos miembros de ese Consejo Editorial tengan a bien publicarlas, como decía arriba, para que los lectores cuenten con mayores elementos de juicio y

1 El profesor Michael Costeloe acaba de publicar el artículo "The triangular Revolt in Mexico and the Fall of Anastasio Bustamante, August-October 1841", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 20-2, Nov 1988; en él anuncia la próxima aparición de otro artículo suyo que versará, precisamente, sobre la rebelión anterior, es decir, la de 1840. Otras fuentes que se refieren a las dos rebeliones son Enrique de Olavarría y Ferrait, *México independiente* en Vicente Riva Palacio *et al.*, *México a través de los siglos*, 10 vols. México: Editorial Cumbre, 1983, VIII, pp. 15-18 y 31-36, y Madame Calderón de la Barca, *La vida en México. Durante una residencia de dos años en ese país*, México: Porrúa, 1981, pp. 171 y 397.

para que se vea que el conocimiento histórico puede y debe ventilarse abierta y francamente.

Sin otro particular queda de ustedes. Atentamente,

MIGUEL SOTO

\* \* \* \*

Como respuesta a la amable carta enviada al Consejo Editorial de esta revista por el doctor Miguel Soto, relacionada con la reseña que hicimos en el número 14 a su libro: *La conspiración monárquica en México, 1845-1846* (México, Eosa, 1988), deseamos hacer algunas precisiones.

Nunca fue nuestro objetivo realizar un resumen de la obra, pues no creemos que esto sea función de una reseña, sino dar a conocer aquella a un público más vasto. Asimismo entendemos, que una reseña debe ser un pequeño ensayo con carácter crítico. Sin embargo, el autor considera nuestra reseña como "desorientadora". Nada más lejos de nuestra intención. Los elogios que realizamos sobre su libro no son de tipo protocolario o superficial, sino apreciaciones de carácter académico que su obra amerita ampliamente por lo acaucioso de la investigación llevada a cabo por el doctor Soto, a quien en lo personal apreciamos, y cuyo trabajo intelectual nos parece digno del mayor respeto.

Lo anterior no quiere decir que cualquier obra histórica no pueda y deba criticarse, puesto que difícilmente existirá un libro de investigación que no incurra en errores u omisiones. Estos consideramos que deben de ser señalados con toda honestidad intelectual, pero en ningún momento ha sido nuestra intención descalificar la meritoria labor llevada a cabo por el autor. Con él estamos completamente de acuerdo, cuando en su carta afirma "que el conocimiento histórico puede ventilarse abierta y francamente".

Respecto a la documentación que el doctor Soto insiste en llamar *Memorándum*, definitivamente no puede ser aceptada por los que, como nosotros, hemos manejado los originales de la misma. Mas como en otra parte de su carta el autor afirma: "Más bien parece que el doctor Figueroa leyó sin suficiente cuidado los párrafos correspondientes de mi libro", nos vemos en la obligación de citarlo textualmente. El doctor Soto dice: "Todos los informes del ministro español a su gobierno y las respuestas de éste a aquél relativos a la conspiración monarquista están compendidos en un *Memorándum* fechado el 17 de febrero de 1846, pero que se refiere a varios documentos que cubren de agosto de 1845 a junio de 1848. El *Memorándum* está ubicado en el Legajo No. 5869, Caja 1, del Archivo Histórico Nacional de Madrid" (p. 84). Nos es preciso realizar las siguientes puntualizaciones:

a) Por simple lógica, un *Memorándum* elaborado el 17 de febrero de 1846 por el marqués de Miraflores ( que no era conde como se cita en la p. 236), no puede abarcar ni sintetizar una documentación que se extiende como bien señala el autor hasta junio de 1848. b) David Pletcher

incurrió en un error al llamar *Memorándum* a un expediente completo. c) Si las autoridades del Archivo Histórico Nacional de Madrid remitieron la documentación a pesar de no darse el nombre completo del expediente, es sencillamente porque sí fue correcto el número del legajo y el de la caja indicado por el doctor Soto. Al respecto conviene explicar como está organizada la documentación relacionada con México en el citado archivo. Forma parte de la Sección de Estado. La referente al siglo XIX abarca del legajo Núm. 5867 al 5873, algunos de ellos ocupan varias cajas. En ocasiones se incluyen en los legajos diversos expedientes abiertos por los funcionarios del Ministerio de Estado en los momentos en que era recibida la correspondencia. d) El nombre del expediente es el siguiente: "Expediente reservado sobre las gestiones para establecer una monarquía española en Méjico, 1846-1852". Que como bien señala el autor contiene todos los informes de Bermúdez de Castro relacionados con la conspiración monarquista, pero además va acompañada de minutas, recortes de periódico y notas informativas (así se denominaban a los dictámenes de los funcionarios de los diversos "Negociados" que eran las secciones o departamentos en los que se dividía el Ministerio de Estado). Si el *Memorándum* del marqués de Miraflores no le fue remitido al doctor Soto, como él mismo lo reconoce (p. 236), es porque se encuentra en la caja 2 del legajo 5869, es decir fuera del expediente cuyo nombre correcto hemos señalado líneas arriba.

En otro orden de cosas, no hay ningún "deseñado" por nuestra parte al asegurar que el doctor Soto sólo se remitió a la consulta del libro de José Luis Comellas, *Los moderados en el poder, 1844-1854* (Madrid, CSIC, Escuela de Historia Moderna, 1970), para estudiar la historia española del periodo: a) El autor reconoce en su carta que la consulta (suponemos después de nuestra reseña, pues no aparece citado en su obra) del libro de Francisco Cánovas Sánchez: *El partido moderado*, (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982) le sirvió para corregir el error de identificar al ministro Javier de Istúriz como miembro del partido progresista. b) Estamos completamente de acuerdo con el doctor Soto en que hubo una "omisión o negativa de la conciencia histórica española actual con respecto a algo que el propio doctor Figueroa no duda en llamar tabú". c) El mérito indiscutible de la obra del doctor Soto consiste en que por primera vez y en forma pormenorizada se ocupa de historiar todos los entresijos de la intriga monarquista. Investigación que, como afirmamos en nuestra reseña, nos hacía mucha falta a los historiadores tanto mexicanos como españoles. d) Nuestra explicación del olvido y del silencio del tema al que tantos esfuerzos dedicó el doctor Soto se fundamenta en una actitud de ocultamiento o negación por los historiadores españoles proclives al régimen franquista, así como al interés por otros campos de la investigación histórica de parte de los independentes o antifranquistas.

Por último, y en relación con la llegada a México del primer representante diplomático español Angel Calderón de la Barca, el doctor Soto dice textualmente: "A su llegada a la república el nuevo ministro presenció, de manera muy directa, el caos político que México padecía enton-

ces. Apenas unos días después de su arribo una rebelión militar tuvo lugar en la capital de la república" (p. 41). En seguida de esta afirmación con la nota de pie de página núm. 28, que por el montaje de la obra está escrita después del capítulo I (p.45), señala: "Acta [de las] Bases de Tacubaya, 28 de septiembre de 1841, Colección de los decretos y órdenes de interés común que dictó el Gobierno Provisional, en virtud de las Bases de Tacubaya..., I, pp. 1-5". De esto pudimos deducir al hacer nuestra reseña, que se refería a la rebelión que a fines de septiembre de 1841 derribó la segunda administración de Anastasio Bustamante. En consecuencia no podemos aceptar la sugerencia que hace en su carta el doctor Soto de que: "Más bien parece que el doctor Figueroa leyó sin suficiente cuidado los párrafos correspondientes de mi libro". Ahora bien, en su carta nuestro colega precisa: "Lo cierto es que la rebelión a la que me refiero es la de julio de 1840 dirigida por los federalistas de Gómez Farías: en ella el Palacio Nacional fue bombardeado y los enfrentamientos se prolongaron del 15 al 27 de dicho mes, sin embargo en esta rebelión el gobierno de Bustamante *no* fue derribado". Nosotros agradecemos muy de veras la precisión del doctor Soto hecha en su carta, pero no aparece así en su libro. Es más, aún tomando en cuenta esta última precisión con la que se refiere a la rebelión de julio de 1840, no es aceptable la referencia a la llegada de Calderón de la Barca: "Apenas unos días después de su arribo...", puesto que de diciembre de 1839 a julio de 1840, no habían transcurrido "apenas unos días".

Estas son algunas de las puntualizaciones y reflexiones que tenemos que hacer a la carta del doctor Miguel Soto, nuestro colega. No nos resta, sino reiterar lo que expusimos en nuestra reseña: recomendar ampliamente la lectura de su libro, no sólo a los historiadores, sino a todos los que pretenden conocer y reflexionar sobre un tema crucial de la historia de México, dado que esta obra alumbró un capítulo oscuro de las relaciones de nuestro país con su antigua metrópoli.

RAÚL FIGUEROA

Ernesto Garzón Valdés, *Derecho y Filosofía*, Fontamara 50, México, 1988. ISBN 968-476-062-0.

El libro que presentamos corresponde a la segunda edición de una primera que apareció en Ed. Alfa Barcelona, 1985, con la diferencia nada despreciable hoy día, de su costo económico.

La compilación reúne trabajos de siete filósofos del derecho alemanes —Robert Alexy, *La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica*; Werner Becker, *Los significados opuestos del concepto de consenso*; Ralf Dreier, *Derecho y Moral*; Norbert Hoerster, *Ética jurídica sin metafísica*;

Hartmut Kliemt, *Acerca de la coherencia de un liberalismo individualista estricto*; Werner Krawietz, *Derecho y racionalidad en la moderna teoría del derecho*; y Lothar Kuhlen, *Violaciones de normas en el derecho y la moral*— con una presentación de Ernersto Garzón Valdés. El propósito del autor es claro: "Lo aquí expuesto no pretende en modo alguno ser un panorama de la filosofía del derecho alemana-occidental. Me interesaba tan sólo trazar un marco general que permitiera al lector de habla castellana no familiarizado con las teorías de los autores de este libro tener una idea aproximada de los temas que ellos tratan, dentro del contexto del pensamiento jurídico contemporáneo".

Este interés que asume Garzón Valdés como intermediario entre la filosofía alemana contemporánea y la filosofía del derecho hispanoamericana es el ejemplo de una labor infatigable como traductor, difusor y crítico que se inicia con una estancia prolongada en Alemania (1958 - 1964) al lado de filósofos como Hans Welzel y Ulrich Klug y se extiende en Argentina durante diez años (1964-1974) en los que alterna la docencia con algunas actividades oficiales. En 1974, durante el gobierno de Isabel Perón, Garzón es cesado en su cargo y regresa a Alemania, donde en la actualidad es profesor en la Universidad de Maguncia. Su trayectoria intelectual podríamos dividirla en tres etapas: La primera abarca su formación kelseniana en Argentina y su estancia en Alemania que culmina con el regreso a su país, donde posteriormente publica *Derecho y "naturaleza de la cosa"* (1970); la segunda, que llamaría una etapa de transición, cubre el periodo de su estancia en Argentina, donde su preocupación gira en torno al tema de la *validéz* de las normas y el estudio comparativo de seis modelos diferentes: Kelsen, Suárez, Hart, Austin, Von Wright, y los juristas de la "naturaleza de la cosa";<sup>1</sup> la tercera, coincidente con su exilio, corresponde al encuentro con la obra de John Rawls y la "rehabilitación de la filosofía práctica" en Alemania.

En su libro *Derecho y "naturaleza de la cosa"*, especialmente importante para comprender la presentación de esta compilación, analiza el pensamiento jusfilosófico de la posguerra caracterizado por un renacimiento del derecho natural. El texto se presenta como balance y al mismo tiempo un ajuste de cuentas con el jusnaturalismo, pero también con su contraparte, el juspositivismo. No hace mucho, haciendo retrospectiva, se refirió a este libro con las siguientes palabras que, pese a su extensión, vale la pena reproducir: "Dada mi formación kelseniana no dejaban de inquietarme las fuertes acusaciones que en aquellos años se formulaban contra el positivismo jurídico, concretamente la Teoría Pura, a la que se hacía prácticamente responsable de la implantación del nacionalsocialismo. Ya en 1945 Gustav Radbruch había escrito una serie de artículos que parecían un vuelco radical en suspensamiento y comenzado a utilizar una expresión que pronto sería aceptada por no pocos juristas alemanes: 'la naturaleza de las cosas'. Aunque la lectura de los

<sup>1</sup> Un análisis claro de estas dos etapas puede verse en Manuel Atienza, *La filosofía del derecho Argentina actual*, Ed. Depalma, Bs. As., 1984, p. 237 y ss.

escritos de Bobbio sobre el desarrollo del positivismo en Italia y la polémica de Hart contra Radbruch me había convencido que la posición del nuevo jusnaturalismo alemán era insostenible, el hecho de que autores de tan diversa procedencia como el existencialista Maihofer el tomista Schambeck y el marxista Bloch sostuvieran posiciones que cabían dentro de la designación general de la corriente de la 'naturaleza de la cosas' despertó en mí una mayor curiosidad que se tradujo en los dos volúmenes que sobre el tema publiqué en 1970. Vistas las cosas 15 años más tarde, pienso que aquella obra tenía en el fondo una intención pedagógica: se trataba de un registro de libros que no valía la pena leer. O quizá sí: para ver de cerca la estrecha relación que suele haber entre términos tales como 'derecho natural' o 'naturaleza de las cosas' y lo que Stevenson llama 'definiciones persuasivas'; para comprender la importancia del jusnaturalismo y del juspositivismo como ideologías y la falacia que implica la asimilación indiscriminada de una u otra corriente con sistemas políticos determinados".<sup>2</sup>

Estamos en 1970, pero lo cierto es que ya desde principios de los 60, con la obra de Hart y de Bobbio, se comenzó a tomar conciencia de la necesidad de superar críticamente los paradigmas tradicionales y buscar alternativas. En este afán es encomiable la labor que durante los 60 y principios de los 70 realizaron Garzón y otros filósofos argentinos como Genaro Carrió, Carlos Alchourrón, Eugenio Bulygin, Roberto Vernen-

2 DOXA 1, Alicante, 1984, p.95. Resulta interesante comparar esta opinión de Garzón con la que por esos mismos años y también con relación al jusnaturalismo expresó Luis Recaséns Siches: "Es un hecho patente, pues está ahí entre nosotros, que, en términos generales, la filosofía jurídica del siglo XX -en un gran número de sus producciones- se caracteriza por un vigoroso renacimiento de la axiología o estimativa; y que en sus desarrollos durante los últimos veinticinco años (1945-1970), además, se caracteriza, dentro de la estimativa, por un renacimiento de tesis de Derecho natural (con diferentes supuestos y diversas orientaciones)... se ha producido en el siglo XX lo que puede llamarse el Segundo Renacimiento Jusnaturalista, lleno de ímpetu, y a la vez, de rigor filosófico, en nuevas meditaciones de ejemplar precisión mental y con plena conciencia estricta de los problemas y de los renovados métodos que se deben emplear para el enfoque y el tratamiento de estas cuestiones" (*Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica 'razonable'*, F.C.E. y UNAM. 1971, pp.309 y 319). A decir verdad, al leer el recuento de autores que analiza Recaséns (véase también *Pensamiento jurídico en el siglo xx*, Porrúa, 1963): Brunner, Messner, Verdross, Coing, Larenz, Maihofer, Welzel, Laritain, Husson, Leclercq, Villey, Bartolomei, Perticone, Bodenheimer, Fuller, Brecht, Le-gaz y Lacambra, Preciado Hernández, Rodríguez Arias Bustamante, entre los más importantes, no se podría más que compartir ese entusiasmo de un filósofo que en sus últimos años ve un futuro promisorio al derecho natural. Sin embargo, ¡qué contraste con la opinión de Garzón! Este escribiendo el epitafio del jusnaturalismo y el otro haciendo su panegírico. Creo que, pese al optimismo de Recaséns, el desarrollo de la filosofía jurídica, al menos en buena parte de hispanoamérica, desde mediados de los 70 hasta nuestros días, le ha dado la razón a Garzón Valdés.

go, Eduardo Rabossi, y más recientemente Carlos Nino y Martín Farrell, asimilando y criticando las corrientes jusfilosóficas, y muy en particular, la anglosajona. Si algún valor hay que reconocerle a la filosofía analítica del derecho durante esos años en Argentina, además del rigor conceptual y metodológico, es la labor desmitificadora del jusnaturalismo y del juspositivismo, y la denuncia de su carácter ideológico. En este contexto y aunque corramos el riesgo de extender esta reseña, vale la pena citar unas palabras de Roberto Vernengo: "Ese mundo cristalino de esencias, regiones eidéticas, categóricas y condiciones de posibilidad, se nos vino abajo, a principios de los 50, con el simple y modesto ensayo de Von Wright sobre la lógica deóntica. Karnaap, Reichenbach, Tarski, Wittgenstein comenzaron a resonar en la facultad de Derecho, donde hasta ese entonces sólo oíamos hablar de Kant, Husserl y de Heidegger (el tenebroso Heidegger dicho sea de paso, de la tenebrosa traducción de Gaos de *Ser y Tiempo*). Por cierto que Cossío y Gioja, partiendo de su formación fenomenológica, nos habían disuadido de tomar demasiado en serio las construcciones y la terminología del tomismo, y ello tanto más, cuando el jusnaturalismo tomista significaba en la Argentina, entonces y ahora, como en España por esos años, la versión oficial reaccionaria y oscurantista en el plano político".<sup>3</sup> Para desgracia de un pensamiento tan fecundo como el jusnaturalismo aristotélico-tomista las últimas palabras de Vernengo expresan una gran verdad. No obstante, lo que resultaría ingenuo sostener es que exista una vocación intrínseca de la doctrina tomista para justificar un régimen totalitario, fascista o dictatorial;<sup>4</sup> como resultaría ingenuo a estas alturas pensar lo mismo del positivismo jurídico con respecto al régimen nazi, tal como lo demuestra Garzón en su presentación.

Pues bien, Garzón Valdés selecciona una serie de autores cuya obra ubica después de 1970 y, por lo tanto, con el denominador común de intentar ir más allá de la polémica clásica arriesgando nuevas alternativas de análisis e interpretación. Decimos después de 1970 porque, como señala el autor, sólo hasta esos años se comenzó a conocer en Alemania, las corrientes de la filosofía analítica y del realismo escandinavo (aunque hasta la fecha el gran desconocido siga siendo Norberto Bobbio). Junto al interés de superar la vieja polémica, la filosofía jurídica alemana recibió la influencia de la llamada "rehabilitación de la filosofía práctica" y por lo tanto un renovado interés por el problema de las relaciones entre derecho y moral a partir de la polémica Hart-Radbruch —tema que tratan Dreier, Kuhlen y Hoerster—, entre derecho y política —Becker

3 *DOXA* 1, p.254.

4 Un tomismo crítico y renovado en el campo de la filosofía del derecho se puede ver en autores como Georges Kalinowski y John Finnis. El libro de este último, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980, señala a nuestro juicio, un punto de partida obligado para cualquier estudioso del pensamiento jusfilosófico aristotélico-tomista desde los aportes de la filosofía contemporánea, especialmente anglosajona.

en afinidad intelectual con Hoerster— y derecho y economía —Kliemt. El tema de la racionalidad jurídica es tratado por Robert Alexy, para concluir con algunas reflexiones sobre el realismo jurídico a partir de los aportes de la teoría funcional-estructural de los sistemas de Niklas Luhman, a cargo de Krawietz. En todos los trabajos se percibe, también, una clara influencia de filósofos que sin tratar los temas jusfilosóficos se han ocupado de problemas afines en el campo de la filosofía práctica. Garzón cita entre otros, a Patzig, Lenk, Albert, Apel, Habermas y Tugendhat. Por razones de espacio —y también de preferencia personal— nos limitaremos a desarrollar las principales ideas de Ralf Dreier y Norbert Hoerster quienes tratan la relación entre moral y derecho con aportaciones sugestivas y de indudable actualidad.

El texto de Dreier, claro y muy completo, analiza la relación entre moral y derecho a partir de la obediencia, obligatoriedad y validez de las normas. Para este propósito, divide el escrito en varios apartados: La historia de la relación, la tesis positivista de la separación entre derecho y moral según los ejemplos de Radbruch y Hart, la validez jurídica, una discusión con Martín Kriele en torno a la validez jurídica según que se plantee en los estados totalitarios o democráticos, para concluir con la decidibilidad racional y el papel del esquema derecha-izquierda en las discusiones político-jurídicas.

Para Dreier, las respuestas históricas a la relación entre derecho y moral se pueden concretar en tres: a) *la prioridad de la moral sobre el derecho* que se impone en sociedades que están caracterizadas por concepciones relativamente homogéneas del derecho y de la moral, como fue la medieval, en la que el derecho natural estaba colocado encima del derecho positivo y en la que en caso de actos de gobierno contrarios al derecho natural, la resistencia estaba permitida; b) *la prioridad del derecho sobre la moral* que se desarrolló en tres etapas, la primera bajo la idea de que el derecho positivo no debe su obligatoriedad a la coincidencia con el derecho natural sino a la autoridad de imposición estatal que se fundamenta contractualmente (s. XVI-XVII), la segunda —como reacción frente al peligro del abuso estatal— bajo la teoría y realidad de instituciones del Estado de Derecho democrático (s. XVIII), y la tercera vinculando el relativismo axiológico con el positivismo jurídico que se gestan en el s. XIX y logra una sólida formulación con Kelsen; y c) *la preferencia general del derecho pero excepcionalmente la prioridad de la moral* que es la tesis del segundo Radbruch.

Radbruch, continúa Dreier, llegó a la conclusión, después de la trágica experiencia del régimen nazi y contra el positivismo jurídico que según él aparecía como su soporte ideológico, que en caso de conflicto entre la seguridad jurídica y la justicia, es decir, entre el derecho y la moral, por lo general hay que dar prioridad al derecho a menos que la contradicción del derecho positivo con respecto a la justicia alcance una medida tan intolerable que la ley, en tanto derecho injusto, tenga que ceder ante la justicia. Hart se pronunció en contra de esta tesis arguyendo que si debido a su intolerabilidad moral ciertas normas *no pueden ser*

*derecho*, introducimos confusión afirmando algo que mucha gente no cree. Más bien habría que decir que las leyes positivas *pueden ser derecho* pero ser un derecho tan reprochable que no merece obediencia. A su vez, Dreier critica la posición de Hart como insatisfactoria porque es también expresión de una filosofía objetable, es decir, la que sostiene que el conflicto entre deber jurídico y deber moral es sólo un conflicto moral que, en tanto tal, tiene que quedar librado a la decisión del individuo. Con Kriele, piensa Dreier, que Hart no discutió a fondo los problemas jurídicos que plantea la arbitrariedad de cualquier régimen totalitario cuando se presenta bajo la forma de la ley, problemas que no se pueden reservar a la decisión de los individuos. Por otra parte, con respecto a la cuestión que formula Hart acerca de si es funcional utilizar un concepto amplio ( positivismo jurídico ) o restringido de derecho (Radbruch), piensa Dreier, contra el filósofo inglés, que la apertura valorativa y normativa que se desprende del concepto restringido de derecho es una expresión más adecuada para la complejidad de problemas que designa, algo que aparece claro cuando se analiza el concepto de validez jurídica.

La validez jurídica de una norma, piensa Dreier, se puede entender en un triple sentido: sociológico, jurídico y ético. Una norma vale socialmente cuando o bien es obedecida o su desobediencia es sancionada; vale jurídicamente, cuando ha sido promulgada por un órgano competente de acuerdo con la forma prescrita; vale moralmente cuando se considera como éticamente justificada. Ahora bien, el concepto de validez sólo se aplica a aquellas normas cuya creación está regulada por una norma de rango superior y en esta estructura jerárquica la norma superior en el derecho positivo (que es la Constitución, escrita o no) nó puede pensarse, a su vez, como válida desde el punto de vista jurídico. Por lo tanto, se requiere de algún criterio metajurídico que puede ser: a) La suposición de que existe una norma básica de derecho racional que prescribe que hay que comportarse de acuerdo con la Constitución; b) La suposición de una norma básica pero sólo como condición lógico-trascendental o ficticia (Kelsen ); c) Que las normas constitucionales valgan socialmente, es decir, que sean eficaces (Hart). Desde el punto de vista *empírico* (Kelsen-Hart) hay consenso en aceptar que la validez jurídica está condicionada por su eficacia social y es inútil plantear la relación entre validez jurídica y validez moral ya que no existe ninguna conexión necesaria entre moral y derecho. Desde el punto de vista *normativo*, la norma básica de derecho racional puede significar que: 1. Hay que comportarse de acuerdo con la Constitución independientemente de que ésta satisfaga o no los criterios del Estado de Derecho o que las normas puedan ser éticamente justificadas (esquema hobbesiano); 2. Comportarse de acuerdo con la Constitución siempre que ésta satisfaga los criterios del Estado de Derecho aún cuando las normas no puedan ser éticamente justificadas (esquema kantiano); 3. Comportarse de acuerdo con la Constitución, que satisfaga los criterios del Estado del Derecho, y sus normas no contradigan los principios de la moral o de la

justicia (esquema radbruchiano). Según Dreier, hay razones para preferir la tercera opción, entre otras, por ser la más diferenciada. Idea, ésta última, que comparte con Kriele aunque Dreier no llegue a las mismas conclusiones de este autor.

En contra de Hart y Kelsen, Kriele sostiene que existe una relación necesaria entre derecho y moral porque el deber de obedecer al derecho en última instancia sólo se puede fundamentar en un deber moral. En este sentido, los ordenamientos jurídicos de los Estados totalitarios carecen de legitimidad ético-jurídica a diferencia de los Estados democráticos. En los primeros, la resistencia está permitida moral y jurídicamente aunque no ordenada ya que su práctica presupone la disposición al martirio. En los segundos, las normas son básicamente legítimas desde el punto de vista ético-jurídico aunque puede haber leyes evidentemente inmorales. Pero aquí la resistencia no se fundamenta jurídica sino moralmente y sólo bajo dos presupuestos: tienen que ser injusticias extremas especialmente graves y el que se resiste debe correr con el deber de fundamentación y con la carga de la prueba. El *test* de estos presupuestos es que quien predica la resistencia debe aceptar las sanciones que la rigen y dado que éstas están sujetas al control judicial de un Estado de Derecho, se presupone coraje civil pero no disposición al martirio. Dreier corrige a Kriele señalando que en los Estados de Derecho la resistencia se puede fundamentar no sólo moral sino también jurídicamente *invocando los derechos fundamentales positivizados en la Constitución*. Otro problema es saber si en un Estado de Derecho que posee un sistema completo de derechos fundamentales y de protección jurídica, existe la necesidad de reconocer un derecho de resistencia pre o supra estatal, es decir, "jusnaturalista".

Con respecto a lo anterior, como señala Garzón, un asunto es la inclusión en la Constitución de disposiciones con un claro contenido ético—como propone Dreier— y otra la justificación ética de las mismas. Este es el problema que analiza Hoerster quien se pregunta: ¿Existen principios de un comportamiento social justo que sean fundamentables con la razón?

Hoerster piensa que las normas pueden fundamentarse racionalmente en un sentido limitado. Partiendo de la tesis weberiana de la separación entre el ámbito del ser y del deber ser, piensa Hoerster que el filósofo moral debe considerar las convicciones morales cotidianas y sujetarlas a un examen crítico que, por una parte, explicita, en una formulación lógicamente coherente, las premisas de nuestra argumentación moral y, por otra, las libere de todo contexto metafísico. Esto último supone rechazar la actitud especulativa según la cual los criterios básicos de la ética requieren de alguna preconcepción metafísica, y la actitud positivista, según la cual nuestros juicios morales serían profesiones irracionales de fe que conducirían a teorías vacías. En otros términos, una norma no puede fundarse objetiva sino subjetivamente. Pero ésta no es una concesión al irracionalismo ya que entre las normaciones fundamentales de diferentes individuos puede producirse un

*consenso intersubjetivo.*

Una fundamentación intersubjetiva de una determinada norma X es posible en la medida en que X, de acuerdo con el estado de cosas vigente, sea adecuada para promover los *intereses* o los objetivos de *diferentes sujetos*.

Hoerster ilustra este tipo de fundamentación con un ejemplo concreto: *la prohibición general de matar*. Imaginemos, como propone el autor, la situación de convivencia humana totalmente desprovista de normas, que incluye el supuesto de que al hombre no le sean dadas normas objetivas en sentido ontológico, es decir, independientes de la voluntad de otros hombres o de la sociedad. En esta situación es fácil suponer que no pocas personas tendrían el deseo de matar y —a la larga o la corta— de ser muertos. Pero este estado de cosas sería considerado por todos como desagradable pues cada cual tendría un fuerte interés en su propia supervivencia como en la de su familia y amigos. Una norma que prohibiera matar estaría, en todo caso, para la gran mayoría de los hombres, fundamentada intersubjetivamente. El problema que salta a la vista es obvio: ¿Qué pasa con la minoría que prefiere la posibilidad del matar indiscriminado a la seguridad de no ser muerto? ¿De dónde saca la mayoría, aún cuando se trate del 99.9% el derecho para imponer la prohibición de matar? Para el "outsider" esta prohibición no está fundamentada, pero esto no significa que no lo esté con respecto al *representante de la mayoría* interesada en la supervivencia; lo está como norma general que no admite excepciones. Y dado que desde el punto de vista subjetivo no puede existir un derecho pre o supra positivo, la imposición de la norma al "outsider" es un asunto de *poder*. Algo muy natural, piensa Hoerster, si se entiende que todo orden jurídico se basa, a fin de cuentas, en una voluntad que está vinculada con el poder de su realización.

Como señala Garzón, la postura de Hoerster deja abierta varias cuestiones: si en lugar del ejemplo de la prohibición de matar y su imposición a los pocos que prefieren matar arbitrariamente, pensamos en el problema de la discriminación racial de las minorías ya no es tan fácil aceptar el criterio de una fundamentación intersubjetiva de la mayoría; pero además, continúa el autor, aún en el caso de un orden jurídico que sirviera prácticamente los intereses de cada cual, la mera unanimidad de intereses sin ninguna restricción valorativa puede conducir a sociedades moralmente repugnables como las descritas por Mary Gibson con el ejemplo de los "amos" y "esclavos" voluntarios.

Al final de este rápido recorrido nos parece que tanto Dreier como Hoerster son ejemplo de la vitalidad de la filosofía jurídica alemana y de los intentos —en diálogo constante con el pensamiento anglosajón— de superar los esquemas clásicos. El primero en deuda con una fuerte tradición kantiana; el segundo con pensadores como Apel y Habermas y su ética discursiva o intersubjetiva. Probablemente, para que el cuadro de doctrinas con respecto a la relación moral-derecho quedara completo nos hubiera gustado leer algún texto de Martín Kriele u otro autor en la línea de un *jusnaturalismo crítico*. A pesar de ello, hay que reiterar el

acierto de Garzón Valdés en la selección de autores y alentar su interés por familiarizar al lector en español con estas doctrinas.

RODOLFO VÁZQUEZ

Julia Barella: *Después de la modernidad: poesía española en sus lenguas literarias*; Barcelona, Anthropos, 1987.

Esta antología poética de algunos practicantes españoles que se apartan de la idea de Modernidad plantea algunas preguntas y problemas que no vienen al más considerar en este momento. Sobre todo si se considera a la poesía en lengua española como un mapa que integra a las distintas prácticas tanto ibéricas como latinoamericanas. En efecto, ¿qué significa ese "después de la Modernidad"? En su contexto, el título hace alusión a una serie de poetas que, en mayor o menor grado, han elegido el lugar del margen frente a algunos problemas muy calientes en la actualidad, entre otros, la crisis del pensamiento moderno, la crisis de las utopías, la crisis de la idea de Progreso, etc. Hay quien piensa que estos temas no son específicamente poéticos y que, por tanto, pueden escapar a una consideración desde una orilla lírica. Sin embargo, parece no ser así. Quiérase o no, la Modernidad y su idea estallan en este siglo en el arte bajo el patrocinio de las vanguardias históricas, llámense futurismo, dadaísmo, surrealismo, y en un "ismo" típicamente español: el ultraísmo. Y también quiérase o no, las vanguardias sentaron bandera de una práctica escritural irreversible, aunque no necesariamente bajo la forma de una *Koyné* o lengua universal, tan cara a los románticos alemanes, en especial a Schelling. En el fondo, los preceptos vanguardistas caían todos bajo la óptica de una búsqueda: la de la experimentación formal, la de la búsqueda de nuevas formas expresivas o su equivalente; la idea de una "poesía en progreso". Sería un suicidio desoír la plataforma estética de las vanguardias en honor de un fracaso en el terreno ideológico. Esto llevaría a una simetría errónea entre arte y realidad, entre historia y búsqueda artística. El asunto puede entenderse si se considera que el pensamiento de la vanguardia muchas veces resultó una suerte de totalitarismo estético y soslayó, de una manera bastante escandalosa por otra parte, todo tipo de propuestas marginales, todo tipo de consideración "otra" que cayera fuera de su esfera homolagante. En un momento de crítica del pensamiento moderno y, por prolongación, del pensamiento de la vanguardia, es natural que los márgenes relegados vuelvan a emerger con una forma y con un ímpetu avasalladores.

En el caso de la antología poética de Julia Barella, se trata de descentralizar el pensamiento poético español en sus distintas manifestaciones lingüísticas, ya no consideradas laterales: vasco, catalán gallego,

taciones lingüísticas, ya no consideradas laterales: vasco, catalán gallego, etc. Pero el problema sigue planteado: la lengua por sí sola no comporta una ideología ni tampoco una estética marginales. Entonces presentamos -a excepción de poetas que honran la antropología, tal el caso del catalán Valentí Puig o del vasco Bernardo Atxaga- una recaída temática con la consiguiente recaída formal: neorromanticismo trasnochado, intimismo crepuscular, toda una estética de tablas viejas devueltas por el mar. Y la pregunta inmediata sería la siguiente: ¿es esa la nueva poesía española? o mejor, ¿es representativa la muestra de una poesía española de significación? Parecería —salvo las dos excepciones aludidas— que la búsqueda de un efecto de descentralización en la poesía española actual no necesariamente debe pasar por el retroceso en la búsqueda expresiva. El problema poético parece ser todavía un problema más de lenguaje que de lengua. Y de nada sirve insistir en factores propiamente regionales cuando lo que verdaderamente está en juego es una consideración más profunda del mundo, de la vida y de la estética, esto es, de la poesía.

EDUARDO MILÁN

Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Madrid, 1988, 128 pp. ISBN 84-334-0092-7.

Nada más vasto que las cosas vacías.  
BACON

Con el nombre de *picnolepsia*, que significa ausencia frecuente, se designa el fenómeno común a la infancia de falta de conciencia de lo que ocurre ante los ojos, síntoma de que el niño juega distante en un mundo privado a la mirada de los adultos. Estas distracciones permanentes del mundo común e inmediato disminuyen con el descubrimiento del propio cuerpo del adolescente y la adopción de "malos hábitos", coincidente con el deseo exacerbado de mediatizar su experiencia con medios técnicos (aparatos de audio, moto, etc.).

Dice Virilio que poco se conoce a ciencia cierta de las crisis picnolépticas debido a que su diagnóstico ha permitido la adscripción sin más a la epilepsia (cuyo advenimiento se anunciaría con un éxtasis semejante -"sublime" según Dostoievski-) lo cual es inapropiado, porque en verdad cabe la pregunta ¿acaso quién no padece de picnolepsia?

El tiempo de nuestra existencia transcurre en instantes que fluyen linealmente sin interrupción, pero el *petit mal* produce cortes en la conciencia de esta continuidad de la que el sujeto queda sustraído. Al pic-

noléptico, "sin que lo sospeche, se le escapa en cada crisis una pequeña parte de su duración".

Cuenta *el mago* Méliès que una tarde en la que tomaba vistas de París el bloqueo de la cámara provocó una momentánea interrupción, pasada la cual continuó la filmación. Luego, al proyectar la película se presenciaba un espectáculo de transfiguración de los objetos: por el lugar donde circulaba un autobús ahora súbitamente lo hacía un coche fúnebre; y poco después realizaba las primeras metamorfosis deliberadas de hombres en mujeres. A lo que apunta Virilio: "Los azares tecnológicos habían recreado las circunstancias desincronizantes de la crisis picnoléptica".

Aquellas transformaciones, apariciones, desapariciones prefiguraban infinitos prodigios, cada vez más extraordinarios por obra de los *efectos especiales*, cada vez menos increíbles por gracia del *efecto de realidad*, cada vez más familiares por nuestro gusto de zambullirnos en un universo vertiginoso. Al respecto dice Virilio que ciertos estudios basados en la observación de dibujos animados que sufren transformaciones, muestran "hasta qué punto estamos ávidos de percibir formas maleables, de introducir una perpetua anamorfosis en la metamorfosis cinemática".

Con la irrupción del motor, tanto animador de imágenes como productor de aceleración en los desplazamientos, la experiencia sufrirá una modificación sustancial, pues la velocidad trata a la visión como materia prima. En virtud de la aceleración la sensación del viaje adquiere un enorme parecido con la del espectáculo cinematográfico: "Las inmensas colas de espectadores que se mecían los sábados y domingos frente a las taquillas de cine, cierran filas ahora y con la misma frecuencia en los puestos de peaje de las autopistas. Simplemente, lo que antes empujaba a las masas a ocupar los sillones de las salas de cine, los empuja ahora hacia el asiento del coche".

Esta ilusión locomotriz que se convierte en nueva verdad de la vista motivaría el comentario fascinado de un viajero medio siglo antes de que comenzara el hechizo de las maravillas del cine: "El ferrocarril es la verdadera linterna mágica de la naturaleza." Pero la celeridad del viaje mecanizado no siempre es fruición complacida: "El tren es al viaje lo que el burdel al amor." Este resabio, amargo en labios de Tolstoi, parece degustado por Braudrillard con la morbidez *posmoderna* que le es característica, "circular es una forma espectacular de amnesia", \* dirá comentando de paso el libro que hoy reseñamos.

Mientras que el propio Virilio encuentra que los medios tecnológicos "reproducen agravados los efectos de la picnolepsia, porque provocan la sustracción del sujeto, repetida a perpetuidad, de su contexto espacial y temporal".

Tántalo destanteado ante el mundo que muda inasible: se escurre bajo nuestras plantas, se esfuma ante nuestros ojos. Con la precipitación de información instantánea e infinita en la pantalla del ordenador una

\* *América*, Anagrama, 1987.

vez más nos hallamos sentados ante el espejismo de una ilusión cinemática; desmenuzada la realidad se nos revuelve, como tras el vaso de una licuadora. No conformados por nuestra experiencia sensible y total, los datos resbalan informes, lejanos, extraños, deformantes: ausencia que no conforma: "apatía... que hace que cuanto más informado esté el hombre, tanto más se extiende a su alrededor el desierto del mundo."

Esta cultura prepotente nos repliega, nos manda a la concha, impotentes, en un letargo "que no es tan sólo una siesta de la conciencia, sino un declive de la existencia".

La aniquilación del tiempo y del espacio por las altas velocidades desvasta, despoja todo sentido. La desmesura de "medida de todas las cosas" deviene némesis sobre nuestras espaldas en la huida solitaria, mediados, medidos e intimidados desmedida e inmisericordemente por una medianía de medios que no tiene fin.

Terminamos la lectura de este trabajo con gran sorpresa. Y con la impresión, también, de que la gente de Anagrama debe hallarse fuertemente conmovida por la *estética de la desaparición*. Porque, llegando a la palabra final del texto (confiemos en que haya sido la última que quiso poner su autor) el libro desaparece ante nuestros ojos, sin epílogo, sin índice, sin páginas falsas, sin siquiera colofón del que asirse... Sin indicios que amortigüen el vértigo final uno se precipita brutalmente contra el *abismo superficial* de la contratapa. Desierta.

ALBERTO SAURET



# BIMBO

**Empresa 100% mexicana,  
con más de 35 años  
haciendo pan  
para las familias mexicanas.**



**LA GACETA**  
DEL FONDO DE CULTURA ECONOMICA

- Publicación mensual
- 3000 suscriptores en todo el mundo
- Distribuida en las más prestigiadas librerías de México, América Latina y España
- Lo más importante y actual de la creación literaria y artística
- La investigación en ciencias sociales y filosofía
- Textos poco conocidos de clásicos modernos.

Alfred Kazin

## UNA PROCESIÓN

Cien años de literatura  
norteamericana

La crítica literaria alcanza con Kazin el mismo valor que tuvo con Edmund Wilson: no es una exageración afirmar que *Una procesión* tiene todos los méritos intelectuales para convertirse en el *vademecum* imprescindible para conocer la literatura norteamericana de 1830 a 1930.

Un retrato de la sociedad norteamericana a través de su literatura.



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

<b>suscríbase a</b>	
la más profunda y trascendente información, los más interesantes reportajes y entrevistas reciba además, la revista <b>tiempo libre</b> todos los jueves y los suplementos <b>sábado y página uno</b>	
<b>Uno más uno</b> para usted que sí lee....	
<b>seis meses \$30,000.00</b>	
llame al 563-99-11 exts. 126, 127, 221 y 222.	

## ediciones era

**CUADERNOS  
POLITICOS**  
53

**LA MODERNIDAD  
COMO DEVASTACIÓN  
EN MÉXICO**  
OLAC FUENTES MOLINAR  
ADRIANA LÓPEZ MONJARDIN  
ALEJANDRO ÁLVAREZ / GABRIEL MENDOZA  
FRANCISCO VALDÉS

**EUGENIO  
RIVERA URRUTIA:  
KEYNES EN  
AMÉRICA LATINA**

**ENRIQUE  
DUSSEL PETERS:  
DEUDA EXTERNA  
E INNOVACIONES  
FINANCIERAS**

REVISTA CUATRIMESTRAL DE EDICIONES ERA

## Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Enero, 1989 456

- ◆ Sandro Penna ◆ Giovanni Testori ◆ Amelia Rosselli  
◆ Sebastiano Vassalli ◆ Leonardo Sinisgalli ◆ Vittorio Sereni  
◆ Antonio Porta ◆ Mario Luzi ◆ Edoardo Sanguineti  
◆ Dino Campana ◆ Franco Fortini:

**LA OTRA CARA DE LA LUNA**

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria  
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tels: 550-5559 y 548-4352

Suscripción  
 Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de *veinticinco mil pesos 00/100 moneda nacional*  
 Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dols. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

Ciudad

Estado

País

Teléfono

# PRIMERAS LETRAS

## *OCTAVIO PAZ*

UN DOCUMENTO PARA LA HISTORIA DE LA  
LITERATURA MEXICANA EN UN PERÍODO RICO  
EN OBRAS Y EPISODIOS

# Vuelta

Editorial Vuelta S.A. de C.V.  
Av. Contreras 516, 3<sup>er</sup> piso, Col. San Jerónimo Lídice  
10200 México D.F.

De venta en librerías.

**NOVEDADES**

### PUBLICACIONES EL COLEGIO DE MÉXICO

*Soledad Loaeza y Rafael Segovia* (comps)  
**La vida política mexicana en la crisis**

*Gerardo M. Bueno* (comp)  
**México-Estados Unidos 1986**

*Soledad Loaeza*  
**Clases medias y política en México. La querrela  
escolar, 1959-1963**

*Takabatake Michitoshi, Lotbar Knauth y Michiko  
Tanaka* (comps)  
**Política y pensamiento político en Japón,  
1926-1982**

De venta en las mejores librerías o directamente en:  
Departamento de Publicaciones de El Colegio de México, A.C.  
Pedidos por correo: Camino al Ajusco 20, 01000 México, D.F.  
Pedidos por teléfono: 568 6033 Exts. 388 y 297

# CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

DIRECTOR  
Félix Grande

JEFE DE REDACCIÓN  
Blas Matamoro

## Los negros en América

Escriben

Antonio BENÍTEZ ROJO, Salvador BUENO, Bruno Rosario CANDELIER, Adela DUBINOVSKY, Juan Carlos ESTENSSORO, Rolando HERNÁNDEZ MORELLI, Rafael FALCÓN, Aníbal GONZÁLEZ, Shirley JACKSON, Adriana LEWIS GALANES, William LUIS, Matías MONTES HUIDOBRO y Nicomedes SANTA CRUZ

Volumen de 298 páginas

1.500 pesetas

## Carlos III y América

Escriben

Pedro A. VIVES, Ovidio GARCÍA REGUEIRO, Pedro PÉREZ HERRERO, José A. FERRER BENIMELI, Manuel MORENO ALONSO, Carlos D. MALAMUD, Julio ALBI, Francisco de SOLANO, Manuel LUCENA GIRALDO, Salvador BERNABEU, Leopoldo CASTEDO, Guillermo C. MIRA, María C. GARCÍA SAIZ, Francisco AGUILAR PIÑAL, Miguel BATLLORI

Volumen de 273 páginas

1.000 pesetas

### Tarifas de suscripción anual:

España: 4.500 pesetas. - Europa: 45 U\$S marítimo y 60 U\$S aéreo. - Estados Unidos, África, Asia y Oceanía: 45 U\$S marítimo y 90 U\$S aéreo. - Iberoamérica: 40 U\$S marítimo y 85 U\$S aéreo. - Precio del ejemplar (en España): 400 pesetas.

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA  
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID  
Redacción y Administración, teléfono (91) 244 06 00 (ext. 267 y 396)



# ESTUDIOS

## Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • EL PALACIO DE HIERRO • FARMACIA DE JESÚS • EL ÁGORA • BUÑUEL • EDITORES ASOCIADOS DE MÉXICO • EUREKA • EXTEMPORÁNEOS • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • GUSANO DE LUZ • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERÍA ERMITA • PALACIO DE BELLAS ARTES • EDICIONES QUINTO SOL • VIPS • FARMACIA GÉNOVA • ANDURIÑA • GRANÉN PORRÚA • ZAPLANA • GRAPHIS • JONTAB • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • NUEVA SOCIEDAD • MONTE PARNASO • E.N.A.H. • FARMACIA PEDREGAL • HOTEL CROWNE PLAZA • BOLÍVAR • DECATOUR'S • EDUMEDIA • FARMACIA VALLE DE MÉXICO • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARRQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • ESTUDIO • MUSEO DE ARTE MODERNO • SALVADOR ALLENDE • DE MANUEL • EL JUGLAR • REFORMA • ÁBACO • LUIS MOYA • DE TODO • PARÍS LONDRES • POLIS • HOTEL NIKKO • EL PALACIO DE HIERRO • MUSEO CARRILLO GIL • LA CASA DE LAS BRUJAS •

Búsqueda también en Monterrey y en Guadalajara

## CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE  
**INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO**  
POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCION 4 NUMEROS	COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO																												
<input type="checkbox"/> \$ 12,000.00 Distrito Federal <input type="checkbox"/> \$ 15,000.00 Interior de la República Mexicana <input type="checkbox"/> 30 Dls. USA Extranjero	<input type="checkbox"/> \$ 4,000.00 M.N. República Mexicana <input type="checkbox"/> 8 Dls. USA. Extranjero.																												
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	<b>Números deseados</b> <table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td> </tr> <tr> <td> </td><td> </td> </tr> </table>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14														
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14																
Nombre _____ <div style="display: flex; justify-content: space-between; font-size: small;"> <span>Apellido Paterno</span> <span>Materno</span> <span>Nombre</span> </div> Ocupación _____ Dirección _____ Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____ Ciudad _____ Edo. _____ País _____ Teléfono _____ Matricula ITAM No. _____																													

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM