



**LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO.  
REFLEXIONES SOBRE LA TRADICIÓN LIBERAL**

**POR:  
JUAN CAMILO DÁVILA RODRÍGUEZ**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGO  
MODALIDAD MONOGRAFÍA**

**ASESOR:  
Dr. Phil. JUAN GUILLERMO GÓMEZ GARCÍA**

**PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA  
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA  
MEDELLÍN  
2020**



*A la mujer, madre y hermana, amante y amiga.  
Si bien sobre esta no versan las presentes líneas,  
sin ella, las mismas no serían posibles.*

*A mi amada Florecilla.*

*Al mentor Juan Guillermo Gómez, quien con sus aciertos ha sabido conducir y  
aportar sólidas bases a mis disquisiciones sobre el mundo de los hombres.*

*A los profesores Víctor Arteaga, Wilmar Martínez, Juan  
David Ramírez y Lily García, que me mostraron esta senda.*

*A los buenos amigos, con quienes he compartido fructíferas discusiones que  
han ayudado a formar y solidificar muchas de las ideas que aquí se plantean;  
en especial a Felipe Román.*

*En memoria de Ramón Salazar Prada. Profesor, compañero y amigo. Por el café  
y las largas conversaciones sobre la vida y las ideas; por su disposición al debate y  
a la consideración de ideas nuevas y diferentes; por su ser de maestro en clase,  
cargado de alegría y ocurrencias. Finalmente, por su valentía en el ejemplo de  
sabernos libres de sí mismos. Gratitud y recuerdos.*



## ÍNDICE

<b>PREFACIO</b> .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	11
<i>Excurso. Sobre la llamada “democratización de la cultura”</i> .....	15
<b>I. “LAS PALABRAS Y LAS ACCIONES SE INFLUYEN Y POTENCIAN MUTUAMENTE”. APUNTES METODOLÓGICOS PARA UN ESTUDIO HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO</b> .....	34
<b>Consideraciones preliminares</b> .....	36
<b>Insinuación de la materialidad</b> .....	42
<b>¿Cómo atajar lo intangible?</b> .....	42
<b>Puntos de partida</b> .....	49
<b>II. BOSQUEJO DE UN IDEAL PARADIGMÁTICO</b> .....	50
<b>PARTE I: LOS ANTECEDENTES DE LA MODERNIDAD</b> .....	50
<b>PARTE II: LA MODERNIDAD Y EL ESTADO CONTRACTUAL</b> .....	92
<b>Las convulsiones del trono inglés: tensiones entre el Parlamento y la Corona</b> .....	93
<b>La reacción teórica antiburguesa en Thomas Hobbes y Robert Filmer</b> .....	103
<b>La Gloriosa Revolución y John Locke: el punto de partida de la ilustración política</b> .....	128
<b>Un paso más hacia la libertad y la igualdad: Jean Jacques Rousseau</b> .....	168
<b>III. LA REPRESENTACIÓN Y LA REPÚBLICA, O EL ADVENIMIENTO DE LA MODERNIDAD</b> .....	182
<b>La modernidad política: de la representación a la democracia</b> .....	183
<b>La Revolución Francesa como consecuencia de la Ilustración</b> .....	185
<b>La construcción de la nación estadounidense. Un asunto federativo</b> .....	204
<i>Excurso. John Stuart Mill. Los vestigios del liberalismo ilustrado</i> .....	213
<b>El mundo burgués: de la consolidación al descrédito</b> .....	223

<b>IV. EN LA CUERDA DEL NIHILISMO: DE DIOS AL ESTADO, DEL ESTADO A LA NADA, DE LA NADA A LA TÉCNICA .....</b>	<b>227</b>
<i>Excurso. Martin Heidegger: Grecia, la historia, la técnica y el turismo. Nota interpretativa sobre el relato <i>Estancias</i> .....</i>	<b>231</b>
<b>Retratos del siglo XX .....</b>	<b>240</b>
<b>La masa: política e ideología .....</b>	<b>265</b>
<b>Conclusiones, interpretaciones y especulaciones .....</b>	<b>296</b>
<b>EPÍLOGO .....</b>	<b>308</b>
<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>315</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>317</b>

## PREFACIO

De una primera formación en las matemáticas, a un desenlace en el estudio de la política puede ser interpretada una quizá apresurada decisión, la cual encaminó mi energía al estudio de fenómenos que en sí mismos no tienen gran coherencia y sí mucho de arbitrariedad. En esa segunda formación, que a diferencia de la primera carece de verdades y leyes universales, he buscado explicaciones que más que intentar conocer lo exógeno (la historia y la política), han sido, en múltiples ocasiones, un intento de entender el lugar propio dentro de este momento político y esta estructura sobre la cual poco influimos. Con ocasión de un requisito universitario, las siguientes páginas nacen de las cavilaciones e ideas que se me han presentado no solo de mi formación como politólogo, sino también del interés propio por entender los niveles *existenciaríos* en los cuales se desenvuelve el hombre. De aquí que el presente escrito exceda los márgenes propiamente disciplinarios y exponga las elucubraciones que del nivel social y a su vez de la esfera política haya concluido. Si bien este trabajo es un requisito, el mismo permite medir el desarrollo y la maduración de algunas ideas. Es así como las reflexiones aquí abordadas incluyen tanto dilemas de un marco social amplio, como cuestionamientos que atañen a esferas más propias del nivel individual. Por lo demás, no pasan estas páginas de la articulación de múltiples ideas en torno a un interés específico, aún indescifrado.

¿Por qué pensar y escribir sobre siglos pasados? Se anuncia en la entrada principal de la *alma mater* que es este centro universitario una frase sumamente lúcida del escritor argentino Jorge Luis Borges, reza así: “La universidad debería instruirnos en lo antiguo y en lo ajeno. Si insiste en lo propio y lo contemporáneo, la universidad es inútil, porque está ampliando una función que ya cumple la prensa”. En mi experiencia formativa como estudiante de pregrado me ha tocado escuchar hablar en demasía sobre los problemas heredados del siglo XX, herencia que a su vez corresponde a ideas y sociedades concebidas en siglos pasados.

Dado que en mi formación como politólogo evidencié preferencias por la teoría y el pensamiento político, decidí emprender el cultivo de la historia, de los cánones, de los clásicos y de los grandes autores que no solo modelaron grandes teorías, sino que con ellas a

la sociedad misma. Por lo demás, es la lectura y reflexión disciplinada, o un intento de ello, lo que se manifiesta en el siguiente escrito. Reflexiones que pretenden abordar el problema en su raíz; reflexiones que se ocupan de un lugar que ha quedado relegado y que se ha dado por sentado; reflexiones que, a consideración propia, se deben retomar en procura de nuevos caminos de salida a la banca rota de una academia sin punto de gravedad.

\*\*\*

El encontrarme en esta órbita del pensamiento se la debo a los buenos profesores Juan Guillermo Gómez y Víctor Arteaga. Con mi compañera de vida, Catalina, nos hemos sorprendido al apreciar la capacidad de algunos hombres para hacer evidentes pensamientos que pueden resultar tan claros, tan obvios. En eso consiste la genialidad, en la capacidad de apreciar las cosas que están ahí. Ya no se escriben grandes obras, ni grandes tratados. Ese tiempo ya pasó. Perdimos el oficio de la artesanía, nos volvimos o mercaderes o industriales. Por eso la genialidad desde el siglo XX no es otra cosa que saber encontrar los utensilios más valiosos en el mercado de abalorios que es el conocimiento.

Mucho me marcó en la comprensión del mundo y de su historia aquella ocurrente insinuación del profesor Juan Guillermo Gómez: “el siglo XX rompió el espejo del mundo o de la realidad, por ello lo que de él podemos apreciar no son más que una multiplicidad de fragmentos, de los cuales cada uno refleja una parte y una perspectiva de la imagen del mundo o de la realidad”. El nihilismo del siglo XX no es otra cosa que la muerte de la unicidad del mundo, es decir, la muerte de la unicidad de las naciones, de los géneros, de las clases, de las ciencias, del arte, de la cultura; la muerte de Dios como un todo. Con el siglo XX arranca otra visión del mundo: se desecha aquella visión objetiva de los fenómenos o problemas, el hombre se atrinchera en su experiencia subjetiva, desde la que intenta explicar el mundo. Intentando otra analogía, el siglo XX es como un cuadro de Picasso: lleno de formas, colores y sentidos, donde una imagen unívoca no es clara. Así, la meta al estudiar aquel siglo no es otra que encontrar una forma, una figura, un entendimiento parcializado del todo social e histórico.

*Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos.*

*Es frío incluso cuando miente;  
y ésta es la mentira que se desliza de su boca:*

*Yo, el Estado, soy el pueblo.*

*Friedrich Nietzsche, 1883*



## INTRODUCCIÓN

*Así como la prohibición ha abierto siempre camino al producto más nocivo, del mismo modo la prohibición de la imaginación teórica abre el camino a la locura política.*  
*Max Horkheimer & Theodor Adorno*

Si pensamos que para ejercer la facultad retórica en un discurso que tiene como fin dirigir análisis sobre la política, debemos disciplinariamente partir de un entendimiento propio de nuestro objeto de estudio, nos hacemos conscientes de que la politología, al igual que cualquier otra disciplina, es más que un simple campo cognoscitivo que centra su esfuerzo analítico en la comprensión de las formas en que la política se manifiesta en contextos socio-espaciales específicos y momentos del orden temporal precisos. Siendo este el primer signo de la investigación politológica, permítaseme agregar otro elemento igualmente esencial. Nuestra disciplina, la politología, parte en esencia de dos fundamentos del orden antropológico ya planteados por Hugo Grocio en 1625<sup>1</sup>, a saber, la condición de ser pensante<sup>2</sup> del hombre, primero, y su necesidad de agrupación social<sup>3</sup>, segundo. Esto es de necesaria enunciación ya que así ponemos de sobre aviso el presupuesto según el cual a la política moderna la precede el hombre como individuo. Del primero de estos fundamentos, parto para enunciar al hombre como creador de las configuraciones sociales, a la vez, que es el presupuesto para un análisis de su condición humana; del segundo, me sirvo para comprender lo político como una consecuencia de los conflictos a los que puede llevar dicha necesidad. Así pues, la política moderna es un *constructo* del intelecto y no una esencia, o *a priori*, del orden natural de las cosas. Vale aclarar que, desde esta concepción, cualquiera que sea el *constructo* por el que opten los hombres en materia política, no será, en ninguna medida, una forma acabada de la realidad humana. Esta se manifiesta de manera constante y/o diversa,

---

<sup>1</sup> *Del derecho de la guerra y la paz*. Prolegómenos.

<sup>2</sup> Esto es lo que el cristiano en su dogma entiende como libre albedrío y el ilustrado en su disertación ve como motor de la razón.

<sup>3</sup> En palabras de Aristóteles, el hombre es un *Zoon Politikón*. Este será uno de los puntos de partida de Durkheim para la concepción de una división social del trabajo, pero ya en un contexto de capitalismo avanzado.

continua o alterna, según los intereses de los hombres, y, sobre todo, de las ideas que dan forma a sus vidas privadas y sociales. La política, en cualquiera de sus acepciones, no es un asunto dado ni un final inevitable, sea idílico o fatídico.

Es de aquí que el otro signo que podríamos pensar como propio de la investigación politológica se decante por un estudio que abarca mayores periodos temporales y enfatiza tanto en la génesis propia de cada *constructo*, como en su desarrollo, formas de relacionamiento y momentos de mayor tensión en la realidad histórico social y política de la Modernidad. En este segundo signo discurren y convergen los elementos propios de la manifestación empírica de la política, su forma histórica y las ideas y pensamientos que alrededor de cada fenómeno se tejen, tanto en el ámbito genético como en el comprensivo y explicativo. Es por ello, que dentro de la politología como disciplina social, caben estas dos maneras de entender y estudiar la política: las que parten de presuponer la política y lo político para pasar a estudiar sus formas concretas en la realidad espaciotemporal; y las que buscan, quirúrgicamente, encontrar los puntos donde se suceden momentos de condensación que devienen en nuevas formas epistémicas y fácticas de ver y entender la política. La convergencia de estas dos formas de investigación, igualmente válidas y provechosas, harían del trabajo politológico un faro, entre los tantos que se pueden erigir desde las diversas ciencias sociales y humanas, para la clarificación y comprensión de fenómenos que han dado forma a la realidad histórico social y política de la Modernidad, como hoy la conocemos.

Justo es poner en evidencia, ya entrados en esta senda de la reflexión disciplinar, una cuestión clara: dentro de la ciencia política existen campos que se ocupan de cuestiones administrativas del Estado, tanto en la teoría como en su ser más práctico. Pero pensando en una disciplina que se ocupa de la política, es pertinente que estos campos nunca descuiden el objeto primario de la disciplina y siempre estén complementado y cuestionando ese objeto. Es decir, más allá de las características que tengan las políticas públicas, y demás cuestiones administrativas del Estado, y demás subcampos de la disciplina como las relaciones internacionales, la política comparada, el comportamiento político, el estudio de las instituciones, etc., el estudio politológico debe apostar a resolver esa cuestión escurridiza y amorfa que es la política.

\*\*\*

Es desde la segunda postura epistémica que se desarrolla este trabajo, el cual parte y se queda en la hermenéutica, de la que es propia la especulación sobre posibles explicaciones de los fenómenos sociales. Además, este trabajo es, en buena medida, el acatamiento de un consejo de Isaiah Berlin (1909-1997). Este importante y lúcido teórico político inglés, parte en su ensayo *Dos conceptos de libertad*<sup>4</sup> de la crítica a los “educados para pensar críticamente las ideas” por la irresponsable falta de compromiso con la realidad social y, en especial, con las situaciones problemáticas del presente en que se piensa. Desde este punto de partida, Berlin afirma que el estudio de la política es indisociable de la investigación filosófica. Esta afirmación la defiende el autor aún contra quienes pretenden escindir estos dos campos de estudio, dejando el primero al estudio de los fenómenos propiamente empíricos, y el segundo a la elucubración abstracta. El mutuo aporte entre una y otra forma epistemológica, es decir, entre el estudio de la política y la investigación filosófica, constituye el campo de estudio que Berlin denomina “teoría política”, y que, según el mismo autor, pertenece a la filosofía moral como una rama que pretende entender la tensión histórica. Dicha tensión se entiende, no como mera y simple tensión entre ideas en un plano abstracto, sino como la convergencia entre: *a)* la disputa de ideas; *b)* sus consecuencias prácticas; y *c)* los entornos que se suceden de las posibles consecuencias. Dicha convergencia se sintetiza, citando este teórico, en la idea según la cual “los vocablos, las ideas y las acciones políticas sólo son inteligibles dentro del contexto de enfrentamiento en el que los hombres los utilizan” (Berlin, 2014, p. 59). Lo anterior, leyendo entre líneas, pone la discusión en un plano metodológico irresoluto y, quizá olvidado, plano que constituye, o tiene por objetivo, la intención metodológica de buscar el fundamento y aplicación de principios morales o normativos en la política.

\*\*\*

---

<sup>4</sup> El ensayo es la conferencia que el autor impartió con motivo de la toma de su cátedra de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford en 1958 (introducción de Ángel Rivero a la edición española del ensayo en Alianza Editorial, primera y segunda edición: 2001 y 2014 respectivamente). Enuncio el anterior comentario ya que no sería ilícito interpretar esta lección inaugural, en cuanto a contenido y motivación, como la base sobre la cuál Berlin desarrollará su cátedra y su obra. Además, el apunte es necesario, ya que permite entender por qué uno de los puntos importantes del ensayo versa sobre las consideraciones metodológicas que sustentan el estudio de la teoría política.

El presente es un estudio monográfico que intenta describir teórica e históricamente la consolidación del modelo liberal burgués del Estado<sup>5</sup> desde los siglos XVII y XVIII, y su posterior declive en el siglo XX. Dentro de este marco, se pretenderá, en las siguientes páginas, armar un mapa sobre las ideas y acontecimientos sociopolíticos que dieron lugar al *constructo* del Estado liberal burgués. Así, los autores a tratar se inscriben dentro del periodo histórico que, a grandes rasgos, se conoce como Modernidad. Este periodo se suele asociar, comúnmente, con las corrientes del pensamiento denominadas Renacimiento, Ilustración y Romanticismo<sup>6</sup>. Una vez realizada la reconstrucción histórico-intelectual del Estado liberal burgués (siglos XVII, XVIII y XIX), se pasará a estudiar el siglo XX. La hipótesis de la que se parte para estudiar este convulso siglo es: el Estado liberal burgués, diseñado para solucionar las demandas políticas históricas del siglo XVIII y XIX (representación, voto, partidos, Constitución, parlamento), entra en crisis y se viene al piso en el siglo XX. El problema que se busca dilucidar en este siglo es la emergencia de la sociedad de masas y su reivindicación hacia una democratización supraliberal de la política. Esta crisis del Estado liberal burgués, impostado en una sociedad tecnificada, se resolvió, como lo veremos, con nuevas construcciones políticas (estructuras) y de lo político (relaciones): fascismo, comunismo y, en América Latina, populismos. Fenómenos que vistos desde el siglo XXI, parecen *constructos* vacilantes y poco estables, a lado del Estado liberal.

Para desarrollar y validar esta hipótesis se echará mano del análisis de un fenómeno sociológico que, a entendimiento propio, es fundamental para el estudio del siglo XX: la masificación. La masificación ampara y sostiene, en términos económicos, el desarrollo de la industria, la técnica y el flujo de capitales. En lo cultural, crea toda una nueva lógica, la cultura de masas. En lo político, la masificación crea nuevas demandas al Estado, hace que la política se desplace del centro a la periferia, de los asuntos legislativos y diplomáticos a asuntos sociales y hasta culturales. Sociológicamente, se da un nuevo fenómeno: la masificación urbana. Se pueden anotar, como grandes manifestaciones que determinan la

---

<sup>5</sup> Este modelo ha tenido diferentes denominaciones en el curso de la historia y de la teoría política. Las más usuales son: Estado de Derecho, Estado Burgués, Estado parlamentario, Estado Constitucional, Estado republicano, Estado democrático ...

<sup>6</sup> Como obra indispensable sobre esta temática se debe referir el libro de Carl Schmitt: *Romanticismo político*, texto definitivo de 1925 (primera edición 1919). Traducción española de la Universidad Nacional de Quilmes, provincia de Buenos Aires, Argentina, 2006.

crisis de las instituciones políticas liberal burguesas, la universalización del alfabetismo y la aparición de la radio.

**Excursus. Sobre la llamada “democratización de la cultura”**

*¡El arte democrático! El arte es la antítesis de la democracia [...] ¡Atenas!, unos pocos miles de ciudadanos propietarios de muchos miles de esclavos, ¡a eso llamamos democracia! ¡No!, de lo que estoy hablando es de la democracia moderna, de la masa. La masa sólo puede apreciar emociones sencillas e ingenuas, el encanto pueril y, sobre todo, los convencionalismos.*

*T. S. Eliot*

El fenómeno de la masificación fue estudiado muy tempranamente, ya en el siglo XIX, por Alexis de Tocqueville (1805-1859). En su libro *La democracia en América* –primer tomo publicado en 1835, segundo tomo publicado en 1840–, planteó las consecuencias, o la relación de la democracia desarrollada en Norteamérica para los bienes más relevantes de la cultura como: la ciencia, el arte, la literatura, el teatro, el lenguaje, la historia y la elocuencia parlamentaria. Este tema emerge expresamente en la primera parte del segundo volumen, titulada “la influencia de la democracia en el movimiento intelectual en los Estados Unidos”.

Tocqueville establece por primera vez una relación profunda entre el desarrollo de las ideas religiosas, artísticas, literarias y científicas (lo que el marxismo llamaría “súper estructura”) y el desarrollo político de la sociedad norteamericana, en arrollador progreso. El francés confirma una popularización o democratización de las ciencias y las artes, como un fenómeno típicamente norteamericano, pero inevitable para el desarrollo futuro de la humanidad.

En el inicio del segundo volumen, hace notar Tocqueville (2005) la homogeneidad intelectual en los Estados Unidos. Comenta en las primeras líneas el autor: “es fácil notar, sin embargo, que casi todos los habitantes de los Estados Unidos dirigen sus actividades intelectuales de la misma manera y las conducen según los mismos principios” (p. 391). La homogeneidad señalada por el autor se sustenta en la igualdad radical que establece la

democracia, ya que, al desaparecer la diferencia, cada hombre tiene la misma posibilidad para atender sin reparo a sus juicios. Sumado a lo anterior, la laboriosa vida en un país en que no se sustenta privilegio alguno, deja poco tiempo para el cultivo y el trabajo del intelecto. Dado que Tocqueville es un auténtico francés, su condición de extranjero le permite ver en Norteamérica el desenlace o la consecuencia del liberalismo ideado en su natal Europa, el individualismo. La condición de libertad y la relación mediada por el interés, deviene en una apelación a la razón propia, con una clara influencia religiosa, como parámetro de la conducta.

En los capítulos que Tocqueville comienza a analizar el estado de las ciencias, la literatura y las artes, parte de los principios que más atrás ha establecido, a saber, la relación entre la religión y la democracia, y cómo ambas influyen en el comportamiento de los ciudadanos. La herencia religiosa de los ingleses, plantea el teórico francés, pobre en símbolos e imágenes, en ritos, ceremonias y representaciones, constituye un primer antecedente en el escaso alcance de la sensibilidad estética. Sumado a la sencillez aprendida de su religión, el habitar un país nuevo y extenso, sin desarrollo industrial previo, repercute en el hecho de que los nuevos moradores deban dedicarse al comercio y la industria, dejando en un segundo plano las dimensiones del espíritu. El trabajo como negación del ocio es la negación del arte. Al menos para el momento de Tocqueville la categoría de artista no constituía una profesión en sentido laboral, ya que los escritores, músicos, filósofos, pintores y escultores eran aristócratas, vivían a expensas de la aristocracia o su sustento se amparaba en alguna otra actividad. En palabras de Tocqueville (2005):

La situación de los norteamericanos es, pues, enteramente excepcional, y debe creerse que ningún pueblo democrático la alcanzará nunca. Su origen puritano, sus hábitos únicamente comerciales, el país mismo que habitan y que parece alejar su inteligencia del cultivo de las ciencias, de las letras y de las artes; la proximidad de Europa, que les permite abandonar tal cultivo sin recaer en el estado de barbarie y mil otras causas de las que no he podido indicar sino las principales, han debido reducir el espíritu norteamericano de una manera singular al estudio de las cosas puramente materiales. Las pasiones, las necesidades, la educación, las circunstancias, todo parece, en efecto, concurrir a inclinar al habitante de los Estados Unidos hacia las cosas temporales, y

sólo la religión lo eleva, de tiempo en tiempo, a la contemplación pasajera de las divinas (p. 416).

Como buen teórico, Tocqueville no solo hace claros análisis de los fenómenos en los que centra su interés, sino que también propone posibles consecuencias de dichos fenómenos. Así, por ejemplo, las prescripciones citadas en el párrafo anterior, según el autor, no durarán por siempre, pues con el pasar de los años, y sin perder de vista el carácter igualitario y de libertad de la sociedad estudiada, es probable que se amasen grandes fortunas que permitan a los hombres dedicarse a los trabajos del intelecto, y aunque no pase en las primeras generaciones, pasará entre la descendencia. La posibilidad de tránsito social y la libertad de ocupación que permite la democracia, libera al individuo, al convertirlo en ciudadano, de un destino presupuesto. Aunque la sociedad americana, asegura el francés, no demuestre tanta pasión por las letras, dada las condiciones sociopolíticas y el probable desarrollo económico, será un número cada vez mayor el que se interese por los temas del espíritu, al punto de alcanzar el interés de todos los ciudadanos.

Llevando la discusión del interés que la sociedad norteamericana tiene por la ciencia y las artes, a la calidad que estas pueden alcanzar en dicho país, Tocqueville muestra la cadena que une el engrane político, el engrane teórico y la actuación de los ciudadanos. Dada la igualdad entre los ciudadanos norteamericanos, su libertad de ocupación, las pugnas por el poder, su vocación industrial y comercial, y la tendencia a juzgar las cosas por sus propias razones, se sigue que la ciencia en este país se preocupe por resolver asuntos prácticos –que repercutan en el mejoramiento de la posición en la sociedad o simplemente en la obtención de alguna ganancia–, más que interesarse por dar sentido a grandes problemas filosóficos. Volviendo a pasar hacia el asunto de la cantidad, bajo las observaciones anteriores, Tocqueville concluye que la utilización del intelecto para mejorar los asuntos prácticos de la vida llevará a que sea cada vez mayor el número de los ciudadanos interesados en el cultivo de la ciencia o la ingeniería, y que, dentro de estos, siempre existe la posibilidad que se destaquen mentes brillantes que hagan grandes aportes a la ciencia misma. Las observaciones anteriores tienen iguales consecuencias en el arte, ya que la preferencia por la utilidad deja sin fundamento el arte por el arte. Cuando en tiempos de aristócratas los artesanos y artistas se ocupaban de satisfacer el gusto de los nobles, debían dedicar gran tiempo y esfuerzo en

crear elementos de gran calidad y belleza, cuyo ornamento hiciese juego con el estilo dignificado de vida palaciega que este estamento llevaba. Pero el cambio de una sociedad aristocrática a una democrática representa también un cambio en la lógica artesanal y artística, dada la inserción de tres nuevas variables: la lógica mercantil, la libertad civil y el crecimiento demográfico. Una mayor cantidad de ciudadanos fluctuantes en las escalas y profesiones sociales, la forma de hacer riqueza y demostrarla, hace que los sectores que se dedican a la artesanía y el arte cambien la calidad en el ornamento por la cantidad en la producción. Al ensancharse la dimensión de compradores que no necesariamente tienen la capacidad de adquirir productos de alta calidad, los productos comienzan a disminuir su sofisticación para abaratar su costo y aumentar su producción<sup>7</sup>. El ejemplo que trae Tocqueville (2005) es certero: “cuando los ricos usaban relojes, casi todos eran excelentes; hoy apenas se encuentran más que regulares, pero todo el mundo los lleva” (p. 426). Con esta discusión entra este sagaz crítico francés en un asunto característico de la sociedad norteamericana, a saber, una falta en la delimitación de las clases sociales. El libre tránsito de una clase a otra, la libertad en las formas y la condición natural del hombre hacia una estima por el reconocimiento, hacen que dentro de las sociedades democráticas los ciudadanos se preocupen por estar a la altura de las modas, y que los lujos se tengan por dignos. Esta necesidad, venida de la vanidad humana, configura en el arte una nueva forma de desarrollo. El gusto se cambia por la tendencia, la crítica por la opinión, y las obras se supeditan al mercado y los artistas se vuelven vendedores.

El mayor ejemplo del diagnóstico artístico de la sociedad democrática lo encuentra nuestro autor en el caso de la literatura, en este campo se puede ver el punto neurálgico de esta discusión. Los norteamericanos han hecho suya la prodigiosa producción de literatura creada en la Gran Bretaña, el gusto por esta se extiende a todos los estratos sociales, creando un aumento en el consumo de libros y la cantidad de lectores. En el constante contrapunteo entre las sociedades democráticas y las aristocráticas, la libertad que caracteriza a las primeras, junto con el aumento en el público y sus necesidades, permite, según el autor, la búsqueda de estilos, reglas y temáticas que se aparten de la costumbre, al punto de formar nuevos cánones dentro de la literatura; allí donde el oficio de escribir puede ser adoptado por

---

<sup>7</sup> El autor señala en el capítulo XII de esta primera parte una excepción a esta regla por él planteada: en lo que tiene que ver con los asuntos públicos, las obras de los norteamericanos no tienen parangón en Europa, la calidad de sus edificios públicos y monumentos políticos alcanzan dimensiones descolantes.

quien tenga gusto y tendencia hacia las letras, la literatura podrá alcanzar un espectro amplio y diverso. Pero estas ventajas entran en directa pugna con otro elemento que la literatura en tiempos de aristocracia sabe guardar: el orden y la regularidad, la corrección, la perfección en los detalles, la búsqueda de un fundamento, la erudición, la profundidad, etc. De nuevo, la pugna es entre la calidad y la cantidad<sup>8</sup>.

Estos apuntes sacados en limpio tratan de mostrar algunos aspectos de la discusión. Mas Tocqueville parece muy ambiguo en muchos pasajes, ya que en ocasiones enmarca varios prejuicios de las sociedades democráticas –aunque nuestro autor estudie la sociedad norteamericana, sus generalizaciones las hace para los sistemas democráticos–, y en otros saca promisorios desarrollos de estas. En algunas partes prescribe falencias notables y en otras, por el contrario, parece calcular beneficios deseables. Más allá de esta interpretación, es preciso anotar algunos asuntos que merecen ser tenidos en cuenta en la discusión sobre una posible democratización de la cultura. La primera de ellas trata sobre la posibilidad que tiene el conjunto de los ciudadanos de una sociedad democrática, a diferencia de las sociedades aristocráticas –Tocqueville se haya justo en esta transición–, de tener acceso a lo que se ha llamado los bienes de la cultura; la segunda, son las condiciones para el pleno goce de dichos bienes. El asunto, difícil de agarrar, debe ser pensado con más detenimiento que el tenido por el brillante teórico francés. Es claro que el sistema político configura ciertos parámetros que influyen en la conducta de los sujetos y en el desarrollo de la sociedad, pero dentro de esta hay dimensiones que tienen su propia trama. Aunque nuestro autor ponga el régimen político como el telón de fondo, en ocasiones le atribuye influencias directas en los diálogos de la obra, cual legislación social.

Una de las condiciones que es inseparable de esta temática es la educación. Sobre la relación entre el gobierno democrático, la instrucción pública y el desarrollo de las ciencias y las artes, Tocqueville poco habla. Dado que no es preciso hablar de genios para el arte, al menos no dentro de los sistemas democráticos, la educación artística y científica de los ciudadanos es la condición mínima para un pleno disfrute de los menesteres del espíritu. Esto sin adentrarnos en una discusión subjetiva sobre la creación y la recepción. No es solo que los individuos “malnacidos” se hayan puesto al nivel cultural de los “biennacidos”, es

---

<sup>8</sup> Esta pugna con que se encontró Tocqueville hace casi dos siglos, es hoy por hoy evidenciable en suma medida. En la actualidad el mercado editorial es inmenso, pero en él ya no destacan obras monumentales.

también que la cultura bajó su grado de sofisticación, preparación, elaboración, trabajo, para llegar a un público menos formado y con una intención comercial. En ningún caso se elevó el nivel de educación de la sociedad para hacer entendible y discutible, por todos, a un Goethe o a un Homero –por solo poner un par de ejemplos de la literatura universal–; es, más bien, que la cultura se ensanchó a tal punto que se aumentó la oferta cultural a capas por fuera de la “alta cultura”, capas sin nivel educativo. Tanta es la falta de una posible “democratización de la cultura” que la conclusión histórica del proceso de masificación de la cultura no es una superación, hoy, de las artes del siglo XVIII y XIX, las cuales se siguen considerando tópicos. La conclusión histórica de la masificación de la cultura es la mercantilización de la cultura; siendo Estados Unidos el paradigma de dicha mercantilización y la industria cultural una de las más rentables en el mundo. Tanto como la democracia, en el sentido teórico-político de gran parte del siglo XVIII<sup>9</sup>, es impensable como opción para la sociedad estadounidense recién emancipada, así mismo, es impensable que la cultura, en su acepción del siglo XIX, se haya democratizado.

Además de la educación, otro asunto central tiene que ver con las desigualdades económicas a que da lugar la igualdad civil. Aunque este asunto nuestro autor lo tiene claro, parece que no influye de manera decisiva en los supuestos sobre cómo el conjunto de los ciudadanos se relaciona con los bienes de la cultura. El asunto del trabajo, tan destacado por el autor, pierde fuerza como argumento al no considerar la división social del trabajo, donde las condiciones vitales –condiciones que tampoco se hacen notar en la argumentación– son distintas entre cada escala. La democracia cambia un asunto fundamental en la sociedad, a saber, dota al sujeto de una actitud activa dentro de la sociedad; cambia la condición pasiva de las sociedades aristocráticas donde el sujeto estaba confinado a una obligación estamental. En este cambio, la relación con la cultura es un asunto que permite una emancipación del sujeto respecto a las condiciones materiales, para lo cual el sujeto debe ser consciente del papel que ocupa la cultura dentro de sus posibilidades de superación. Este estado de conciencia poco o nada es posible sin tiempo ni condiciones.

Guardando respeto por este gran autor francés, a opinión propia, lo que se sucede en la sociedad a partir de la masificación y la democratización política (crecimiento demográfico, inserción y aumento del número y del tipo de personas diferentes en ámbitos

---

<sup>9</sup> El mayor exponente de la concepción democrática hasta los Federalista fue Montesquieu.

de la vida a los que antes no se pertenecía y no se podía entrar), no es una “democratización de la cultura”, sino una liberalización de la cultura o masificación de la cultura.

En conclusión, como interpretación propia, hablar de una “democratización de la cultura”, más que referir un hecho como el que las masas lean y escriban (preguntándonos ¿qué leen? ¿qué escriben? ¿cómo leen? y ¿cómo escriben?), debe referir las condiciones de posibilidad de la formación de cualquier ciudadano para apreciar –más allá de los gustos– el arte y la ciencia en cualquiera de sus manifestaciones; crear condiciones para que, a partir de la comprensión del arte y la ciencia, se puedan dar discusiones y debates racionales, con argumentos bien formados, no surgidos de la mera opinión, no gratuitos.

Los juicios interpretativos hechos anteriormente, tienen la arbitrariedad de ser formulados en un momento donde la democracia ha trajinado ya dos siglos, y donde la misma entró en crisis en la primera mitad del siglo pasado. Quizá sea injusto anotar las anteriores deficiencias a Alexis de Tocqueville, quien solo alcanzó a percibir los primeros años de la democracia norteamericana. Su monumental obra no puede ser pensada como obsoleta, y exenta de replicas y actualizaciones. Por ello, para finalizar este *excurso* es pertinente poner a dialogar con el viajero francés dos posturas o estudios más actuales sobre el tema, a saber, el ensayo “La democratización de la cultura”, del importante sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893-1947), y el estudio del profesor británico John Carey (1934), titulado *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*.

\*\*\*

“La democratización de la cultura” es un ensayo escrito por el brillante sociólogo del conocimiento K. Mannheim, en 1933, y reunido en una compilación titulada *Ensayos de sociología de la cultura*. Esta compilación completa los cuatro volúmenes póstumos de la obra de este autor. Este ensayo, que acomete el tema que venimos trabajando, comienza por precisar una definición conceptual de democratización, pues, aunque el concepto es propio de los análisis políticos sobre la configuración de ciertos regímenes, a Mannheim no le parece ilícito sacar el concepto de los márgenes de los análisis políticos y poner a jugar el concepto dentro de los análisis sociológicos de la cultura. Así, la pregunta de la que parte Mannheim (1963) es la siguiente: “¿cómo cambia la forma, la fisionomía de una cultura cuando las capas

sociales que participan activamente en la vida cultural, bien sea como creadoras, bien como receptoras, se hacen más amplias y comprensivas?” (p. 249). Partiendo de enunciar esta pregunta, ya podemos distinguir varios supuestos del autor. El primero de estos presupuestos es la tendencia imparable del mundo hacia la democratización política, cultural e intelectual. Para nuestro autor la democratización parte de tres principios fundamentales:

1) La igualdad potencial ontológica de todos los miembros individuales de la sociedad; 2) el reconocimiento del yo vital de cada uno de los componentes de la sociedad, y 3) la existencia de minorías en la sociedad democrática, junto con nuevos métodos de selección de minorías (Mannheim, 1963, p. 255).

Del primero de estos principios, harto conocido, destaca Mannheim la transición de una configuración cualitativa de la sociedad, hacia una cuantitativa. Esta transición introduce un elemento importante a la discusión, ya que significa la caducidad de la idea del genio, o quien nace con cierto don para el arte o el pensamiento, es decir, se deja de apelar a explicaciones esenciales. Siendo el talento una cuestión de aprendizaje, el sociólogo pasa a poner de manifiesto las condiciones de este mediante la educación, la cual para ser democrática debe estar caracterizada por la accesibilidad y la comunicabilidad, al respecto señala:

Ir a encontrar a mitad de camino a aquellos que todavía no saben, es el principio pedagógico moderno. [...] la correcta aplicación del principio consiste en la paciente articulación del material de estudio hasta que el intelecto pueda tomar posesión de él. Además, el educador moderno, prestará siempre atención a la psique y, también, al trasfondo social del alumno (Mannheim, 1963, p. 260).

Aunque se resuelvan las condiciones democráticas de la educación, siguen existiendo conocimientos que se escapan a la posibilidad democrática. Mannheim pone como ejemplo el arte, cuya relación objeto-pensamiento no puede configurarse por reglas específicas, ya que el objeto artístico representa una experiencia estética diferente ante cada sujeto. Mas su valor crítico, en las sociedades democráticas, puede ser disciplinado y pretender una

objetivación. Otra de las transformaciones que sufre este tipo de conocimientos dentro de la sociedad democrática es la reducción del nivel de sofisticación del lenguaje, dado que en el intento por comunicar el conocimiento es necesaria la claridad. Además, dicho conocimiento debe superar el nivel de la experiencia subjetiva y buscar un nivel de abstracción que permita una comprensión, sea cual sea el lugar desde donde se busque percibir.

Respecto al segundo de los principios enunciados por K. Mannheim, “la autonomía vital del yo viviente de los individuos, considerados como unidades sociales” (p. 266), la fórmula filosófica fue planteada, según el sociólogo húngaro, por Kant bajo la capacidad de “espontaneidad original” y la “facultad creadora del sujeto epistemológico y del acto cognoscitivo” (p. 266). El acumulado de conocimientos, y el desarrollo de las ideas, concluyen en la postulación de un individuo capaz de conocer por sí mismo bajo el principio de la razón. Este postulado filosófico, que es el gran estandarte de la Ilustración, está en directa consonancia con el desarrollo de las sociedades hacia la democracia. En el nivel social, la idea de un individuo que se rige por máximas generales impuestas por sí mismo se representa en la facultad política que tiene la sociedad de realizar su propia legislación. Esto quiere decir, en palabras simples, que con la instauración del segundo de los tres principios de la democratización, a los individuos se les possibilitó, por igual, interpretar la realidad desde su lugar de enunciación bajo la autonomía de su pensamiento. Es decir, se dotó a los individuos de una vitalidad social respecto a la configuración activa de la sociedad, tanto en su sentido político, como cultural e intelectual. Esta nueva morfología de la sociedad, la democrática, tiene manifestaciones claras en la política, en el debate parlamentario, en la ciencia y las artes, y en los grupos de discusión. Estas nuevas formas basan su ser en la posibilidad de llegar a verdades a partir del contraste de argumentos razonables. Esta nueva configuración hace a cada individuo responsable de los eventos sociales, ya que él es una unidad que interviene en la determinación social.

La descripción de cómo cambian las lógicas sociales a partir de los dos primeros principios de la democratización, son en sí una preparación, antesala o preludio, para el análisis del tercer principio, acápite D) del ensayo, sobre “las minorías y su modo de selección” (p. 280). El análisis de este tercer principio de la democratización comienza mostrando que no es totalmente contradictorio hablar de minorías dentro de una sociedad democrática. La cuestión respecto a las minorías parte de cambiar la visión de estas como un

grupo selecto con privilegios que está por encima del conjunto de los ciudadanos, o de la masa, como el mismo Mannheim la llama. Dada la dificultad que presenta el tener una gran cantidad de individuos con libertad, igualdad y autonomía, para llevar a cabo avances en alguna dirección social deseable, la nueva minoría funciona como un grupo de vanguardia que lleve a cabo la experimentación de nuevos tópicos, o que explore las posibilidades culturales. Estas minorías deben transmitir los nuevos conocimientos a la masa para que esta se nivele con los nuevos hallazgos. La pertinencia de estas minorías para los sistemas democráticos es, como lo plantea Mannheim (1963), hacer de la democratización de la cultura “un proceso de nivelación hacia arriba, en vez de una tendencia que se dirija a la mediocridad igualitaria” (p. 282). Para desarrollar el papel que cumplen las minorías dentro de la democracia, nuestro autor desarrolla cinco aristas del fenómeno. Describiremos cada una de ellas.

La primera arista desarrolla la relación entre la selección de las minorías y la democracia. Para las modernas democracias, la selección de las minorías, según nuestro autor, se lleva a cabo bajo tres modalidades: “I) elevación burocrática; II) competencia irregular, y III) presión de clase” (p. 283). La primera modalidad corresponde al burócrata, que tiene por características la diligencia y el acatamiento de las reglas. La segunda es propia de los puestos políticos que se alcanzaban mediante la personalidad. La tercera corresponde a los cargos políticos que son ganados partidistamente, y es una tendencia más acorde al proceso de democratización. Respecto a las dos últimas modalidades de selección, su diferencia se hace notar igualmente en el ámbito de la cultura. Quienes han ascendido por sí solos tienen un juicio cultural basado en la grandeza, mientras que quienes ascienden a la minoría mediante el apoyo de un grupo, se caracterizan por juzgar desde una posición más modesta y de grupo.

La segunda arista que expone Mannheim (1963) es “la estructura de grupo y las relaciones con otros grupos” (p. 287). La democratización, supone para el autor una disminución de la brecha entre los intelectuales y artistas y la sociedad. De esta manera, esta capa diferenciada de la sociedad no resulta un ente extraño sino un complemento orgánico.

El tercer elemento en el estudio de las minorías en las sociedades democratizadas tiene que ver con la autovaloración de estos grupos. Al respecto, plantea Mannheim que los

intelectuales democratizados, ven su labor como una función más de la sociedad, la cual no está por encima de ninguna otra labor.

El cuarto elemento del análisis, fundamental en el desarrollo de la temática que se propone estudiar Mannheim (1963), tiene que ver con la relación entre “la distancia social y la democratización de la cultura” (p. 289). La primera claridad que hace el autor respecto a la significación del término “distancia”, es que hace alusión a las correlaciones sociales y a la manera en que se crean las distancias de dichas correlaciones. Es regular encontrar en las sociedades condiciones normales de distanciamiento entre individuos –como entre gobernantes y gobernados–, grupos –como las jerarquías militares o burocráticas– y objetos inanimados con significado cultural –como la religión–. El tipo de distanciamiento que le interesa observar a K. Mannheim, es el que denomina vertical, el cual está asociado a los hechos ocurridos en la esfera del poder. En este sentido, la democratización es un proceso de reducción de la distancia vertical. El primero de los síntomas del “des-distanciamiento” producido por la democratización de la cultura, se encuentra en el lenguaje. No solo el uso generalizado de ciertos términos, sino también el apareamiento entre el lenguaje vulgar y el culto, son una muestra de la reducción de la distancia social. A su vez, el cambio en la concepción de la historia, que trae consigo la ampliación del significado de los conceptos, repercute en las concepciones de los individuos, cambiando, tras los procesos de democratización, de una concepción monolítica –estática– de los elementos sociales, a una concepción analítica –dinámica–. Junto con la modificación del lenguaje, la inserción de nuevos grupos en la vida política, producto de la democratización, decanta en una desilusión respecto al objeto de temor que representaba el poder político, y con ella la disminución de cualquier distancia vertical entre el detentor del poder político y el individuo. Ahora bien, aunque la democratización de la sociedad disminuya la distancia respecto a ciertos símbolos políticos, como el jefe de Estado, crea distancias respecto a nuevos símbolos, como las elecciones, la Constitución, el Estado o el partido. La clave sobre la diferencia entre el distanciamiento en las sociedades predemocráticas y las democráticas, tiene que ver con el cambio de una distancia entre la personificación mística de aquellos que ostentan el poder y el individuo, a una distancia del individuo con las entidades abstractas que él mismo ha creado para ordenar la sociedad. Pero antes de producirse este cambio del tipo de distanciamiento tiene que ocurrir, según los análisis de este sociólogo, un cambio en la

realidad social, especialmente se tienen que transformar las correlaciones y las distancias entre los diversos grupos que contiene la sociedad. Antes que ocurrir cambios significativos –como el paso de un tipo de régimen a otro– ocurren cambios en las relaciones internas: una reducción de la distancia social entre los artistas e intelectuales y las masas. Este es el impulso primario para las grandes recomposiciones sociales. La forma como esto repercute en la cultura, en especial en uno de sus más importantes aspectos, el artístico, tiene que ver con las figuras que comienzan a ser representadas, y la forma como se valoran. Lo que sucede a la par del proceso de democratización de la cultura es la “homogenización del campo de la experiencia” (p. 317); siendo fundamental, ya no el objeto en sí, sino el cómo, la forma, el método, la técnica, es decir, la manera en que es representado. Para finalizar este tema, K. Mannheim hace un diagnóstico del futuro del proceso de democratización de la cultura, donde la distancia que aún persiste, la del individuo respecto de los entes abstractos que él mismo ha creado, tiende cada vez a disminuir debido a la crítica. Tal tendencia la sustenta el autor desde dos razones: la primera se refiere a la cooptación de dichos entes abstractos, o conceptos, por parte de los partidos políticos; la segunda, se refiere a la radicalización del pensamiento analítico, que tiende a eliminar la creencia en ideas metafísicas, y a la descomposición de las manifestaciones de estas ideas para su análisis empírico.

La última temática desarrolla por Mannheim (1963) en el estudio de las minorías y su selección en sociedades democráticas es: “los ideales culturales de los grupos aristocráticos y democráticos” (p. 318). En este apartado, se muestra por vez primera la relación existente entre la burguesía culta y el proletariado, donde la primera se resiste al cambio y trata de conservar ideales humanistas de raigambre aristocrático, que se remontan a la antigüedad clásica, y crear un distanciamiento cultural de las capas bajas. Este análisis conlleva al estudio de las diferencias entre los sectores sociales que componen la sociedad, ya que como el mismo Mannheim (1963) lo señala:

Para convertirse en una personalidad universal cultivada, armoniosa e integrada, se necesita ocio. Este es un ideal de los grupos gobernantes. El hombre medio, que debe trabajar para vivir, no puede llegar a ser una personalidad armoniosa y multifacética; le especialización es su destino. No tiene tiempo para dedicarse a la adquisición de los méritos característicos de las culturas aristocráticas (p. 320).

Este ideal humanista, que contiene un sentido paradójico, ya que no es precisamente una condición de casta, como lo era en las sociedades aristocráticas –en este sentido está aparejado del proceso de democratización–, sino que es un ideal al que se aspira en el nivel cultural para distanciarse del común denominador, es uno de los blancos de la crítica contemporánea. La principal crítica, que es a la vez su sentencia, es que se limita a una experiencia subjetiva y no conlleva ningún beneficio social. Aunque Mannheim ve en este ideal humanista un beneficio en procura del desarrollo de los hombres, no solo su poca generalidad entre el común de los ciudadanos, sino también varios vicios, lo hace incompatible con el proceso de democratización de la cultura. Tratar cada uno de estos vicios haría innecesariamente extenso este *excursus*, pero no está de más enunciarlos: *a)* “el que confunda su propio sector minoritario con ‘el’ mundo como tal”; *b)* “su falta de contacto con las duras realidades de la vida”; *c)* “su relación puramente estética con las cosas”; *d)* “el no tener en cuenta los elementos personales, biográficos y contingentes en la creación literaria o artística”; y *e)* “su antipatía hacia lo dinámico e inesperado” (pp. 322-324). En contraposición a estas características, el ideal cultural democrático, tiene por principios: *a)* “la especialización vocacional”: el trabajo dentro de las sociedades democráticas constituye uno de los más importantes fundamentos, esta característica pone el acento en la consciencia que tiene el individuo de su posición social a raíz del oficio que desempeña; la adquisición de conocimientos para el desempeño de algún trabajo, junto con los conocimientos que pueda permitir la labor, y teniendo en cuenta la experiencia directa entre el conocimiento y el objeto, configuran uno de los tipos de cultura dentro de la sociedad democrática (pp. 325-327); *b)* el político profesional: con la democracia la relación política cambia en un sentido drástico, pues quienes comienza a ocupar los cargos de dirección y decisión no son aquellos sabedores de doctrinas que intentan convencer sobre su visión del cómo deben ser tratados los asuntos de los hombres; en la democracia el político es un especialista que hace cálculos y alianzas, y que sienta su posición con base en factores determinantes como la economía (pp. 327-328); *c)* la especialización: en épocas democráticas este principio tiene la ventaja de encontrar interconexiones con otras especializaciones. Esta característica tiene como ventaja el posibilitar al especialista procurar nuevos conocimientos, y una concepción más amplia de la configuración de la sociedad (pp. 328-329).

Para concluir este ensayo, Mannheim deja planteado el tema sobre el necesario alejamiento, en ocasiones, de la existencia. Esta necesidad, que el autor la relaciona con el ideal de un goce sublime de la cultura que separe al hombre por un momento de su realidad, lo denomina “éxtasis”. La pregunta que se hace entonces Mannheim (1963), y que es el motivo de introducir este filón en la discusión, es: “¿Es cierto que el ideal cultural democrático sea incompatible con el éxtasis y no proporcione ningún medio para llegar a él?” (p. 332). La respuesta es que sí es compatible, bajo otra forma de éxtasis. Pero esta posibilidad, y por eso el autor termina con este tema el ensayo, es una etapa avanzada de la democratización de la cultura, luego de alcanzada una reducción significativa de la distancia social.

En Mannheim vemos una importante claridad sobre este tema, la diferencia entre una concepción de la democratización de la cultura como un estado alcanzado, y el de la democratización de la cultura como un proceso. Podríamos agregar que este proceso es, en buena media, independiente del proceso de democratización política, aunque necesite de él como antecedente para su desarrollo. En este sentido, pensar el proceso de la democratización de la cultura, y buscar un plan programático para su consecución debe ser una tarea autónoma de los menesteres que la democracia en su sentido político impone. Es decir, la democratización de la cultura, amparada en una apuesta educativa, debe ser una de las banderas del progreso social, y así como se hicieron revoluciones democráticas, quizá sea necesario hacer revoluciones culturales.

Pero tomemos otra arista del problema. Aún hoy, teniendo en cuenta los cambios y las transformaciones habidas en procura de una democratización del mundo, siendo sistemas democráticos países del primer y del tercer mundo –distinción que ninguno de los autores tuvo en cuenta para las generalizaciones de sus análisis–, es difícil pensar que exista una “democratización de la cultura”, no solo porque no sea común hoy la lectura de Goethe –y menos común el entendimiento de este–, es también porque las condiciones para acceder a un buen nivel de formación no están dadas<sup>10</sup>; el acceso a la universidad es restringido, la educación primaria y media es paupérrima, la alfabetización aún no es completa y, menos aún, hay esfuerzos serios por que así sea. No se trata solo de que la “masa” pueda entrar a la

---

<sup>10</sup> Es diciente el hecho de que, cuando se conoce a alguien que sabe de arte, música clásica y académica, o de literatura universal, más allá de considerarlo un erudito, se le otorga el juicio de tener buen gusto, o el calificativo de culto.

opera; se trata también de que esa “masa” sienta el deseo espiritual de ir a la opera, y que, si va, pueda entenderla estética, académica, artística o románticamente.

Esto pone la discusión también en el plano económico. La democratización política no solo trae consigo cambios culturales como los mostrados por A. de Tocqueville y K. Mannheim, sino que reconfigura el sistema económico, que termina por cooptar, como el mismo Mannheim lo menciona, el espacio político. Esta claridad y premisa, puesta en el tablero con especial énfasis por Marx, cambia la dimensión del problema. Aunque los dos autores tratados tienen en cuenta el factor económico, Mannheim más que Tocqueville, por razones temáticas o disciplinares dichos factores no tienen un peso determinante dentro de los análisis. El sistema económico capitalista, hijo del pensamiento liberal y hermano de la concepción democrática, impone condiciones de necesaria desigualdad a los individuos, condiciones que para su reproducción necesitan de la alienación y enajenación, tal como lo describió Marx en los *Manuscritos económico filosóficos*. Además, para el momento actual, es más notoria la imposición de los intereses de las grandes industrias en la escena cultural, bajo la imposición de modas y tendencias. El mismo Freud (1977) en el ensayo de 1927, “El porvenir de una ilusión”, menciona: “la satisfacción que el arte procura a los participantes de una civilización es muy distinta, aunque por lo general, permanece inasequible a las masas, absorbidas por el trabajo agotador y poco preparadas por la educación” (p. 151). Así, quizá, para que haya una “democratización de la cultura” en la propuesta de Mannheim, o para que exista una complementariedad entre democracia y cultura en los términos de Tocqueville, es necesario, más que una “democratización de la cultura”, un “socialismo cultural”.

Sobre este punto, sea quizá interesante resaltar una de las opiniones de Lenin sobre el arte y la cultura. Uno de los muchos retratos que se hicieron del revolucionario bolchevique se encuentra en el relato de Clara Zetkin, titulado *Recuerdos acerca de Lenin*, publicado en 1955. Recordando una conversación sobre el papel del arte en la Revolución y la manera en que se estaba llevando a cabo, sostenida por Zetkin con el líder soviético y su esposa, la “camarada Krúpskaya”, la autora refiere la opinión de Lenin de la siguiente manera:

Somos buenos revolucionarios, pero, no sé por qué, nos sentimos obligados a demostrar que también estamos a “la altura de la cultura moderna”. Yo me atrevo a declararme un “bárbaro”. Yo no puedo considerar manifestaciones supremas del

genio artístico las obras del expresionismo, el futurismo, el cubismo y demás “ismos”. No las comprendo. Y no me proporcionan el menor placer. [...] El arte pertenece al pueblo. Y debe tener sus raíces más profundas en la entraña misma de las vastas masas trabajadoras. Debe ser comprensible para esas masas y amado por ellas. Debe unir los sentimientos, el pensar y la voluntad de las masas y elevar a éstas. Debe despertar a los artistas en ellas y desarrollarlos. ¿Debemos ofrecer a una pequeña minoría dulces y refinados bizcochos, cuando las masas obreras y campesinas necesitan pan negro? Comprendo esto, de su peso se cae, no sólo en el sentido literal, sino también en el figurado: debemos tener siempre presente a los obreros y los campesinos. En aras de ellos debemos aprender a gobernar la economía y a contar. Lo mismo puede decirse de la esfera del arte y la cultura.

Para que el arte pueda acercarse al pueblo y el pueblo al arte, debemos, en primer término, elevar el nivel de instrucción general y de cultura. [...] No sólo hemos “cortado cabezas”, como dicen, acusándonos, los mencheviques de todos los países, y en su patria de usted Kautsky, sino que también hemos ilustrado cabezas; hemos ilustrado muchas cabezas. [...] La sed de instrucción y de cultura de los obreros y los campesinos, esa sed que nosotros hemos despertado y atizado, es infinita. Y no sólo en Petrogrado y en Moscú, en los centros industriales, sino incluso lejos de ellos, en las mismas aldeas. Y eso siendo, como somos, un pueblo pobre, muy pobre. Naturalmente que libramos una verdadera y tenaz guerra contra el analfabetismo. Organizamos bibliotecas e “isbas-sala de lectura” en las ciudades y pueblos grandes y pequeños. Organizamos los más diversos cursillos. Montamos buenos espectáculos y conciertos y enviamos por todo el país “exposiciones ambulantes” y “trenes de la ilustración”. Pero, repito: ¿qué puede dar eso a la población, a los muchos millones de personas a las que faltan los conocimientos más rudimentarios, la cultura más elemental? Mientras que en Moscú hay unas diez mil personas, pongamos por caso, y mañana otras diez mil, que se entusiasman viendo en el teatro un brillante espectáculo, millones de personas tienden a aprender a escribir letra por letra su nombre y a contar, tienden a asimilar la cultura que les enseñe que la tierra es esférica, y no plana, y que el mundo lo rigen las leyes de la naturaleza, y no las brujas y los brujos, junto con el Padre celestial (Lenin, 1971, pp. 250-252).

Las anteriores palabras de Lenin, aunque se refieren a una Rusia que para el momento estaba claramente atrasada en comparación con el resto de Europa, son, a despecho de este atraso, aplicables para muchos pueblos y ciudades democráticas donde la condición intelectual y cultural de los más no distaba propiamente de los obreros y campesinos a quienes hace referencia Lenin. Aún hoy la alfabetización no es un logro planetario. Con esto, queda entredicha la democratización de la cultura como un fenómeno que se desarrolla por cuenta propia a partir de las reformas políticas democráticas. La democratización de la cultura también es un asunto político, no con la política como trasfondo, como la veía Tocqueville, sino con la política como protagonista como la pensaba Lenin.

\*\*\*

Teniendo presente las categorías de análisis de K. Mannheim para estudiar el fenómeno de la democratización de la cultura, en especial la concepción aristocrática de la cultura y los conceptos “distanciamiento” y “minoría”, resulta interesante la lectura del estudio del profesor John Carey: *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*, publicado en 1992. En este estudio el autor nos muestra la relación y concepción que tenía un sector de la intelectualidad inglesa con respecto a las masas. El punto de partida del autor consta de poner de manifiesto su concepción del concepto masa. Para él, la masa es una ficción, ya que el concepto en sí no define ningún objeto como tal, sino que sirve para contraponer al individuo con un conjunto deshumanizado de la sociedad, es decir, sin categorías vitales. Como lugar común, uno de los primeros pensadores, bien conocido por lo demás, que dedica su actividad intelectual a la crítica de la Modernidad es Friedrich Nietzsche. Carey ve en este polémico pensador alemán de mediados del siglo XIX, sobre todo en su concepción del superhombre, un germen de la repulsa de los intelectuales por la masificación, en especial por una de sus consecuencias, la cultura de masas. No es ilícito afirmar que siempre ha existido muchedumbre, populacho o chusma, pero solo hasta la implementación de las reformas democráticas esta capa de la sociedad tuvo una visibilidad sociológica y se convirtió en un elemento activo de la sociedad, es decir, se convirtió en masa. Los elementos de esta reforma, mencionados con detalle en la exposición del ensayo de Mannheim, producen nuevas lógicas en el hacer legislativo. Así, por ejemplo, y en

consonancia con la temática, una de las reformas que discute el profesor J. Carey es la que tiene que ver con la instrucción pública, la educación universal y la alfabetización en Inglaterra. Al tiempo, uno de los nuevos elementos sociales que surgen con el tránsito democrático es el auge de la prensa<sup>11</sup>. La prensa, plantea este autor, es uno de los blancos que con más encono critican las elites culturales. El asunto clave detrás de las críticas culturales hacia la cultura y la sociedad de masas, interpretando el fenómeno histórico descrito por Carey, no es el cambio en el estilo llevado a cabo por las vanguardias o el modernismo, sino la concepción tan funesta que tienen los intelectuales respecto a las masas, que lleva al deseo del aniquilamiento de las clases bajas y poco refinadas, y que tiene su sentido práctico en el proyecto eugenésico. Tal concepción tiene su desenlace histórico en el nazismo con su intento por una purificación racial y con el holocausto que se llevó a cabo en la Alemania hitleriana. Junto a la ciencia eugenésica, la tendencia reaccionaria se refleja en el desdén por las reformas sociales y comerciales como la agricultura y la industria; quizá el desdén de los intelectuales hacia la masa se deba a que estas últimas invadieron el lugar privilegiado de la élite culta, la ciudad. El desdén de los intelectuales pasaba por una concepción diferenciada de la forma de vivir. Estos veían en las masas una forma vulgar y mediocre de existencia, que relacionaban con el declive de la cultura y la vida. Para ejemplificar el punto, el profesor John Carey (2009) cita las siguientes líneas de la experiencia del novelista Thomas Hardy en una visita al Museo Británico:

A las multitudes que desfilaban y deambulaban alegremente entorno a las momias pensando en que el hoy es eterno, y a las chicas que lanzaban pícaras miradas a los jóvenes por encima del polvo del faraón Micerino envuelto en vendas. Pasan en medio de comentarios frívolos las páginas de manuscritos miniados –una labor de años– y se plantan bromeando bajo la estatua de Ramsés el Grande. Es posible que el gobierno democrático signifique justicia para el ser humano, pero es probable que acabe fundiéndose con el proletariado; y cuando esas personas sean nuestros dueños aumentará todo este menosprecio y supondrá, quizá, la ruina total del arte y la literatura (p. 28).

---

<sup>11</sup> De igual manera lo fue la radio, el cine y la fotografía. Además de estos, uno de los elementos que Carey ve en los autores que estudia, es que simbolizan el declive con la comida enlatada.

Esta cita, junto con la que da inicio a este *excurso*, ponen de relieve un asunto claro: así como en la política el desarrollo y la instauración de reformas democráticas, que se basan en la inserción y reconocimiento de los individuos excluidos, fue un proceso que encontró grandes contradictores y enemigos acérrimos, como la aristocracia, así mismo, la democratización de la cultura encontró un sector intelectual que no estaba dispuesto a ceder su gobierno cultural y, menos aún, admitir nuevos estilos venidos de individuos de la clase baja. Sorprende que quienes toman esta actitud reaccionaria frente a la cultura de masas sea personas consagradas en las letras universales; quizá como refiere Orwell, citado por J. Carey (2009), “la persona pensante suele ser intelectualmente de izquierdas, pero temperamentalmente de derechas” (p. 45).

En conclusión, las reformas políticas no tienen el mismo impacto en la cultura, ya que esta esfera, sin reglas definidas, tiene su propia dinámica, en la cual, incluso hoy en día, sobreviven aún pretensiones aristocráticas. Aunque se haya ensanchado el conjunto de recepción artística, gracias a los esfuerzos individuales de muchos por autoeducarse artísticamente, y al esfuerzo de sectores de la sociedad –la universidad pública, por ejemplo– por destruir las barreras culturales, aún el arte y la cultura son bienes que no están pensados para el conjunto de la sociedad. Se podrá objetar que los museos son abiertos al ciudadano, mas este hecho si no está aparejado de esfuerzos universales por educar culturalmente al conjunto de los ciudadanos, resulta banal.

## I

### **“LAS PALABRAS Y LAS ACCIONES SE INFLUYEN Y POTENCIAN MUTUAMENTE”. APUNTES METODOLÓGICOS PARA UN ESTUDIO HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO**

*La historia siempre es más o menos de lo que conceptualmente puede decirse sobre ella. Del mismo modo que la lengua siempre produce más o menos de lo que está contenido en la verdadera historia.*

*Reinhart Koselleck*

Los presentes apuntes metodológicos, más allá de poner en evidencia un método específico para llevar a cabo un estudio, tienen la intención, como se insinuó en la introducción, de abrir una discusión metodológica dentro la politología. Los autores a los que se hará referencia de ninguna manera agotan esta ruta metodológica, se trata simplemente de autores que han trabajado y se han preocupado por el estudio histórico de las ideas y los conceptos en que estas se clasifican. Se podrá objetar que hay autores más importantes, que existe otra variedad de autores que también abordan la problemática o sencillamente que esto no es una metodología. Pero lo que enseguida se muestra fueron las lecturas que permitieron llevar a cabo los análisis para esta comprensión histórico social y política de la Modernidad, por una parte, y de la profunda crisis política del siglo XX, por otra. Estos apuntes, por otro lado, intentan dar una apertura a la historia y la filosofía como fuentes para el análisis politológico<sup>12</sup>; eso en lo general. En lo particular, es interés de este trabajo servir de insumo para pensarse los contenidos de los cursos de pensamiento político, filosofía política y teoría del Estado que se imparten dentro de los pensum de ciencia política. Tal pretensión surge de la reflexión sobre la aplicabilidad de los conocimientos que en estos cursos se podrían adquirir. Contrario al común tratamiento de la filosofía política, que suele ser exegético y textualista, es decir, la simple enunciación de las ideas de un autor en cuestión, puede ser más

---

<sup>12</sup> Todo politólogo está sumamente familiarizado con autores como Norberto Bobbio o Giovanni Sartori, quienes también se ocuparon de la relación entre filosofía, teoría y ciencia política. No sin consideración a los planteamientos de estos importantes autores para la disciplina, en esta monografía se exploran otros planteamientos, con el fin de abrir nuevas rutas metodológicas.

provechosa la enseñanza de la filosofía política dentro de un marco histórico. No deben solo tratarse los cursos de lo que dijo Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes o Rousseau, deben estas ideas estar acompañadas de los hechos históricos que influyeron en su pensamiento, hechos a los que estos intentaron dar respuestas con sus teorías. Sirve más a la formación la enseñanza de las ideas de la filosofía política aparejada de reflexiones que muestren cómo ellas cambiaron la forma de concebir los problemas políticos, es decir, cómo se introducen nuevas teorías en el estudio de la política. Adicional a ello, es igualmente provechoso enseñar la forma en que los pensamientos de los autores influyeron en el curso histórico de sus épocas y las siguientes. A juicio propio, sirve más a un estudiante el que, adicional a la exégesis de un autor, se le enseñe la forma en que se construyen corrientes de pensamiento que llegan hasta los autores contemporáneos, que escriben sobre problemas contemporáneos. Las corrientes solo son posibles dentro de un medio, y en las ciencias sociales dicho medio no es otro que la historia. Las ideas filosóficas por fuera de la historia son solo datos, dentro de ella son un soporte cognitivo para el entendimiento de los problemas generales y el análisis de los fenómenos particulares. Las sentencias de autoridad académica que se hacen desde los cánones del pensamiento político, y que en ocasiones carecen de cualquier proporción, son la mayor de las veces datos aislados, y hasta omisibles, pues carecen de cualquier sentido teórico e histórico dentro de los currículos de aquellos cursos, ya que no logran enmarcar las discusiones desde los primeros estadios del análisis de los problemas políticos, y esto repercute en la imposibilidad de establecer una línea de pensamiento hasta la contemporánea forma de abordar los fenómenos, hasta las teorías contemporáneas. El problema más inmediato es que las menciones de los autores consagrados dentro de cualquier área, se hace de una manera descontextualizada o ahistórica. Poner en contraste el clásico con el contemporáneo, debe servir para enseñar la manera en que uno y otro se enfrenta a su contexto, para así mostrar cómo las situaciones cambian o se mantienen, y cómo el pensamiento y la teoría cambia o se reproduce. Es común el planteamiento según el cual Maquiavelo es el padre de la ciencia política, menos común es el entendimiento de las circunstancias históricas que permitieron que el gran historiador y teórico florentino del Renacimiento se emancipase de taras teológicas y metafísicas, y pusiera la política en la órbita del actuar humano; esto sin reprochar el hecho de que tal juicio no guarda ninguna

proporción histórica, teórica, ni disciplinar<sup>13</sup>. “De la obra de un genio todo puede probarse y demostrarse, pero la comprensión histórica de ella solo puede lograrse haciendo derivar su espíritu del espíritu de su época, y sus «contradicciones» de las contradicciones de su tiempo” (Kofler, 1974, pp. 144-145).

Esta descontextualización de la filosofía política tiene una consecuencia inmediata para el pensamiento: no permite entender la manera en que la teoría resuelve problemas específicos, y la deja como en una nebulosa discursiva. Un apunte más: la historia permite validar las teorías. Si se prescinde de la primera, toda teoría quedará como incólume, pues omitir las pruebas no solo la deja como un trasto abstracto, sino también como un instrumento genérico, como moneda de cambio para la compra del estudio de cualquier fenómeno. La política y las lecturas de lo político tienen como desventaja ser altamente propensas a caer en el plano ideológico, dogmático o subjetivo; por el contrario, la historia, sea contada por un marxista o un liberal, nunca perderá la objetividad del acontecimiento, la fuente o el archivo, tal es el beneficio de la historia para el estudio de la política y de lo político.

### **Consideraciones preliminares**

La consideración de que la filosofía es la madre de todas las ciencias es una leyenda comúnmente aceptada, por lo menos hasta Hegel<sup>14</sup>. Actualmente se suele excluir a la filosofía, negando aquella acta de maternidad, de los estudios e investigaciones que disciplinariamente no pertenecen propiamente a ese "campo del conocimiento". Así, la pregunta es: ¿a qué se debe el que, altaneramente, el hijo se olvide de su madre en los efectos prácticos de la vida científica y sus prácticas universitarias?

---

<sup>13</sup> Sobre el pensamiento de Maquiavelo, el polaco Leo Kofler (1974) tiene un apunte sumamente interesante. Al respecto dice: “Algunos investigadores se han preguntado si Maquiavelo tenía la intención de describir el Estado tal como existía realmente en su época o un Estado tal como debía ser, o sea tal como él lo deseaba. Se trata de un problema de la preponderancia del enfoque real (causal) o del enfoque normativo en la obra de Maquiavelo. En sí, esta pregunta es muy justa, pero ocurre que precisamente no se la puede plantear respecto de Maquiavelo, lo cual pone de relieve una diferencia suya respecto de Moro. Ni Maquiavelo tenía conciencia de la oposición entre ciencia causal y ciencia normativa, ni necesitaba de ella. Pues, para él, la representación normativa ideal, que se forja de la realidad coincide perfectamente con ciertas condiciones ya realizadas de su época, que él había observado en forma exhaustiva” (p. 149).

<sup>14</sup> Y según idea de Hobbes (2006): “el *ocio* es la madre de la *filosofía*, y el *Estado* la madre de la paz y del ocio” (p. 548).

Para orientar la discusión, partamos de una interpretación contemporánea de lo que significaría la filosofía para nuestras tradiciones académicas. El crítico literario Rafael Gutiérrez Girardot, en un ensayo inédito del año 1983 que se titula “Sobre la filosofía en el mundo de lengua española”<sup>15</sup>, plantea que lo propio de la filosofía no es tanto el hablar de filosofía –que tantas veces raya con la simulación–, sino el saber *trabajar* filosóficamente, es decir, sistemáticamente y en detalle, con rigor y disciplina. “No, pues, la “idea general”, sino el trabajo en lo concreto, en los pasos que llevan al elemento general en que se mueve la filosofía, es lo adecuado y propio del trabajo filosófico, y cabría agregar, del trabajo científico en general” (Gutiérrez Girardot, 1983, p. 2). El trabajo filosófico, así concebido, es la forma en que se lleva a cabo la verdadera tarea de la filosofía, la cual, según Gutiérrez Girardot, consiste en saber plantear los problemas e indicar la forma de desarrollar esos problemas en cada caso. “La filosofía exige, como cualquier ciencia, la formación universitaria sólida, esto es, aprender a leer críticamente los textos de la tradición filosófica, a plantear problemas, a desarrollarlos, a fundamentar opiniones y conocer el arte de la cita” (Gutiérrez, 1983, p. 15).

Ahora bien, trayendo la discusión propiamente al estudio de la política, el cierto descuido de la politología por sus raíces filosóficas es aún más grande. Es menester de la filosofía la reflexión sobre la política, y en su mayoría, todo aquel que hoy se tiene por filósofo, reflexionó y se preguntó por la política, por el orden de la comunidad política, por las disposiciones que deben regir la vida de los hombres, en especial la vida pública. Suele desconocerse la filosofía, tanto como objeto de la disciplina, como método de análisis y hasta como teoría para la reflexión de lo que equívocamente se llama "análisis empírico". Estos “análisis empíricos” buscan la matematización de los complejos fenómenos histórico-sociales y políticos heredados de la Modernidad. Pero, aunque se niegue la especulación filosófica en una apelación directa del espíritu positivista de científicidad, no podrá sacudirse ninguna disciplina la esencia del pensamiento filosófico. El límite de la reducción empírica de la realidad, o de la matematización de la vida política, se haya en la imposibilidad de los

---

<sup>15</sup> Extraído del archivo personal del profesor Juan Guillermo Gómez García. Aquí solo nos referiremos a la cuestión filosófica que se expone en el ensayo, la relación que Gutiérrez hace entre filosofía, universidad y ciencia, es de gran valor para la discusión sobre la educación superior, y los problemas aún irresolutos. Uno de esos puntos es sin duda el presupuesto de libertad e independencia del que debe gozar la universidad para el desarrollo y fomento de la ciencia. En este sentido, solo la Universidad pública puede gozar de esta libertad de investigación y libre desarrollo de las ciencias.

modelos para traducir conceptos como dignidad humana o libertad, en su más profundo sentido filosófico-político y humanista. Este intento de matematizar la realidad social fue denunciado en 1919 por Max Weber en su conferencia “La ciencia como vocación”. La idea que intenta rescatar este gran sociólogo en este apasionado texto, escrito sin duda alguna por un hombre de y para la ciencia, es la formulación de la ciencia como la combinación del ingenio del hombre y el trabajo duro y disciplinado.

En los círculos juveniles está hoy muy extendida la idea de que la ciencia se ha convertido en una operación de cálculo que se lleva a efecto en los laboratorios o en los archivos estadísticos con el frío entendimiento, y no con toda el «alma», en algo que se produce como «en una fábrica». Frente a esta creencia hay que señalar por de pronto, que parte de un conocimiento erróneo de lo que ocurre en una fábrica y de lo que ocurre en un laboratorio. Para llegar a producir algo valioso en uno u otro lugar es necesario que al hombre se le ocurra algo, aquello que precisamente es adecuado. Esta ocurrencia, sin embargo, no puede ser forzada y no tiene nada de frío cálculo [...] Solo en el terreno de un duro trabajo surge normalmente la ocurrencia [...] La ocurrencia no puede sustituir al trabajo, como éste a su vez no puede sustituir ni forzar la ocurrencia, como no puede hacerlo tampoco la pasión. Trabajo y pasión sí pueden, en cambio, provocarla, sobre todo cuando van unidos, pero ella viene cuando quiere y no cuando queremos nosotros (Weber, 1995, pp. 192-193).

Es así como la filosofía y la investigación teórica en ciencia política, como en cualquier otra ciencia, sigue ocupando un lugar inamovible dentro de las reflexiones que dentro de la disciplina se hacen. Aunque este supuesto parezca no necesitar justificación, existen concepciones disciplinares que se hallan en la otra orilla. Existen científicismos disciplinares, respecto a las temáticas, a los métodos, incluso sobre la forma de escribir, que no solo intentan reducir todo el espectro social, histórico y político a planos tangibles y matriciales, sino que empobrecen una disciplina que es heredera del pensamiento libre de Sócrates, de los revolucionarios de 1789, y de todos los hombres que libremente se han preguntado por las mejores formas de organizarse. Son científicismos, perdónese la expresión, rancios. El intento de matematizar la política, que la reduce a planos tangibles, la

enmarca en matrices, estrecha las capacidades cognoscitivas al condenarla a la explicación según variables, cifras y estadísticas, no solo es una negación del principio de elucubración politológica, sino que es también una autonegación de la realidad sociopolítica multiforme, donde los fenómenos no suceden independientes unos de otros, como islas en el mar. Bajo este parecer, los juicios de muchas investigaciones que pretenden explicaciones bajo modelos matemáticos, pueden ser una carta trampa sobre el intento de explicar las verdades y falsedades sobre el mundo de los hombres. Esto no solo porque omiten el entendimiento histórico de las sociedades, sino también porque despojan al individuo de su vitalidad creadora de transformaciones.

Es por ello por lo que un análisis de la crisis social y política del siglo XX, desde una investigación teórica, busca reflexionar y discutir críticamente los principios generales y normativos que subyacen a los fenómenos histórico-sociales y políticos de la Modernidad. Es así como la comprensión de este momento político, si es que el objetivo es entenderlo conceptualmente y a fondo, debe superar las formas particulares o los meros casos de su manifestación aislada, y anclarlo en una trama histórica que pueda explicarlo. Claro que son importantes las manifestaciones, pero se tomarán, no como casos de estudios, sino como ejemplos que validen las afirmaciones a las que se pueda llegar, es decir, tomar las diferentes expresiones de la crisis social y política del siglo XX, no como cosa dada del concepto, sino como los eslabones que se encadenan en un proceso dinámico del momento político, ya que estas manifestaciones son el producto de una crisis de representación que es capaz de poner en jaque al Estado liberal burgués.

Las preguntas metodológicas, ineludibles en los procesos de investigación, para el caso de una investigación de orden teórico, siempre conllevarán un mayor nivel de complejidad. Puesto que los datos exceden el plano de lo empírico, y el trabajo de campo se realiza sentado en una biblioteca, el cómo acceder o descifrar el objeto será siempre un reto. Es por ello pertinente esbozar los puntos claves que ayudarán a entender el fenómeno planteado, y permiten los razonamientos deductivos que le den valor al presente trabajo.

Antes de entrar en un planteamiento del *cómo* aprehender los fenómenos sociales y políticos ocurridos en la Modernidad, detengamos un segundo el discurso en otra apreciación preliminar. Hablar del método remite, en esta preocupación por la historia y la filosofía, al siglo XVII. La entrada de la Modernidad se debe, en buena medida, al cuestionamiento de las

verdades establecidas y a la manera como estas se deducen. ¿Cómo confiar en los procesos de los cuales derivan ideas que vendrán a sentar las bases del pensamiento y la acción? Quizá eran estas las preocupaciones que a René Descartes desvelaban. No es para menos, de nuevo hoy, con el auge del posmodernismo, amparado en múltiples ocasiones en un subjetivismo exacerbado, las ideas y explicaciones parecen genéricas, esto, debido quizá, al poco sigilo que se tiene respecto a las consideraciones o antecedentes que soportan el trabajo de una academia que ya no se preocupa por erigir grandes empresas intelectuales, o estudios presupuestados en, al menos, la mediana duración. Levedad y superficialidad son buenos adjetivos consonantes a esta situación. No se trata, para el momento en que vivimos, de volver a un cartesianismo que ve en el modelo matemático el pilar de toda veracidad, o de un despojo de los sentidos a la usanza de la razón como principio y fin; eso sería no haber aprendido nada de la historia y la teoría, o no haber superado el siglo XVII. De lo que se trata es de procurar una comprensión amplia, en nuestro caso, del mundo social y político, de ser conscientes –como se mencionó más arriba– de que los fenómenos están encadenados a procesos generales, macros, y que estos, en algún sentido, conservan relaciones de continuidad. Siempre será pertinente recordar que entre el fenómeno y el conocimiento media el método, y que el carácter específico que este último tome será una conciliación entre la naturaleza de lo que se estudia y las luces que la razón (que puede manifestarse a partir de las intuiciones) va dando en el desarrollo de los análisis.

Sobre esta cuestión, la relación entre filosofía y ciencia, vale la pena hacer dos últimos apuntes introductorios: en la cuarta y última parte, específicamente capítulo XLVI, del tratado político de Thomas Hobbes, *Leviatán* (1651), titulada “DEL REINO DE LA TINIEBLAS”, plantea Hobbes (2006) la siguiente definición de filosofía:

Por FILOSOFÍA se entiende *el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades; o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere.* Así, por ejemplo, a base de la construcción de figuras determina el geómetra las diversas propiedades de éstas, y de las propiedades, nuevos procedimientos de construcción de las figuras, mediante razonamiento, para poder medir la tierra y el agua, y para otros numerosos usos. Así

también el astrónomo, a base de la salida, puesta y movimientos del sol y de las estrellas, en diversas partes del cielo, establece las causas del día y de la noche, y de las diferentes estaciones del año; con tales datos lleva a cabo el cómputo del tiempo. Y así mismo ocurre, también con otras ciencias (p. 547).

En el capítulo XII<sup>16</sup> de *Un sistema de la lógica* (1843), John Stuart Mill realiza algunos apuntes interesantes respecto del método general del Arte<sup>17</sup> y de la Ciencia. Plantea el autor:

El arte se propone a sí mismo un fin a perseguir, define tal fin y se lo pasa a la ciencia. La ciencia lo recibe, lo considera como un fenómeno o efecto a estudiar, y una vez que investiga sus causas y condiciones lo devuelve al arte, juntamente con un teorema que combina las circunstancias mediante las cuales puede ser obtenido. El arte entonces examina esta combinación de circunstancias y, según se encuentre dentro de las posibilidades humanas o no, declara que el fin es o no es realizable (1994, p. 141).

Desde esta perspectiva de Hobbes y de Mill, es interesante la manera en que se conjugan y complementan la ciencia y el arte (filosofía), manteniendo una relación de ida y vuelta, donde una y otra aportan en el planteamiento y análisis de un problema. Mostrar esa doble relación entre las ideas generales y las causas que las explican, teniendo como piedra de toque la historia, es uno de los propósitos de este trabajo, que, como ya se dijo, intenta mostrar un conjunto de teorías e ideas que dan cuenta de la comprensión del fenómeno, en su sentido político social desde la Modernidad, y al tiempo, de la explicación de sus consecuencias en el decurso de la historia hasta su crisis en la primera mitad del siglo XX.

---

<sup>16</sup> Este capítulo de *Un sistema de un sistema de la lógica* está incluido como anexo a la edición española del libro, del mismo autor, *Utilitarismo*, traducido del inglés por Esperanza Guisán, y publicado por Alianza Editorial. Aquí se toma la edición de la colección de Grandes Obras del Pensamiento, de Ediciones Altaya (1994), que homologa la edición de Alianza Editorial (1984, 1991).

<sup>17</sup> Para J. S. Mill (1994) el Arte es “todo lo que se expresa en reglas o preceptos, no en afirmaciones relativas a cuestiones fácticas” (p. 140).

## **Insinuación de la materialidad**

Los fenómenos políticos acaecidos en el siglo XX se han clasificado en conceptos que parecen abarcar manifestaciones políticas disímiles. Sobre estos hay toda clase de teorías donde la academia no siempre encuentra consensos respecto a sus orígenes y definiciones. En la misma vía en que se conducía el imaginario al plantear las apreciaciones preliminares, las bases para la comprensión de un momento político se cimientan, para este estudio, en la premisa de no dar por sentado las discusiones que alrededor de la Modernidad se han popularizado, pues muchas de ellas, desde miradas morales, han perdido de vista la verdadera importancia que tiene la noción de Modernidad respecto al cambio en las lógicas sociales. Referente a esto, la ambición de este trabajo se enfoca, fuertemente, en la construcción de un horizonte cognitivo y analítico respecto de los conceptos que definen política y socialmente la Modernidad. Además de lo anterior, es necesario hacer una aclaración o delimitación más en el orden conceptual o teórico. Puesto que estos conceptos en su contenido pueden ser dotados de diferentes enfoques ideológicos y programáticos, los rasgos constitutivos que alrededor del concepto se hallen serán en función de una comprensión, en buena medida, como forma; más específicamente, como procesos políticos. Exceptuando el primer *excursus*, este trabajo no tiene ninguna posición ideológica manifiesta, y pretende una descripción que dé luces sobre una posible explicación de la crisis política ocurrida al modelo liberal burgués del Estado. El primer antecedente a la construcción de este horizonte analítico parte de tomar en consideración tanto la concepción de los conceptos como una modelación específica de la estructura (gobiernos, políticas y Estados), como una forma de interacciones sociales.

### **¿Cómo atajar lo intangible?**

Partiendo de lo hasta aquí dicho, saldemos la deuda epistemológica sobre la que apenas se han dado visos. Plantea F. Nietzsche (2013) en su ensayo: “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extra moral”, la siguiente formulación:

Pensemos todavía especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte inmediatamente en un concepto desde el momento en que no debe servir

justamente para la vivencia original, única, absolutamente individualizada, a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que al mismo tiempo debe servir para innumerables experiencias más o menos análogas, es decir, rigurosamente hablando, nunca idénticas, por lo cual no debe adaptarse más que a casos diferentes. Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual (p. 101).

Partiendo de esta formulación que hace Nietzsche sobre el concepto, que puede sintetizarse en la afirmación: “La omisión de los caracteres individuales y reales nos proporciona el concepto y también la forma” (2013, p. 102)<sup>18</sup>, comencemos la reflexión sirviéndonos de la siguiente pregunta: ¿qué igualamos cuando hablamos de Modernidad en un sentido social y político? En primera instancia, siendo coherentes con la pretensión teórica de este trabajo (la escogencia del objeto en su nivel histórico y conceptual), se debe partir, en consonancia con la cita de Nietzsche, del supuesto bajo el cual los conceptos engloban procesos históricos dinámicos. A diferencia de un sentido meramente terminológico, los conceptos refieren una acción, engloban una idea y contienen una historia propia que le marca rasgos imborrables. Es por esto por lo que, para resolver la pregunta planteada, se deben reconstruir los procesos que sirven de sustrato para la concepción conceptual, al tiempo que se deben enunciar los conceptos que configuran el imaginario de los individuos que dan movilidad a los procesos. Esto significa pensar en sentido histórico. Pero esta presunción histórico-conceptual contiene a la vez otra dimensión sobre la cual se debe hilar fino: el tratamiento de hechos y problemas según su inclusión y exclusión, sobre todo de aquellos problemas que hacen parte de los procesos históricos pero que difieren del rasgo epocal característico. Leo Kofler (1974), el sociólogo marxista polaco, plantea esta dificultad metodológica de manera magistral:

Es inherente a la comprensión de la totalidad de una época el que no se la conciba como una totalidad vacía ni se le impongan con violencia ciertos caracteres aislados como si fueran esenciales a todas sus manifestaciones, sino que se deje subsistir su multiplicidad interior de relaciones –sus «cualidades» tales–, claro que dentro de una

---

<sup>18</sup> Tal concepción es la misma que sostiene Thomas Hobbes cuando habla de los “nombres universales” en la primera parte del *Leviatán*.

unidad histórica determinada según leyes. El fenómeno histórico a partir del cual se puede concebir con plenitud la rica trabazón interior, sin perder por ello el carácter legal de lo unitario, es el régimen de la sociedad. Caracterizaciones unificantes como Renacimiento, Reforma, Contrarreforma, mercantilismo, liberalismo, etc., son admisibles en cuanto conceptos auxiliares para determinar las épocas entre sí; sin embargo, resultan inservibles tan pronto como se cree poder utilizarlos a manera de hechizo filológico dentro del conocimiento histórico. Pues en tanto expresan primordialmente solo *una* cualidad, fácilmente se abstraen de la otras, con lo cual la historiografía cae en el dilema siguiente: o descuida la multiplicidad en beneficio de la comprensión de la unidad, o a la inversa descuidan a esta en bien de una inconsistente persecución de las particularidades (p. 317).

Es por ello que el desarrollo teórico de una problemática histórico-conceptual, debe, valga la redundancia, guardar un constante contrapunteo entre la teoría y la historia, es decir, entre el hecho histórico, que pone de manifiesto la multiplicidad de condiciones y fenómenos sociales, y la totalidad del concepto en que se engloba. En este sentido el llamado “Método de Cambridge” presenta herramientas sumamente valiosas para el análisis histórico y conceptual de los fenómenos sociales y políticos. Dicho método, centrado en la historia del pensamiento político, es una evolución de las formas clásicas de estudiar esta disciplina. Se deja de lado el textualismo (exégesis de obras específicas estudiadas aisladamente), en razón de un enfoque contextualista o sociohistórico. Según los planteamientos de John Greville Agard Pocock (2011) –pionero y cofundador de esta forma de estudiar el pensamiento político y la historia– dicho método es un “procedimiento para analizar el pensamiento político y estudiar su historia, o, mejor dicho, para estudiarlo en el seno de su historia” (p. 5).

Este enfoque histórico logra integrar en su seno el componente histórico, que es preciso en cualquier estudio que busque reconstruir conceptualmente un fenómeno, como la modernidad política y social. Desde los planteamientos epistemológicos de Pocock (2011), la tarea es poner en diálogo el concepto y el contexto, es decir, poner en diálogo las ideas de aquellos pensadores que apuntan a una comprensión del mundo, con el decurso de la realidad

social y política que intentan comprender<sup>19</sup>. En sintonía con el mismo Pocock, la acción constituye la idea, tanto como la idea configura la acción. Así pues, al utilizar el “Método de Cambridge” se intenta buscar e identificar los elementos histórico-contextuales más determinantes.

A esta misma línea de trabajo metodológico, que parte de los planteamientos del “Método de Cambridge”, sumamos otra consideración epistemológica, en el plano de lo histórico, que puede aportar elementos que ayuden a desentrañar el objeto de estudio aquí propuesto; esta inserción no solo es pertinente, sino también necesaria, puesto que este objeto de estudio en específico no se responde por completo desde los tópicos clásicos de la filosofía política. En otras palabras, dado que el siglo XX tiene una historia intrincada, su apreciación conceptual se vuelve de difícil factura, es por esto que para estudiar los conceptos que engloban los fenómenos acaecidos en el siglo en mención es necesario un mayor esfuerzo metodológico y conceptual desde otras disciplinas. Como el mismo Pocock (2011) lo plantea:

Si aceptamos que la historia del pensamiento político no se basa en un único conjunto de premisas, deberíamos reconocer que podemos recurrir a un número infinito de enfoques, [...] nunca podremos librarnos del todo de la necesidad de integrar en nuestras teorías diversos conjuntos de intereses y fundamentos (p. 20).

Así, la segunda consideración metodológica parte del denominado diccionario de *Conceptos históricos fundamentales*. Esa colosal empresa académica, llevada a cabo bajo la dirección académica y editorial de Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, representa un trabajo sumamente importante dentro de la teoría de la historia, en especial dentro de la llamada “historia de conceptos”, cuyo mayor exponente es el último de estos autores enunciados. Tanto el diccionario como la obra de Koselleck son de suma valía, no solo por los estudios que permiten entender, de una amplia manera, el desarrollo histórico de los conceptos que modelan la Modernidad, sino porque en ellos se encuentra una concepción

---

<sup>19</sup> Cuando Freud se refiere a las ideas, en su ensayo “El porvenir de una ilusión”, de 1927, apunta que los ideales de una sociedad se encuentran entre los valores más estimados de una civilización, y se configuran a partir de las aspiraciones más sublimes. Para el padre del psicoanálisis, no son los ideales los que determinan los “rendimientos” de la civilización, sino que por el contrario “la satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es de naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido” (Freud, 1977, p. 150). Más adelante nos referiremos más ampliamente a este ensayo de Freud.

epistemológica y metodológica sobre cómo estudiar y entender lo que significa un concepto. Además, la obra de Koselleck ejemplifica la manera en que se conceptualiza sobre un fenómeno específico. Si al partir del llamado “Método de Cambridge” se puso la nota en la necesidad de estudiar el pensamiento político dentro del contexto en que fue concebido, con la “historia de conceptos” se hace importante poner sumo cuidado en la manera en que se reconstruyen los contextos que dan a luz nuevas ideas. Tal como lo plantea Koselleck (2012):

Para la historia conceptual, la lengua es, por un lado, un indicador de la “realidad” previamente dada y, por otro lado, un factor de esa realidad. La historia conceptual no es “materialista” ni “idealista”, se pregunta tanto por las experiencias y estados de cosas que se plasman en su concepto, como por cómo se comprenden estas experiencias y estados de cosas. En este sentido, la historia conceptual vincula la historia del lenguaje con la historia factual. Una de sus tareas consiste en el análisis de la convergencias, desplazamientos y discrepancias en la relación entre el concepto y el estado de cosas que surgen en el devenir histórico (p. 45).

La “historia de conceptos” es una herramienta muy útil, y aunque esta subdisciplina de la historia, la cual es en mayor medida un enfoque metodológico, no pretende reflejar de forma clara y sencilla los intereses políticos, sí permite un acercamiento y una comprensión de la realidad histórica que posibilitó hechos y discursos. Es por ello que, como lo plantea Koselleck (2012), la “historia de conceptos”, es decir, la investigación de los conceptos es pertinente en cuanto pone el énfasis en la manera en que los conceptos, y la historia que estos arrastran, “forman parte de las condiciones mínimas necesarias para poder comprender la historia del mismo modo que su definición implica las sociedades humanas” (p. 9). La introducción de esta metodología para analizar los fenómenos, que conceptualmente llamamos “modernidad social y política” y “crisis política”, es bastante justificada si, además del apunte anterior, comprendemos que utilizar conceptos que no son propios del momento y del mundo social al que pertenecemos, significa una traducción (podría también pensarse como homologación) de condiciones históricas; el solapamiento de fenómenos es en sí una historia conceptual, se haga consciente o inconscientemente.

Una de las preguntas de las que parte Koselleck (2012) ilustra de manera clara la anotación anterior: “¿qué estado de cosas puede comprenderse, especialmente cuando las fuentes son escasas y difusas, sin atender al modo en que se plasman conceptualmente ese estado de cosas en el pasado y en el presente?” (p. 10). Con todo, la fórmula es hoy muy sencilla: los acontecimientos políticos vienen de más atrás y van más allá del momento de su manifestación, llevan en sí premisas y justificaciones que no son claras si se observan simplemente en el momento en que causan cortes directos a la cotidianidad histórica. El presente no es comprensible como tal si no se echa mano de los sucesos pasados. Tal como un hombre prefigura su destino desde la acción concienzuda de su presente, así también la historia pasada condiciona la historia presente, y esta la futura.

En este sentido, el presente trabajo se mueve en la esfera de la diacronía, el largo plazo. Como se enunció más arriba, la pretensión será evocar puntos de condensación del pasado de los que se puedan deducir cambios estructurales en la manera en que se transformó la historia social y política desde la Modernidad, y la comprensión o el entendimiento de lo político hasta llegar a su proceso de crisis en el siglo XX. Es de aquí que sea pertinente realizar una reconstrucción del paradigma político de la Modernidad, es decir, del Estado liberal burgués. Así mismo, es pertinente poner de manifiesto las condiciones y reglas impuestas históricamente a las condiciones de posibilidad de dichos cambios. Esta manera de proceder pretende dar luces, finalmente, sobre casos más específicos. Así, nos estamos moviendo entre la historia social (las relaciones y acciones) y la historia conceptual (las palabras), dado que ambas guardan, sin lugar a duda, una mutua aportación.

Para llevar a cabo las pretensiones metodológicas, antes enunciadas, es preciso, según consejo de Koselleck (2012), investigar los textos que, clasificados según criterios sociales, han plasmado conceptualmente cada fenómeno. Dichos textos pueden haber surgido espontáneamente, como cartas o panfletos, o haber sido concebidos con un interés normativo claro, como los tratados<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Se debe poner de manifiesto que aunque se recurrirá a obras y autores centrales dentro del pensamiento político, no es este un estudio a profundidad de la obra de ninguno de ellos, sino del curso y desarrollo de las ideas políticas en función de los conceptos; de igual manera, tampoco se pretende hacer un resumen o reseña de los textos que este estudio integra, sino de plasmar las ideas más importantes que permitan tejer los antecedentes y el curso lógico hasta desembocar en la visualización de explicaciones posibles del fenómeno estudiado.

La historia, para quienes no la acontecieron, es un recuento discursivo que enuncia la manera en que se decantaron las condiciones vitales y sociales de sociedades específicas. Para quienes la acontecen, se convierte en un problema que debe ser traducido a una forma para su comprensión y explicación. Por eso, estudiar hoy la historia pasa, ineludiblemente, por un estudio conceptual, ya que son los conceptos esa puerta cognitiva que permite acceder a la comprensión de los fenómenos históricos que dan paso y estructuran nuevas condiciones vitales y sociales, y que más tarde serán integradas en la realidad presente mediante el lenguaje. Un simple ejemplo sería pensar cómo en el presente el concepto “socialismo”, con sus variadas significaciones, condiciona el lenguaje, el debate y la realidad política. “En lenguaje kantiano: no hay experiencias sin conceptos y no hay conceptos sin experiencias” (Koselleck, 2012, p. 29). Otro mérito de los objetivos de la “historia de conceptos”, es la consciencia que se puede adquirir mediante la reflexión conceptual, consciencia que puede permitir, no solo una mayor fineza en los análisis del pasado y el presente, sino también una previsión de posibles acontecimientos futuros. Para ello, el enfoque debe contener precisiones semánticas (de significado) y pragmáticas (de uso) de los principales cambios temporales en la utilización del concepto, y la forma de relacionarse con las transformaciones del plano empírico. De esta manera queda de relieve el importante grado de reciprocidad que existe entre los conceptos y la historia. Con todo esto, el problema se plantea de manera clara: existen textos que se tiene como normativos, como cánones, y existe una realidad histórica (sucesos o acontecimientos) de la que se desprenden consecuencias prácticas en la realidad social y política. Es por esto por lo que conjugar la historia y los textos que intentan entenderla y explicarla, es parte de este desarrollo. Bien hay que aclarar que conjugar la historia y la filosofía no es una cuestión novedosa, ya autores como Grocio, Montesquieu, Locke o Rousseau, entre otros, lo hicieron en sus importantes tratados, pero estos autores usaron este recurso para erigir importantes teorías políticas. Aquí, esta conjugación, además de hacerse manifiesta como parámetro metodológico, se utiliza precisamente para estudiar las teorías de estos autores, no con fines normativos, como en ellos, sino buscando dar cuenta del universo político que ellos crearon y la forma como este universo modeló la realidad. Para terminar, vale la pena citar unas palabras decisivas sobre este asunto, palabras que darán luz sobre lo que en los siguientes capítulos se propone este trabajo:

Lo que se denomina “de larga duración” solo existe históricamente en la medida en que el tiempo concreto de los acontecimientos alberga estructuras de repetición cuya velocidad de transformación es distinta a la de los propios acontecimientos. La temática de la historia social consiste en esta interacción, definida de forma insuficiente mediante la “sincronía” y la “diacronía”. [...] Toda modificación conceptual que se convierte en un hecho lingüístico se produce mediante una innovación semántica y pragmática que permite comprender lo antiguo de otro modo y sin la cual lo nuevo no podría comprenderse (Koselleck, 2012, p. 26).

### **Puntos de partida**

Aunque se hayan planteado como problema los conceptos propios del siglo XX: masa o masificación, y técnica, en consonancia con lo ya mencionado, es evidente que el inicio del análisis debe partir de un momento histórico preciso. Si se dice que en el siglo XX aconteció una crisis política, primero deben enunciarse aquellas ideas, aquel modelo que entró en crisis. El liberalismo y su configuración política, el Estado liberal burgués, trajo consigo el cambio y la dinamización de las relaciones políticas. La idea de un Estado fundado en el derecho, donde se apremie la libertad y la igualdad, independientes de la posición que ocupa el individuo frente a la estructura política y económica y su lugar dentro del tejido social, significó, en la historia política, el advenimiento de la Modernidad.

Por tanto, uno de los objetivos de este trabajo es profundizar en los conceptos que modelan la Modernidad en su nivel social y políticos, conceptos como: Estado, representación, Constitución, igualdad, libertad. Esta nueva forma de organización social y política tiene sus primeros cimientos en la Gloriosa Revolución, acontecimiento sucedido en Inglaterra, y sus máximas manifestaciones en la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa. Estos acontecimientos históricos, que se dan gracias a las ideas alrededor del deber ser de un Estado donde no hay cabida al absolutismo, dan inicio a un nuevo juego donde los intereses de la sociedad son enmarcados en la política y esta, a su vez, se redefine como un espacio de decisión no arbitrario. Es decir, se posibilitan nuevas formas de organización, nuevas formas de pensar política.

## II

### **BOSQUEJO DE UN IDEAL PARADIGMÁTICO**

#### **PARTE I: LOS ANTECEDENTES DE LA MODERNIDAD**

Librando una batalla en la cual la principal arma que posee el amante de los procesos sociales es la curiosidad, enfrentar a la duda en el campo de la abstracción obliga a comprender los flujos de la historia con miras amplias y asertivas. Ir a la génesis de los fenómenos implica estudiar las rupturas y las continuidades que en función de las ideas han modelado la sociedad política moderna. Es por ello por lo que para entender la crisis del modelo clásico del Estado liberal, es necesario entender primero el diseño y la estructura de este tipo de conformación estatal, así como las fallas que permiten la emergencia de nuevas formas de lo político.

Es claro que no se puede hablar de representación sin tener primero en cuenta cuáles fueron las ideas y los hechos históricos que dieron lugar a una ampliación del margen de maniobra dentro de la esfera política. Dicha ampliación se da con la transición del Estado absoluto al Estado liberal burgués. Esta transición determina la desdivinización de la política, el desencantamiento del mundo, la secularización de la sociedad y el Estado. Todo este complejo de fenómenos solo es posible bajo la ruptura del orden tradicional que le daba la absoluta potestad política a un rey, emperador, monarca, príncipe o zar, y que se amparaba en el beneplácito y la bendición de las iglesias. Esta larga transición social y política, que se prolonga desde mediados del siglo XVII, hasta finales del siglo XIX, es parte del objeto de la presente monografía.

Son varios los precedentes que marcan un nuevo devenir en la sociedad europea de estos siglos. Si pensamos dentro del espectro político vemos que la historia comienza a agitarse y reacomodarse con la llegada del Renacimiento<sup>21</sup>, periodo en el que las conmociones sociales y políticas van a ser comprendidas, ya no a partir de un signo divino, sino como la consecuencia de la relación entre los hombres. Este es un primer paso en la formación de una racionalidad. Este germen está lanza en ristre contra un modelo que había perdurado alrededor de diez siglos. Como lo señala pertinentemente el sociólogo Karl

---

<sup>21</sup> Tal es el argumento que sostiene el historiador argentino José Luis Romero en su corto pero sustancioso ensayo "La cultura Occidental", de 1953.

Mannheim (1963) en el ensayo “La democratización de la cultura” (estudiado ampliamente en el primer *excursus* de este trabajo), en el periodo del Renacimiento fue revelado el secreto del funcionamiento de las autoridades monolíticas de la sociedad, para ese periodo, el Papado y el Imperio. Esta revelación pasa primero por la eliminación del misterio que envolvía a dichas instituciones –misterio mantenido gracias a la distancia que había entre estas autoridades y la masa del pueblo–, gracias a que con los cambios sociales, nuevos sujetos sociales se introdujeron en las altas esferas sociales. El ejemplo más claro, y que es citado por este importante sociólogo del conocimiento, es la figura de Maquiavelo (1469-1527)<sup>22</sup>, quien describió de manera realista la forma en que se obtiene y se ejerce el poder, despojando a este de cualquier carácter mítico, místico o divino. En palabras de Mannheim (1963):

Esta actitud analítica, realista, desilusionada, hacia la “alta política” llega al fin a ser completamente universal en el siglo XVII. Llega a darse por supuesto que la esencia de la política es una lucha por el poder, donde todo está sujeto a cálculo y nada es sagrado (p. 300).

Estos cambios son la conclusión del desarrollo de la mentalidad burguesa. Desarrollo que tiene sus orígenes en la revolución burguesa del siglo XI, con el resurgimiento de las ciudades, vinculadas entre sí, que habían caído en desuso con la caída del Imperio Romano. Así lo plantea el gran historiador argentino José Luis Romero, en sus notas de estudio de 1970, publicadas por su hijo Luis Alberto Romero bajo el título: *Estudio de la mentalidad burguesa*, en 1987. Detengámonos un momento en las apreciaciones de Romero, ya que estas enmarcan el hilo de la discusión que aquí se quiere plantear. El objetivo del trabajo de Romero es establecer una relación efectiva entre la mentalidad burguesa y las estructuras reales, es decir entre las ideas y actitudes, y lo que hay y lo que pasa. Para comenzar, el historiador argentino hace una claridad sobre los conceptos claves del estudio. Para Romero (1987), la mentalidad está constituida por:

---

<sup>22</sup> Además de Maquiavelo, José Luis Romero (1987) señala una línea que va desde Giordano Bruno (1548-1600), pasando por el panteísmo, hasta Giambattista Vico (1668-1744). Esta línea deja de apelar a manifestaciones divinas o azarosas y comienza a explicar los hechos desde “un símbolo clásico, más complejo y abstracto que el de la Fortuna: el símbolo del ciclo”. De este periodo, señala el mismo autor, es propia una primera etapa de racionalización, aunque todavía exista un “pensamiento caótico y poco sistemático” (p. 49).

Un sistema de ideas operativas, de ideas que mandan, que resuelven, que inspiran reacciones. Son también ideas valorativas y normativas, condicionantes de los juicios de valor sobre las conductas. [...] En síntesis, el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes (pp. 16-17).

En cuanto al concepto de burgués, Romero se refiere a él de manera histórica. El burgués nace, en primera instancia, con la separación de la vida tradicional en la época feudal, al migrar del campo a los burgos, creando una expansión y repoblamiento de las ciudades. Con este cambio se transforma la vida de los hombres, pues un hombre del burgo adquiere, como dice Romero (1987), libertades “de movimiento, de matrimonio, de comercio” (p. 19). Además, su vida también cambió en un hecho físico más allá del nuevo hábitat, ya que en la ciudad el hombre “desarrolla actividades nuevas: comercio, servicios, profesiones” (p. 19). La síntesis de estos cambios se consolida en la posibilidad dineraria de alcanzar la riqueza. Junto con estos cambios, se sucede igualmente un cambio en la manera de pensar, diferente al que se desarrolla en el campo, pues los burgueses comportan un pensamiento activo y proyectivo. La síntesis de estos planteamientos se puede hallar en las siguientes líneas:

Aquel que se inicia en el pequeño comercio ambulante, recorriendo el primer tramo de un camino de ascenso social, es el individuo que ha aprendido que puede vivir desprendiéndose de los vínculos de dependencia, que también son fuente de seguridad y protección, y se lanza a la aventura que es exclusivamente personal: la aventura del ascenso socioeconómico, a partir de la cual funda, de hecho y no doctrinariamente, la sociedad burguesa, la vida urbana y la mentalidad burguesa (Romero, 1987, pp. 91-92).

En la descripción sobre la forma en que la burguesía comienza a minar la mentalidad cristiano-feudal, Romero pone de manifiesto varios aspectos. El primero de ellos es la secularización del mundo, restando sentido a la idea del milagro o del prodigio; el segundo

aspecto tiene que ver con immanencia, ya que la mentalidad burguesa opone a la idea cristiana de la vida como un valle de lágrimas intrascendente que hay que recorrer buscando la trascendencia del alma, el valor de la realidad y la vida misma, ocupándonos de ella día a día, olvidando el ideal contingente según el cual lo que ocurre en la vida es designio de Dios; en tercer lugar, la burguesía llega a cambiar el esquema dual de siervo y señor; finalmente, la mentalidad burguesa dota de un sentido activo la estructura socioeconómica, que bajo el ideal cristiano-feudal aparecía como dada y estática. Sociológicamente, dada la cercanía y cotidianidad entre los pares de las ciudades, el mundo burgués crea unas condiciones, a partir de la convivencia, para la comunicación. Sobre este punto Romero (1987) plantea:

Con la mayor comunicación aumenta el juego de adecuaciones de las ideas y la formación de ideas comunes y corrientes de opinión. En este contacto cotidiano se va creando poco a poco una comunidad, una identidad de pensamiento. La comunicación tiende a crear la norma según el consenso colectivo, a establecer lo que es lícito y lo que no lo es, en esta comunidad, que vive dentro de los límites de un muro y que conversa todos los días. Así se constituyen las opiniones de tipo sociopolítico, que van conformando una sociedad de tipo contractual, en la que sus miembros determinan, y asumen que lo hacen así, las normas según las cuales eligen vivir (p. 35).

Este es un punto sumamente fundamental y debe ser resaltado de entre los planteamientos de Romero (1987) con miras al desarrollo de la primera parte de este trabajo. La imagen del hombre escindido del conjunto, es decir, como individuo, repercute en la concepción de la sociedad no como una comunidad, en su sentido cristiano, es decir dada, sino como una suma de individuos. Este es el antecedente de la visión contractual de la sociedad que, según sus múltiples visiones (que más adelante expondremos), toma como punto de partida la decisión y la voluntad del individuo. Sin la posibilidad de una concepción individualista del hombre y de la sociedad, sería impensable tratar de explicar la sociedad y su organización política, pues esta ya está dada y es imperecedera.

Estos cambios suceden según varias etapas. La etapa originaria abarca desde el siglo XI hasta entrado el siglo XIV: en esta etapa el pensamiento no es aún consciente de su

potencial, y las manifestaciones burguesas son no más que actos espontáneos. Solo hasta el siglo XIV “comienza a reflexionarse sobre la trascendencia del cambio y sus implicaciones” (p. 36). Es aquí donde comienza la segunda etapa, en la que se rompe por completo con la idea cristiana según la cual existe un más allá que rige los designios del más acá, es decir, se deja de creer en la divina providencia de Dios: “Estas formas de vida se rigen por cosas que corresponden a la condición humana y no simplemente al alma. Descubrir esto significa una sacudida: la mentalidad burguesa toma conciencia de sí misma” (p. 36). Además, hay que mencionar que esta toma de conciencia, así como cada uno de los cambios enunciados, tuvo reacciones en los sectores que representaban la mentalidad cristiano-feudal, y que no querían que cambiase el orden de las cosas. La tercera etapa significa “la eclosión de la mentalidad burguesa madura” (p. 36), esta etapa comienza en el siglo XVIII y significa una “revolución ideológica”, con Voltaire y Montesquieu a la cabeza, con la enciclopedia como su mayor empresa, con Goethe como genio literario, y con Newton como el superador de la superstición física. En el plano de la economía, la mentalidad burguesa se consolida con la Revolución Industrial. Esta etapa, señala Romero (1987), tiene como bases fenómenos desarrollados en las etapas anteriores, como la nacionalización de la burguesía y el entrelazamiento de estas con la aristocracia, cerrando la brecha que los distanciaba; adicional, el Estado deja de ser únicamente cortesano y comienza a utilizar la burguesía como instrumento.

El cambio en la forma de pensar el mundo fue drástico respecto a las concepciones de la anterior mentalidad. La coherencia, la claridad y la racionalidad eran los principales supuestos del nuevo pensamiento que impone las pautas hasta nuestros días. Estas fueron las consecuencias de la afirmación de un sujeto que conoce a partir de la experiencia, es decir, de la relación directa entre la realidad y el conocimiento, ya no entre el conocimiento y Dios<sup>23</sup>. De nuevo, las reacciones a este imparable cambio no se hicieron esperar, como toda revolución, tuvo su reacción. Para Romero, a partir de la consolidación de la Revolución Industrial, revolución que rompía completamente el orden feudal al dejar de sustentar parte de la economía en la agricultura y el artesanado, se gesta el Romanticismo como un

---

<sup>23</sup> Este es un punto importante en el desarrollo de la temática abordada por Romero, ya que esta disputa, que se enmarca en la polémica por una imagen profana del mundo entre contradictores desde el “realismo ortodoxo” y defensores desde el “nominalismo”, es el germen del actual pensamiento científico, logro de la mentalidad burguesa.

movimiento en contra de la configuración industrial de la sociedad, y cuya principal temática es la apelación nostálgica al pasado perdido. Según el autor, el Romanticismo cuestionó por vez primera, de manera seria, la mentalidad burguesa. La forma de afrontar esta crítica dividió la mentalidad burguesa en dos variantes, una liberal y otra conservadora<sup>24</sup>. En palabras de Romero (1987):

Desde el Romanticismo comienza a haber dos variantes de la concepción burguesa, que son dos respuestas diferentes a una situación social que ha cambiado. Son dos modelos intelectuales que se proponen a la mentalidad burguesa, que tradicionalmente no había tenido más que uno. Uno es el esquema ortodoxo, de tradición iluminista, liberal y progresista. El otro proviene de la racionalización de la concepción tradicional de la sociedad y el poder, llevada hasta sus últimas consecuencias por las aristocracias, pero que encuentra su apoyo en las clases populares de tipo tradicionalista. Esta línea tuvo grandes teóricos como De Maistre o Maurras, y se reconoce en fenómenos contemporáneos como el fascismo (p. 43)<sup>25</sup>.

Esta conclusión, que es un punto nodal de la fractura política que se da con la emergencia del movimiento romántico, se adelanta, en suma medida, a la forma histórica en cómo se llega a ella. Más adelante, al analizar “los contenidos de la mentalidad burguesa”, Romero expone con más detenimiento los puntos propios de la concepción política y económica de la sociedad, desde esta mentalidad. Lo primero que plantea el autor es que para el momento del primer periodo de la mentalidad burguesa una concepción diferenciada de la sociedad, en sentido sociológico, y de la política, en sentido politológico, no es posible<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> En la teoría histórica, como comentario suelto, Romero (1987) plantea que, con la Revolución Industrial y el Romanticismo, se agrega el componente dialéctico, “de Hegel a Marx”, en la interpretación histórica. A su vez, también es restaurada la visión cíclica de la historia, que había caído en desuso por la hegemonía de la concepción lineal de la historia, condensada en el concepto de progreso, desde Condorcet.

<sup>25</sup> De la primera de estas líneas nos ocupamos en las siguientes páginas, la segunda se planteará, en sus consecuencias, al llegar a la crisis del liberalismo en la primera mitad del siglo XX.

<sup>26</sup> Una concepción de la sociedad como un todo en sí y diferente de otros ámbitos, no se da hasta el siglo XIX. Aunque Romero se refiere solo al caso de la sociología, la misma idea puede ser aplicada al caso de la politología. Otra claridad importante es que el autor no quiere decir con esto que no se puedan hacer estudios sociológicos o politológicos de periodos anteriores a este siglo (incluso uno de los más importantes estudios de sociología, como lo es *La sociedad cortesana* de Norbert Elías, está enmarcado en las costumbres palaciegas del siglo XVIII). Lo que plantea Romero (1987) es que no existe un pensamiento propiamente sociológico –o politológico– antes del siglo XIX (p. 97).

Política y sociedad estaban, en la Edad Media, conjugadas, “fundidas”, y de ese modo eran entendidas. La concepción de la sociedad era organicista y jerárquica, donde cada quien cumplía una función básica e incambiable, dependiendo del grupo al que perteneciese. Los grupos eran dos: privilegiados y no privilegiados. Esta configuración dual de la sociedad es al tiempo la configuración política, pues el poder está constituido, igualmente, de una manera dual: hay quienes mandan y quienes obedecen. Esta concepción sociopolítica dual tiene su sustento en la divinidad del poder, pues mandar es encargo de Dios y, por tanto una obligación divina. Esta responsabilidad y privilegio es el fundamento, según Romero, de la Monarquía Feudal.

En ese marco, la burguesía tardó mucho tiempo en cambiar el orden de las cosas. Poco, o nulo, fue el desafío que les impuso, en comparación a como revolucionó más tempranamente los supuestos que estaban dados en otros aspectos de la vida, como la economía. Las pugnas de los burgueses se referían, como lo cuenta el historiador argentino, a cosas concretas como el pago de peajes. Así, las libertades tenían un sentido concreto y práctico, no abstracto ni totalizante. Sin trastocar el orden, con el desarrollo de la burguesía se van estableciendo lógicas nuevas y paralelas, en la conformación de las sociedades burguesas. Así, por ejemplo, la ciudad tiene un funcionamiento distinto del tipo orgánico. En ella, como se dijo más arriba, cada hombre es un individuo en sí y para sí, diverso y sin pasado, el cuál ejerce su función sin que necesariamente esté engranada al funcionamiento en conjunto de la sociedad. Luego de exponer esto último, Romero (1987) vuelve sobre el asunto del pacto –forma profana de la política–, tan interesante para nosotros; esta vez lo plantea de la siguiente manera:

Lo que puede percibirse es que quienes se aglutinan por intereses comunes y quizá porque aprovechan alguna ventaja ecológica común (como el instalarse en un sitio propicio), hacen entre sí un pacto. Primero quizá desarrollen ciertas formas cooperativas espontáneas, hasta un momento en que deciden someterse a reglas: algunas establecen quién ha de mandar; otras, cuáles son los actos ilegales y hasta delictuosos. Esta segunda gran experiencia es la del pacto, la del contrato social, la de que el elemento aglutinante de una sociedad es el consentimiento entre las partes.

De aquí arranca lo que finalmente será elaborado y teorizado en los siglos XVII y XVIII (pp. 100-101).

Además de este hecho social, se da una generalización del estudio del Derecho Romano en las universidades, la cual tiene una doble consecuencia: primero, brinda apoyo jurídico a la burguesía a partir de las tesis del individuo y la tesis contractual de la sociedad civil, además, a partir del derecho romano se comienza a pensar en la cuestión de los derechos, así comienza el desarrollo del derecho natural; segundo, el derecho público romano permite a la monarquía robustecerse y erigirse por encima de las clases señoriales y la aristocracia, ya que es derecho para un ordenamiento jurídico del imperio. A este hecho teórico se añade una relación explícita entre el rey y la burguesía; esta última termina por sostener el fisco real. De esta manera, para Romero, se consagra la burguesía y su manera de ver y vivir el mundo; esto aún dentro de la configuración dual de la sociedad, que no cambiará hasta 1789. Estos son, según Romero, los antecedentes de la teoría del contrato social, del origen contractual del poder, que se concluirá en el *Segundo tratado del gobierno civil* de John Locke, y tendrá su máxima expresión en el *Contrato social*, de Rousseau. En palabras de Romero (1987):

Se trata de la compleja elaboración de ideas que vienen del derecho romano y de la filosofía natural, por las cuales se le da validez teórica y fundamento institucional a algo que constituía una expresión básica, como era la idea de la sociedad conformada por individuos, aglutinados en virtud de un contrato, que delegaban el poder en uno de ellos, en virtud de sus propias atribuciones, porque ellos eran la fuente de la soberanía.

La tesis del contrato resuelve el problema de la legitimidad del poder pero deja pendiente el problema de la soberanía. Sin duda, el pueblo es la fuente de la soberanía. ¿La enajena total o parcialmente? ¿Puede reivindicarla? (pp. 103-104).

Esto último será uno de los problemas fundamentales del pensamiento político de la Modernidad, y llevarán a la discusión “del igualitarismo político y del régimen político democrático y representativo” (Romero, 1987, p. 104). En lo que sigue de este trabajo

intentaremos ocuparnos con más detenimiento de estos problemas en los que nos introduce Romero, el cual deja toda una puerta abierta para complementar sus anotaciones con las teorías y los acontecimientos que, en el plano de lo político, hacen que la mentalidad burguesa termine por arraigarse y convertirse en la mentalidad del mundo occidental.

\*\*\*

El hecho de que el individuo se recluya en su propia actividad, y que a partir de ese momento se halle dispuesto a configurarla libremente y en total independencia de cualquier límite colectivo, es al mismo tiempo el supuesto para el funcionamiento de la dinámica social. Esta se basa en que el individuo ya no puede proveer por sí solo a sus necesidades, cosa que en un principio podía hacer perfectamente dentro de la economía natural de la Edad Media. Esta contradicción entre la falta de ataduras y la dependencia del individuo encierra el secreto de la ley interior del movimiento propio de la sociedad burguesa en general. Aquella se abre paso por fin en la conciencia del individuo en la forma de la contradicción entre actividad y destinación, libertad y necesidad, acción y contemplatividad (Kofler, 1974, p. 133).

Teniendo presente las anotaciones de José Luis Romero, las cuales brindan una precisa y muy clara introducción al fenómeno de la burguesía y sus problemas políticos, anotemos los hechos históricos y los planteamientos que expone el autor polaco Leo Kofler, en su *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, publicado en 1948<sup>27</sup>. Como claridad hay que decir que de Romero a Kofler hay una diferencia que propicia un buen complemento para la comprensión del fenómeno de la burguesía: mientras que el argentino nos presenta un contexto general del desarrollo de la burguesía a través de lo que él denomina el estudio de las mentalidades, que también puede ser visto como una integración entre el

---

<sup>27</sup> De este libro de Leo Kofler hay que decir que permite tener un panorama, no solo histórico de la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad, sino también de la forma en que la historiografía, sobre todo la alemana, ha investigado sobre estos periodos. Las múltiples citas y referencias a otros autores demuestran que Kofler estaba bastante familiarizado con los métodos históricos, que había reflexionado sobre la historia de estos periodos y que estaba al tanto de los estudios que se habían hecho. Es de destacar la bibliografía de la que se sirve el autor y el dominio en las temáticas y los pensadores.

estudio de la sociedad y de la cultura a partir de las ideas<sup>28</sup>, el autor polaco, como buen marxista, está preocupado por lo que el marxismo denomina la estructura, por ello retrata con precisión momentos históricos concretos que le permiten deducir, dialécticamente, los cambios que se producen en el plano material, en la relación de producción concretamente, hasta dar con la configuración de la sociedad burguesa.

Respecto a su trabajo, comienza Kofler (1974) precisando que su estudio no sigue los lineamientos de la historiografía, en cuanto no corresponde a un investigación y análisis de fuentes. Lo que se propone en cambio es “narrar la historia en forma comprensiva”<sup>29</sup> (p. 11). Esta ruta metodológica también considera fundamental el conocimiento de los contextos para armar “la totalidad del ser histórico” (p. 14). La comprensión, o interpretación, en los planteamientos del autor, está dada por la explicación de la historia como una totalidad, donde continuamente se hace una relación de los momentos históricos con la totalidad; esto, en contraposición a una simple narración y descripción histórica.

Los planteamientos de Kofler sobre la historia de la sociedad burguesa comienzan con Juan Escoto Erígena (810-877). En este pensador ve el autor polaco una primera muestra de racionalismo, pues, aunque haya mucho de mística en él, y siga reconociendo la autoridad de la iglesia, Kofler (1974) plantea que “Erígena fue uno de los primeros en emanciparse de la estricta dependencia respecto de lo eclesiástico” (p. 41). La cuestión central es que para este pensador la subordinación a la autoridad de la iglesia debe estar mediada por la razón, la cual concibe como intemporal y contraria a la tradición, además, como regla primera de la autoridad. Juan de Escoto, cuyos escritos fueron prohibidos y declarados heréticos, influenció pensadores como Berengario Tours (999-1088), pensador que no solo radicalizó el valor de la razón, sino que criticó directamente la iglesia. Para el momento, el peligro que subyace a un incipiente racionalismo, exiguo en suma medida, hace que todo el poder de la iglesia recaiga sobre esta forma de pensar, acallando las voces de estos pensadores. Pero la disputa retoma fuerza al aparecer el nominalismo como postura contrapuesta al realismo, esta es una querrela sumamente importante para la historia de la ciencia. En el recuento de los pensadores

---

<sup>28</sup> No se puede olvidar que el *Estudio de la mentalidad burguesa* son las notas de un curso que José Luis Romero dio entre sus amigos como preparación a la escritura de un libro sobre el tema; así lo cuenta su hijo Alberto Romero en prefacio de la publicación. Aún dada esta circunstancia, el libro puede ser juzgado como una obra en su conjunto, ya que desarrolla una temática específica hasta llegar a una conclusión. Es, a juicio propio, una pequeña joya.

<sup>29</sup> José Luis Romero, en muchas de sus obras, tampoco se presenta como un historiador de fuentes.

que el autor retoma como génesis del pensamiento moderno se plantea una línea que va desde los pensadores enunciados hasta Nicolás de Cusa (1401-1464), pasando por Roscelin de Compiègne (1050-1120), Bernhardus Sylvestris (1075-1126), Abelardo (1079-1142), Gilbert de la Porrée (1076-1154), Bernardo de Chartres (muerto en 1130), Thierry de Chartres (1100-1150), Averroes (1126-1198), Almarico (1160-1225), David de Dinant (1160-1217), Roger Bacon (1214-1292), Juan Duns Escoto (1266-1308), Marsilio de Padua (1275-1342)<sup>30</sup>, Guillermo de Occam (1285-1347) y Nicolás de Oresme (1320-1382). Junto con algunas apreciaciones de estos autores, Kofler fundamenta esta disputa intelectual, es decir, el camino al libre pensamiento y la resistencia al cambio en las posibilidades del pensamiento por parte de la escolástica, a partir de las condiciones propias de las sociedades medievales, donde el individuo estaba encadenado a una estructura rígida. Además de esta condición social, la imposibilidad de entender y dominar la naturaleza propiciaba una concepción metafísica del mundo. Visto desde hoy, el hombre medieval parece primitivo, anclado al campo y a la iglesia, y es de allí que para él todo sea secreto, misterioso y místico. Contrario al realismo medieval, que se sustentaba en la condición social anteriormente descrita, el nominalismo es el antecedente del humanismo renacentista, y, por tanto, “una primera forma intelectual del pensamiento urbano-burgués, aun cuando se halle todavía constreñido dentro de los límites doctrinarios de la escolástica” (p. 47). Este humanismo renacentista, según el autor, se caracteriza por ser “no-feudal, no-eclesiástico y abierto al mundo”, además de apoyarse metodológicamente en el pensamiento de la antigüedad (p. 47). La relación entre el humanismo y el Renacimiento lo retoma el autor más adelante. Allí plantea de manera explícita que el humanismo en el Renacimiento debe ser entendido sociológicamente dentro del desarrollo de la “temprana sociedad burguesa, capitalista y mercantil” (p. 129). En este sentido, el Renacimiento no puede ser comprendido como una continuación de la Edad Media, sino como un quiebre histórico a partir del auge de la burguesía, donde también se da

---

<sup>30</sup> Este autor es sumamente relevante dentro del pensamiento político de la Edad Media, pues su obra *El defensor de la paz*, famoso en su época, es un ejemplo de un tratado de crítica a las disposiciones político-religiosas del momento. Sobre este autor Leo Kofler (1974) tiene el siguiente comentario: “En secreto, Marsilio había redactado su obra algunas décadas antes en París, donde fue rector de la Universidad, con la ayuda de su amigo Johann de Jandun. Cuando comenzó a trascender quién era el autor del escrito, se vio obligado a huir a la corte de Luis de Baviera, el antiguo amigo del movimiento burgués y enemigo del Papa. Marsilio proclama decididamente la lucha contra la iglesia papal; además, defiende en forma muy consecuente la idea de soberanía del pueblo, por lo cual aparece como su primer teórico” (p. 76). Este tratado, cuenta también el autor, influyó de manera directa a Cola di Renzo, el revolucionario romano de 1348, figura sumamente interesante dentro de la historia de los levantamientos populares.

el pensamiento humanista y una forma política absolutista-progresista. “Absolutismo progresista, Renacimiento y humanismo son conceptos históricamente inseparables unos de otros” (p. 131). A esta triada hay que agregarle otro concepto importante para este momento histórico, el capitalismo comercial. Aunque parezca contradictorio, en esta época se da a la vez un absolutismo, pero también comienza a aflorar el individualismo, es decir, el individuo se desprende de las ataduras medievales, y al tiempo se da una concentración del poder que estaba disperso entre señores y nobles. La condición sociológica que subyace es la posibilidad que tienen los individuos en las ciudades de obrar según sus propias reglas, es decir, individualmente. Este individualismo es el presupuesto del humanismo renacentista, que, aunque no entre en directa disputa con la teología de la iglesia, se aleja de ella y la mantiene como elemento social, es decir de manera escéptica. Pero no solo en lo religioso el humanismo comienza a hacer mella, también en lo político es escéptico del orden dado y comienza a cuestionar la legitimidad de la nobleza de nacimiento y sus privilegios, apelando, como argumenta Erasmo, a la necesidad de una nobleza desde la virtud personal, del talento y del mérito, es decir, una nobleza de los burgueses. Virtud se traduce en capacidad social y económica. Este argumento está claramente fundamentado en el intento de la burguesía por “establecer una prioridad social, política y aun jurídica” (p. 136). En conclusión, la racionalización y la secularización del mundo es un logro del humanismo, incluso en su estadio temprano, el humanismo renacentista.

Luego de hacer este repaso por el pensamiento nominalista del medioevo, pasa Kofler a describir la composición de la sociedad renacentista a partir de la vida en las ciudades. El surgimiento de las ciudades, que en buena medida es resurgimiento de los emplazamientos del imperio romano, comienza en el siglo XI. Lo que crea una primera ruptura con el mundo agrario en el que vivió Europa durante cinco siglos. El resurgimiento de la ciudad, según Kofler (1974), se puede deber a tres condiciones: *a*) aspectos sociológicos y políticos, como la gradual independización del artesanado de la economía doméstica, creando mercados a partir del intercambio de excedentes; *b*) aspectos subjetivos, como la fuga de siervos a partir de la emergencia del comercio, lo cual hace que las ciudades se pueblen de audaces, desarraigados y apátridas, y se creen las condiciones para la economía urbana y un comercio a mayor escala; *c*) la figura del mercader, figura sumamente importante para el desarrollo de la sociedad burguesa. Un mercader es quien, osadamente, se desplaza largas distancias, a

Oriente, por ejemplo, y con su actividad dinamiza las ciudades, haciendo que se conviertan en verdaderos centros para la vida urbana (p. 54). Con estas condiciones, el siguiente paso fue la conformación de un comercio a escala, el cual estimula al artesanado a producir más allá del ámbito local y por trabajos de encargo. Esta situación ayudó también a que se comenzaran a congregarse más personas en las ciudades. En el entramado descrito por Leo Kofler, el comercio tiene un papel central y determinante. Las rutas comerciales con Oriente y las cruzadas fueron los hechos decisivos para la consolidación de una economía comercial en las ciudades durante la Baja Edad Media. Del comercio y la expansión de Europa se sigue la conformación de industrias propias donde se manufacturen productos que se puedan comerciar. Lo antes citado no debe llevar a la idea de un abandono completo del mundo agrario, pues la relación del campo con la ciudad fue también importante en este desarrollo. Lo que sucede en este proceso de cambio, es que el agro comienza a ser concebido de una manera diferente, ya no desde una óptica servil. Nos encontramos ante una primera forma de división social del trabajo y ante una primera experiencia de producción masiva de mercancías.

Políticamente, lo primero que hay que recordar es que la característica de la Edad Media es que está conformada por centros de poder disgregados, sometidos a un emperador. Las ciudades estaban regidas por príncipes, los cuales acogían a los siervos huidos si juraban fidelidad al soberano y el compromiso en los tributos. A cambio, los nuevos pobladores podían contar con una libertad para trabajar y comerciar, además de algunos derechos. Aunque en algunas ciudades se da que la autoridad política se ocupa de los asuntos de la ciudad, en muchos casos el orden en la ciudad es mantenido por los mismos pobladores, siendo estas más o menos “democráticas”. Socialmente, las ciudades están conformadas por artesanos –constituidos en gremios–, nobles y patricios, estos últimos, según lo expone Kofler (1974), son, o viejas familias sin lazos de servidumbre y que en algunos casos son propietarios de las tierras donde se emplaza la ciudad, o grandes comerciantes. En este nuevo orden, estos grupos mantienen una disputa por el poder, donde los patricios y nobles mantienen una intención de concentrar el poder y consolidar una oligarquía. Los gremios, asociación popular, representaron socialmente una importante institución portadora del progreso, al menos hasta el Renacimiento, dado el nivel de organización que alcanzaron. Pero más allá de este hecho, el autor señala que el patriciado terminó por imponerse sobre los

artesanos hasta consolidar un gobierno oligárquico patricio-aristocrático, al que luego se le van a sumar los grandes burgueses. El gobierno de estas ciudades, y estas a su vez, mantiene una disputa por su independencia frente al poder del emperador y de la iglesia, aunque no por ello desconocen su soberanía. Independencia, por ejemplo, en la elección de sus cónsules y demás funcionarios.

Con la transformación de la vida social por obra de la ciudad aparecen nuevos elementos. Notables son los cambios producidos en la vida jurídica. El ciudadano exige el reconocimiento de su libertad; quiere estar sometido a su propio tribunal. Exige que el manejo de este y de la administración se conviertan en cosa propia, y lucha porque se cumpla estrictamente su ordenamiento de paz dentro de los muros de la ciudad, e incluso fuera de ellos en tanto afectan el comercio. En lugar de las antiguas, irracionales formas jurídicas del feudalismo, aparecen ahora reglamentos racionales, que responden a las exigencias de un derecho estricto, perfectamente calculable en cuanto a su validez y a sus resultados. Desaparecen las ordalías, el duelo y el rescate por asesinato, que antiguamente se graduaba según el rango de la víctima. En lugar de ello se establecen las pruebas por testigos y el riguroso castigo del asesinato con la pena de muerte, sin tener en cuenta la posición social del asesino. A fin de salvaguardar la seguridad y el orden dentro de la ciudad se agravan todos los castigos. Los ciudadanos se obligan por juramento a ayudar a combatir los crímenes; en general, forman una suerte de liga de juramentos, se unen de buen grado para formar asociaciones y hermandades, y entre sí se dan el tratamiento de *fratres*. Estas asociaciones ejercen una influencia significativa sobre la vida jurídica, política y espiritual. Se generaliza la instrucción pública, y esto significa una completa revolución. Todavía el sistema es primitivo; apenas se aprende otra cosa que escribir algo, leer y contar, pero esto es general y asequible para cualquiera. Ahora el pueblo exige leer él mismo la Biblia: fenómeno significativo que va unido al movimiento de oposición y revolución de los jefes de las clases bajas, a las sectas y a los herejes. Por lo general, nacen literaturas populares, merced a las cuales se acrecienta el espíritu crítico de las masas. Ahora cobran especial significado los panfletos así como las poesías populares y los dramas de carnaval, expresión directa de la sensibilidad

popular de la Baja Edad Media. También en este momento aparece por vez primera algo como la «publicidad» de los problemas, así como una opinión pública. La invención de la imprenta tiene un efecto revolucionario. La idea de la soberanía del pueblo se convierte en un foco de discusiones ideológicas que primero se mueven en preferencia en el ámbito puramente político, pero que después alcanzan el plano teórico (Kofler, 1974, p. 66).

La anterior cita, sumamente ilustrativa, pone en evidencia las actitudes, como lo plantea Romero, que anteceden los movimientos estructurados más relevantes en la historia de los siglos siguientes, como acontecimientos están la Reforma y las revoluciones burguesas, y en la teoría se halla el contractualismo. El acercamiento directo con la biblia, negando la mediación de la Iglesia, crea una nueva experiencia en la relación con Dios. Así mismo, el trato político de hombre a hombre, de igual a igual, y la conciencia de ser la unidad la que sostiene todo el conjunto, crea una nueva experiencia con relación a la política. Lo recién citado pone de sobre aviso una nueva etapa de las sociedades de la Baja Edad Media, ya que una vez se han generalizado las actitudes, se ha consolidado el comercio –partir del establecimiento de rutas comerciales, alianzas comerciales y la contabilidad–, se han creado instituciones y se han hecho acuerdos, la ciudad es un lugar de certidumbre, contrario a lugar de aventura que representaba en los primeros momentos. En lo sucesivo del apartado “Democracia y oligarquía en la ciudad de la Baja Edad Media”, Kofler muestra algunos ejemplos de las disputas entre nobleza, patricios, burgueses y clases populares en varias ciudades italianas como Florencia, Milán, Roma o Venecia. Lo interesante de este relato histórico es que nos muestra que las disputas entre nobles, burgueses y clase popular tienen un antecedente en Italia, habiendo una primera forma de democratización ya en los siglos XIII y XIV. Aunque estos procesos de democratización no logren consolidarse, como pasará cuatro siglos después, sino que terminen en gobiernos oligárquicos conocidos como la *signoria* – absolutismos progresistas según la terminología del autor–, este hecho comporta un acontecimiento relevante respecto a la configuración del pueblo como antecedente de la política, como fundamento del poder, además muestra el poder que estaba adquiriendo la burguesía y el progreso que estaba desencadenando. Además del papel de la burguesía, Kofler retrata la lucha de las clases bajas por tener influencia en las disposiciones políticas,

llegando incluso a realizar asambleas, huelgas y revoluciones en las ciudades europeas de Italia, Francia y los Países Bajos, aunque las mismas no lleguen a la consolidación de un gobierno popular.

Del retrato de las ciudades italianas de la Baja Edad Media, pasa Kofler a exponer los aspectos más importantes de las ciudades francesas. También en Francia la burguesía está en ascenso y las ciudades se convierten en puntos clave política y económicamente. La burguesía propende por la independencia de las ciudades, por ello mantiene una constante lucha con la nobleza y los señores. Al respecto comenta el autor que las ciudades francesas comportan dos tipos, las que han alcanzado total libertad al independizarse de la tutela feudal a partir de una alianza con el rey, que también estaba en disputa con los señores feudales, y las que alcanzan cierta autonomía, pero donde los señores aún intervienen en los asuntos políticos. La vida política en esta época está marcada por la carrera hacia el centralismo estatal por parte de la monarquía. En este proceso es fundamental la alianza con las ciudades, la cuales sacan de este hecho el beneficio de contar con un poder fuerte y único. Una alianza entre el rey y la ciudad significa, ante todo, una alianza entre el rey y los burgueses, que determinará la ruta, desde el siglo XV, de un “absolutismo de carácter burgués progresista” (p. 80). Pero esto será un proceso paulatino, lleno de querellas y cambios sociopolíticos. Los antecedentes que plantea el autor son los siguientes: tras el debilitamiento de la monarquía y la nobleza, dadas las sucesivas derrotas propiciadas por Inglaterra en la Guerra de los Cien Años, la burguesía aprovecha para influir directamente en la política. La exposición de Kofler (1974) es la siguiente:

Inmediatamente después de la batalla de Poitiers, los Estados Generales de las provincias del Norte se reúnen en París, en tanto los de las provincias meridionales lo hacen en Toulouse. [...] Entre los 800 diputados reunidos en París, la nobleza y el clero apenas estaban representados, sobre todo porque el estado de ánimo propio de la derrota los había alejado de la reunión. Los diputados estaban dispuestos a votar la concesión de partidas de dinero para equipar a 30.000 hombres a fin de continuar la guerra, pero en señal de reciprocidad exigían: primero, que funcionarios de las ciudades fueran quienes se ocupasen de recoger y entregar esos fondos; segundo, que se otorgase a los Estados Generales el derecho de reunirse incluso sin convocatoria

del rey, y tercer, que en los periodos intermedios de las convocatorias una comisión de los Estados Generales participase en el gobierno<sup>31</sup> (p. 82).

Ante estas exigencias, se crea una resistencia de la nobleza, que terminará en convulsiones internas como la revolución de París en cabeza de Etienne Marcel, o la gran revolución campesina de 1358, o *Jacquerie*, encabezada por Guillaume Calle. (p. 82). Pero estos hechos, al igual que en Italia, no prosperan y terminan por fortalecer, a la nobleza y la monarquía francesa, sobre todo luego de la victoria de Francia sobre Inglaterra, restaurándose el orden feudal y nobiliario. Esta situación se mantiene en el tiempo, aún dada la resistencia que mantienen las ciudades. Estos hechos dejan una claridad: de lo expuesto por Kofler se puede interpretar que mientras exista la monarquía, las concesiones que se hagan a las ciudades y a sus pobladores serán un asunto efímero, pues la característica del absolutismo monárquico es la imposición de la voluntad del rey y del orden privilegiado. En la monarquía prima la voluntad sobre los acuerdos.

Pasando a la conformación de las ciudades de Flandes, el autor tiene un apunte muy interesante que vale la pena destacar. En estas ciudades se consolida de manera expedita el dominio de la burguesía comercial patricia, la cual lleva a cabo el desarrollo de las ciudades, dado que:

Es la encargada de crear una técnica de gobierno y administración del Estado burgués; se esfuerza por perfeccionar y codificar el derecho en sentido moderno; organiza el servicio de correos; hace construir calles, puentes y canales; vuelve navegables los ríos y fomenta el comercio en todas las formas posibles. A esta época corresponde también los comienzos del moderno aparato burocrático; incluso muchos establecimientos asistenciales de las ciudades son obras de la burguesía comercial (Kofler, 1974, p. 87).

---

<sup>31</sup> Como nota interpretativa se puede comentar que las exigencias del Tercer Estado ponen en evidencia la intención de participar de los asuntos políticos más importantes, del manejo de impuestos, del derecho de reunión y decisión, y de la participación en el gobierno. Esto es sin duda alguna un antecedente histórico y teórico del parlamentarismo.

Finalmente, el autor polaco termina este apartado con una nota comparativa entre Francia e Inglaterra, allí plantea que el desarrollo de las ciudades británicas es parecido al de las francesas, donde las ciudades logran tener cierta autonomía administrativas, aunque con una fuerte influencia del rey debido a la centralización normanda. La lucha por la autonomía de las ciudades, por otro lado, trae el prejuicio de dejar intacto el orden político y cultural total de los países europeos. Al igual que en las demás ciudades europeas, las ciudades inglesas están dominadas políticamente de manera oligárquica por el patriciado de la “alta burguesía”, no sin tener contradictores y hechos de sublevación por parte de aquellos que no ostentan una posición social reconocida. Pero estas luchas, resalta el autor, fueron por el dominio político, nunca por una igualdad económica. Estos elementos, autonomía e importancia de las ciudades, y un dominio patricio-oligárquico, son las características de lo que el autor denomina, como ya se mencionó, un Estado absolutista progresista, al frente del cual se halla la burguesía comercial. Esta alta burguesía, que conforma el patriciado, es la responsable del “desarrollo de la sociedad moderna en sus aspectos económicos y culturales” (p. 92) y de un primer quiebre del modelo feudal. El precedente es la adquisición de un poder económico que le hizo igual o más importante que la nobleza, y que le permitió tener una clara influencia social. A diferencia de esta gran burguesía, que llegó a ser consciente de sus posibilidades, la pequeña burguesía artesanal aún no había logrado consolidar una nueva cosmovisión del mundo y de la sociedad. Quizá esta sea la razón por la que las revoluciones que trastocaron por completo el orden de las cosas fueron de la alta burguesía, que supo desligarse en su momento de las alianzas que tenía con la nobleza, y atraer hacia sí el apoyo de la pequeña. Además, dadas las condiciones del momento, solo aquellas familias que había logrado consolidar un poder económico, pudieron dedicarse a pensar el devenir de la sociedad. En esta línea de sentido, es precisa la siguiente claridad de Leo Kofler (1974):

Las clases artesanales pequeñoburguesas, por su disposición revolucionaria más consecuente, habrían sido las destinadas a asumir la conducción de la lucha por la remodelación de la sociedad; pero sus métodos de trabajo, sus costumbres y su cultura eran todavía de cortos alcances, lo que las inducía a concentrarse excesivamente en objetivos pequeños, que no sobrepasaban el horizonte de la propia existencia; por esto

no habrían podido cumplir esa función conductora en cuanto clase, es decir, en forma duradera (p. 92).

Un asunto sumamente importante en la nueva configuración del orden social en la temprana sociedad burguesa es el cambio en el sentido del gobierno monárquico. La primera claridad que da el autor es que no se debe entender el poder monárquico por fuera de la sociedad y su composición. El absolutismo progresista, concepto que puede parecer extraño y contradictorio, tiene su sentido histórico en cuanto nace de un cambio histórico, donde la monarquía es indiscutible, pero los procesos de democratización han comenzado a aflorar en Europa. Uno de los ejemplos que vuelve a traer el autor es el de Marsilio de Padua. En el Renacimiento se comienzan a observar cambios en las actitudes de la monarquía y los príncipes, que cada vez más se separan de la iglesia, apoyan el comercio, la industria, a las ciudades, es decir a los burgueses, que, como en Francia, se mantuvieron en tensión con la nobleza y los señores feudales. De la exposición de Leo Kofler se puede interpretar que los príncipes del Renacimiento se aburguesaron; tomando los conceptos de José Luis Romero, se pasó de una mentalidad cristiano-feudal a una primera forma de mentalidad burguesa, donde primero fueron el gran comerciante y el artesano los que, para el momento, comenzaron a aportar factores para la racionalización, el progreso y la individualización, hasta llegar a influir después a los príncipes. Este componente activo se refleja, por ejemplo, en el humanismo, forma de pensar que constituye una negación del valor de las lógicas feudales, que es crítico, religiosamente escéptico e individualista. En este cambio, es claro que el orden estatal debe también cambiar, debe pasar de ser un actor pasivo a comportarse como un actor activo. Esto, por ejemplo, en la protección del tráfico comercial, o en la reglamentación del nuevo tipo de sociedad.

El camino del absolutismo fue abonado por la lucha entre la burguesía y la nobleza, donde cada vez más la primera ganaba terreno por su poder económico<sup>32</sup>. El Renacimiento en Francia está marcado primero por el gobierno del rey Luis XI, el prudente, entre 1461 y 1483. Según Kofler (1974), este rey “atrae la atención ya por características exteriores que, por lo general, faltan en los príncipes de esta época” (p. 115), características como la

---

<sup>32</sup> Aunque la explicación del absolutismo en España, Italia y los Países Bajos es sumamente interesante, para los fines prácticos de este trabajo, que pone la lupa en los países donde sucedieron las Revoluciones Burguesas, prescindimos de la exposición que de ellos hace Leo Kofler.

simplicidad en su vestimenta, su relación con las clases bajas, su lucha con la nobleza, el fomento de la economía burguesa y la protección de la propiedad de esta clase. Lo único que disuena de esta actitud fue su considerable aumento en los impuestos. Las libertades que se concedían y el desarrollo del mundo burgués tenían una contracara clara, por ejemplo, para el caso francés fue la no convocatoria de los Estados Generales, figura que representaba algún indicio democrático. Otro notable rey francés que llevó a cabo un desarrollo importante para la sociedad burguesa fue Francisco I, que gobernó de 1515 a 1574. En este tiempo comenzó a desarrollarse la manufactura en varias ciudades de Francia, es decir, comienza a desarrollarse una pequeña burguesía. Además del desarrollo de la manufactura, durante el gobierno de Francisco I se limitan y regulan los impuestos de aduana, lo que permite una mejor circulación de los productos. Los casos de Luis XI y Francisco I son un buen ejemplo de lo que significa un absolutismo progresista. El punto central del absolutismo progresista, tal y como lo refiere Kofler (1974), es que es un gobierno que se caracteriza por:

una reservada benevolencia hacia el pueblo y la comprensión de las necesidades económicas de la burguesía, mezcladas con la tendencia a la tutela y a la subordinación de todas las fuerzas al interés del Estado, interés que ya es identificado, aunque todavía en forma confusa, con la salvaguardia de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos (p. 116).

El teórico que mejor demuestra este carácter es, según Kofler, el francés Jean Bodin (1530-1596), quien aparece como el gran unificador del Estado bajo la idea de la unicidad de la soberanía. En Bodin se encuentra la mezcla entre absolutismo, que no puede ser homologado con la tiranía, y la libertad burguesa de su momento, es decir un absolutismo que está en estrecha relación con la dinámica social. El punto central, siendo esta una interpretación propia, es que con Bodin se da en Francia una racionalización del Estado y de la soberanía al dejarlas de fundar en órdenes metafísicos; lo mismo había hecho Maquiavelo para el caso italiano. Sobre Bodin Leo Kofler (1974) retoma un comentario del libro *La idea de la tolerancia* del sociólogo y filósofo francés Julien Freund:

Es correcta la comprobación de Freund acerca de la teoría renacentista del Estado, aplicable válidamente al pensamiento de Bodin, a saber: que ella «funda la doctrina de la soberanía y la omnipotencia del Estado, el cual imparte normas para todos los actos de sus súbditos mediante un ordenamiento exterior e impuesto, no mediante un ordenamiento natural innato».

Bodin es, pues, el sistemático genial, el teórico que lleva a su perfección la idea renacentista del carácter indispensable del absolutismo moderado en sentido burgués (p. 148).

Para el caso de Inglaterra, Kofler plantea que el absolutismo progresista es una consecuencia de la sangrienta Guerra de las Dos Rosas entre las casas de Lancaster y de York, de la que esta última sale victoriosa y el trono es asumido de nuevo por Eduardo IV en 1471<sup>33</sup>. El ascenso al trono de este rey, que tiene inclinaciones hacia la burguesía, quiebra el poder de los terratenientes, y por ahí derecho del modelo feudal, comenzando así la modernidad de Inglaterra. Este proceso presenta mayor impulso bajo el reinado de los Tudor con Enrique VII (1485-1509) a la cabeza, y tiene una experiencia importante en el reinado de Enrique VIII (1509-1547), donde se da la sumisión del clero. Bajo el reinado de este último, la burguesía tiene la libertad y el impulso para desarrollarse plenamente, y de la mano del comerciante y prestamista Thomas Cromwell como ministro y de Tomás Moro como consejero, se hizo posible la unificación del reino, la subordinación a la corona y una política social hacia los campesinos. Este proceso de afincamiento de la burguesía inglesa se consolida bajo el reinado de Isabel I, la sata y virgen reina querida por todos. Durante este periodo, el carácter absolutista está marcado por la limitación del parlamento, institución que existe desde hace ya tiempo y que estaba conformada por grandes señores feudales. Tal limitación tenía su fundamento en la necesidad de evitar la reacción de la nobleza y de los señores feudales, limitar el poder de la nobleza significa aumentar el poder de la corona. No debe relacionarse en este periodo, de temprano desarrollo de la burguesía, al parlamento con la libertad política, pues, aunque el parlamento fuese una institución representativa que limitaba el poder de la corona, los intereses representados eran los feudales, es decir, el

---

<sup>33</sup> Eduardo había sido rey de Inglaterra desde 1461 hasta 1470.

parlamento nació como una institución feudal<sup>34</sup>. Las condiciones históricas no están aún dadas para que se desarrolle un liberalismo propiamente. Téngase en cuenta una cuestión clave: el parlamento nació de una constante reacción de la nobleza ante el absolutismo de la monarquía en cuestiones como la propiedad y los tributos, y aunque haya tenido la intención de integrar a la burguesía (siempre y cuando fuese en favor de la nobleza y la propiedad feudal), no debe ser valorado en sus inicios bajo la concepción moderna del parlamento; los juicios deben ser históricos. Para que el parlamento llegara a ser y significar lo que modernamente es y significa, debieron aún suceder muchos cambios en la fisonomía de la sociedad, comenzando por el paso del mundo feudal al mundo burgués. Esto para los dos casos que abanderan el desarrollo hacia la Modernidad: Inglaterra y Francia.

Otro elemento importante en el desarrollo de las ideas que configuran la sociedad burguesa es la cuestión de la influencia religiosa en la vida de los hombres. Consolidado un centralismo estatal y una economía de comercio y manufactura, la religión queda relegada en varios planos. El Estado la remplacea como aquella institución encargada de mantener un orden coactivo. La economía de mercado emancipa al individuo del lugar comunitario que imperaba en el sistema feudal. Ambos hechos repercuten en la forma en que los hombres ven, entienden y actúan, y esto no solo en lo político y en lo económico, sino también en lo religioso. La conciencia del hombre ya no es la de la Edad Media. Esto tanto para las clases altas como para el pueblo. Las primeras, se entregaron al humanismo libre pensador, los segundos fueron influidos por las sectas, movimientos religiosos que no están propiamente al servicio de la iglesia y que se separaban de la escolástica. Al tema religioso Leo Kofler le dedica una considerable parte de su libro, esto con el fin de llegar a la Reforma, quizá el acontecimiento más importante de la época. Vale la pena exponer algunos de los detalles que enuncia el autor.

Las clases bajas de la naciente sociedad burguesa y los campesinos no tienen una relación propiamente con el pensamiento humanista, ya que carecen de formación para

---

<sup>34</sup> El parlamento, según lo cuenta Leo Kofler (1974), tiene su génesis en el levantamiento de Simón de Montfort, cuñado de Enrique III, en 1264 en Inglaterra. Una vez obtiene el poder al vencer a Enrique en la batalla de Lewes, Simón establece el Parlamento bicameral (Cámara de los Lores y Cámara de los Comunes) donde confluían barones y representantes de los condados y ciudades. Aunque el parlamento no logre consolidarse como una institución pública de cogobierno donde intervenga nobleza y burguesía, dado que este alzamiento pronto es combatido con éxito por el hijo de Enrique, representa un hecho que debe ser tenido en cuenta a la hora de pensar la significación histórica y política del Parlamento.

entregarse a grandes construcciones intelectuales, como las utopías. Pero en ellos también hubo una repercusión de la ruptura que se estaba dando con el modelo feudal y su mentalidad cristiano-feudal. La principal repercusión, consecuencia de la individualización del hombre, es la crítica a varias actitudes de la Iglesia, que ya para el momento había trasegado varios siglos como institución. Los cuestionamientos, como los hechos en el “Manifiesto de los taboristas”, se dirigen a la dominación en la interpretación eclesiástica de la biblia, al tráfico de influencias, cargos y bienes dentro de la institución, a la relación de los obispos con la política, y al diezmo. Estas críticas comenzaron a ser hechas por movimientos religiosos independientes de la Iglesia, y se extendieron por Europa a partir de la simpatía que despertaron entre las clases manufactureras y los campesinos; pero no solo eso, también lograron influir a grandes pensadores y seducir a autoridades de la propia Iglesia. Como lo expone Kofler (1974), “para justificar esta actitud apelaron a la idea de la igualdad de todos los hermanos en la comprensión de la palabra relevada” (p. 154). Las sectas fueron movimientos que nacieron de los laicos que fueron excluidos de la iglesia a partir de la reforma gregoriana, y que se siguieron considerando cristianos católicos, por lo que se erigieron como un movimiento religioso aunque teniendo mucho de misticismo<sup>35</sup>. Dada las características de las políticas del Papa Gregorio, las sectas erigieron una crítica social, y en alguna medida teológica, contra la Iglesia, por lo que fueron declaradas movimientos heréticos y perseguidos en toda Europa, encarcelados y quemados en hogueras por la Inquisición<sup>36</sup>. Una de esas críticas era la corrupta forma de vida que tenían muchos sacerdotes, entre concubinas y riquezas, la cual distaba de las enseñanzas de Jesús contenidas en los evangelios.

Las sectas son significativas socialmente en varios sentidos. Lo primero es que entran a ocupar el papel de institución religiosa, como se dijo, para las clases bajas, debido a que se presentaban como un movimiento cercano a los hombres del pueblo, pequeño burgueses, artesanos y trabajadores –entre quienes se cuenta a los tejedores, curtidores, zapateros y

---

<sup>35</sup> Estos movimientos influyeron a personalidades católicas tan importantes como Francisco de Asís.

<sup>36</sup> Sobre la inquisición el autor tiene un comentario sumamente interesante: “La inquisición es la primera policía de los tiempos modernos que trabaja de manera planificada. Supo dar con la pista aun de aquellos herejes que habían huido a otros países; también forzar la confesión de los inculcados, mediante arrestos indefinidos y torturas. A quién era entregado a ella se lo consideraba, sin más, culpable. Solo había alguna clemencia para aquellos que se mostraban dispuestos a retractarse. Para los confesos consecuentes o para quienes se negaban obcecadamente a aceptar la acusación, el castigo era la muerte en la hoguera; la ejecución se dejaba a cargo del Estado, a fin de que el tribuna eclesiástico no quedase manchado ante los ojos del pueblo (Kofler, 1974, p. 172).

peleteros, es decir, a quienes viven del trabajo de sus manos—, predicando con enseñanzas sencillas y nuevas interpretaciones, sin tanto ornamento; debido al distanciamiento entre la Iglesia y el hombre, las sectas ocuparon el lugar que antes tenía la religión de Roma. Con todo esto, la Iglesia se conmueve en sus cimientos, y Europa comienza una convulsa vida religiosa. Adicional, las sectas mantienen un recelo del ser social y de la propiedad privada bajo la idea de la igualdad original de los hombres y el derecho natural a la tierra; por ello también fueron perseguidas por el Estado.

A partir de aquí, el movimiento de las capas urbanas inferiores, de carácter revolucionario y de tendencias místicas y religiosas más o menos acentuadas, se extiende a lo largo de medio milenio. De la fuerza de las sectas se sirvieron después todos los movimientos burgueses, desde el luteranismo inicial, pasando por el calvinismo hasta llegar a la Revolución Inglesa; cierto es que ellos las repudiaron tan pronto como pasó a primer plano el aspecto conservador de tales movimientos. Está en la esencia de la pequeña burguesía revolucionaria proporcionar en cierto modo el abono para todos los grandes movimientos antifeudales (Kofler, 1974, p. 162).

Hemos dicho que las clases altas del Renacimiento estuvieron influidas por el pensamiento humanista y, como se acabó de exponer, las clases trabajadoras fueron influidas por las sectas religiosas. Para ambos casos Leo Kofler encuentra un punto de convergencia importante que no solo atraviesa estas dos ideologías, sino también todo el decurso histórico desde el renacimiento: el racionalismo individualista. Tal como lo planteó Romero, el individualismo es uno de los pilares de la mentalidad burguesa. Pero este aspecto no solo se debe al pensamiento del Renacimiento, también se debe a la forma que adquieren las vidas de los hombres, desde el gran comerciante que debe racionalizar su negocio, hasta el artesano que debe racionalizar la hechura de sus productos para aumentar su producción. También el trato entre los hombres dentro de la ciudad comienza a tener un carácter racional individualista. En el tema religioso es evidente que la constante reivindicación de las sectas, según las cuales cada hombre puede ser intérprete de la biblia, sumado a que varias de esas sectas tradujeron el texto bíblico a la lengua de los pueblos, es un antecedente para tener en cuenta respecto de la individualización del mundo; lo que se rompen es el carácter cristiano

de comunidad, por un lado, y el carácter de comunidad agraria, por el otro. Respecto a la racionalización, las sectas, aunque no se interesen por cuestiones científicas, cuestionaron los sacramentos de la iglesia, como la transustanciación, que son las máximas expresiones de la fe, además su experiencia religiosa desde la lectura directa en la biblia, también puede ser contada como una actitud racional hacia la creencia.

Del humanismo hablamos más arriba, de las sectas acabamos de exponer sus características, así que en esta sopa que es el pensamiento religioso del Renacimiento falta exponer las posturas de la Iglesia. Podría decirse que a raíz de las críticas efectuadas por las sectas comenzó un nuevo periodo para la Iglesia, en donde aparte de ser una autoridad religiosa y política, se convierte en una institución policial. Para salvar la vieja teología escolástica, y el orden feudal en sí, fue necesario para la Iglesia hacer algunas concesiones a la forma de pensar de la burguesía y al pensamiento humanista, heredero del nominalismo, esto con el fin de ganar apoyo en la lucha contra las manifestaciones y pensamientos heréticos. Un ejemplo de ello es la apelación a Aristóteles, quién también hacía parte del repertorio intelectual de averroísmo; el pensador que destaca de este hecho no es otro que Santo Tomás de Aquino. En Santo Tomás se halla el pensamiento reformado de la Iglesia, no solo en lo que concierne a la idea y existencia de Dios, sino también a cuestiones como la propiedad, el cobro de interés, el trabajo o la esclavitud. Santo Tomás, según el comentario que hace Kofler, puede parecer en muchos aspectos un teórico racional y con tendencias burguesas, pero interpretarlo de tal modo es un error, ya que su pensamiento aún sigue estando apertrechado en la concepción medieval.

Como se puede intuir, Martin Lutero (1483-1546) y la Reforma son una consecuencia de toda esta convulsión religiosa devenida del cuestionamiento a la corrupción de la Iglesia y su interpretación sacramental de la biblia. Las ideas de Lutero son en parte una continuación de las ideas de las sectas –no sería ilícito interpretarlos como el gran movimiento donde converge todo el desarrollo de las sectas–. La Reforma logra darse gracias a que la historia de Europa contaba con elementos disruptivos del orden eclesiástico, tanto en lo social como en lo religioso y teológico. Este hecho, comenzado en Alemania, presenta una primera problemática. Se pregunta Kofler por qué la Reforma se da en Alemania, país sumamente atrasado para este periodo con respecto a Inglaterra, Francia, Italia y Holanda. El primer aspecto que destaca el autor es la hibridación entre humanismo y teología en este país de

marcada tendencia cristiana; al tiempo, esta hibridación permitió el acceso del humanismo a las universidades. Dado estos hechos, la crítica racional en Alemania sigue siendo teológica y por eso no se concreta el humanismo, sino que se sucede la Reforma. Lutero creció en este entorno de humanismo mezclado con teología, además de la influencia de las sectas. Lutero es pues un sacerdote humanista, así y no al revés, no solo porque sea más de lo primero que de lo segundo, sino porque parte del cristianismo hacia el humanismo. La pregunta de la que parte Kofler permite intuir el carácter del luteranismo, pues se prende en Alemania dadas las condiciones de la burguesía a medio desarrollar y que aún no se había consolidado como en otros países. Esta burguesía a medio camino es propicia para un humanismo inacabado o teologizado, pues las ideas de Lutero son en parte reivindicaciones burguesas que rompen con el orden medieval, pero no se salen de los parámetros teológicos de la Iglesia, no son tan audaces como las de otros pensadores. Por ello la Reforma fue en parte una tara al librepensamiento alemán que tantos frutos dará siglos después. Adicional, una sociedad que está a medio camino entre la sociedad feudal y la sociedad burguesa, es una sociedad donde se permite cierto tipo de libertad, pero que aún se concibe de manera religiosa y conservadora, además es una sociedad donde el artesano no está tan lejos del gran comerciante, habiendo más de lo primero que de lo segundo. Tal como lo plantea Kofler (1974):

La religiosidad de Lutero, rígida y afin al movimiento de las sectas, causa malestar sobre todo entre los humanistas cultos. Pero aquella no es más que apariencia. Tras el pensamiento de Lutero, que en lo exterior se asemeja al espíritu de las sectas, se oculta un conservadorismo que, en parte, hasta puede considerarse medieval. En efecto, el luteranismo no es otra cosa –bien que muy pocos historiadores lo hayan reconocido– que un movimiento de compromiso, originado en la alianza inicial con las fuerzas populares y sus sectas, y que, en total correspondencia con el carácter inacabado de las relaciones sociales, es el mediador entre el feudalismo y el humanismo (p. 206).

La fuerte influencia que sí tuvo la reforma protestante en la forma burguesa de ver el mundo fue la agudización del individualismo mediante el escape hacia un recogimiento interior en el hombre, esta actitud, aunque permitía un acomodamiento a la situación social

que se estaba consolidando, también significa un entendimiento de la libertad como un asunto interior y no una demanda exterior; aunque esto se hallaba ya en el movimiento de las sectas, se consolidó con la Reforma. Aunque el luteranismo haya absorbido el movimiento de las sectas, la Reforma no concluyó con la consolidación de los objetivos transgresores de aquellos movimientos, transgresiones que no solo eran religiosas sino también sociales y políticas. Ejemplo de ello es el parámetro de completa obediencia que impone Lutero ante las autoridades políticas, negando la rebelión en caso de tiranía, y, por tanto, la actividad política de las clases trabajadoras. La Reforma jugó a dos bandas entre el desarrollo y el retroceso, la teología y el humanismo, el catolicismo y las sectas. Pero hasta aquí las consideraciones se hacen teniendo como rasero del país más desarrollado de la época: Italia; rasero del cual se permite deducir una conclusión. En contraposición a Italia, donde el humanismo floreció en todo su esplendor, Alemania estaba coja en el camino al desarrollo burgués, por lo que en el caso alemán la Reforma significó una muleta para seguir mejor el camino.

Pero no solo Lutero fue una figura trascendental en materia religiosa durante este periodo, también Juan Calvino (1509-1564) representa una nueva etapa de la problemática religiosa y el enfrentamiento contra la Iglesia que comenzó con las sectas<sup>37</sup>. El calvinismo, que el autor no ve afín al luteranismo ni incluye dentro de la Reforma, nace, contrario al luteranismo, de una condición diferente del desarrollo de la sociedad burguesa. Contrario al luteranismo que es prerrenacentista (no temporal sino temáticamente), el calvinismo es posrenacentista. Esta afirmación debe ser entendida en el sentido del desarrollo de las sociedades hacia el modelo de producción manufacturero capitalista. Kofler (1974), citando a Mehring, escribe lo siguiente “«calvinismo y luteranismo fueron los reflejos religiosos de diversas condiciones económicas de la burguesía. En aquel triunfaron sus elementos económicamente ya desarrollados; en este, sus elementos a medio desarrollar quedan detenidos»” (p. 199).

El primer estadio de la sociedad y la economía burguesa, tal como lo desarrolla el autor, tiene su forma en la economía mercantil y en el crecimiento de la producción artesanal, y con esta última la agrupación de los artesanos en gremios. A partir de este primer estadio

---

<sup>37</sup> Tal como lo plantea Rousseau en la nota 11 *Del contrato social*, Calvino fue más que un teólogo. Para el ginebrino, Calvino fue un sabio que ayudó a construir el sistema político de Ginebra.

se desarrolla un modelo de producción manufacturera, de fabricación, que nace desde la clase artesanal. En ese primer estadio de la sociedad echó raíces el pensamiento humanista renacentista, sobre todo en Italia. Donde no se logró consolidar una economía de mercado, sino que muy someramente se había emprendido el camino hacia el desarrollo mercantil de la sociedad, nació el luteranismo; el caso particular de esta última situación es Alemania. En cambio, donde se dio el tránsito de ese primer estadio mercantil, no del todo consolidado, hacia la manufactura, es donde surge con fuerza el calvinismo; los casos particulares de esta última situación de la sociedad son Francia, Inglaterra y Holanda.

Es por esto, que los nuevos modelos cristianos heterodoxos deben ser comprendidos dentro del desarrollo de la burguesía y su mentalidad, y como movimientos sostenidos por las clases medias y bajas que aún no habían alcanzado una displicencia religiosa. La economía industrial se pone al nivel de la economía mercantil de los comerciantes, y los propietarios fabricantes se ponen al nivel de los mercaderes. El auge de esta nueva economía, en un momento donde existía un variopinto corrientes religiosas, hace que los nuevos fabricantes de mercancías diverjan de los mercaderes en cuanto no tienen que romper con la estructura religiosa feudal, y por ello su pensamiento no tuvo la necesidad de ser radical en el sentido religioso, sino que le bastó con el individualismo y la libertad social que las religiones heterodoxas le permitían. Es de precisar que el interés que presta el autor al problema religioso muestra cómo la ideología es importante en la exposición del desarrollo histórico. Sobre todo, el tema del calvinismo y su relación con el capitalismo manufacturero es importante para comprender la Modernidad en el siguiente sentido: esta corriente religiosa del cristianismo influirá de manera importante en Inglaterra, país que abanderará el proceso de la “democratización” desde dos acontecimientos: la Guerra Civil y la Revolución Gloriosa. Además, como ya se mencionó, el calvinismo es importante para entender el auge del capitalismo. Leo Kofler (1974) introduce este problema de la siguiente manera:

No se puede considerar que el calvinismo sea lisa y llanamente la ideología del periodo de la manufactura, sino la ideología de la manufactura inicial, de la burguesía consagrada a la primera acumulación manufacturera. Los primeros planteamientos para el desarrollo de una «ética capitalista», tal como se encuentra contenido en el calvinismo, brotaron del proceso mediante el cual la sociedad capitalista mercantil se

transformó en sociedad manufacturera, y de los requisitos que ello imponía. El primero de estos era la formación de un grupo de empresarios orientado en el sentido del ahorro, del cálculo preciso, y que rechazase el goce inmediato de la riqueza, todo ello para satisfacer las exigencias cada vez mayores de acumulación que presentaba el nuevo régimen productivo. El otro requisito era la creación de un elemento obrero disciplinado, libre de aquellos hábitos de trabajo artesanales, irracionales en comparación con las crecientes exigencias del nuevo racionalismo, e inservibles para la nueva promoción industrial (p. 226).

Este doble fenómeno relacionado, está enmarcado en el nacimiento de una nueva época, la cual está marcada por el comienzo del desarrollo de la manufactura en el siglo XV. En este siglo existía ya una base artesanal importante que permitió un avance hacia la producción industrial doméstica dentro de la cual influyó de manera directa el calvinismo. La industria se diferencia de la artesanía no solo en la dimensión de la producción, sino también en la organización laboral y en la división del trabajo, es decir, en la forma en que se producen las mercancías. Ya no es un hombre el que confecciona un producto desde la selección de la materia hasta el acabado final, sino que varios hombres se ocupan cada uno de una función determinada, de una etapa determinada de la realización del producto, de una etapa pasa a otra que es realizada por otro hombre, y así hasta que el producto está terminado. Este proceso está vigilado y organizado por un jefe –antes el maestro artesano que encarnaba el taller y el objeto producido–, que es el responsable de cumplir con los encargos. Así nace no solo la industria moderna, sino también la clase proletaria y la capitalista. Estos últimos bien son los artesanos que llevaron a otro nivel el oficio que desempeñaban, o los comerciantes que invirtieron en la industria en germen. Es de poner sobre aviso que dicho proceso fue jalonado tanto por el aumento del mercado, como por el aumento del consumo. Este proceso, tal como lo expone Kofler (1974), no fue algo simplemente dado, sino que es de largo aliento dentro de la historia de los siglos XV y XVI (p. 228). Dentro de este proceso hay otro matiz de importante enunciación: los hombres no aceptaron de buenas a primeras convertirse en obreros, no solo por un asunto de decisión, sino por un asunto de disposición según la personalidad del momento, por la mentalidad. En el cambio de esa disposición es donde ocupa un lugar importante la ideología, la cual, para la época, exceptuando el

humanismo, estaba marcada por un signo religioso. Es así como la cohesión entre el desarrollo productivo y la disposición de estar en el mundo se da principalmente a partir del *ethos* individualista y objetivista, pero también irracional en lo religioso, según Kofler, del calvinismo. Dado que la manufactura es algo que se desarrolla a partir de las capas bajas de la sociedad y del artesanado, la religión juega un papel importante en este desarrollo ya que esta esfera era fundamental dentro de la vida del hombre (aún no había en la historia un Voltaire).

La general irracionalidad de la situación social en que se encontraba la primera burguesía manufacturera se refleja en la tendencia ideológica hacia una forma metafísica de explicación del ser eterno; merced a su concreta combinación histórica con la religiosidad pequeñoburguesa, esto lleva a un despliegue moderno del pensamiento religioso. Pero en su contenido este pensamiento resulta configurado por la multiplicidad de problemas prácticos que se plantean a la burguesía manufacturera. Además de la reorganización de la misma economía, uno de los más importantes entre estos problemas era combatir el feudalismo en cuanto forma social que impedía el nuevo desarrollo de la sociedad. Con la burguesía manufacturera se origina por primera vez en la historia una clase burguesa que pugna de manera intransigente por reorganizar toda la sociedad: se origina una burguesía revolucionaria (Kofler, 1974, p. 238).

Así pues, el asunto de la religión conlleva una significación social y política. Al igual que el luteranismo, el calvinismo es una continuación del espíritu revolucionario de las sectas que oponía a la autoridad de la institución, la legitimidad del pueblo. Estos factores, en un contexto de reconocimiento de nuevos sectores, hicieron que el calvinismo atrajese a grandes cantidades de personas. Pero el calvinismo, como toda doctrina religiosa hasta la teología de la liberación, estuvo marcada por una tendencia estatal conservadora. Según el argumento de Kofler (1974), siendo el calvinismo doctrina religiosa tanto para los nuevos proletarios, como para los nuevos burgueses, en esta primera etapa de la manufactura sirvió más a estos últimos en sus fines políticos, y consolidación, y utilizó a los primeros para alcanzar los objetivos de la burguesía (p. 239). El calvinismo prestaba auxilio a la burguesía, por ejemplo en lo

concerniente a la propiedad. Liberando al hombre del universal pecado original mediante la teoría de la predestinación<sup>38</sup>, libera al hombre de las taras en el desarrollo de su vida y le permite dedicarse al pecaminoso mundo económico, le permite tener y aumentar su propiedad sin remordimiento moral. En la teoría de la predestinación encuentra Kofler la fundamentación ideológica de los inicios del capitalismo. Esta teoría, que permitió a los empresarios juzgarse a sí mismos como los elegidos, pues cada vez demostraban más fortaleza y eran quienes jalaban el progreso, conllevó una lucha abierta de la burguesía contra el feudalismo. La predestinación, que tenía su reflejo en la vida misma de los hombres, permitió la carrera por el progreso económico, es decir por el aumento del capital, ya que esta era al mismo tiempo la demostración de la gracia de Dios. En este juego social entre feudalismo, burguesía y proletariado, los del medio luchan contra los privilegios de los de arriba, sin reconocerse iguales a los de abajo. En los asuntos prácticos el calvinismo sirvió a la naciente burguesía manufacturera en su lucha política contra el feudalismo, al tiempo que educó a las masas según la nueva forma económica. Hizo de los obreros trabajadores disciplinados y obedientes, y aunque implicó cierta democratización, el calvinismo también impuso una restricción política a los intereses populares. Pero esta situación duró el tiempo que demoró la consolidación de la burguesía, sobre todo en Francia e Inglaterra durante el siglo XVI, pues el mismo Kofler señala que la exclusión social y religiosa de los no favorecidos en el plano económico, hizo que estos se apartasen del movimiento calvinista. Para finalizar el tema del calvinismo se pueden citar dos comentarios finales de Leo Kofler (1974):

Es indudable que el gran mérito del calvinismo reside en haber reconocido al pueblo y su voluntad como un factor en la transformación de la sociedad, elevando esto a nivel de la conciencia histórica. Pero revirtió ese sesgo democrático de su doctrina una vez que la burguesía, consolidada su posición, creyó que no necesitaba más del auxilio del pueblo en la acción directa. Pasó a primer plano la doctrina de la predestinación con su espíritu antiigualitario. [...]

---

<sup>38</sup> Según esta teoría, desde antes de nacer, incluso antes del pecado original, Dios había destinado quienes serían escogidos y quienes serían réprobos, situación de la que nadie tiene seguridad.

En la lucha contra el feudalismo y contra la Iglesia católica, el calvinismo pudo atraerse sin dificultad a las sectas y a las clases bajas, pero cuando comenzó a perfilarse con más fuerza su carácter burgués, aquel antagonismo debió, por fin, hacerse visible y por ello las corrientes sectarias tuvieron que volver a independizarse poco a poco (pp. 247-248).

De este marco ideológico religioso que caracteriza al siglo XVI y principios del XVII, se sucede una superación en el pensamiento a partir del desarrollo del derecho natural, que puede ser interpretado como un renacimiento del Renacimiento, pues sienta sus bases sobre un piso racionalista y desarrolla teorías importantes como la teoría de la tolerancia, la teoría del deísmo y la teoría del contrato. Este cambio en el pensamiento es de suma importancia, en cuanto es el piso sobre el que se desarrollará la filosofía burguesa en el siglo XVII y XVIII, es decir, será el piso de la filosofía de la Ilustración, al menos en su sentido político. En este contexto Leo Kofler (1974) menciona como autor de suma importancia a Hugo Grocio (1583-1645), quien lleva el derecho natural hasta su más importante estadio secular, es decir, desteologiza el derecho natural (p. 252). Aunque Grocio no llegue hasta la idea de soberanía del pueblo, su base teórica permitirá que ilustres como Locke y Rousseau<sup>39</sup> se desprendan por completo de la explicación divina del poder, es decir, hagan de la política un negocio humano. Es diciente que este autor sea holandés, pues en este país, no solo había un desarrollo importante de la burguesía y una influencia del calvinismo, sino que también contaba con una marcada herencia del humanismo. Hugo Grocio es un autor que esclarece un punto importante, pues desde el Renacimiento hasta él la ideología estuvo enmarcada por la religiosidad, pero este pensador exiliado vuelve sobre las tradiciones griegas y romanas para encontrar los preceptos del derecho natural de los hombres desde la razón, es decir, las disposiciones racionales naturales del hombre que le permiten ser la base del orden normativo social. La idea que subyace al derecho natural es la de reducir a principios inapelables las cuestiones humanas, pues como el mismo Grocio (1925) lo plantea:

Los principios de ese derecho, si es que te fijas bien, son de suyo claros y evidentes, casi lo mismo que lo que percibimos por los sentidos externos, los cuales, siendo ellos

---

<sup>39</sup> Ambos autores citan a Grocio es sus más importantes tratados políticos.

instrumentos bien dispuestos para sentir, y existiendo las demás cosas necesarias, no engañan (p. 28).

En este sentido, el derecho es una creación humana dictada desde sus condiciones naturales. Así, Hugo Grocio es un parteaguas entre el derecho medieval y el derecho moderno, además, sus ideas tienen implicaciones teóricas en el posterior desarrollo del pensamiento burgués. En palabras claras: si bien ya existía la idea de derecho natural, antes de Grocio la directriz del derecho natural era la idea según la cual la ley emanaba de Dios. Por ello, la importancia de Grocio estriba en que no sigue exclusivamente esa directriz divina, sino que también se guía por la razón; la razón se pone al nivel de Dios y comienza a desplazarlo. Así, en cuanto al derecho y la política, la ideología se seculariza. El derecho natural racionalista es pues un punto sumamente importante en el desarrollo teórico político si se quiere entender, por una parte, la teoría contractual del Estado, y por otra, el pensamiento moderno e ilustrado de la política y del derecho positivo. Sobre Hugo Grocio, dice Richard H. Cox, en el brevísimo comentario que se dedica al autor holandés en la *Historia de la filosofía política*, compilada por Leo Strauss y Joseph Cropsey (2014):

La obra de Grocio tiene importancia porque, en primer lugar, es un ejemplo excelente de una enseñanza jurídica en oposición a una enseñanza específicamente filosófica o teológica sobre la política; y en segundo lugar, es un ejemplo soberbio de los numerosos tratados que sobre el derecho público natural fueron escritos por los juristas y teólogos en la Europa desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII (p. 368).

La principal obra de Grocio, *Del derecho de la guerra y la paz*, de 1625, parte de la necesidad teórica de tratar el derecho en un ámbito más general que el derecho propio de un pueblo en específico, así lo expone el autor holandés en los 62 prolegómenos de su obra. No siendo el lugar para anotar una detallada exposición de esta vasta obra, resulta al menos conveniente exponer las ideas más importantes que el autor holandés sustenta en estos prolegómenos. El derecho de la guerra y la paz, nombre que el autor atribuye a Cicerón, es una ciencia jurídica que se ocupa de los conflictos y alianzas que se suceden entre diferentes pueblos, naciones y regímenes políticos. En esta ciencia, que versa sobre la justicia, es

expresa la relación entre la fuerza, o las armas, y el derecho y la forma en que se llega de la primera a la segunda y cómo la segunda se sustenta en las primeras. La justicia, que es uno de los ideales por el cual se estatuye el derecho, o se hace la guerra, es un principio difícil de dilucidar en procura del buen hacer del derecho y de la guerra. Por ello se pregunta Hugo Grocio (1925) por la esencia del sentimiento de justicia en el hombre que implica la tranquila o la desesperada conciencia, sobre todo ante el descrédito de los intentos por encontrar el parámetro del juicio justo. La premisa de la que parte el tratadista holandés es aquella que se desarrolla de los preceptos aristotélicos, según la cual “entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie” (p. 10). Pero no solo el deseo es un principio de posibilidad para la asociación, lo es también la condición comunicativa del lenguaje o la palabra y, sobre todo, de la razón, lo que hace al hombre el ser más capaz de perfeccionar la asociación intraespecie. Esta condición de animal gregario es para Grocio (1925) una clara limitación natural a aquella idea generalizada según la cual “todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho” (p. 10). Adicional a ello, sobre este punto observa el autor que la generalización enunciada tiene sus contradicciones dentro de la misma naturaleza del hombre, el cual tiene también la facultad para el amor y la misericordia, que se evidencia desde los primeros años en los niños. La norma o el derecho que se desprende de estas premisas es para Grocio (1925) la siguiente: “la abstinencia de lo ajeno, y, si tuviéramos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres” (p. 11). A estos preceptos los respalda la capacidad racional y moral del hombre, que le hace, no juzgar únicamente sobre lo dado, sino también sobre lo que está por darse. Es por esto por lo que el derecho natural es al mismo tiempo un derecho social. Es propio del derecho natural la igualdad que la naturaleza impone al hombre y la obediencia que este debe a su padre, obediencia que tiene sus límites en la razón misma. También hace parte del derecho natural cumplir con lo pactado, y de este principio se desprenden para el autor los derechos civiles, sobre todo cuando el pacto se hace ante la comunidad misma y ante quien o quienes se delegó la potestad de representar a la comunidad. Es por ello por lo que la condición social que da

lugar al derecho civil está mediada por la utilidad de este dentro de la organización de la comunidad. En palabras del mismo Grocio (1925):

La madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, la cual, aunque de nada necesitaríamos, nos inclinaría a desear la sociedad mutua; y la madre del derecho civil es la misma obligación nacida del consentimiento, la cual, como tome su fuerza del derecho natural, puede también llamarse a la naturaleza como la bisabuela de este derecho (p. 15).

Estos principios, que parten de una consideración para los casos específicos de una comunidad, son al tiempo principios que valen para la relación entre comunidades diferentes, es decir, son al tiempo principios para aquello que ha sido llamado el derecho de gentes<sup>40</sup>. Ahora bien, la cuestión de la justicia se complejiza al pensarla en un marco más amplio a las meras disposiciones entre los hombres de una misma comunidad, pues estos, al verse indefensos, acatan el derecho y la justicia que este contiene, en miras de servirse de la defensa que el derecho otorga a cada uno de los individuos. Pero la idea de justicia y la tendencia hacia esta ya no es tan clara cuando quien debe acatarla tiene la fuerza, la suficiencia y los progresos de un pueblo entero. El primer punto que enuncia Grocio (1925) sobre esta cuestión es el siguiente:

Sin razón, pues, presenta Carneades la justicia, con el nombre, de tontería. Porque así como por confesión del mismo no es tonto el ciudadano que cumple el derecho civil en la ciudad, aunque por amor de él tenga que privarse de ciertas cosas provechosas para él; así tampoco es tonto el pueblo, que no estima en tanto sus utilidades, que por ellas desprecie los derechos comunes de los pueblos; pues hay la misma razón para ambas cosas; porque, así como el ciudadano que quebranta el derecho civil con pretexto de la utilidad presente, destruye lo que apoya las utilidades perpetuas suyas y de su posteridad; así también el pueblo, que viola los derechos natural y de gentes, destruye también para en adelante las defensas de su tranquilidad (pp. 16-17).

---

<sup>40</sup> Tratar sobre el derecho de gentes es cuestión de derecho natural en cuanto, al menos en la visión de Hobbes (2006), la ley de las naciones es lo mismo que la ley natural (p. 291).

Pero la relación entre los pueblos no es un asunto de poca importancia, ya que la latencia de las guerras e invasiones hacen que el derecho se erija como la herramienta para mediar sin grandes detrimentos y establecer alianzas en caso de beligerancia. También es el derecho de gentes importante a lo que concierne al comercio entre los diferentes pueblos. Es así como entre los pueblos también existe un derecho natural mediado por la justicia, y lo mismo funciona para la paz que para la guerra. Por ello, el objetivo del trabajo de Grocio es exponer los principios que rigen la guerra, desde sus motivos hasta los comportamientos que en ella son justos; la gran empresa que acomete Grocio es buscar la justicia dentro de todo lo que rodea la guerra. Para esto el autor indaga no solo en los tratados sobre el derecho de gentes, como los de Vitoria, sino también en los principios del derecho natural y en los acontecimientos históricos que le permiten sacar en limpio principios sobre la guerra y la paz. En esto podemos decir que Grocio se adelanta en la forma de teorizar a Montesquieu. También recurre Grocio al juicio de los historiadores, filósofos y poetas para agregar diversos puntos de vista a su interpretación del derecho de la guerra y la paz. Sobre Grocio vale la pena hacer un último comentario con miras a lo que significará la teoría del pacto social: ya en el jurista holandés se encuentra un desarrollo de la importancia del pacto dentro de la sociedad, pues el pacto rige las disposiciones entre los hombres en todo aquello que no necesariamente está regulado por el derecho. Así, podemos dilucidar la general concepción que había sobre esta figura en la época, sobre todo en el pensamiento jurídico.

Siendo Hugo Grocio un claro punto de partida para pensar la importancia del derecho natural en la evolución del pensamiento de la burguesía, en especial ya que el derecho natural es, a juicio propio, la llave que permite descifrar la evolución del pensamiento hacia la teoría contractual del Estado, pasemos a las generalizaciones que hace el sociólogo polaco Leo Kofler sobre este tema. Para exponer las principales ideas y desarrollos del derecho natural en los siglos XVII y XVIII, Leo Kofler (1974) parte de la definición del importante jurista liberal alemán Hans Kelsen: “Según la definición supra histórica de Kelsen, el derecho natural es el ensayo de obtener, a partir de «Dios, la naturaleza y la razón», una norma jurídica suprema que valga para toda justicia” (p. 271). Poniendo este principio en el desarrollo histórico de las ideas, ya en el siglo XVII la doctrina del derecho natural abandona la fundamentación desde el concepto de Dios y se esfuerza por una construcción, aunque metafísica y esencialista, jurídico-racional. Este hecho es, sin lugar a duda, una consecuencia

de la emergencia de la mentalidad burguesa en Europa. “La pregunta por la norma suprema de la justicia es inseparable de toda existencia social; es, por lo tanto, «eterna» y legítima” (p. 271). Si se introduce la anterior afirmación dentro del entendimiento histórico, la forma que adopte la respuesta a la pregunta sobre la justicia dependerá, según la época, de las condiciones del momento. Por ella cada vez será diferente. En el siglo XVII las condiciones para una teorización jurídica desde la historia aún no estaban dadas, por lo que el desarrollo teórico estará signado por la justificación metafísica. Uno de los puntos que más destaca Kofler (1974) sobre el derecho natural es la insuficiencia de la crítica de este sistema a la propiedad industrial, por lo que se ocupa únicamente de la propiedad agraria y de la situación política y jurídica en pro del igualitarismo formal burgués. Esto se debe, en buena medida, a que “hasta bien entrado el siglo XVIII aún no existía un conocimiento claro de la esencia y el origen de la propiedad burguesa” (p. 281).

Junto con el derecho natural, dentro del desarrollo teórico sobre la sociedad o el Estado se produce otro cambio: la concepción matemática o mecánica del orden social o estatal. Para comprender esta forma teórica, de la cuál Hobbes es uno de sus mejores representantes, hay que tener presente un punto importante que señala Leo Kofler (1974) al hablar de la filosofía social subjetivista del siglo XVII: “para el siglo XVII, Estado y sociedad todavía son conceptos idénticos” (p. 284). La cuestión de la mecánica dentro de la ciencia del Estado se revela en el interés de los teóricos por encontrar leyes generales sobre el hombre, y de allí hacia leyes sobre la sociedad. Esto es un paso más en el camino hacia la racionalización del mundo, ya que pensar mecánicamente el funcionamiento de la sociedad a partir de la psicología del hombre, es secularizar la política, tomarla en la dimensión de su ser dentro de la realidad. Esta creencia en la existencia de leyes que rigen la sociedad no debe confundirse con las posteriores leyes sociales y económicas que desarrollarán la sociología o la economía, pues las leyes que se proponen en este periodo están en relación con los objetivos del derecho natural de encontrar la esencia del hombre social, es decir, parten de premisas subjetivas al hombre. El problema con este proceder se encuentra en la diferencia expresa entre la ley matemática y la ley social, donde la primera es un correlato de la realidad, mientras la segunda no tiene propiamente un reflejo en el acontecer social. El siguiente comentario de Kofler (1974) aclara la cuestión:

Mientras que la ley social objetiva cumple su tarea cuando da a conocer la multiplicidad interior de los fenómenos históricos como un transcurso acaecido involuntaria y hasta inconscientemente, y por eso necesario, la ley social que brota del determinismo legal-psicológico del individuo sigue siendo formalista: descuida la comprensión legal del movimiento interno total de la historia porque el cambio de los fenómenos históricos en modo alguno puede comprenderse en su necesidad a partir del individuo, siempre idéntico a sí mismo (p. 287).

Sin embargo, este avance en la historia de los métodos del conocimiento es un paso importante para llegar a uno de los mayores logros del periodo de la Ilustración: la filosofía de la historia, la cual, aunque sigue partiendo de una concepción mecanicista de las ciencias matemáticas, suma a su entender una visión materialista. El pensamiento de la Ilustración está condicionado, ya no únicamente por un desarrollo desde la subjetividad del individuo, como el pensamiento de Descartes o de Hobbes, sino también por la preocupación por cómo los factores externos al individuo influyen en este y en la relación entre estos; forma de concepción que encontramos en un importante pensador jurídico-político como Montesquieu. Esta convergencia entre la subjetividad humana, la objetividad del mundo y la historia crea un sentido de unidad o totalidad, pilar tanto de la filosofía de la historia como de la ciencia en general. Además, la idea de ley universal se ve menguada a raíz de la preponderancia de la razón y la libertad del pensamiento del que puede resultar una acción contraria a la tendencia. Junto a la filosofía de la historia, se desarrolla, en el terreno de la economía, una corriente de pensamiento que sigue estos mismos principios: la fisiocracia, doctrina que formula la máxima *laissez faire*. Pero para llegar a la Ilustración hubo un escalón anterior que no puede desconocerse o pasarse de largo: la época del Barroco.

Estas relaciones sociales e ideológicas evidencian el problema fundamental de esta época: el constante tire y afloje entre la burguesía y la nobleza. Esta tensión es evidente, como se ha mostrado, en el ámbito económico, en el ideológico (que incluye lo religioso), en el de la mentalidad, e incluso en el geográfico, en donde se contraponen el mundo burgués de la ciudad al frente noble que sigue siendo el campo, donde su dominación era casi exclusiva. Este último aspecto puede ser el factor que englobe los otros, pues la vida en la ciudad crea una concepción nueva del mundo diferente a la tradicional forma de pensar que es una

manifestación del arraigo a la tierra, además, crea la condición material en la cual se sustenta el desarrollo económico: la renta de la tierra frente a la actividad mercantil y manufacturera. Hasta este punto hemos expuesto el desarrollo de la sociedad burguesa y su intento de sobreponerse al orden feudal, pero se debe advertir que este desarrollo no fue una cuestión que careciera de obstáculos, pues este desarrollo, que está marcado por la época que Kofler definió como absolutista-progresista, se va a encontrar con un movimiento que intentará restablecer el viejo orden de las cosas: la Contrarreforma. Esta viene aparejada de una nueva etapa del absolutismo, el cual se vuelve reaccionario y neofeudal. El avance de la burguesía apoyada sobre la base ideológica del calvinismo despierta la preocupación de la iglesia, que funda en 1540 la orden de los jesuitas, y de la nobleza, que ve amenazado no solo su poder sino también sus privilegios. Según el hilo conductor del libro de Kofler (1974), con la Contrarreforma:

Se produce, por lo tanto, un reavivamiento del modo de pensar feudal-cristiano como consecuencia de la agudización de la lucha de clases entre el feudalismo y la agresiva burguesía manufacturera; claros indicios de ello se advierten en todos los dominios de la vida, aun en las artes plásticas. Todos los rasgos de la concepción cristiano-conservadora de la vida se concentran en el Barroco, formando una unidad imponente: pompa y doctrina del pecado, pesimismo y avidez de placeres, glorificación trascendental y lujuria. Pero el rasgo fundamental sigue siendo, como en la Edad Media, la desvalorización del hombre (p. 318).

El Barroco significa esa vuelta de tuerca, pero hacia atrás, en el desarrollo de la sociedad burguesa. De este periodo resulta interesante, más allá de la nueva imposición del mundo feudal, que es una época de condensación y consolidación de las tensiones sociales. Aunque el Barroco haya deshecho los avances de la primera revolución inglesa y la subversión hugonota, el mismo periodo es el causante de las revoluciones burguesas definitiva, la Gloriosa Revolución y la Revolución Francesa<sup>41</sup>. Esta afirmación se corresponde con los planteamientos de Kofler sobre el papel de la burguesía durante el Barroco, pues como lo expone el autor, durante este periodo fue muy activo el trabajo de los

---

<sup>41</sup> De estos acontecimientos se hablará con mayor detalle en la segunda parte de este capítulo.

teóricos y políticos burgueses. Más que acción revolucionaria directa, la importancia de esta época para el desarrollo burgués estriba en el hecho de que fue capaz de construir teóricamente un sistema de ideas que cambiaran el argumento según el cual se justifica determinado tipo de sociedad. La razón según la cual el orden estamental está sostenido en el natural ser de la relación de los hombres, y dado según la voluntad de Dios, fue combatido con la racional visión contractual, según la cual los hombres vivían en sociedad ya que habían pactado hacerlo.

En lo profundo de la sociedad se va consumando al mismo tiempo un poderoso proceso revolucionario merced a la actividad de los teóricos y políticos burgueses, actividad cotidiana, imperceptible, que poco a poco va minando en lo ideológico el orden feudal. A pesar de la tutela y la opresión, se va imponiendo, por fin, la sana fuerza vital de la burguesía; las ciudades crecen y florecen pese a los muchos reveses que sufren; a la vez, aumentan las contradicciones generales de la sociedad, sometida a la dominación feudal. Por eso la época de absolutismo en modo alguno se caracteriza de manera exclusiva por la mortífera subordinación de la sociedad a la soberanía del Estado. Los antagonismos de clase conservan su fuerza diversificante frente al superpoder del impulso unificador del Estado. Aun cuando la burguesía en cuanto clase nada tenga que decir, habla con tanta claridad por boca de sus sabios y escritores y encuentra la puerta que lleva a la conciencia pública en la institución de los tribunales superiores, que en Francia se llaman «parlamentos» (Kofler, 1974, p. 322).

En este momento es sobre todo importante el papel que desempeñan los parlamentos, los cuales comienzan a tener una conciencia legislativa, es decir, se hacen conscientes de su poder, de sus alcances, de sus capacidades y de sus facultades. Tanto es así que algunos teóricos, como A. Wahl que es citado por Leo Kofler (1974), han entendido este periodo neofeudal como un “cogobierno del parlamento, de una monarquía limitada por este” (p. 327). Sobre todo se produce un cambio importante: dejan de mirar hacia el rey y miran hacia la sociedad. Con esta irrupción del parlamento en la vida pública, también cambia la disposición gubernativa, que se desplaza de la corona hacia el parlamento. Poner en primera

plana el desarrollo de un parlamentarismo progresista en esta época es introducir propiamente el problema político de la Modernidad. El parlamento, en sentido burgués, es la primera institución que comporta una modernización dentro de la política, pues es la institución sobre la cuál se soportarán los grandes fenómenos de la Modernidad: la república, la democracia, los partidos políticos y el sistema representativo. Históricamente, los países en que se comienza a dar eso que a título personal se ha llamado consciencia legislativa son Inglaterra y Francia. Se debe poner de manifiesto que la consciencia legislativa se desarrolla gracias a la importante condición económica de la burguesía, ya que esta condición representaba una fuerza capaz de plantarle cara al orden feudal. En este sentido, la consciencia legislativa es cada vez mayor en cuanto aumenta la oposición a las disposiciones de la corona, sobre todo en el periodo reaccionario, es decir, aumenta en cuanto se acerca cada vez más al pueblo. En este mismo sentido expone Leo Kofler (1974) el papel del parlamento durante esta época, ya que, en palabras del autor, “desde mediados del siglo XVII defendió [el parlamento] con gran consecuencia el punto de vista según el cual el rey, en cuanto representante de los intereses del pueblo, no puede infringir ciertos principios” (p. 323). En este desarrollo del parlamentarismo fue fundamental el punto que se exponía más arriba: la actividad de los teóricos y políticos burgueses. Así, frente al absolutismo, el parlamento fue teniendo mayor legitimidad como institución política y gubernativa; la confianza del pueblo fue depositada en el parlamento. A este hecho también contribuyó el peso de los privilegios, que creaban una insondable desigualdad, sumado a la falta de derechos del pueblo, tanto del pueblo burgués como del pueblo campesino. Vale la pena, para concluir la primera parte de este capítulo, retomar dos comentarios de Leo Kofler (1974) en el desarrollo de esta temática:

En sus mejores tiempos, entre 1774 y 1778, los parlamentos son «los únicos que dejaban abierta una senda hacia la libertad»<sup>42</sup> frente al peligro de la reacción feudal y ultramontana, mediante el empleo de los conocimientos de la filosofía y de la economía política burguesas (p. 323).

El otro comentario de Kofler (1974), que vale la pena resaltar, es una cita que recoge el sociólogo del libro *Prehistoria de la Revolución Francesa*, publicado en 1905 por A. Wahl:

---

<sup>42</sup> Cita tomada de R. Holtzmann, *Historia constitucional de Francia*, 1936.

“los parlamentos eran tenidos como el escudo de la libertad, como el último baluarte contra el odiado despotismo” (p. 326). Estos comentarios son relevantes porque marcan uno de los puntos de transición de la historia europea, tanto la cultural como la política: la transición hacia la Ilustración. Aunque este periodo lo trataremos con más detenimiento en la segunda parte de este capítulo, no está de más hacer un comentario introductorio: la Ilustración es, sin duda alguna, uno de los momentos más importantes en la historia de la humanidad, sobre todo desde la óptica republicana y científica con la cual el hombre del siglo XXI entiende el mundo. Es en este periodo donde el individuo se desembaraza del pensamiento tradicional cristiano-feudal, y de sus disposiciones. En este periodo prolifera el pensamiento, las artes y la política. Los pensadores se hacen conscientes del papel que ocupan dentro de la sociedad, y de su legitimidad para cambiar la opinión pública. Sobre todo, el despertar del pensamiento está dado por el descubrimiento de las posibilidades que tiene el hombre para progresar en el desarrollo de su mundo material y espiritual (no religioso). Y el que despierta, así como aquel hombre platónico que volvió a la caverna, busca que el que aún duerme salga del letargo del sueño medieval; este despertar se convierte en el impulso para superar las condiciones que representan un lastre para la humanidad. Sobre esto anota Kofler (1974) de manera contundente:

Montesquieu se burla de los persas<sup>43</sup> y todo el mundo entiende que se refiere a Francia. Su espíritu, ejercitado en los estudios humanísticos, jurídicos y de ciencia natural, bosqueja un sistema social de base materialista, grandioso para aquella época; el propósito que lo guía es nada menos que el de sacar a Francia de su atraso. Otros realizan tareas parecidas. En la época que va de Bayle<sup>44</sup>, autor poseído de un gran desprecio por la nobleza, a los grandes enciclopedistas fluye una corriente inagotable de crítica burguesa cuya fuerza esclarecedora termina por imponerse a todas las clases, en lo cual la mayor contribución correspondió a Rousseau (p. 328).

---

<sup>43</sup> Kofler se refiere a la obra publicada en 1721 por Montesquieu: *Cartas persas*.

<sup>44</sup> Pierre Bayle (1647-1706), fue profesor de Filosofía en la Escuela ilustrada de Rotterdam en los Países Bajos.

## II

### BOSQUEJO DE UN IDEAL PARADIGMÁTICO

#### PARTE II: LA MODERNIDAD Y EL ESTADO CONTRACTUAL

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla en el cerebro de los vivos (Marx, 2018, p. 39).

*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* es una de la más conocidas y leídas obras de Karl Marx. En este texto nos encontramos de entrada con dos párrafos de afirmaciones contundentes y satíricas. Una de las frases más reconocida de este par de párrafos, junto con la que versa sobre el principio histórico de Hegel, es la antes citada. Aunque la intención de esta frase en el texto de Marx es poner en entredicho la novedad y el carácter disruptivo, respecto de la historia, de algunos acontecimientos y discursos, estas líneas encierran un principio histórico y metodológico sumamente importante: el presente es incognoscible si no se echa mano de lo pasado. Las sombras del pasado pueden sentirse en el presente. Las sombras de nuestro presente son el siglo XX, y las de este la Modernidad. En materia política, la tradición que oprime el cerebro de los vivos es, por una parte, el republicanismo, y, por otra, la democracia. Este par de duplas conceptuales, comúnmente confundidas y homologadas a partir de la ideología liberal, son el paradigma político del mundo occidental desde las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. Esta tradición liberal tiene tal importancia que, a pesar de su declive en el siglo XX, luego de su resurgimiento en 1945 y su consolidación en 1989, es hoy la que impone la configuración política del mundo occidental; sin olvidar trata de exportarse o imponerse al mundo no occidental. La república y la democracia parecen incuestionables. El Estado republicano y democrático es sin duda un ideal paradigmático. En efecto, ni los populismos de izquierda pudieron superar y remplazar la ideología liberal; ni los nuevos brotes de conservadurismos pueden desembarazarse del gen liberal. Es por ello por lo que para entender la constitución política del mundo al que asistimos debemos buscar comprender su génesis, es decir, buscar los principios sobre los

que se sedimentó, es decir, meternos con la Modernidad. Leo Kofler (1974), el autor que venimos trabajando, sentencia la crisis de la democracia burguesa y su intento de sobrevivir:

Respecto de nuestra problemática hay que acentuar en especial la existencia de una estabilidad democrática relativa en aquellas naciones que, hasta el siglo XX, gozan de una posición económica de privilegio frente a los otros países. Gasser, destacado representante de una tendencia hoy muy generalizada, al referirse a dichas naciones habla de democracias «estables» o «conservadoras». Pero, considerada en su totalidad, la democracia burguesa ya ha entrado en la época de su decadencia. La crisis de la democracia burguesa se refleja ideológicamente en varios ensayos de salvamento, entre los cuales desempeña un papel decisivo –y esto reviste especial significación para nuestro tema– la ya citada existencia de democracias «estables». Nace una nueva ideología democrático-burguesa cuyo sentido consiste en echar un áncora de salvación a las democracias en peligros, para lo cual recurre a elevar las democracias estables al rango de paradigmas intangibles (p. 331).

### **Las convulsiones del trono inglés: tensiones entre el Parlamento y la Corona**

*Fue un bello espectáculo ver los esfuerzos impotentes de los ingleses en el siglo pasado (XVII), para establecer entre ellos la democracia. Como los que participaban de los negocios carecían de virtud, como su ambición se exasperaba por el éxito del más osado (Cromwell) y como el espíritu de una facción sólo estaba reprimido por el de la otra, el Gobierno cambiaba sin cesar. El pueblo, asombrado buscaba la democracia sin encontrarla en ninguna parte. Por fin, después de muchos movimientos, choques y conmociones, hubo de descansar en el mismo Gobierno que antes había proscrito.*  
*Señor de la Brède y barón de Montesquieu*

La necesidad de lazos sociales pone al hombre en la carrera por dar forma a cada nivel de la interacción. Es de aquí que el pensamiento político se preocupase, en primera instancia, por concebir las óptimas formas de organización social desde una esfera donde se conjuguen los asuntos que son externos al individuo y que atañen a la propia relación entre estos. Esta esfera

es a lo que llamamos política, la cual se abre al común de los hombres con los cambios que se producen a partir del desarraigo del lugar tradicional. De esta manera diferenciamos, con la emergencia del mundo burgués, dos lugares en las cuales se desenvuelve la realidad. La primera corresponde a la intimidad: este punto, que supone la vida privada, pertenece, en buena medida, a cada quien, y se da en ella un amplio margen para el gobierno sobre sí; la segunda, pone al hombre dentro de un orden normativo definido: es este el lugar del espectro de lo público. Lo público es donde el hombre se debe a un conjunto, donde su comportamiento, dentro de este conjunto, está regido por consensos sociales supuestos. Ahora bien, pensar estos dos lugares se complejiza, puesto que no son dos aristas, sino dos dimensiones que están en constante interacción, y que en muchas ocasiones se mezclan y dan forma mutuamente. Aquí integramos a esta necesidad el otro de los fundamentos planteados. La condición de ser pensante del hombre conlleva un ejercicio diferenciado de la interpretación. En cualquiera de las medidas que esta capacidad sea utilizada es un antecedente de la consciencia humana. Presentar a los hombres como seres cognoscentes no es atribuir a estos una utilización de la razón de manera inocente, espontánea o natural, pero sí significa poner de relieve un antecedente a la utilización de la idea como molde de la realidad. En buena medida, esta capacidad pone en un dispar comportamiento a los seres dentro de la sociedad, sea desde cualquier escala de la división social del trabajo, el pensamiento es capaz de superar la acción, siendo esta última, muchas veces, una consecuencia de la primera. La disparidad es un reto al orden y la principal causante de las contradicciones que ponen en puja el sentido y el poder dentro de la sociedad.

Una manifestación de este carácter antropológico y de las pugnas a las que conduce se puede encontrar en los hechos histórico-religiosos más importantes a los que haya dado lugar el Renacimiento. El movimiento de las sectas, la reforma de Lutero y la de Calvino<sup>45</sup>, como se expuso en el capítulo anterior, son ejemplos fieles de las disputas a las que da lugar la diferenciada interpretación del mundo. Estos eventos, que tienen repercusiones de gran magnitud, ponen en un primer estadio la crítica en contra de las instituciones tradicionales del orden católico. Así, no solo se rompe con la institución propiamente católica, sino que también configura un cambio cultural importante en Europa, al punto que su desenlace va a

---

<sup>45</sup> Recuérdese su importancia en la reconfiguración de la sociedad, la cual se puede percibir en trabajos como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber.

dar al traste con la Guerra de los Treinta Años, una confrontación político militar entre las monarquías que apoyaban la reforma y quienes encabezaban la Contrarreforma que defendía la institución católica<sup>46</sup>. De esta manera, los múltiples desordenes religiosos, tanto de orden nacional como entre las monarquías europeas, así como el auge del comercio, la manufactura y todo el mundo burgués que se expuso más arriba, ponen a los ordenamientos políticos del siglo XIV, XV, XVI y XVII en un constante dilema administrativo y organizativo. Es por ello que las anquilosadas estructuras de orden medieval deben comenzar a repensarse en función de la manutención del control sobre los súbditos y sobre sus territorios, con miras a un dominio a nivel nacional. Dado que es imprescindible mantenernos dentro del desarrollo ideológico de la burguesía, hay que poner de manifiesto que no solo suceden conflictos religiosos, sino que también comienzan disputas por el sentido político. Estas disputas se centran en el reconocimiento de libertades y derechos, por un lado, y la injerencia en algunos asuntos del Estado, por el otro. En buena medida, el problema de fondo es el de la soberanía, principal problema del pensamiento político moderno y de los pensadores de este tiempo. Esta época es el momento donde ocurren las mayores tensiones entre el mundo burgués y el feudal, en donde, como lo plantea Kofler (1974):

Ante el asalto del espíritu burgués, el absolutismo retrocede poco a poco. En parte, en cuanto se muestra dispuesto a hacer diversos ensayos y concesiones (Luis XV), y en parte en cuanto se apropia de algunas frases de la Ilustración y con ellas intenta hacer alarde frente al pueblo (p. 328).

Bajo estas premisas, la historia de lo que hoy conocemos como Reino Unido es, sin duda alguna, una de las más interesantes, al menos en lo que atañe a su desarrollo político. Este país, paradigma del conservadurismo progresista, como lo entiende Kofler, si bien es un claro ejemplo de la larga duración en cuanto a su configuración estatal y política, su historia no debe tenerse por plana y continua, pues para llegar a su actual diseño debió pasar por

---

<sup>46</sup> Sobre la Contrarreforma Leo Kofler (1974) tiene el siguiente comentario: “es importante comprender que se inicia con el ataque de la iglesia en el plano de las ideas y con una lucha espiritual por el alma de los hombres, para proseguir como Contrarreforma política, es decir, guerrera y feudal-absolutista. El feudalismo ya no lucha por su existencia sólo con armas espirituales, como lo había hecho por algún tiempo; ahora lo hace, por sobre todo, con armas profanas. Esta época particularmente política coincide con los comienzos del ordenamiento neofeudal del Estado” (p. 213).

diferentes conflictos y tensiones que pusieron a prueba su estructura y, a la vez, su configuración cultural. Durante todo el periodo del Renacimiento y con gran influencia de los acontecimientos mencionados, la institución del parlamento comienza cada vez más a tomar un papel central y protagónico en la vida política inglesa. Si bien esta institución ya existía hace varios siglos, aquí interesa mirar cómo la misma va tomando fuerza y autonomía frente a la corona. Cómo deja de ser una institución feudal –que defiende los intereses de la nobleza– y el lugar donde la burguesía presta únicamente aquiescencia, y pasa a convertirse en una institución que no solo tiene poder, sino que controla la manera en que se ejerce; que decide sobre el Estado; que forma parte del gobierno; y que representa también a los no privilegiados. Institución donde regirá la consciencia legislativa. De aquí que sea importante retomar algunas reflexiones sobre un momento genético de la constitución del orden político inglés, para ampliar el espectro analítico de las bases del modelo republicano representativo.

Inglatera, que en el transcurso de los siglos XV, XVI y XVII había sufrido diversos conflictos<sup>47</sup> de orden político, dinástico y religioso<sup>48</sup>, vio acontecer en este último siglo, las más importantes manifestaciones políticas de la soberanía del pueblo de esta época, y dos de los hechos que cimentarán los principios de la representación y la modernidad política: la Revolución Inglesa de 1651, consecuencia de la Guerra Civil (1639-1651)<sup>49</sup>, y la Gloriosa

---

<sup>47</sup> Si bien se parte de lo que significó la Revolución Gloriosa para la explicación del concepto de representación, se debe tener en cuenta el marco general de lo acontecido en Inglaterra durante el periodo de transición de la Edad Media al Renacimiento. Así, es importante destacar el desenlace y las consecuencias de la Guerra de los Cien Años contra Francia (1336-1431) y la guerra interna llamada la Guerra de las Dos Rosas (1444-1485), y sucesivamente: la agitada vida marital de Enrique VIII; las reclamaciones del trono por parte de sus hijas; el siempre latente conflicto entre católicos y protestantes, primero, y entre anglicanos y puritanos, después; el cambio de la Dinastía Tudor a la Dinastía Estuardo. Esto para llegar a nuestro punto de partida: la Guerra Civil Inglesa –que terminaría por deponer y decapitar a Carlos I–, la conformación de la República Británica, el Protectorado inglés de Oliver Cromwell y la Restauración, y ascenso de Carlos II al trono de Inglaterra, Irlanda y Escocia.

<sup>48</sup> Tras la ruptura con la iglesia católica en el reinado, primero de Enrique VIII –ruptura debida al interés de este rey por anular su matrimonio con la princesa española Catalina de Aragón y casarse con Ana Bolena–, y definitivamente con Isabel I, y dado el desorden religioso presentado en el capítulo anterior de este trabajo, en Inglaterra se mantuvo una disputa religiosa entre católicos fieles a Roma, los anglicanos pertenecientes a la religión e iglesia de Estado fundada tras la ruptura con la iglesia católica y que mantenía con ella una semejanza en el dogma, la liturgia y el rito, los calvinistas presbiterianos, y los puritanos que eran una facción radical del presbiterianismo.

<sup>49</sup> A raíz de los actos despóticos de Carlos I se inician una serie de luchas intestinas entre la Corona, con apoyo de la iglesia anglicana de Inglaterra, y el parlamento, que cuenta con el apoyo de un sector de la burguesía y de los disidentes protestantes. Estas luchas se concluyen, primero con la decapitación de Carlos I en enero de 1649, y segundo con la victoria, en 1651, del ejército de Cromwell en la Batalla de Worcester sobre la reacción de Carlos II que intentaba recuperar el trono como heredero de la Corona. Tras la decapitación de Carlos I se instaura la Mancomunidad de Inglaterra (1649-1660), un intento republicano gobernado primero por el llamado *Rump Parliament* (1649-1653), y posteriormente por Oliver Cromwell y su hijo en lo que se conoce como el

Revolución de 1688. Aunque la cuestión que subyace a las tensiones políticas de los siglos enunciados sea en parte del orden religioso, no se debe pensar que este aspecto es ajeno a los dominios de la política<sup>50</sup>, pues las leyes y decretos en esta materia, así como la financiación de los conflictos religiosos y la base en que se apoye la legitimidad del poder del rey, determinará la postura y las acciones del parlamento y de los sectores sociales, poniendo de presente un gran poder del Parlamento en los asuntos públicos del reino.

Uno de los acontecimientos primigenios en la formación del mundo moderno, sobre todo en lo que tiene que ver con la concepción moderna de la política, es la confrontación en la Guerra Civil Inglesa (1639-1651) entre quienes defendían la institución del Parlamento, y quienes apoyaban la Monarquía neofeudal en cabeza de Carlos I. Este acontecimiento, que termina en una revolución contra la corona, se puede tener como el primer hecho histórico notable en el que haya habido una confrontación política en un sentido democrático. De este episodio nace el parlamento moderno, más como intención o intento que como un hecho fáctico, y es la piedra angular de la tradición liberal inglesa. “La oposición parlamentario-burguesa irrumpe con violencia bajo Carlos I (1625-1649), a consecuencia de lo cual este monarca ensaya reinar sin parlamento durante once años. La respuesta es la Revolución” (Kofler, 1974, p. 372). La Guerra Civil Inglesa comporta el primer caso moderno donde se disputa la autoridad y la legitimidad de un rey, donde se pone en entredicho la facultad inherente que se tiene para mandar. La conclusión de estas guerras será el regicidio del monarca inglés Carlos I –los franceses no fueron los primeros en cortarle la cabeza a un rey, y según la teología política de Hobbes, a un ministro de Dios– y el primer y único, además de fallido, intento republicano de los ingleses en lo que se conoce como la Mancomunidad Inglesa (*Commonwealth*), que terminará con la cooptación del poder y el gobierno por parte del tiránico Oliver Cromwell<sup>51</sup>. Los ingleses que apoyaban la autonomía del parlamento y la soberanía del pueblo sobre el monarca se batieron contra las fuerzas reales y quienes defendían la corona. Los primeros, aunque vencieron, como dice el refrán, mataron al tigre y se asustaron con el cuero. Sin experiencia política diferente a la monarquía, y sin teorías

---

Protectorado (1653-1659). La Mancomunidad, o *Commonwealth*, terminó tras la restauración de la monarquía en cabeza de Carlos II, en 1660.

<sup>50</sup> Recuérdese que la idea de secularización del Estado no se producirá hasta la Revolución Francesa de 1789.

<sup>51</sup> Las acciones de Oliver Cromwell como Lord Protector no serán muy diferentes a las de un rey en un Estado Absoluto, en especial a las del rey que tanto criticó. De aquí que el gobierno de Cromwell pueda caber dentro del concepto de tiranía.

sólidas sobre el republicanismo, los ingleses no pudieron desembarazarse de la marca de súbditos que hasta ese momento llevaban y depositaron su confianza en uno de los héroes de la guerra, a quien hicieron Lord Protector. El Protectorado pronto se convirtió en un gobierno más coactivo que la misma monarquía de Carlos I, Cromwell peló el cobre al implantar una dictadura que contradecía los ideales por los que luchó; la cura terminó siendo peor que la enfermedad. Una vez muerto Cromwell y ante la incapacidad de su hijo, quien heredó el derecho de gobernar para mantener el protectorado, los ingleses terminaron con la república y restauraron la monarquía.

En la interpretación de Leo Kofler, la Revolución Inglesa contra Carlos I representa el problema ideológico al que da lugar la injerencia ideológica del calvinismo, además de las disputas propias del feudalismo ante el surgimiento del mundo burgués, es decir, entre nobleza y burguesía. La primera de las dos revoluciones en Inglaterra fue, por un lado, una revolución de la propiedad burguesa contra la propiedad feudal, y por otro, una revolución política del Parlamento contra el absolutismo reaccionario de Carlos I que se ejemplificaba en sus imposiciones tributarias. En Jacobo I –padre de Carlos I–, que gobernó desde 1603 hasta 1625, se puede evidenciar el viraje que se dio en gran parte de Europa de un primer estadio del absolutismo, el absolutismo progresista afín a la burguesía y que ganó terreno hacia una injerencia nacional y que en Inglaterra estuvo enmarcado en el reinado de la Dinastía Tudor, hacia un segundo estadio, el absolutismo reaccionario neofeudal, como lo define el mismo Kofler. Signo de este segundo estadio es la convergencia con la nobleza, que en el periodo progresista fue combatida y alejada de los negocios del Estado, además de la manera autocrática con que gobernó primero Jacobo I y después Carlos I. Dentro de las condiciones político-sociales también se debe contar que para el periodo de la Revolución, a mediados del siglo XVII, existen fuerzas claramente demarcadas en el aspecto ideológico: los calvinistas o presbiterianos, que cuentan con el apoyo de la burguesía y sectores bajos de la sociedad, enfrentados con los anglicanos reaccionarios y contra las medidas feudales, como el cobro de impuestos, impuestas por la corona sin el consentimiento del parlamento completo; los anglicanos, apoyados en la nobleza y en los patricios mercantiles, que cuentan con la legitimidad de ser el credo de la nación; y los independientes, que unidos a los

presbiterianos buscan la democracia, la separación del Estado y la Iglesia, la libertad de conciencia y la libertad civil<sup>52</sup>.

El conflicto político, que comenzó en la década de 1930, cuando ya gobernaba Carlos I, siendo netamente religioso, terminó por convertirse en un conflicto democrático. Así, expone Kofler (1974), que en un primer momento la lucha se dirige contra los obispos episcopales anglicanos y su injerencia en el gobierno. Lucha en que ganan los presbiterianos, apoyados por los independientes, que introducen reformas importantes en materia religiosa y algunos cambios en la política (p. 258). Pero estos cambios, que ponen en evidencia el carácter oligárquico de los presbiterianos, son, para los independientes y para la gran masa del pueblo, insuficientes. Es por ello que el ala más radical de la burguesía va un paso más allá, y como lo expone Kofler (1974):

Contra las medidas de los presbiterianos, solo semidemocráticas y oligárquicas en forma encubierta, los independientes exigen que se introduzca la democracia burguesa total, es decir, la libertad religiosa ilimitada –cierto es que excluyendo a católicos y ateos–, y además el derecho a la libre interpretación de la Biblia, la convocatoria al pueblo para que participe en el gobierno de la Iglesia y el Estado y la suspensión de todas las persecuciones de que se hace objeto a los herejes (p. 259).

Las demandas de los independientes y de amplios sectores populares, y las luchas contra los presbiterianos se agudizaron una vez los presbiterianos se convirtieron en lo que habían combatido. En 1644 se rompe el apoyo de los independientes a los presbiterianos y combaten por su cuenta contra el rey y contra su antiguo aliado. Tras esta ruptura los presbiterianos se unen al rey para combatir a los independientes, mientras los independientes consiguen cada vez más apoyo del pueblo y abonan el camino a la revolución tras varias victorias militares, lideradas por el puritano Oliver Cromwell, hasta llegar a la captura y juicio de Carlos I, en 1649, quién nunca se declaró ni inocente ni culpable dado que creía que ningún poder, exceptuando el de Dios, estaba por encima del suyo. Cortarle la cabeza al rey, más que representar la primera disputa importante por la soberanía, dejó en claro que el poder

---

<sup>52</sup> Desde la conspiración de la pólvora de 1605, los católicos fueron perseguidos y excluidos de la vida pública inglesa.

residía en el pueblo. En resumen: primero los presbiterianos e independientes, que conformaban el bando de la burguesía, se unieron en contra de la nobleza y los anglicanos; una vez los presbiterianos se hicieron con una influencia notable en los asuntos políticos y religiosos, los independientes se separaron de ellos debido a la insuficiencia de sus reformas y a la corrupción que comenzó con su protagonismo; en esta nueva disputa, los presbiterianos se unieron al bando realista y anglicano para combatir contra los independientes; los independientes vencieron sobre el rey, los presbiterianos, la nobleza y los anglicanos, y fundaron la única república inglesa. Finalmente, la lucha evolucionó a un siguiente estadio democrático al gestarse un bando aún más radical que el independiente, pero que no logró imponerse sobre Cromwell. Bajo la perspectiva de Kofler (1974) el cambio en la relación de fuerzas y de posturas presenta la siguiente característica:

Dentro del movimiento total, la pequeña burguesía y el proletariado mezclado con ella constituyen una fuerza inquieta, impulsora. Pero tan pronto como aparece la división en el mismo frente burgués, y una vez que los presbiterianos –a los cuales mientras tanto podía hacer responsable de todas las inconsecuencias y reticencias en relación con la democracia– fueron vencidos, la pequeña burguesía adquiere la conciencia de sus diferencias respecto de la burguesía en general y aun de la auténtica burguesía manufacturera: tan pronto como los independientes controlaron el Estado, el sector más pobre de la burguesía se organizó, junto con un bando proletario, en el movimiento de los *levellers*. Transgrediendo ya los límites del calvinismo, estos exigieron la completa igualdad de derechos, con todas sus consecuencias: participación directa del pueblo en la conducción de los asuntos públicos; abandono de una legislación extensa y rígida, perjudicial en esa forma para el pueblo; elevación de la real opinión popular a ley suprema y pauta máxima de la política, y máxima consideración de las cuestiones concernientes al bienestar y al armamento populares (p. 261).

Los *levellers*, cuyo máximo representante es John Lilburne, antiguo comandante independiente, son el último estadio del pensamiento democrático para la época de la primera revolución inglesa, que, como se expuso, pasó por varios estadios. Pero la fuerza política que

logró controlar las disposiciones gubernativas fue la independiente, en cabeza de Cromwell, que tramitó la mayor parte de los asuntos de manera legal y estableció una democracia indirecta. Además, combatió de todas las maneras que tuvo al alcance a los *levellers*. Pero Cromwell se volvió igual o más insoportable que Carlos I, y así, una vez muerto, se derrumbó el régimen político que no logró ser una sólida institución, sino que dependía de su fundador. Tampoco la república sobrevivió a la muerte de Cromwell, sino que por el contrario quedó signada bajo el trauma del Protectorado que enunciaba la posibilidad que tiene el republicanism de decantarse en el peor de los autoritarismos. Así, ocho años después de la Revolución se restaura la monarquía y se eleva al antiguo heredero al trono, Carlos II, a máximo gobernante.

Aunque la revolución haya sido una manifestación del poder que podía representar la movilización del pueblo y se haya hecho en contra de la corona, la iglesia y la nobleza, la misma revolución no erradicó por completo los rasgos feudales de la sociedad, de la cual la nobleza es su máximo exponente y defensor. Más aún, a pesar del importante desarrollo económico de la burguesía inglesa, esta primera revolución de 1651 no logró cambiar las condiciones que sostenían económicamente a la burguesía, es decir, la relación económica feudal entre la nobleza y la propiedad agraria. La mayor desventaja de la burguesía fue, para este periodo, que sus estratos no configuraban una unidad, y ninguno de ellos estaba preparado para gobernar. Por ello, la Modernidad no puede ser entendida si se prescinde de los hechos que consolidaron el mundo y la mentalidad burguesa, sin el triunfo de aquella gran disputa del necesario antagonismo entre la burguesía y la nobleza. Como lo entiende Leo Kofler (1974): “fue necesario que se encendiese la nueva llama de un vigoroso radicalismo burgués para que se conmoviera la desoladora preponderancia de que gozaba la nobleza en Inglaterra no menos que en Francia” (p. 306).

El fracaso de la República Inglesa, debido a la cooptación del poder por parte de Oliver Cromwell, deja un notable sin sabor respecto de una experiencia republicana, de igual manera, la posibilidad de acenso de Cromwell al poder se debe a la inmadurez de la burguesía de hacerse cargo de las disposiciones políticas, de manejar el Estado. Adicional, los proto-republicanos ingleses no contaban con un paradigma moderno de tal sistema republicano, ni como experiencia histórica, ni como teoría; aún *Del espíritu de las leyes* no tenía la repercusión histórica que será evidente en la Revolución Norteamericana y Francesa. La

primera y única república inglesa, precoz y sin antecedentes, no por ello significa una rareza histórica, sino un hito del devenir de la sociedad burguesa, de la Modernidad y del parlamentarismo.

Al analizar la Restauración, hay que tener cuidado con las generalizaciones que se hagan, pues si bien el poder retorna al manejo de la nobleza y se retorna al gobierno monárquico, la experiencia revolucionaria logró crear un hito que impide un retorno al pasado de manera ciega y apresurada. La Restauración no se trata de una vía libre al retorno de un poder absoluto y despótico. La Restauración estará modelada por la idea del necesario equilibrio entre los poderes de la Corona y el Parlamento, confeccionándose un ideal mixto de Constitución donde se conjugan tanto el principio monárquico, como el principio representativo<sup>53</sup> (Blanco Valdés, 1994). De la experiencia del regicidio de Carlos I y del intento republicano, se podría partir para poner de manifiesto un cambio de mentalidad en los súbditos de la corona inglesa. No es arriesgado decir que durante estos hechos la idea de pertenecer a un reino, como algo más que la simple subordinación a un poder común, conduce al reconocimiento de sujetos políticos, puesto que en la historia estará consignado que, en adelante, para ser rey es más importante el apoyo de sus pares que el beneplácito de un dios. Carlos II retornó al poder por una decisión y no por una condición. Además, Carlos II retornó a una Inglaterra diferente de la que habían gobernado sus predecesores, retornó a una Inglaterra con clases sociales bien delimitadas, conscientes de sus posibilidades y en una evidente pugna por imponer sus lógicas en las disposiciones sociales.

Pero la prevalencia de la nobleza, cómo se mencionó, representa un punto de inflexión en el camino de la democratización política, además pone de manifiesto el poder que esta conservaba. Esta no aniquilación de la nobleza por parte de los revolucionarios de mitad de siglo se debe al carácter económico propio del país. El desarrollo del capitalismo, que tuvo una marcha incesante en Inglaterra, también tiene como motor a la nobleza, no únicamente a la burguesía. Esta participación de la nobleza en la economía capitalista hace que en lo económico se comiencen a dar puntos de convergencia entre estos dos estratos, aunque siempre se mantendrán concepciones diferentes de la sociedad y el Estado, más aún según el sector económico al que se pertenezca. Ello también explica la facilidad con que se dio la

---

<sup>53</sup> Sobre toda esta trama existe un filme titulado *Matar a un rey*, dirigido por Mike Barker y estrenado en 2003. Esta película figura, a juicio propio, de manera notable los hechos a los que nos estamos refiriendo.

restauración en Inglaterra luego de la ausencia de la monarquía. Y aunque de antes ya se venía dando una tensión entre las fuerzas de la nobleza y la burguesía, tal tensión no se condensa sino hasta la primera revolución inglesa, la cual pone en evidencia la relación conflictiva entre estos dos grupos. La forma en que se relacionan estas dos fuerzas sociales, tal como lo expone Kofler (1974), es la siguiente:

Al juzgar la época del tránsito de la sociedad feudal a la burguesa se olvida que el interés de la burguesía se orientaba sobre todo a debilitar la posición económica del feudalismo, porque con ello también se debilitaría la posición del poder feudal, en virtud de la cual la nobleza gobernaba el Estado, y no porque la clase burguesa habría querido apoderarse de la economía feudal misma. Esta carecía relativamente de interés para la burguesía. Por lo tanto, si se busca el fundamento de los antagonismos sociales entre la nobleza y la burguesía en lo puramente económico, se llega al resultado asombroso, no solo para Inglaterra sino también para el continente, de que tuvo un «carácter relativamente limitado» (luchas hugonotas). Lo decisivo para un juicio más profundo (dialéctico) acerca de los fenómenos históricos no es la posición económica directa de las clases, considerada por sí en forma no dialéctica, sino las relaciones de clases que resultan de ello... ¡y por cierto que ambos enfoques difieren por completo! La lucha entre la nobleza y la burguesía resultaba de la oposición económica de ambas, pero su objeto no eran esas posiciones mismas sino el Estado y su dominio, por cuyo intermedio la nobleza quería ver garantizada su tradicional supremacía dentro de la sociedad, mientras que la burguesía buscaba que se garantizase la libertad de su economía y su libertad social (pp. 307-308).

### **La reacción teórica antiburguesa en Thomas Hobbes y Robert Filmer**

Dios, reprendiendo a Job, le habla del Leviathan, monstruo marino que representa la inferioridad del hombre frente a la naturaleza y ante Dios mismo:

¿Podrás tú tampoco pescar y sacar fuera con anzuelo al Leviathan, y tirar de su lengua con el cordel del anzuelo? ¿Podrás echar acaso una argolla en sus narices, o taladrar

con un garfio sus quijadas? ¿Acaso te hará muchas súplicas, o te dirá palabras tiernas? ¿O hará quizá pacto contigo, y le recibirás por tu perpetuo esclavo? ¿Por ventura jugarás con él como con un pajarillo, o le atarás con un hilo para diversión de tus siervas? ¿Partiránle en trozos en un convite tus amigos, o repartirónsele entre sí los negociantes para salarle y venderle? ¿Harás caber acaso su cuerpo en las redes de los pescadores, o meterás su cabeza en el garlito o nasa de los peces? Pon tu mano sobre él, tócale solamente, y te quedará memoria eterna de tal pelea, ni volverás a hablar mas de ella. Quien espera prenderle se hallará burlado, y a vista de todos será por él precipitado al mar.

No tengo necesidad de provocarle contra los hombres como cruel que es. Porque ¿quién puede resistir tan solamente a mi semblante airado? ¿Quién me ha dado algo primero, para que yo deba restituírselo? Mío es todo cuanto hay debajo del cielo. No tendré miramiento por él, ni a la eficacia de sus palabras dispuestas a propósito para mover a compasión. ¿Quién de los mortales le quitará al Leviathan la piel que le cubre? ¿o quién abrirá las puertas de esta boca o sus agallas? Espanta el ver solamente el cerco de sus dientes. Su cuerpo es impenetrable como los escudos fundidos de bronces, y está apiñado de escamas entre sí apretadas: la una está trabada con la otra, sin que quede ningún resquicio por donde pueda penetrar ni el aire. Esta la una tan pegada a la otra, y tan asidas entre sí, que de ningún modo se separarán. Cuando estornuda, parece que arroja chispas de fuego, y sus ojos centellean como los arreboles de la aurora. De su boca salen llamas como de tizones encendidos. Sus narices arrojan humo como la olla hirviendo entre llamas. Su aliento enciende los carbones, y su boca despidе llamaradas. En su cerviz reside la fortaleza, y va delante de él la miseria, o la devastación, pues todo lo destroza por donde pasa. Los miembros de su cuerpo están perfectamente unidos entre sí: caerán rayos sobre él, mas no por eso se moverá de su sitio. Tiene el corazón duro como piedra, y apretado como yunque de herrero golpeado de martillo. Cuando él se levanta sobre las olas tienen miedo los ángeles mismos, y amedrentados procuran purificarse y aplacar el cielo. Si alguno quiere investirle, no sirve contra él ni espada, ni lanza, ni coraza; pues el hierro es para él como paja, y el bronce como leño podrido. No le hará huir el más diestro flechero: para él las piedras de la honda son hojarasca. Reputará el martillo como una

arista, como una estopa o paja seca; y se reirá de la lanza enristrada. Debajo de él quedarán ofuscados los rayos del sol, y andará por encima del oro y las riquezas, como sobre lodo. Con sus bufidos hará hervir el mar profundo como una olla, y hará que se parezca al caldero de ungüentos, cuando hierven a borbollones. Deja en pos de sí un sendero reluciente, o surco de blanca espuma, y hace que el mar se agite, y tome el color canoso de la vejez. En fin no hay poder sobre la tierra que pueda comparársele, pues fue criado para no tener temor de nadie. Mira debajo de sí cuanto hay de grande y sublime entre los demás vivientes, como quien es el rey de todos los mas soberbios animales o monstruos del mundo (Job 40:20-28, 41:1-25, Zamora Ed.).

Dispar a la revolución social burguesa que se estaba gestando, y a los acontecimientos políticos que estaban sucediendo en Inglaterra (Guerra Civil Inglesa, decapitación del rey, parlamento y república), los más importantes teóricos políticos ingleses se aferraban aún al sistema monárquico absolutista y a la sociedad feudal.

Aunque dentro de la historia del pensamiento político hay autores tan importantes como los ya mencionados Marsilio de Padua, Maquiavelo o Jean Bodin, partimos aquí del teórico inglés Thomas Hobbes (1588-1679), por ser un reconocido defensor del modelo de Estado absolutista, neofeudal y reaccionario, modelo con el cual romperán las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. Si pensamos históricamente y de manera comparativa lo que separa a los autores primero mencionados de Hobbes es que aquellos fueron pensadores de su momento: en sus teorías, como lo menciona Kofler, se puede apreciar un rasgo progresista, consecuencia de las primeras experiencias burguesas, combinado con el absolutismo monárquico. Pero esta contradicción, que es una contradicción de la época, si la apreciamos con la visión de nuestro siglo, tiene de fondo un asunto importante: en el pensamiento progresista (el humanismo temprano) existe una búsqueda por la emancipación social del individuo, una preocupación por ganar terreno exclusivamente en lo socioeconómico, donde la política no es un asunto fundamental para ello, es decir, no existe una necesaria relación biyectiva, o armónica, entre la economía y el Estado, sino que el pensamiento progresista se conforma con que el Estado esté al servicio de la causa social burguesa antifeudal, con que no frene este progreso, sino que por el contrario lo jalone, y esto sin importar el tipo de gobierno. El punto central de la teoría renacentista del Estado de

Maquiavelo y Bodin es que el príncipe o el soberano debe obrar siempre en procura del bien colectivo, no del suyo propio ni del de su séquito. La diferencia de este hecho teórico e histórico con el momento y el pensamiento de Thomas Hobbes es que el autor inglés asistió a una época diferente a la del florentino y el francés, pues en la época del autor del *Leviatán* ya la burguesía había ganado un terreno importante, y no se conformaba exclusivamente con un dominio en lo social y económico. Hobbes, aunque aconteció un de los primeros hechos políticos de la Modernidad, La Guerra Civil Inglesa y posterior Revolución Inglesa, siguió aferrado al orden feudal del mundo<sup>54</sup>. La primera Revolución no solo significa una revolución contra la autoridad despótica del rey, sino que también significa la configuración de la institución del Parlamento como el nuevo estandarte político. Hobbes ante esta situación se atrincheró teóricamente en el modelo que se estaba derrumbando, modelo del que fue participe como allegado a la aristocrática familia Cavendish, en el que vivió y se desarrolló. También existe una diferencia entre el pensamiento de Hobbes y el de Hugo Grocio, ya que el autor holandés parte de las ideas que se han heredado de los griegos, latinos y teóricos del medioevo, mientras que Hobbes parte de sus propias interpretaciones de los hombres. Hobbes no parece un espíritu de su época, sino un templario del siglo pasado. A este respecto hay una anotación sumamente interesante de Leo Kofler (1974):

Bodin se da a conocer de la manera más clara como pensador renacentista justamente con su muy discutida teoría de la soberanía del Estado. En efecto, la funda sobre la estricta diferenciación entre el soberano, que tiene todo el poder en sus manos, y el tirano, que, a diferencia de los príncipes con derecho al gobierno, no encauza su poder según el interés de la totalidad, sino que abusa de él poniéndolo al servicio de sus fines personales. El príncipe absoluto propiamente tal se distingue en esencia del tirano por el hecho de que aquel identifica su soberanía con el Estado, lo cual para Bodin equivale a decir: con la soberanía de la sociedad. No solo por su actitud política,

---

<sup>54</sup> Justo en este punto se debe hacer una claridad fundamental: Hobbes es considerado como uno de los padres de la política moderna, y tal mérito se debe a la creación de una concepción de Estado como unidad política. Adicional a ello, su rasgo moderno se puede encontrar en la manera en que hace de la política un asunto de los hombres, es decir, deja de lado los argumentos religiosos (no se entienda que Hobbes renuncia al derecho divino de los reyes, pues una cosa es el Estado y otra los atributos del soberano) y funda el Estado, el poder y la soberanía en una decisión humana, racionalizando así el Estado. Pero tales méritos deben ser concedidos únicamente de una manera filosófica, ya que el carácter histórico y sociológico del autor muestra que aún sigue pensando en la justificación teórica del modelo feudal y del absolutismo reaccionario del Estado.

sino también por su identificación de la soberanía del príncipe con la sociedad, hay que incluir a Bodin entre los «moderados». Justamente por esto se halla en fuerte antagonismo con el teórico absolutista de la reacción, Hobbes, quien no establece diferencia alguna entre el soberano y el tirano<sup>55</sup>; pero Hobbes ya se halla fuera del Renacimiento: la lógica humanista le es extraña (pp. 146-147).

Para el tiempo en que Hobbes escribía su más reconocido tratado político, *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, se ve un fácil tránsito en lo que supone pasar de las ideas en el papel a la configuración de las realidades europeas tras la Paz de Westfalia de 1648. Este pacto no solo puso fin a una larga guerra religiosa, también fue la plataforma desde la que se posibilitó el accionar del Estado absoluto reaccionario como se ha descrito y concebido hasta este punto del discurso. Adicional a ello, la Inglaterra en la que Hobbes concibe su más importante tratado político fue la Inglaterra de la primera Revolución, hecho que marca un punto de partida para entender la teoría reaccionaria de Hobbes frente a la política parlamentaria. En el exilio, y con la vista puesta en los turbulentos acontecimientos de su patria natal, el *Leviatán* está atravesado por el derrumbe de la monarquía inglesa, que el autor intenta salvar, y por el intento republicano<sup>56</sup>. Es a raíz de esta disputa política que Thomas Hobbes se proponga una empresa no solo teórica, a partir de la respuesta al deber ser de la organización social, sino también una empresa moral y vinculante dentro del orden social, que de *facto* sirva para la acción y el proceder político. Publicado en 1651, el *Leviatán* es una respuesta desde la filosofía política a los convulsos acontecimientos que se vivían en Inglaterra. En este punto se comprueba la pertinencia del método histórico planteado en el primer capítulo de este trabajo para estudiar el pensamiento político, pues aquel tratado de filosofía política, que por excelencia es el *Leviatán*, no es ajeno a consideraciones sobre la situación inglesa. Tales consideraciones se echan de ver, por ejemplo, en el juicio del autor sobre lo perjudicial de la guerra civil, o el de la traición al rey.

---

<sup>55</sup> En efecto, una de las conclusiones que resalta Hobbes (2006) de su tratado es que “el nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre de soberanía” (p. 581).

<sup>56</sup> Tal interpretación se hace en consideración del último párrafo del *Leviatán*, donde el autor pone de manifiesto su intención diciendo: “De este modo he llegado al fin de mi discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, discurso promovido por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad sin personal propósito, y sin otro designio que poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia, a los ojos de aquellas personas a quienes tanto la condición de la naturaleza humana como las leyes divinas (naturales o positivas) requieren una observación inviolable ...” (2006, pp. 586-587).

Hobbes, además de teórico del derecho y la política, es un matemático e interesado por la biología. Es importante tener en cuenta estos elementos a la hora de interpretar y juzgar su obra, pues parte de sus concepciones sobre el mundo y los hombres vienen de sus conocimientos en estas disciplinas, por ejemplo, la concepción mecánica y orgánica del Estado. Así, el importante teórico inglés introduce su tratado planteando la posibilidad que tienen los hombres de imitar la naturaleza a partir de artificios. Dicha imitación, que se representa en la creación de autómatas, es llamada por Hobbes (2006) el “arte del hombre” (p. 3). Tal capacidad llega a tal punto que es capaz de que el hombre se imite a sí mismo como obra racional:

En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instruido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes del cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación (p. 3).

Para dar con la esencia de ese hombre artificial, que Hobbes llama *Leviatán* –como aquel monstruo marino que Dios describe a Job–, y que en su teoría política es el Estado, comienza el autor por indagar en los seres que preceden a aquel autómata, los hombres, tanto como individuo, como conjunto. Es decir, para construir una teoría del Estado, Hobbes construye primeramente una teoría antropológica sustentada en la filosofía. En lo que sigue

es necesario poner de precedente algunas de las características antropológicas enunciadas por el autor. Como individuo el ser humano es un ser sensible, es decir, aprecia el mundo a través de los sentidos, y en cuanto tal, el hombre entiende el mundo a partir de aquellas fantasías llamadas sensaciones, elemento primordial para el filósofo de Malmesbury. Aquella experiencia sensible es una primera impronta del fenómeno cognoscitivo, pues aún cuando la imagen que nos llega del objeto externo cesa, queda grabada en la mente sin importar la ausencia de experiencia sensible. A este hecho llama Hobbes imaginación y memoria, de donde se deduce la experiencia y el entendimiento una vez la imaginación se codifica en signos y categorías hasta llegar a constituir un lenguaje. Esta serie de variables son constitutivas del proceso del pensamiento que queda almacenado en la memoria y se abre a través del lenguaje. El lenguaje, que permite la comunicación al trasponer el discurso mental en verbal, es el primer elemento humano que tiene representación en el proceso de sociabilidad, por lo que permite la comprensión de hombre a hombre. A partir del entendimiento y del lenguaje, Hobbes (2006) fundamenta la razón en el hombre, la cual, según el filósofo es el “*cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales<sup>57</sup> convenidos para *caracterización*<sup>58</sup> y *significación*<sup>59</sup> de nuestros pensamientos” (p. 33). Pero la razón, aunque exacta, no conlleva necesariamente una certeza. Tal naturaleza puede llevar a controversias o disputas de hombre a hombre, o entre grupos hombres, al versen enfrentadas dos razones contrarias. Es en este caso donde se da la necesidad de un poder de arbitraje que juzgue los hechos. Junto con los elementos cognitivos, comunicativos y racionales, existen en el hombre una serie de actitudes denominadas pasiones, como el amor y el odio, la alegría y la pena, el apetito, la aversión o el deseo ... y todas cuantas de estas y otras mociones se desprendan. Adicional, Hobbes repasa también las virtudes como parte de las características que define al hombre, como la discreción, la prudencia o la astucia.

Al referirse al poder, concepto central en cualquier teoría del Estado, Hobbes (2006) plantea que “el poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro”. El poder, que puede ser, como lo menciona el autor, natural (del cuerpo y sus facultades) o instrumental (a partir de los

---

<sup>57</sup> Que pueden ser entendidos como conceptos.

<sup>58</sup> “Cuando el *cómputo* se refiere a nosotros mismos”.

<sup>59</sup> “Cuando demostramos o aprobamos nuestros *cómputos* con respecto a otros hombres”.

medios), es el primer elemento que lleva a que Hobbes se refiera al Estado, pues para él, ningún poder se compara al poder del Estado, el cual es tal debido a que en él se integra el poder de los hombres unidos por el consentimiento. El poder es pues el primer elemento central, tanto de la antropología filosófica de Hobbes (2006), como de su teoría del Estado, pues para el filósofo inglés “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”, es la primera de las inclinaciones generales de la humanidad entera (p. 79). La causa de ello no es otra que la necesidad permanente de nuevos medios para asegurar el poder que se ha alcanzado. Esta consideración es crucial, pues la tranquilidad para disfrutar del poder y la riqueza sin tener que mantener un empeño en la búsqueda de maneras para la manutención de dichas condiciones, es decir, la búsqueda de tranquilidad, no se encuentra en otro lugar más seguro que en la obediencia civil, es decir, obedecer a un poder externo y común. La manutención de la vida, o el temor a la muerte es lo que impulsa por igual a dicha obediencia a quienes carecen de poder y riqueza. A los que carecen de riqueza y poder, pero que se preocupan por los negocios del espíritu más que por los negocios económicos y políticos, la tranquilidad para el ocio es lo que los impulsa a lo mismo que a los grupos anteriores. Se interpreta de ello que Hobbes relaciona el Estado con la paz, aunque sea interna, de donde se sigue que donde deja de haber paz deja de haber Estado. Quizá dicha preocupación de Hobbes por la vida y la paz se deba a la situación por la que pasaba Inglaterra.

Todas las consideraciones que hace Hobbes sobre el hombre son la antesala para plantear la relación de este en un conjunto social, primer escalón de la sociedad y del Estado. Cuando el hombre se halla dentro de un conjunto de hombres, pero fuera del Estado civil, se evidencia, según el autor, la igualdad<sup>60</sup> que existe entre los hombres en cuanto a facultades del cuerpo y del espíritu, y en cuanto a aspiraciones. Esto se debe a que dentro de un conjunto tal relación no es exclusiva de hombre a hombre, sino también entre agrupaciones. Además, si se imagina a los hombres en una igualdad de posibilidades, se reducen las condiciones de desigualdad que también se pueden imaginar. Tal igualdad, acompañada de la discordia que produce la lucha por la consecución de los fines individuales, hace que los hombres vivan, según Hobbes (2006), en un estado de guerra de todos contra todos, que se sustenta no más

---

<sup>60</sup> Sobre la igualdad establece Hobbes (2006) una ley natural, la novena, que reza: “que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza” (p. 127).

que en la fuerza y el ingenio. Dicho estado de guerra, estado de inseguridad y de miseria donde no puede prosperar la vida, tal y como lo entiende el autor, se debe a las pasiones naturales de los hombres. Pero fuera de la sociedad civil, es decir en un estado bestial, salvaje o de naturaleza, no solo cae en desuso la política y el derecho, sino que también se trunca la economía y la cultura, es decir, la industria, la agricultura, el comercio, las artes y las letras, pues la falta de seguridad hace inviable emprender cualquier empresa, y según el autor, no existe más que el temor a la muerte violenta. Dichas consideraciones ponen de relieve la consideración que tiene Hobbes sobre los hombres, pues más allá de sus características parece que las pasiones inclinan a los hombres a la maldad, la violencia, el pillaje, la ruindad. Aunque el autor justifique la inexistencia de leyes que impidan el robo o el asesinato y por tanto no tenga sentido el principio de la justicia, del derecho o la legalidad, tal argumento hace que la bondad sea nula como regla de la conducta moral. El estado de naturaleza hobbesiano puede ser considerado el primer planteamiento contrautópico, o distópico, no en el sentido moderno como el de las novelas de Zamiátin, Huxley y Orwell, sino como distopía renacentista<sup>61</sup>. Si se quiere un contra relato al que hace Hobbes sobre el Estado de naturaleza, igualmente creíble bajo el mismo tipo de argumentación, aunque con fines diferentes, se puede leer el espléndido libro del también inglés William Morris, titulado *Noticias de ninguna parte*. Las palabras conclusivas sobre este tema, y que dan apertura al siguiente, son las siguientes:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo conceso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza [...]

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida

---

<sup>61</sup> No está de más mencionarlo, pero la concepción de soberanía de Hobbes no está exenta del carácter totalitario que se le atribuyó en su interpretación en el siglo XX, es decir, la soberanía indiscutida del soberano en la teoría del Estado de Hobbes puede caber fácilmente como argumento para los Estados totalitarios que inspiraron la concepción distópica del siglo en cuestión.

o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada (Hobbes, 2006, p. 105).

Las leyes naturales, que constituyen una legislación para el foro interno, a las que se refiere Hobbes, y que hacen parte del derecho natural, tratado un poco más atrás, parten de la libertad que tiene cada hombre para usar los medios que le permitan la conservación de la vida. De este presupuesto se deducen diecinueve leyes naturales que el autor enuncia como los principios que rigen al hombre a través de la razón. La primera de las leyes que enuncia Hobbes (2006) se divide en dos exigencias “buscar la paz y seguirla” y “defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles” (p. 107). De esta ley se deducen las demás, y de entre ellas, es importante, para los fines temáticos del tratado de Hobbes, la segunda ley natural:

Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo (p. 107).

Renunciar a un derecho, o cederlo, como dice la ley, se hace exclusivamente para asegurar la vida. Pero como la ley plantea que dicha transferencia debe ser recíproca, lo que establece la ley no es otra cosa que el pacto, o contrato, entre los hombres para mantener la paz, y por ella, la vida; pacto que se debe cumplir, definiendo la justicia como el cumplimiento de lo pactado, según la tercera ley natural establecida por el autor. Pero como todo pacto obliga al cumplimiento mediante la coerción ejercida por un poder externo, el único pacto válido que se puede hacer en un estado de naturaleza es la creación de tal poder, es decir, “la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres” para observar los pactos. Sobre este punto resulta interesante preguntarse cuál es el juicio de Hobbes sobre la Guerra Civil Inglesa, que rompe la primera ley natural que exige buscar la paz, pues según su razonamiento se podría deducir que dicha guerra, que se funda en la muerte, quebranta el pacto según el cual se erige el estado civil, pues matar al rey, que funge como “poder soberano constituido”, es el mayor acto de traición contra el pacto, ya que, sin

importar las razones, no puede existir ningún sentido de justicia en tal acto. Aunque reniegue de la escolástica, las consideraciones de Hobbes que intentan parecer demostraciones matemáticas, yerran, ya no por la falta del uso de la razón y de método en los argumentos, sino por el desconocimiento de la transformación ocurrida en la sociedad y en la mentalidad, por el desconocimiento del avance de un cambio en la lógica de la sociedad, por la falta de un método que se ocupe de los humanos y la política en el plano de la historia y de la realidad más que en la abstracción; esto también puede juzgarse como falta de razón y razonamiento. Al hablar de justicia cabe preguntar, de igual manera, si fue menos injusta la guerra contra Carlos I que la política de este, o si la actuación posterior de Cromwell, quien otorgó amnistía a Hobbes para que regresase a Inglaterra tras varios años de exilio, fue menos injusta que la del rey al que cortó la cabeza.

Antes de pasar a las consideraciones sobre el Estado, el último de los elementos que agrega Hobbes dentro de los precedentes es lo que tiene que ver con la personería o titularidad de un derecho, entre estas se encuentran las personas naturales y las artificiales. Las primeras son aquellas que actúan en nombre propio, la segundas son las que representan los intereses de otros. Junto con la personería, trata Hobbes los conceptos de autor y actor, los cuales se distinguen entre sí por la constitución de su naturaleza, y que resultan interesantes dado que figuran como conceptos que tendrán incidencia en la concepción de la representación y soberanía, ya que el autor al permitir que se le represente por un actor, legitima las decisiones que se le impongan. Sobre esto resaltan las siguientes palabras de Hobbes (2006):

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que esta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad del representante*, la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.

Y como la unidad naturalmente no es *uno* sino *muchos*, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso

de que le den autorización ilimitada. De otro modo, cuando le limitan respecto al alcance y medida de la representación, ninguno de ellos es dueño de más sino de lo que le da autorización para actuar<sup>62</sup> (p. 135).

Con estas consideraciones de presente se adentra el autor sobre las cuestiones del Estado. Para este propósito comienza Hobbes anotando las causas del Estado, las cuales, como ya ha dejado claro, no son otras que la conservación de la vida y el vivir en armonía. Puesto que la condición de libre pensamiento de los hombres pone un obstáculo a un unísono y predecible comportamiento, según Hobbes, se debe ceder una buena porción de la libertad natural y pactar cada uno con cada uno<sup>63</sup> la instauración de un poder superior –en buena medida de orden teológico– que asuma la responsabilidad de guardar la seguridad de los pactantes en virtud de una preservación de la vida. Es el Estado como unidad superior y neutral el resultado de esta construcción lógica, y es el propio proceder insensato y pasional del hombre, contrario a las leyes de la naturaleza, lo que justifica su existencia y la necesidad de subordinarse a él. Esta construcción, que parece de corte mecánico, configura una nueva episteme acerca de la relación entre los hombres y a su vez de las relaciones sociales, ya que, no atendiendo el Estado a ningún poder superior ni del cielo ni de la tierra, se erige como la manifestación de la unidad entre los hombres de un territorio. Al estar esta unidad por encima de cada partícula que lo compone, supone el monopolio del poder político, jurídico, social y de la fuerza<sup>64</sup>, simbolizando la integración racional de la cual es el único representante. Es de esta manera que todo comienza a ser juzgado bajo el principio de utilidad y funcionalidad según los menesteres de este nuevo demiurgo social. De esta manera, el fundamento del Estado, como poder visible y común, es el control de las pasiones naturales del hombre que, de dejarse a su libre sentir, conducen a la guerra de todos contra todos. Sumado a la defensa de cada uno, el Estado se erige también para la defensa del conjunto de los hombres que

---

<sup>62</sup> Lo mismo aplica en caso de no ser uno sino varios los representantes.

<sup>63</sup> Valga la claridad: el pacto en Hobbes se hace de hombre a hombre, y dentro del pacto no solo está la creación de un poder superior que reúne el de cada uno, sino también la titularidad de dicho poder. Por esto el soberano en Hobbes no hace parte del pacto, es decir, el soberano no pacta con nadie, sino que es consecuencia del pacto mismo.

<sup>64</sup> Ya desde la teoría política de Hobbes (2006) es claro que el poder se sustenta en la fuerza, es decir, en el ejército. En palabras del autor: “el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de la *milicia* sin otra institución, hace soberano a quien lo detenta” (p. 147).

pactaron su creación, es por ello por lo que el hombre entrega a este artificio todo su poder y fortaleza. Como dicho poder necesariamente debe contener una materialidad, debe existir quien, o quienes, representen el conjunto. El contenido del pacto, que recoge las consideraciones hechas por Hobbes (2006), se evidencia en su lera:

*Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera (p. 141).*

Tal es el pacto que crea el Estado, Leviatán, “dios mortal”, protector de la paz, bienaventuranza de Dios, unidad real del poder en una y la misma persona, instituida por cada hombre en compañía de todos según su voluntad. Tal es el poder de esta creación que el autor la metaforiza como aquel poderoso monstruo bíblico. El Estado, que es la suma de todas las fuerzas de los pactantes, es pues un Leviatán que inspira tal terror que su sola hechura es en obstáculo al desenfreno del hombre, tanto del paisano como del extranjero.

Dentro de la teoría política, Hobbes tiene la importancia de haber creado la idea de unidad política, y más aún, de dar un lugar central al individuo. Teniendo presente el rol del individuo dentro de esta construcción, se debe poner de manifiesto un principio de reconocimiento gracias a su papel en esta creación artificial, reconocimiento que lo dota de sentido político dentro del margen de la propia estructura, aunque sea únicamente en un momento fundacional. De esta manera los individuos serán todos iguales dentro de la estructura y cada uno poseerá valor político más allá de su función en ella. Lo que conduce a que el individuo se desembarace, al menos teóricamente, del *status* que la sociedad medieval le había tatuado.

Junto con el Estado, un tema central dentro del pensamiento político de la época y del pensamiento político de Hobbes, es del soberano. Aunque ya se hayan anotado algunas consideraciones, vale la pena darle claridad al asunto. El soberano es aquel que encarna propiamente el Estado, es decir el pacto, es decir, el poder de todos los hombres contratantes, que se someten al titular del poder voluntariamente y en busca de protección. De esta manera el soberano tiene el mismo poder de todos juntos, por lo que todos juntos no tienen mayor autoridad ni pueden contravenir, la autoridad soberana. Bajo estos parámetros es que Hobbes

entiende el “Estado político” o por institución. En palabras claras el Estado y el soberano se definen, según Hobbes (2006) como:

*Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo (p. 141).*

Así, el pacto teorizado por el filósofo inglés que da paso al Estado, se completa cuando se otorga a un hombre o a una asamblea la soberanía. En ese momento, el soberano, como representante de los pactantes, adquiere ciertos derechos y facultades. Es sobre este punto donde el tratado de Hobbes comienza a presentar consideraciones conservadoras, sobre todo para el momento histórico, pues el primero de los deberes de los súbditos –ya es dicente que el autor utilice el concepto de súbdito, independiente de si se trata de una monarquía, aristocracia o democracia, y no el de ciudadano– es la obediencia incuestionable<sup>65</sup>, y el primer derecho del soberano es la manutención de su soberanía y la libertad para actuar sin otra consideración que la suya propia. Así, en palabras de Hobbes (2006):

Quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser

---

<sup>65</sup> Tal principio se concluye de las consideraciones de los derechos del soberano, donde: 1. “los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno” (p. 142); 2. “el poder del soberano no puede ser enajenado” (p. 143); 3. “nadie sin injusticia puede protestar contra la institución del soberano declarada por la mayoría” (p. 143); 4. “los actos del soberano no pueden ser, con justicia, acusados por el súbdito”; 5. “nada que haga un soberano puede ser castigado por el súbdito”; 6. “el soberano es juez de lo que es necesario para la paz y la defensa de sus súbditos” (p. 145); 7. “el derecho de establecer normas, en virtud de las cuales los súbditos puedan hacer saber lo que es suyo propio, y que ningún otro súbdito puede arrebatarse sin injusticia” (p. 146); 8. “también le corresponde el derecho de la judicatura y la decisión de las controversias”; 9. “y de hacer la guerra y la paz”; 10. “y de escoger todos los ministros, tanto en la guerra como en la paz” (p. 147); 11. recompensar o castigar según la ley, y de no haberla, según su voluntad (pp. 147-148); y 12. “dar títulos de honor y señalar qué preeminencia y dignidad corresponde a cada hombre” (p. 148).

reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevara a cabo quien es, a la sazón, su soberano (p. 142).

Tal es la teología política de Hobbes, pues si Dios es rey y señor de todo lo que existe, quien gobierna como soberano instituido no puede ser otra cosa que el representante mismo de Dios, y gobierna tanto en nombre de los hombres como de Dios mismo. El soberano hobbesiano, por deducción, es civilmente omnipotente a la usanza divina. Por otro lado, también la obediencia ciega a un soberano, así fuera solo civil, es una conclusión teológica venida de aquella prédica taxativa de Jesús según la cuál hasta su segunda venida se debe obedecer a los magistrados. En este punto se debe decir que la obra de Hobbes dotará de legitimidad cualquier actuación del soberano y a su vez la figura en la cual se encarne, ya que este estará siempre actuando como un representante del grupo pactante; de esta manera su voluntad será la voluntad del conjunto. Para el filósofo, el súbdito es el autor de la actuación del soberano independientemente de cual sea esta actuación. Tal es el alcance de la teoría de Hobbes (2006), ya que llega a explicitar: “ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos” (p. 145); por el contrario, el soberano sí puede disponer de la vida de los súbditos, lo cual no atenta ni contra el súbdito ni contra el pacto, sino únicamente contra Dios (p. 174). Hobbes niega así, tanto el derecho a la desobediencia, como la legitimidad de cualquier revolución. Por ello, Hobbes daría total crédito a aquella pregunta que hizo Carlos I al parlamento que lo juzgó: “¿en nombre de qué poder me juzgáis?”. Según la teoría de Hobbes se puede juzgar que tal juicio fue absolutamente injusto e ilegítimo, como justa y legítima es la contradicción de crear el Estado para salir de la guerra y evitar la muerte, aunque el soberano pueda dar muerte a los súbditos. Más aún, tal es la doctrina política de Hobbes (2006), que en la conclusión de su tratado añade como ley de naturaleza: “*Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz*” (p. 578).

Adicional a estas consideraciones sobre la soberanía, se puede interpretar en Hobbes una preferencia monárquica, pues, aunque haya considerado hasta este punto a las asambleas<sup>66</sup>, en las mismas ve como problema que da lugar a la intriga y la ambición que

---

<sup>66</sup> En Hobbes no existe la posibilidad de mixturas.

recuerdan el estado de naturaleza. De aquí, la idea de representación en Hobbes se inscribe en una concepción privada o jurídica, en la cual el soberano habla y actúa en nombre y en defensa de los intereses del grupo pactante mediante una sustitución de la voluntad. De la concepción hobbesiana de representación se conduce a una clara posibilidad de la exacerbación del carácter absolutista del Estado y de las desmedidas actuaciones de aquellos que lo representan. Un ejemplo de ello es la concepción bajo la cual el poder del rey era indivisible e incontrolable, y su limitación se debía no más que a la máxima según la cual el rey y su actuar es por naturaleza justo, y por ende menos gravosa que cualquier situación en el estado de naturaleza. De esto último se deduce un segundo punto. El carácter absoluto del Estado comenzará a hacer mella en la conciencia, pues aunque Hobbes diga que someterse a los caprichos de un rey es menos miserable que el estado de guerra o la guerra civil, será cada vez mayor el cuestionamiento sobre los límites que debe tener el poder soberano y la conducta del representante. De igual manera el carácter absoluto y su manifestación en la sociedad crearán un contra reflejo, donde el individuo querrá debatir y cuestionar su reconocimiento en la estructura más allá del mero momento genético.

Aunque hemos interpretado la teoría del filósofo de Malmesbury a la luz de los acontecimientos históricos, vale la pena citar un pensamiento del autor sobre dichos acontecimientos, donde, sumado a la imposibilidad que tienen los súbditos de pronunciar palabra sobre la actuación del soberano, se suma la consideración según la cual el soberano, es decir el rey, debe contener en su persona todos los poderes del reino. Así, Hobbes parece uno de los primeros antiparlamentarios de la política moderna, ya que en una negación de la universalidad del conocimiento en materia política, que parte de la desvalorización de los textos de la antigüedad clásica como modelo de organización moderna del Estado, condena el intento de gobierno monárquico-parlamentario<sup>67</sup> bajo el principio de la indivisibilidad del poder, siendo la idea de gobierno mixto un sinsentido bajo las consideraciones que hace el autor sobre la soberanía. Planteando la indivisibilidad de los derechos y facultades del soberano escribe Hobbes (2006):

---

<sup>67</sup> Téngase en cuenta que el parlamentarismo moderno nació históricamente, y se mantiene, bajo la idea de la mixtura del poder, es decir, no nació bajo una unívoca idea de poder que lo constituya como asamblea soberana.

*Un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir.* Porque si antes no se produce esta división [la de los derechos], nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de *Inglaterra*, que estos poderes estaban divididos entre el rey, los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepan en política, y después entre quienes disientan acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruido a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en *Inglaterra*, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuará hasta que sus miserias sean olvidadas; y solo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido (pp. 148-149).

La preferencia de Hobbes por la monarquía es mucho más clara al explicar la diferencia entre los tipos de gobierno, que a su entender son básicamente tres: monarquía, aristocracia y democracia. La diferencia no es tanto el poder, como sí la forma en que se administra, es decir, la forma de la soberanía. La favorabilidad de la monarquía, según el autor, se debe a que en la monarquía el interés público coincide con el interés privado, lo que lleva a que las acciones que se emprendan, así respondan al interés privado, sean beneficiosas para el interés público, cosa que no sucede en la aristocracia y menos en la democracia. En los gobiernos donde el interés común y el particular están escindidos, debido a la ya descrita tendencia del hombre a la ambición, es más fácil, a imagen de Hobbes, llegar de nuevo al estado de guerra. En otro lugar de su tratado, vuelve a dejar en claro el autor, no solo su preferencia por la monarquía, sino, sobre todo, su falta de distinción entre la monarquía y la tiranía, pues no solo ve el filósofo inglés como ilegítimo el hecho de matar un rey, sino que la justificación de tal acto argumentando la tiranía del opresor queda desvirtuada bajo la misma concepción del soberano hobbesiano. Adicional a esto, Hobbes fundamenta la existencia y legitimidad de la monarquía, además de su incuestionable y absoluto poder soberano, enunciado en los derechos de soberanía, en los textos bíblicos.

Tales concepciones de Hobbes sobre la soberanía ponen en cuestión las libertades, o derechos, de los súbditos dentro del pacto o Estado. Este concepto, el cual es uno de los más

importantes del pensamiento político moderno, lo plantea el filósofo inglés, a partir de las leyes civiles<sup>68</sup>, las cuales deben ser creación exclusiva del soberano que el mismo hombre erigió en el momento de pactar la creación del Estado, y, por consiguiente, al ser el soberano actor, son cadenas artificiales impuestas por el hombre así mismo, como autor, para la conservación, primero de la vida, y después de la propiedad y la tranquilidad. Así, la libertad dentro del Estado solo puede ser entendida con relación a los pactos que los hombres crearon para el tránsito de la guerra a la paz, del estado de naturaleza al Estado civil, y que a la vez conforman las obligaciones de los hombres dentro de la sociedad civil. En palabras claras, dentro del Estado hobbesiano los súbditos son libres de hacer todo aquello a lo que no están obligados, pero como están obligados a la obediencia al soberano, parece que esa libertad se reduce aún más. Bajo estas consideraciones, los derechos del soberano son las primeras cadenas artificiales de los súbditos. Aunque la libertad sea una de las preocupaciones de la Modernidad, la manera en que Hobbes la trata parece no ser tan moderna, ya que puede mostrarse una marcada ambigüedad entre lo que se dijo anteriormente, es decir, entre la libertad mediada por la obligación al acatamiento de las leyes civiles, principio de cualquier comprensión sobre el Estado, y la posterior fundamentación de la libertad y la paz ante la fuerza de la espada del soberano que hace que se cumplan las leyes, de donde se deduce que toda reclamación de libertades es injustificada. Se deduce, en segunda instancia, que la libertad no es la libertad de los súbditos sino la libertad del Estado, que a su vez supone encarnar la libertad de los súbditos. Y dicha libertad, o más bien, falta de libertad, es, según el autor, preferible que el estado de guerra. El corolario político de Hobbes sobre este tema, el cual es lógico o absurdo según la construcción teórica que se haga o se adscriba, es que la libertad civil es la libertad de hacer todo cuanto manda el soberano. Manifiesto está en el *Leviatán* una contra argumentación a la interpretación de sus contemporáneos de las ideas de Aristóteles<sup>69</sup>, pues la preferencia del filósofo de Estagira por el gobierno democrático, el cual relaciona con la libertad, y el desdén por la monarquía, no pueden ser aplicadas al contexto

---

<sup>68</sup> “LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley*” (Hobbes, 2006, p. 217). Como las leyes son para los súbditos, debe ponerse de relieve que el soberano está excluido del acatamiento de ley civil alguna.

<sup>69</sup> Hobbes (2006) en diversos pasajes de su tratado arremete contra Aristóteles. Entre ellos el más punzante es el siguiente: “a mi juicio difícilmente podrá existir cosa tan absurda en materia de filosofía natural como la que ahora se denomina *metafísica aristotélica*; ni nada tan contrario al gobierno como gran parte de lo que dijo en su *Política*; ni más ignorante que una gran parte de su *Ética*” (p. 551).

de los Estados occidentales del siglo XVII. Además de la política de Aristóteles, Hobbes se valía en riesgo contra los textos griegos y romanos, que considera perjudiciales por divulgar la libertad y la democracia. En Hobbes (2006), la libertad de los súbditos radica:

En aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente etc. (pp. 173-174).

De las posteriores consideraciones de Hobbes sobre las cuestiones particulares del Estado, resultan importantes las que hace sobre las causas que debilitan un Estado. De ellas, resultan interesantes sobre todo la primera, que ve en la falta de poder del soberano un peligro para la paz, y la cuarta, que plantea que el poder soberano no está sujeto a leyes civiles sino únicamente a las leyes de la naturaleza. Tales cuestiones ponen en evidencia lo ya repetido tantas veces, el omnipotente poder del soberano, pero sobre todo pone en claro una cuestión fundamental en la interpretación histórica de la obra de Hobbes como pieza teórica del absolutismo reaccionario, a saber: que el Estado no es un hombre artificial en sí mismo, pues no es una institución que exista en sí, sino que el Estado es el soberano o que el soberano es el Estado.

Adicional a las consideraciones particulares del Estado que hace Hobbes en la segunda parte, discurre el autor, en la tercera y cuarta parte: “DE UN ESTADO CRISTIANO” y “DEL REINO DE LAS TINIEBLAS”, sobre las cuestiones que relacionan a la religión y a la política en el Estado. Aunque interesantes en un sentido teológico y de teología política, no conviene aquí plantear de manera detallada tales relaciones<sup>70</sup>. Confórmese con enunciar las siguientes temáticas: las reflexiones de teología política propiamente, que hace Hobbes, es fundamental para comprender el argumento del derecho

---

<sup>70</sup> Un autor como Rousseau reconocerá la teoría de Hobbes sobre el Estado cristiano. Para el ginebrino la tarea que se propuso el filósofo de Malmesbury es importante en cuanto constituye una teoría de la unidad política, haciendo solo uno el Estado y solo uno el gobierno. Pero a pesar de esta importante labor teórica, Rousseau ve en la religión cristiana un obstáculo para el establecimiento de un Estado estable. Dada su división del reino material y del reino espiritual, donde el primero no es más que un lugar transitorio y un valle de lágrimas y el segundo el paraíso, los hombres cumplen la legislación civil sin que de verdad crean en ella. Por tanto, el cristianismo como religión relevada exige al hombre ser creyente antes que ciudadano, y, por tanto, exige más fidelidad al sacerdote que al magistrado.

divino de los reyes (p. 450). Adicional, esta parte del texto trae una importante argumentación para la separación de la religión del Estado de la tutoría de Roma (p. 454). El problema de la religión, como se ha señalado anteriormente, es fundamental. Muchos podrán señalar innecesaria la lectura de las dos últimas partes del tratado de Hobbes para el estudio y la comprensión del Estado, pero las consideraciones de Hobbes sobre el cristianismo y sobre los Estados cristianos son fundamentales, no para entender el mundo que se estaba fraguando, sino el mundo que se estaba derrumbando. También es importante en cuanto permite entender los Estados europeos del medioevo a los que se contraponen el espíritu de la Ilustración. Se puede decir también, sobre esta última parte del tratado, que permite una comprensión sobre la cuestión política de los judíos como apátridas en Estados cristianos. Adicional, en la cuarta y última parte, se plantea la crítica teológica a que da lugar el rompimiento de la unicidad del cristianismo, es decir, la separación de la doctrina de Roma, en especial lo relativo a la importante cuestión de los ritos y los sacramentos, a los cuales el autor trata de encantamientos, como la transustanciación, el purgatorio y la contemplación de imágenes. Todas, cuestiones fundamentales para la separación protestante de la religión de Roma. Y hasta aquí las consideraciones sobre la doctrina política de Hobbes.

\*\*\*

La mayor libertad en el mundo, si bien se mira, es, para un pueblo, el vivir bajo un monarca. Esta es la *Carta Magna*, de este reino; y todas las demás exhibiciones o apariencias de libertad no son otra cosa que diversos grados de esclavitud, y una libertad que sólo sirve para destruir la libertad (Filmer, 1966, p. 4).

Con ocasión de las convulsiones políticas en Inglaterra que dieron lugar a la primera Revolución, el aristócrata Sir Robert Filmer (1588<sup>71</sup>-1653) escribe en 1653 un polémico panfleto titulado: *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Si bien este texto no es publicado sino hasta 1680<sup>72</sup>, sí se enmarca en el pensamiento de la Restauración y el absolutismo

---

<sup>71</sup> Año en que también nace Thomas Hobbes.

<sup>72</sup> Ya muerto el autor y en plena crisis del Gobierno de Carlos II por la negativa del parlamento de aceptar como heredero del trono a su hermano el cristiano Jacobo II. Crisis que llevó al rey Carlos a gobernar sin parlamento durante los últimos cinco años de su vida.

reaccionario de los Estuardo, pone de manifiesto uno de los pilones culturales de la nación inglesa: Inglaterra se debe por completo a la corona, sin importar las acciones del rey. Así, el modelo es y debe ser, en esencia, necesariamente monárquico. Justo es poner de manifiesto estos datos, pues el escrito de Filmer no fue concebido como un tratado con miras a ser publicado, sino que es, antes que nada, un panfleto que busca defender los principios del mundo que estaba en crisis con la guerra civil, primero, y con el cuestionamiento del derecho sucesorio de los reyes, después. Esto hace que este escrito sea sumamente relevante para comprender la idea cultural y política que tenía buena parte de la sociedad inglesa, no solo la aristocracia, del poder y derecho del Rey. Partiendo de esta base, problematicemos las premisas de este autor.

A diferencia de Hobbes, Filmer no es un racionalista ni está a tono con los métodos matemáticos de argumentación, ni con una concepción del método, ni trae argumentos físicos y biológicos, por lo que la base de su argumentación son la creencia, la tradición y la biblia. Y si como se dijo de paso, Hobbes sacraliza el Estado en su teoría del pacto al hacerlo un asunto de hombres, Filmer, por el contrario, sigue apegado a la justificación divina del poder. Pero, sea justificado decir, aunque de manera diferente, los dos autores encuentran un fundamento divino en el ser del monarca soberano.

El primer elemento que plantea Filmer (1966) es la falsa creencia que se generalizó con el Renacimiento, tanto en la teología con Suarez y Belarmino, como en la filosofía, según la cual los hombres nacen libres y esa libertad les permite elegir el gobierno que mejor les parezca. Creencia que se condensa en la idea según la cual a partir de dicha libertad el hombre pactó entregar el poder a alguien más. Es decir, Filmer comienza por polemizar la teoría contractual que hará carrera en el pensamiento político de la Modernidad, y que se expuso en las consideraciones sobre el tratado de Hobbes, y se expondrá en las consideraciones sobre los tratados de Locke y Rousseau.

En aquella teoría sobre la libertad e igualdad natural, que fundamenta el deseo de libertad del hombre, Filmer, que la niega por completo, encuentra un nocivo deseo, pues tal deseo fue el que llevó a Adán a la desgracia. Tal teoría sobre la libertad, vulgar según el autor, no tiene fundamento en cuanto no está acorde con los padres de la iglesia primitiva, y menos aún se encuentra rastro de ella en las escrituras. Sobre todo, esta doctrina política es peligrosa en cuanto fundamenta la legítima rebelión contra el príncipe.

Entablando directamente una disputa contra la teoría de la libertad e igualdad natural, Filmer comienza por decir que la mentada libertad natural no es tal en cuanto los hijos de Adán estuvieron subordinados al poder de este por ser el primer hombre creado, al tiempo los hijos de los hijos estuvieron subordinados a los padres, y estos nunca dejaron de estar subordinados al primer padre, por ello Adán se constituyó en el gran patriarca de todas las generaciones de su pueblo. En él, y en los siguientes patriarcas de la historia bíblica, descansaban las facultades de juzgar los crímenes, hacer la guerra y acordar la paz. De esto deduce Filmer (1966) lo siguiente:

No veo, pues, cómo los hijos de Adán o de cualquier otro hombre pueden estar libres de la subordinación a sus padres: y siendo esta sumisión de los hijos la fuente de la autoridad real por disposición del mismo Dios, se sigue que el poder civil no sólo en términos generales es de divina institución, sino que también lo es en su asignación específica a los primeros padres, lo cual descarta por completo esa nueva y común distinción que refiere a Dios sólo el poder universal y absoluto, pero dejando el poder respectivo, en cuanto a la forma especial de gobierno, a la elección del pueblo (p. 8).

Filmer tiene la virtud de fundar su concepción del poder en un hecho que parece tener mayor validación histórica, sin que el autor lo sepa, y que comprueba la investigación antropológica moderna, el patriarcalismo. Este recurso puede tener más fundamento que la ficción hobbesiana del estado de naturaleza y el pacto de todos los hombres<sup>73</sup>, pero la forma en que Filmer aborda la idea del patriarcalismo no es menos ficticia que el artificio filosófico de Hobbes. Para Filmer, nunca ha existido algo así como un mundo caótico y sin gobierno, ni en el episodio de la torre de babel, pues siempre ha existido, según él, familias bien definidas donde los padres tenían el gobierno. Y a medida que las familias crecieron y se dispersaron, y en cuanto crecieron las aldeas se fundaron civilmente las monarquías, donde el derecho de gobierno, que no era otro que el gobierno paternal, lo poseía el padre primero. Así, la figura de príncipe o rey se estableció en cuanto, pasadas algunas generaciones, se hizo difícil mantener la seguridad de la verdadera paternidad. De este rey o príncipe heredaron sus

---

<sup>73</sup> Aunque, sea dicho de paso, partir del paraíso relatado en el “Génesis” y de la historia de Adán, es igual de artificiosa que partir de la concepción de un estado de naturaleza, con la diferencia de que el relato bíblico tiene una legitimidad cultural.

primogénitos el derecho y el poder de la paternidad. Sobre el derecho de sucesión, tiene Filmer la consideración según la cual siempre existe un heredero al derecho patriarcal de la corona. Toda esta justificación se deduce en último término de la voluntad de Dios, que dijo a los hombres que debían honrar al padre, siendo este el principal artículo de autoridad. De la remota historia bíblica al poder de los reyes del tiempo en que el autor escribía, la justificación que Filmer (1966) plantea es la siguiente:

Puede parecer absurdo mantener que actualmente los reyes son los padres de su pueblo, puesto que la experiencia muestra lo contrario. Es verdad que todos los reyes no son los padres naturales de sus súbditos, pero todos ellos son (o como tales han de ser considerados) los más próximos sucesores de aquellos primeros progenitores que fueron en un principio los padres naturales de todo el pueblo, y los herederos de sus derechos al ejercicio de la suprema jurisdicción; y estos herederos son, no solo los señores de sus propios hijos, sino también de sus hermanos y de todos los demás que estaban sujetos a sus padres (p. 13).

A diferencia de Hobbes, Filmer es más generoso con Aristóteles, en cuanto no culpa al filósofo de Estagira de la común creencia en la libertad natural, sino que culpa a sus traductores por hacer pasar como idea propia una exposición que describía la idea de otros. Justo en Aristóteles encuentra Filmer una justificación de su punto, en cuanto el maestro del liceo también encuentra en la génesis de la sociedad la organización familiar de la vida y el mando patriarcal de la comunidad. Pero se pregunta Filmer por que aún siendo para el estagirita clara la génesis de la sociedad, deriva en otras causas, como la inteligencia, el poder político. Más aún, ¿por qué no es claro en su *Política* sobre las ventajas de la monarquía cuando en su *Ética* la alaba?

Es por ello por lo que, para Filmer, en primer lugar, la única posibilidad natural del poder es aquel que es investido por un hombre en virtud de la obediencia de aquellos que le toman como un padre, y que es heredado legítimamente por la sangre, y que en último caso no tiene más justificación que el gobierno mismo. Así es, pues en resumidas cuentas a Filmer no le importa cuál fue la forma en que los reyes obtuvieron la corona, sino que el rey es rey

y merece obediencia por el mero hecho de gobernar<sup>74</sup>. En contraposición, para el autor nada resulta más nefasto e indefendible que el llamado gobierno popular, o democracia. De estas consideraciones se sigue un rechazo completo del pueblo en materia política, donde el pueblo es homologado con el ganado, es decir, con bestias. En esta comparación entre gobierno monárquico y gobierno popular, Filmer (1966) argumenta en favor del primero diciendo que incluso las crueldades cometidas por monarcas tiranos no se comparan con las crueldades cometidas en tiempos de democracia. Analizando la historia de Roma, concluye que “no hay tiranía comparable a la tiranía de una multitud” (p. 46). Sobre el gobierno mixto, por donde se introduce el parlamento como institución política, el juicio de Filmer no es mejor, pues un gobierno mixto, es para él, lo mismo que una democracia. En cuanto a la deposición de un rey, sigue la misma línea argumentativa, ya que el pueblo en caso de ser agraviado no podría ser juez, pues es ilógico pensar en una víctima convirtiéndose en juez de su propia causa. Basado en las anteriores consideraciones sobre el origen natural y la legitimidad divina del poder de los reyes, Filmer niega la superioridad de las leyes positivas sobre las leyes naturales y de Dios, que son las que autorizan al rey para gobernar. Es decir, todo súbdito debe obedecer sin reparo al rey, y este no debe obedecer a nadie ni a nada en su tiempo terrenal puesto que su único juez legítimo es Dios.

Sobre el parlamento Filmer hace unas consideraciones, al final de su tratado, que son importantes enunciar para comprender cuál era esa visión premoderna que se tenía de esta institución. El parlamento en Inglaterra, en principio no tenía este nominativo francés, se remonta a la “Asamblea de los Prudentes” de los anglosajones, la cual era una reunión de la nobleza a la que el rey consultaba asuntos importantes del Estado. Señalando hechos de la historia del parlamento en Inglaterra, Filmer concluye que el parlamento no es una institución que evidencia la libertad o el poder del pueblo, sino que es una gracia otorgada por el rey al pueblo, el parlamento es, para el autor, un tribunal del rey. Su función, en palabras de Filmer (1966), se evidencia en las siguientes líneas:

Grandes son los beneficios que tanto el Rey como el pueblo pueden recibir de un parlamento bien ordenado; no existe mejor expresión de la majestad del supremo

---

<sup>74</sup> Esta cuestión resulta sumamente paradójica, pues parece que el autor defiende tanto la autoridad del rey como de un usurpador, lo que fácilmente le daría legitimidad a Cromwell.

poder de un Rey que una de estas asambleas en las que todo su pueblo le reconoce por soberano señor, y se dirige a él mediante humildes peticiones y súplicas, y por su consentimiento y aprobación refuerza todas las leyes que el Rey ordena a petición suya y por su consejo y mediación. Así facilita el gobierno del Rey, haciendo indiscutibles las leyes, tanto ante los magistrados subordinados como ante la rebelde multitud. El beneficio que recibe el súbdito mediante el parlamento es que los reyes son muchas veces inducidos por sus ruegos y peticiones a remediar sus justas quejas, y por sus insistencias son muchas veces forzados a conceder muchas cosas a que de otro modo no hubieran accedido: porque la voz de una multitud se hace oír con más facilidad. Muchas vejaciones del pueblo suceden sin conocimiento del Rey; el cual, en el parlamento, ve y oye por sí mismo a su pueblo, mientras que en los demás casos, generalmente, se vale de los ojos y oídos de otros hombres (p. 79).

Filmer, como “gran campeón del poder absoluto”, es fundamental en cuanto su pensamiento fundamenta el absolutismo de los Estuardo. Es Filmer, y no Hobbes, la piedra angular del absolutismo reaccionario de los Estuardo en cuanto sigue defendiendo el despotismo desde la idea patriarcal del poder. Sus conclusiones no son otras que la negación de que ningún hombre nace libre, y de que todo gobierno es una monarquía absoluta. Pero concebir la monarquía como la forma de gobierno más deseable según algunos valores y sentidos compartidos, no es lo mismo que plantearla como la mejor forma de gobierno, menos con argumentos revestidos de sofismas teológicos y naturalistas. Es en este punto que entra uno de los autores claves en el montaje del aparato estatal liberal, John Locke, quien verá en los planteamientos de Filmer argumentos falaces, los cuales, en gran medida, desconocen el contexto y la historia. Siendo las ideas de Filmer incongruentes con el cambio de concepción de una nueva época, la Modernidad le demostrará su equívoco, ya que, como nuevo motor cognitivo, la razón se pondrá en el lugar que estaba consagrado a la figura divina, y constituirá el nuevo paradigma que moldeará la sociedad europea. Mas a pesar de la fama de los tratados de Hobbes y Filmer, la historia, sin duda alguna, se llevó por delante sus ideas, y con ellas a todo el sistema y mentalidad cristiano-feudal, que se puede ejemplificar en estas líneas de Filmer (1966):

Si comparamos los derechos naturales de un padre con los de un rey, encontramos que son una misma cosa, sin ninguna diferencia entre ellos más que en su latitud o extensión: como el padre sobre una familia, así el rey extiende su solicitud sobre muchas familias para preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la comunidad. Sus guerras y su paz, sus tribunales de justicia y todos sus actos de soberanía tienden sólo a preservar y distribuir entre todos sus subordinados y padres de familia de rango inferior, y entre los hijos de los mismos, sus derechos y privilegios; de modo que todos los deberes de un rey se resumen en una universal solicitud paternal hacia su pueblo (p. 16).

### **La Gloriosa Revolución y John Locke: el punto de partida de la ilustración política**

La Restauración de la monarquía en Inglaterra no es necesariamente un hecho gestado por el consenso de toda la nación, así mismo las opiniones y valoraciones de las actuaciones del rey no escapan de la polémica, la adhesión y la divergencia. En este momento histórico Inglaterra tiene definidos no solo los sectores y las clases sociales, sino que también cuenta con fuerzas políticas claras que se mantienen en pugna: conservadores monárquicos y un sector de pensadores y notables que podrían ser denominados para este tiempo como liberales; es decir, lo que se conocerá posteriormente como los partidos políticos *Tory* (conservador) y *Whigs* (liberal) respectivamente. Estos dos bandos nutrirán el pensamiento político con ideas y concepciones alrededor del debate sobre la legitimidad del poder del rey.

Si en algún momento la nobleza y la burguesía mantuvieron una armonía en busca de un objetivo en común: limitar el poder del rey e influir en las disposiciones del gobierno, esta armonía hace mucho tiempo que se había quebrado, pues al obtener y mantener cierto poder sobre el gobierno, la nobleza pagó con mezquindad el apoyo de la burguesía. En el devenir histórico la burguesía, careciendo de cualquier poder político, avanzó cada vez más y se consolidó como fuerza motora de la sociedad en el plano económico, mientras que la nobleza se atrincheró cada vez más en el mundo feudal donde poseía un sinnúmero de privilegios. Es por ello que, terminada y desacreditada la Revolución y dada la Restauración, un verdadero progreso liberal y democrático en Inglaterra solo sucederá hasta 1688.

Hombre inteligente fue Carlos II, que tras haber recuperado el trono supo mantener en los primeros años de su gobierno una relación mesurada y prudente con el Parlamento, pues sus desviaciones hacia el catolicismo<sup>75</sup> y finalmente su conversión a esta religión, le habían costado la favorabilidad de la institución representativa, pero conociendo el destino de su padre, respetó en esos años la relación de mutuo aporte de las dos instituciones para con el reino<sup>76</sup>. Tras la muerte de Carlos II, y debido a que este no tuvo descendencia legítima, lo sucede en el trono su hermano Jacobo II, rey abiertamente católico<sup>77</sup>. Este hecho será de gran relevancia, puesto que su coronación se da en un contexto álgido, aunque sin grandes oposiciones a la Corona, donde su mandato no cuenta con el apoyo, en materia religiosa, de una nación protestante, con una iglesia anglicana<sup>78</sup> como iglesia nacional, por un lado, y con influencia calvinista, por otro. La coronación de Jacobo II presenta una disputa importante en Inglaterra, ya que por su credo es rechazado como heredero al trono de Inglaterra por parte de los *whigs*, y defendido por los *tory*, a quienes también molestaba la inclinación católica del rey, pero que seguían defendiendo la creencia del divino derecho de sucesión. Pero más allá de sus creencias, son propiamente sus actos de gobierno los que crearán un ambiente conflictivo que hará terminar prematuramente su reinado.

Jacobo II, a diferencia de su hermano, parece no haber perdonado el regicidio de su padre, además, su lectura contextual muestra una falta de conciencia del clima político, y de las ideas y los elementos fácticos que dieron lugar a la Restauración<sup>79</sup>, ya que su cercanía con el rey francés, ponía en juego la autonomía de la política inglesa. Pasando por encima de los logros de los notables ingleses, Jacobo II comienza a concentrar el poder del reino, y en consecuencia desconoce las instituciones representativas que dichos notables se han ganado

---

<sup>75</sup> Religión que practica su esposa Catalina de Braganza.

<sup>76</sup> Se debe recordar que durante el reinado de Carlos II se instituyeron los partidos *Whig* (liberal) y *Tory* (conservador), denominaciones oficiales que sustituían las de los “cabezas redondas” y “caballeros” respectivamente.

<sup>77</sup> Este hecho era problemático en demasía ya que el rey de Inglaterra era la cabeza de la iglesia anglicana.

<sup>78</sup> Sobre la iglesia anglicana Leo Klofler comenta lo siguiente: “En sus orígenes, el anglicanismo fue algo muy diferente. Bajo el absolutismo progresista de la Inglaterra que se convertía en Estado nacional, fue la forma que adoptó el rechazo contra el catolicismo feudal y supranacional. Dado que, en última instancia, su fundamento era una idea política y no una idea religiosa, contenía un compromiso que apenas si atentaba seriamente contra los principios del catolicismo, pues estaba en función de la unidad y teniendo en cuenta lo religioso solo en cuanto medio. Por eso el anglicanismo fue tan enemigo del papá como de la reforma. En cuanto Iglesia estatal, la iglesia anglicana se afirmó contra todos los intentos de recatolización, pues estos habrían implicado reconocer otra vez al papa y renunciar, en parte al menos, a la independencia nacional ya conquistada” (p. 257).

<sup>79</sup> Los *whigs* intentaron a toda costa impedir su ascenso al trono.

a pulso. Este quiebre del equilibrio de poderes en la Gran Bretaña puede ser entendido como un intento de Jacobo II por virar de nuevo hacia un absolutismo monárquico católico de corte reaccionario<sup>80</sup>, a la manera francesa de la época, que lo deje a él como único centro de poder. Es en este punto donde convergen dos mentalidades que tienen por principio la exclusión. Al lado de este carácter político (el absolutismo) camina el signo católico representativo de este rey. Es así como las dos empresas emprendidas por Jacobo II –absolutismo y catolicismo– terminarán por ser la chispa que enarbolarán los prejuicios que tenían los ingleses respecto a estas dos características del rey. De esta manera, tras la disolución del parlamento en julio de 1688, se unen *Whig* y los *Tory* para hacer frente al abuso del trono y salvar la estabilidad del reino. Además de esta unión de los partidos políticos ingleses en el parlamento, debe ponerse también de relieve una agitación social de las masas en desfavor del rey, y las intenciones del matrimonio protestante entre Guillermo III de Orange y María II, hija de Jacobo.

Son esta serie de factores los que posibilitaron la deposición de Jacobo II<sup>81</sup> en lo que se conoce históricamente como la Gloriosa Revolución, la cual no estará completa sin las últimas pinceladas constitucionales. El parlamento sellará su poder con dos actos de necesaria mención: la primera, es la aprobación del *Bill of Rights* en 1689, esta declaración de derechos le dará la potestad al parlamento como última instancia legislativa, además, el parlamento dejará de ser esa vieja institución al servicio más del rey<sup>82</sup> que de los súbditos, y se constituirá como una institución representativa del pueblo, permanente, libre y autónoma; en segundo lugar, adicional a la manifestación de poder contenida en el *Bill of Rights*, el parlamento reforzará su institucionalización al poner fin a la idea de derecho hereditario o divino de los reyes mediante el *Act of recognition* de 1690, que nombra a Guillermo y María reyes de Inglaterra, este acto establecerá una figura de rey amparada y soportada en la decisión del Parlamento. Ejemplo de ello es el establecimiento de los derechos de sucesión con el *Act of settlement* (1707)<sup>83</sup> y la *Regency Act* (1707) (Matteucci, 1998). Sin duda alguna, serán estos

---

<sup>80</sup> Se debe recordar que el absolutismo reaccionario era la pauta política en Europa. Un ejemplo de ello era España y Francia, de la cual se hablará en el siguiente capítulo.

<sup>81</sup> Último monarca católico.

<sup>82</sup> Esto, ya que antes de la Gloriosa Revolución el parlamento era convocado por el rey y podía ser disuelto por él mismo.

<sup>83</sup> Esta ley fue fundamental para la consolidación, en el sentido religioso, de la Gloriosa Revolución, ya que excluía a los católicos de ascender al trono inglés. Gracias a esta acta fue coronado Jorge I por ser el familiar protestante más cercano, siendo primo segundo, de Ana I de Gran Bretaña, quien, al igual que su hermana María, no dejó descendencia. En la línea de sucesión al trono tras la muerte de Ana había al menos cincuenta prototipos en la línea de sucesión al trono antes de Jorge, entre los que se cuenta el último hijo y único varón

hitos históricos un estadio primigenio de lo que hoy conocemos en teoría política como modelo representativo.

Jacobo había tratado de poner al rey por encima del Parlamento y de la ley. La Revolución, aunque consideraba al rey como fuente de la autoridad ejecutiva, lo sometió a la ley, que en adelante iba a ser interpretada por jueces independientes e inamovibles y sólo podría ser cambiada por decisión del Parlamento. Al mismo tiempo por la Ley de Sedición, renovada anualmente, que hizo al ejército dependiente del Parlamento, y por la negativa a conceder a Guillermo subsidios vitalicios, como habían sido concedidos a Carlos y Jacobo II, la Cámara de los Comunes obtenía el poder de discutir y negociar con el gobierno, que la hizo aún más importante que la Cámara de los Lores. Verdaderamente, a partir de la Revolución, los Comunes fueron adquiriendo gradualmente el control aun sobre el poder ejecutivo del rey mediante el sistema de Gabinete que se desarrolló paso a paso bajo Guillermo, Ana y los dos primeros Jorges (Trevelyan, 1996, p. 12).

Sobre la Gloriosa Revolución el importante historiador inglés George Macaulay Trevelyan publicó en 1938 sus consideraciones sobre este capítulo de la historia inglesa. En este libro, titulado *La Revolución Inglesa: 1688-1689*, el autor comienza por preguntarse qué tiene de gloriosa aquella revolución de 1688, y cuál es la importancia que reviste para la historia de Inglaterra o la historia moderna. En comparación con la primera revolución, los hechos de 1688 pueden recordar a los de 1651, como la forma en que se intenta ejercer el poder. Ejemplo de ello es la similitud del intento de detención de los cinco hombres del parlamento por parte de Carlos I, y la persecución de los siete obispos, hombres populares igual que los parlamentarios antes mencionados, por parte de Jacobo II, pero se diferencian en puntos fundamentales: la falta de una guerra civil como antesala al momento revolucionario, además de que Jacobo II no encontró apoyo entre los caballeros o la nobleza, ni en las filas de la iglesia. Estas diferencias evidencian una característica fundamental de la revolución de 1688, y es la forma de tramitar los conflictos políticos de manera

---

del depuesto rey católico Jacobo II, el también católico Jacobo III, hermano menor de las reinas antecesoras María y Ana.

parlamentaria. Estaba claro que los asuntos políticos del reino no concernían exclusivamente al Rey, y que no era viable decidirlos en el campo de batalla. Tal como lo comenta Trevelyan (1996):

Sin embargo, en 1688 la agrupación de los viejos partidos era muy diferente y se ofrecieron nuevas y más felices posibilidades a las soluciones antiguas en Inglaterra, aunque no en Irlanda, a base de compromisos, acuerdos y mutuas tolerancias. Una época heroica suscita problemas, pero le toca resolverlos a una época sensata. Los “cabezas redondas” [partidarios de Cromwell] y los “caballeros” [partidarios del rey], llenos de esperanza, habían roturado el suelo; pero la cosecha la recogieron muy juiciosamente los *whigs* y los *tories*.

Cierto grado de desilusión ayuda a los hombres a ser prudentes, y en 1688 los hombres estaban doblemente desilusionados, primero por el gobierno de los “Santos” bajo Cromwell, y después por el gobierno del “Ungido por el Señor” bajo Jacobo. Pero, sobre todo, aleccionados por la experiencia, los hombres huían de otra guerra civil. El niño que se ha quemado una vez, huye del fuego. El mérito de esta revolución no consiste en la gritería y los tumultos, sino en la tranquila y suave voz de la prudencia que prevaleció en medio del estrepito (pp. 8-9).

Además de los partidos políticos del parlamento y de la iglesia anglicana, los acontecimientos de 1688 tuvieron otro protagonista importante: Guillermo de Orange. Con estas palabras pone el autor el foco en uno de los lugares importantes para el desarrollo político del modelo representativo, la discusión y el pacto por encima de la violencia y de la guerra. Ciertamente es que la Gloriosa Revolución tiene más de estrategia política que de política bélica, por lo que puede ser fácilmente considerada la menos revolucionaria de todas las revoluciones, ya que, aunque haya elevado el orden al nivel constitucional, en realidad no cambió las disposiciones existentes, sino que hizo que se cumplieran por encima de la voluntad del rey. Pero más allá de que no se hubiese derramado sangre, de la unidad nacional, de los acuerdos en el parlamento, Trevelyan ve lo glorioso de la revolución en el establecimiento que creó, y que se conoce con el nombre de Ordenamiento de la Revolución, y que es hasta el presente es el tronco constitucional de la nación inglesa moderna. La

importancia de esta estabilidad política, también de la unión de toda la nación, de *tories* y *whigs*, de anglicanos y disidentes protestantes, reside en la posibilidad que tuvo Inglaterra para fortalecerse y alcanzar un importante poder político y económico, además de un desarrollo que le permitió ser la punta de lanza del desarrollo económico de la Europa moderna. La consolidación y el poder de Inglaterra, se dio pues, gracias a la libertad y organización jurídica que alcanzó con la Revolución.

Una vez terminado el fatídico suceso de la primera Revolución, que como se dijo terminó por instaurar una dictadura encabezada por Cromwell, y restaurada la monarquía, se nota un cambio también en la política inglesa. La Restauración no solo restauró la monarquía (principio monárquico) sino también el Parlamento (principio representativo)<sup>84</sup>, y en vez de un gobierno de la fuerza, instauró un gobierno de la ley, es decir, estableció una relación armónica entre el rey y el parlamento donde uno limitaba al otro creando un equilibrio del poder, así lo expone el historiador Trevelyan (1996) en sus análisis del reinado de Carlos II (1660-1685). Pero tal intención política de la Restauración funciona de maravilla en la teoría, como intención, como lo que fue: un compromiso, pues cosa distinta es mantener el equilibrio cuando a cada lado de la balanza existen intereses humanos, privados y públicos, que para realizarse deben desconocer las reglas de juego, la teoría, la Constitución. Muestra de esta falta de sincronización entre la teoría y la realidad fue el secreto Tratado de Dover<sup>85</sup>, de 1670, firmado por el rey Carlos II, donde se decidía, a espaldas del parlamento, sobre dos aspectos fundamentales de la nación: la religión y la guerra. Pero si al inicio de su reinado Carlos II encontró en el parlamento un importante oponente, al final de él el parlamento había quedado

---

<sup>84</sup> Aunque tenga la misma fisonomía, no debe confundirse el parlamento moderno con la institución que llevaba el mismo nombre durante el periodo absolutista. Tras la Restauración las disposiciones del Parlamento eran independientes y estaban por encima del poder de la Corona. Una de las cuestiones importantes, entre otras que se irán desarrollando, es que el parlamento moderno, y el caso inglés es el paradigma, tiene un control sobre el presupuesto fiscal de la nación. Tal dominio, es uno de los elementos que hacen que el parlamento moderno sea una institución clave en el gobierno.

<sup>85</sup> Este tratado, convenido entre el rey de Inglaterra Carlos II y el rey de Francia Luis XIV, pactaba la recatolización de Inglaterra con ayuda de Francia y la conquista de las Provincias Unidas de los Países Bajos a favor de Francia con ayuda de Inglaterra. En lo militar, el tratado es problemático para Inglaterra en cuanto dispone de la utilización del ejército inglés en favor de un país externo con el cual, además, mantenía tensiones históricas; adicional, debe tenerse en cuenta que esta campaña en favor de otro acarrea un costo significativo para el fisco. En lo religioso, era problemático dado que Inglaterra, desde la separación de la iglesia católica de Enrique VIII por motivos de faldas con Ana Bolena, había instituido una iglesia cristiana estatal, que contaba con la legitimidad de los súbditos ingleses; adicional, para la época este país se encontraba dentro del espectro protestante (anglicana) del cristianismo. La cuestión religiosa en Inglaterra durante este tiempo es importante sobre todo por el dominio que la iglesia tenía de la vida pública, desde los cargos estatales y municipales hasta los universitarios.

menguado y desacreditado debido a las luchas intestinas entre los *tories* y los *whigs* –el mayor ejemplo de esta afirmación es que el parlamento no se reunió durante los últimos cuatro años en que gobernó Carlos II–. Estas luchas llevaron a la bancarrota de este último partido, por lo que el gobierno no encontró mayores dificultades para llevar a cabo su política ya que la mayor parte de los funcionarios eran realistas. Es en este contexto en que, tras la muerte de Carlos II, es coronado rey de Inglaterra Jacobo II en 1685. Si bien el contexto suponía un poder mayor de la Corona al del Parlamento, y su ascenso al trono contaba con el apoyo de los realistas y los *tories*, además, comenzó su gobierno con un partido *whig* resquebrajado y con poca popularidad, es decir, sin oposición, el mayor error de Jacobo fue, además de su confesión religiosa y su cercanía con el rey Luis XIV de Francia, confiarse en que podía gobernar sin parlamento y guiado exclusivamente de su parecer.

Jacobo II, católico y vasallo de Luis XIV, como lo refiere Trevelyan (1996), aunque no tuviese oposición importante y contase con el apoyo de los *tories*, era una amenaza para la independencia religiosa y política, no solo de Inglaterra, sino también de la Europa no católica. Con su ascenso al trono, y dado que su carácter reaccionario es mucho mayor al de su hermano, se pone de manifiesto la contradicción entre la intención constitucional de la Restauración y el persistente carácter absolutista de la política europea. Contando con la popularidad y la aceptación del pueblo inglés, Jacobo II convoca nuevamente al Parlamento –que disolverá siete meses después con la intención de revocar la Ley de Pruebas y reformar los distritos electorales–, tras los cuatro años que estuvo suspendido durante el final del gobierno de su hermano. Tal convocatoria se debe a la necesidad que tenía el rey de recibir de la Cámara de los Comunes las rentas vitalicias para gobernar. Pero esta no era la única necesidad que tenía Jacobo de contar con el apoyo del Parlamento, pues dada su orientación católica y la legislación existente contra estos en Inglaterra, el rey necesitaba rehacer la legislación que se oponía al catolicismo, y así retornar a Roma. Pero a pesar de la aparente popularidad y apoyo del partido *tory*, los planes de recatolizar a Inglaterra no se iban a conseguir de una manera sencilla, y menos siguiendo los conductos legales. Los subsidios vitalicios fueron concedidos por la Cámara de los Comunes a Jacobo, y para Trevelyan (1996) esto representa, más que una ventaja, el inicio del ocaso de este rey, ya que dicha independencia económica le permitió, como a su hermano, gobernar sin Parlamento, abonando el camino para la dictadura. Otro elemento que el historiador inglés señala como

constitutivo de la ruina de Jacobo, fue la confianza de la que se llenó al haber eliminado a sus enemigos, entre los cuales se contaba el hijo bastardo de Carlos II, Jacobo Scott, primer duque de Monmouth–, y con dicha eliminación, que tuvo lugar tras la erradicación de la Rebelión del Oeste, otra de las decisiones desacertadas del rey fue la de mantener un ejército permanente, o regular, aún sin la aprobación de la Cámara de los Comunes, que negó el presupuesto para el sostenimiento de las tropas. Un punto que debe tenerse en cuenta, más allá de lo que significa el ejército para la estabilidad del gobierno –cuestión que se hará mucho más clara en la discusión de la constitución norteamericana–, es que el ejército que había conformado Jacobo II con intención de combatir la rebelión, era leal a él y no al parlamento, y entre sus filas y en los altos cargos contaba con una nómina católica.

La Gloriosa Revolución, aunque sea considerada por autores como el profesor Steve Pincus<sup>86</sup> como la primera revolución moderna, no deja de tener un carácter que excede lo propiamente político y, más aún, el espíritu laico de la modernidad. La mecha de la revolución, como ya se ha insinuado la encendió la intención de Jacobo II de recatolizar Inglaterra. Para este fin, no solo debía combatir a todo el Parlamento, a la gran parte de la nación inglesa y a la iglesia anglicana, sino que también debía combatir la ley, la cual excluía a los católicos y puritanos del gobierno mediante la llamada Ley de Pruebas<sup>87</sup> (*Test Acts*). Descartada la vía parlamentaria para derogar esta ley y por lo tanto disuelto el Parlamento, la vía por a que optó Jacobo II fue el absolutismo reaccionario –que se sobreponía a la ley–, es decir, la vía de su padre Carlos I, la vía de sus contemporáneos, los reyes en Europa. Sobre el carácter y la resolución de Jacobo II escribe Trevelyan (1996):

Al ver que los Comunes no votarían las fuertes sumas que les pedía para sostener el ejército ni consentirían en revocar la Ley de Pruebas, Jacobo suspendió airadamente las sesiones del Parlamento más realista que nunca haya sido elegido para sostener a los Estuardos. No volvió a reunirse. La memorable sesión había durado desde el 9 hasta el 20 de noviembre. Esos once días bastaron para demostrar que la política

---

<sup>86</sup> Pincus, S. (2013). *1688*. Barcelona: Acantilado.

<sup>87</sup> Para acceder a algún cargo público en la Inglaterra del siglo XVII, se debía demostrar la filiación a la iglesia anglicana. Aunque la intolerancia religiosa contra los católicos fue drástica –entre ellas se cuentan las persecuciones y el ajusticiamiento de los sacerdotes católicos–, la misma se había menguado durante los años posteriores a la Restauración. Es por ello por lo que el siguiente paso para recatolizar Inglaterra tenía que ver con poner a católicos en puestos de mando del Estado.

romanizante del rey tendría siempre la oposición del Parlamento, de los *tories* y de la iglesia anglicana. El primer plan del rey, de lograr sus fines por la vía legal, se vio que era imposible. ¿Qué iba a hacer después? ¿Buscaría un arreglo o compromiso, como le rogaban que hiciese sus hijas, que habrían de sucederle en el trono, el papa, España y el emperador, los viejos católicos ingleses y la iglesia anglicana? ¿O seguiría su camino atropellando las leyes, despreciando a la opinión, como le instaban a hacerlo los jesuitas y el embajador francés, respaldados por algunos ingleses complacientes como Jeffreys y Sunderland? En esta coyuntura, la fatal obstinación de su carácter decidió el futuro de Inglaterra y de Europa. Se había persuadido a sí mismo de que su padre Carlos I había caído por haber hecho concesiones. Declaró que nunca repetiría aquel error. Era tal su modo de ser, que no admitía un consejo que le desagradase ni aun de sus mejores amigos. Uno de sus más leales partidarios, Roger North, escribió de él, con absoluta verdad:

Eran tan fuertes sus prejuicios y tan débil su genio, que no admitía nada que no cayera dentro de sus designios, y creía que cualquier consejo en contra se le daba por política de partido más que por amistad hacia él (p. 49).

Sobre este prelude a la Gloriosa Revolución, el historiador G. M. Trevelyan (1996) tiene una tesis muy interesante: luego de la primera revolución inglesa quedó muy claro que la Corona no era la institución legítima por excelencia del poder, sino que junto a esta el reino representado en el Parlamento también tenía poder de decisión; pero a falta de una precisa ingeniería constitucional que armase un modelo en donde ambas instituciones llevasen a cabo un cogobierno eficaz, más que una armonía entre el rey y el Parlamento, lo que había era una disputa entre ambos por demostrar dónde residía realmente el poder. El comentario del Trevelyan (1996) es preciso:

En un sentido, Jacobo tenía razón: el equilibrio de los poderes real y parlamentario en Inglaterra anulaba constantemente la eficacia del gobierno, como en la cuestión del ejército permanente. Había que decidir de una vez por todas cuál de los dos poderes debía prevalecer. Jacobo forzó la solución (pp. 52-53).

A la violación de las leyes y los estatutos del Parlamento bajo la figura de prerrogativa real, siguió el ataque a la iglesia anglicana, representado en la subordinación obligada por el rey ante el resucitado Tribunal de la Alta Comisión en cabeza de un adepto de Jacobo II, que dirigiría el gobierno de la iglesia de Inglaterra. Poco después siguió con el sometimiento de las universidades, y finalmente purgó todos los puestos públicos o políticos de la influencia anglicana. Sin duda esta actitud, las medidas adoptadas por el rey y la forma de ejercer el poder político, fue lo que llevó a los ingleses de todas las clases, *tories* y *whigs*, anglicanos y puritanos, y hasta el mismo papa y los católicos moderados, a realizar un pacto en contra de Jacobo II y su intento de absolutismo católico. Si en el inicio de su reinado la opinión pública en Inglaterra –elemento fundamental en esta nación tal como lo señala J. S. Mill en su ensayo *Sobre la libertad*– era favorable al rey, para los primeros meses de 1688, la opinión sobre el rey no contaba con favorabilidad alguna. Uno de los acontecimientos que Trevelyan referencia como decisivos en las vísperas de la Revolución, fue la obligación que impuso el rey a los clérigos de leer en las iglesias la ilegal Declaración de Indulgencia, publicada en la primavera de 1688, que atropellaba la entonces incapaz constitución de los ingleses. Quien se negase a esta obligación sería llamado a comparecer ante el Tribunal de la Alta Comisión y sería posteriormente suspendido o destituido por desobediencia. La actitud que tomó la iglesia fue contraria a las disposiciones reales, y aunque en su doctrina se establecía la total obediencia al rey como máximo jerarca que la iglesia de Inglaterra, ante la coyuntura la iglesia declaró que, como lo expresa Trevelyan (1996), “el Parlamento, y no el rey, era la fuente de las leyes, y que el rey sin el Parlamento no podía suspenderlas” (p. 69). La iglesia de Inglaterra desafió por vez primera al rey de Inglaterra. Este hecho es importante ya que es el germen de la tolerancia religiosa en Inglaterra, pues los *tories* que hasta entonces habían sido un bando realista y anglicano radical, encontraron en sus adversarios *whigs* mayor afinidad que en el mismo rey. Es por ello por lo que, siendo de nuevo un partido parlamentario, prometieron al bando liberal que contenía elementos puritanos, apoyar una Ley de Tolerancia en cuanto el Parlamento se reuniese de nuevo. Este será un elemento importante en la nueva disposición constitucional inglesa.

A juicio propio, las ideas y las intenciones que se disponen en el Ordenamiento de la Revolución ya estaban dadas desde la Restauración, pero en ese momento faltó fuerza para instaurarlas y elevarlas a nivel constitucional –ya que no era más que un compromiso–, donde

la Constitución se enmarque en la idea de estar por encima de cualquier poder y autoridad, en ser norma de normas. Lo que hizo la gloriosa Revolución fue corregir ese error táctico y construccional. Sumado al retorno de las ideas de la Restauración, el elemento innovador de la Revolución fue la normativización de la tolerancia religiosa.

Tras la desobediencia de la iglesia anglicana el rey hizo procesar y encarcelar a siete importantes obispos de la iglesia anglicana. Dicho arresto terminó por embravecer las corrientes políticas y populares de Inglaterra, que no aguantaron un acto de despotismo más. Es por ello que el primer acto de contestación al rey fue la absolución de los siete obispos, aunque el juzgado estuviese amañado a favor del rey. Junto con el episodio de los siete obispos, el nacimiento en 1688 del primer primogénito varón, legítimo heredero del trono, de Jacobo II, Jacobo Francisco Eduardo Estuardo, o Jacobo III, aceleró la agitación prerrevolucionaria, pues este nacimiento dejaba sin derecho de sucesión a las hijas protestantes de Jacobo, María y Ana, por lo que la causa del catolicismo tendría un heredero. El nacimiento de un nuevo heredero aguzó a todos los sectores inconformes y contrarios a la política de rey, y mostró la salida más clara al quebradero de cabeza que significaba el dilema entre la tradición dinástica y la razón política, cuyo vehículo no podría ser otro que la revolución.

Guillermo III de Orange, Estatúder de las Provincias Unidas (Holanda), es el campeón de la Revolución. A él, dado que era uno de los príncipes protestantes más importantes de Europa y estaba casado con María II de Inglaterra, hija mayor de Jacobo II y heredera al trono hasta el nacimiento de Jacobo III, recurrieron todos en Inglaterra y Europa para acabar con la empresa despótica en la que se había embarcado el rey de Inglaterra. *Tories* y *whigs* se unieron y solicitaron a Guillermo una incursión armada a Inglaterra con la promesa de que lo apoyarían, no solo ellos sino los súbditos de la nación y la iglesia anglicana. En el extranjero, esta causa contaba con el apoyo de Holanda, Alemania, Austria, España, el papa, y hasta el leal súbdito de Jacobo II, Sunderland. La causa contra Jacobo no solo era la causa por Inglaterra sino la de toda Europa contra Luis XIV, ya que veían en sus intenciones imperialistas una amenaza a la soberanía de los Estados; también era la causa por la religión protestante que, aunque triunfante en varios países, aún seguía en lucha con el catolicismo por su autonomía como religión cristiana. La disputa entre tradición y razón la ganó esta última, que estaba contenida en “la doctrina *whig* relativa al contrato entre la ley y el pueblo”,

y que “justificaba la rebelión contra un rey que conculcaba las leyes” (Trevelyan, 1996, p. 75). La situación no podía ser más favorable para que Guillermo encabezara la revolución, el momento estaba dado. Tal como lo comenta Trevelyan (1996):

La “gloria” de aquella breve e incruenta campaña corresponde a Guillermo, que concibió sagaces y complicados planes y corrió grandes riesgos para llevarlos a efecto hasta el fin, más bien que a los ingleses, que sólo tuvieron que aclamarlo con suficiente unanimidad cuando él y sus tropas hubieron desembarcado en la isla. Pero es una verdadera gloria de Inglaterra el hecho de que el destronamiento de Jacobo no fuera acompañado de derramamiento de sangre inglesa en el campo de batalla ni en el cadalso (p. 9).

Así es que, volviendo al carácter glorioso de la revolución navideña de 1688, los acontecimientos fueron la más inesperada de todas las contiendas políticas, pues los hechos se sucedieron como si siguiesen el cauce natural del ser político inglés, donde el río que corrió no fue ni agitado ni de sangre, sino manso y cristalino. Inglaterra se unificó entorno a Guillermo y a su política pro-parlamentaria de reinado constitucional. La Gloriosa Revolución es la primera de las tres grandes revoluciones burguesas, pero a pesar de este carácter, que se ejemplifica en la liberalización de la política a través de la política parlamentaria, se debe dejar claro que dichas revoluciones, y la inglesa es el mejor ejemplo, fueron nacionales y contaban con el apoyo de todo el pueblo, que en el caso inglés odiaba a Jacobo, y puso de manifiesto el espíritu o la conciencia de la época. La resistencia realista cayó ciudad por ciudad, condado por condado, como una fila de fichas de dominó, sin mayor resistencia, sin grandes batallas y asesinatos, en manos no solo del príncipe de Orange, sino también de escuadras rebeldes que tenían como líderes notables *tories*, *whigs*, y hasta a la segunda hija de Jacobo, Ana de Gran Bretaña. El rey no fue capaz de afrontar una batalla militar dado el miedo, bien fundado, a que lo traicionasen sus filas. Adicional a su incapacidad liberal, tampoco fue capaz de encontrar una solución política a la crisis, que se encontraba en el clímax, por esto sus fieles y soldados rompieron filas. Por fin, el primer día de diciembre de 1688, Guillermo de Orange entra triunfal en Londres luego de una campaña perfecta en términos estratégicos, en la que fueron muy pocos los abatidos y mucho el fervor

popular. El rey terminó por huir a Francia, luego de haber enviado a su esposa e hijo recién nacido, y sin dejar un poder regente, y luego de un primer intento el 12 de diciembre, al vigésimo segundo día de aquel último mes del año de 1688. Aunque se saquearon propiedades, y en Londres se formó un caos una vez el rey huyó, los ingleses no repitieron su historia, aunque los ánimos estaban al rojo vivo, no se enfrascaron en una guerra civil como lo habían hecho sus padres. Sin rey y sin poder regente, Inglaterra quedó con un vacío de poder que no tenía otra forma de solucionarse que no fuese el cambio de dinastía con la coronación del matrimonio protestante entre María y Guillermo, impulsada por los *whigs*<sup>88</sup>. Tal solución quebró por completo la doctrina del derecho divino y hereditario de los reyes, y puso como precedente la solución racional a los problemas monárquicos. Con esta suerte le llegó el año nuevo a Inglaterra, con un rey holandés y la convocatoria al Parlamento, o como lo entiende Trevelyan (1996), a un Parlamento-Convención (p. 103). Tal es el saldo histórico de la Gloriosa Revolución Inglesa.

Las disposiciones que se adoptaron tras la Revolución, y con miras a establecer un orden gubernativo claro y reglamentado, son el primer síntoma de la nueva era liberal burguesa en la política europea. La Gloriosa Revolución puede ser entendida como el punto de partida, la génesis si se quiere, de la democracia liberal. Sin duda el advenimiento de la sociedad burguesa es el nuevo testamento de la historia universal, y en este sentido la Gloriosa Revolución de 1688, y las demás revoluciones, tanto las burguesas como las socialistas, son los evangelios de dicho testamento, el cual se completa en su sentido apocalíptico a partir de los sucesos que inauguran el siglo XX en 1914.

El Parlamento-Convención que se convocó en enero de 1689, y que tuvo una elección libre de cualquier influencia gubernamental, aunque no es propiamente una Convención en el sentido constituyente francés que se erigirá un siglo después, fue el encargado de organizar la nueva disposición constitucional de Inglaterra, de establecer el imperio de la ley<sup>89</sup>. Como lo plantea Trevelyan, fue el triunfo del derecho común sobre la prerrogativa del rey, con lo

---

<sup>88</sup> La coronación de los nuevos reyes de Inglaterra se llevó a cabo el 13 de febrero de 1689 ante las dos Cámaras del Parlamento. En dicha coronación los reyes no solo aceptaron la corona sino también la Declaración de Derechos, documento que los coronaba pero que al mismo tiempo restringía su poder (Trevelyan, 1996, p. 116).

<sup>89</sup> El derecho y la política inglesa cambiaron fundamentalmente tras la Revolución dado que anteriormente el Parlamento no podía ser convocado sin un llamamiento por parte de la Corona, que a la vez tenía que aprobar las disposiciones parlamentarias. Además, el trono solo podía ser ocupado por el legítimo descendiente al trono como ocurrió con Carlos II, o por disposición del rey, como en el caso de Jacobo I, por mandato de Isabel I.

que se decidió definitivamente el conflicto entre el Parlamento y la Corona. También fue el triunfo de los jueces sobre el rey, pues con la Revolución se aseguró la independencia del poder judicial a la sumisión de la Corona. Ahora los jueces rendían cuentas exclusivamente al parlamento.

La Gloriosa Revolución fue sellada con la conservadora Declaración de Derechos (*Bill of Rights*) del 13 de febrero de 1689<sup>90</sup>, la cual fue pensada como un contrato libre que imponía condiciones claras y estrictas a los nuevos monarcas. Aquella Declaración de Derechos, la primera en la historia del derecho, por la cual se “declara los derechos y libertades del súbdito y establece la sucesión de la Corona” (Pacheco, 2000, p. 19), contiene en la primera parte una justificación de las decisiones que tomó el Parlamento—Convención, que se decía representante legal y libre de los estamentos del pueblo del Reino, a partir de la huida de Jacobo II. Las mismas se enuncian así:

Por cuanto el difunto Rey Jacobo II<sup>91</sup>, con la ayuda de varios malos consejeros, jueces y ministros, empleados de él, trató de subvertir y extirpar la religión Protestante, y las leyes y libertades de este Reino.

Asumiendo y ejerciendo el poder de prescindir y suspender las leyes y la ejecución de las leyes sin el consentimiento del Parlamento.

Encarcelando y procesando a diversos meritorios prelados por pedir humildemente ser excusados de aprobar dicho poder asumido.

Emitiendo y haciendo ejecutar una orden bajo el Gran Sello, para establecer una Corte llamada Corte de Comisionados para Causas Eclesiásticas.

Estableciendo impuestos por y para el uso de la Corona, bajo pretexto de prerrogativa, en otro tiempo y de otra manera que la que había sido autorizada por el Parlamento.

---

<sup>90</sup> En español la leemos en la compilación que hace el jurista chileno Máximo Pacheco Gómez titulada *Los Derechos Humanos: Documentos Básicos*, de 1987.

<sup>91</sup> La expresión “difunto” quizá se deba a una mala traducción, ya que Jacobo II no murió sino hasta 1701 en el exilio en Francia. Según la página web de la legislación de Reino Unido el original versaba así: “Whereas the late King James the Second by the Assistance of diverse evill Councillors Judges and Ministers employed by him did endeavour to subvert and extirpate the Protestant Religion and the Lawes and Liberties of this Kingdome”. Aquella expresión “late”, para la época tenía los usos: “último”, “reciente”. Así pues, la mejor traducción sería: “Considerando que el último rey, Jacobo II, con la ayuda de diversos consejeros, jueces y ministros malvados empleados por él, se esforzó en subvertir y extirpar la religión protestante y las leyes y libertades de este reino”.

Formando y manteniendo un ejército permanente dentro de este Reino, en tiempo de paz, sin el consentimiento del Parlamento y alojando soldados en forma contraria a la ley.

Haciendo que varios buenos súbditos Protestantes fueran desarmados al mismo tiempo que los Papistas eran armados y empleados en contra de la ley.

Violando la libertad de elección de los miembros del Parlamento.

Procesando, en la Corte del Banco del Rey (“King’s Bench”), materias y causas que competen sólo al Parlamento y cometiendo diversas otras acciones arbitrarias e ilegales.

Y por cuanto en los últimos años, personas parciales, corruptas y descalificadas han sido respuesta en sus empleos y han servido en los jurados en juicios, y particularmente diversas personas que no eran propietarias han servido como miembros de jurados en juicios por alta traición.

Y se han exigido fianzas excesivas de personas procesadas en casos criminales, para eludir el beneficio de las leyes promulgadas para la libertad de los súbditos.

Y han sido impuestas multas excesivas.

Y han sido infligidos castigos ilegales y crueles.

Y se han hecho varias órdenes y promesas de multas y requisiciones, antes de ninguna condena o sentencia contra las personas sobre las cuales las mismas han sido impuestas.

Todo lo cual es abierta y directamente contrario a las leyes conocidas y a los estatutos y libertades de este Reino (Pacheco, 2000, pp. 19-20).

Posterior a la citada justificación, la Declaración enuncia la legitimidad con que fue emitida por el Parlamento, y establece los derechos y libertades de los súbditos de la siguiente manera:

Y por cuanto el dicho difunto Rey Jacobo II, habiendo abdicado el Gobierno y el trono, el cual quedo por consiguiente vacante, Su Alteza el Príncipe de Orange (de quien quiso Dios Todopoderoso hacer el glorioso instrumento de la liberación de este Reino del Papismo y del poder arbitrario), hizo (por consejo de los Señores (Lores)

espirituales y temporales y diversas personas principales de los Comunes), que se escribieran cartas a los Señores (Lores) espirituales y temporales Protestantes, y otras cartas a los varios condados, ciudades, universidades, Burgos y cinco puertos, para que eligieran personas que los representaran, como era de derecho, ante el Parlamento que se reunirá y sesionará en Westminster, el vigésimo segundo día de enero de este año 1688<sup>92</sup>, para impedir que sus leyes religiosas y libertades quedaran otra vez en peligro de ser subvertidas, visto lo cual se hicieron las elecciones a este efecto.

Y hecho lo anterior, los dichos Señores (Lores) espirituales y comunales y Comunes, de acuerdo a sus respectivas cartas y elecciones de esta nación, tomando en su más seria consideración los mejores medios para obtener los fines antes dichos, en primer lugar (como lo habían usualmente hecho sus antepasados en casos semejantes), para la vindicación y afirmación de sus antiguos derechos y libertades, declara:

Que el pretendido poder de suspender las leyes o la ejecución de las leyes por autoridad regia, sin consentimiento del Parlamento, es ilegal.

Que el pretendido poder de dispensar las leyes o la ejecución de las leyes por autoridad regia, como ha sido asumido y ejercido últimamente, es ilegal.

Que la orden para establecer la difunta Carta de Comisionados para Causas Eclesiásticas, y todas las otras órdenes y Cortes de naturaleza semejantes, son ilegales y perniciosas.

Que recaudar impuestos por y para el uso de la Corona bajo pretensión de prerrogativas, sin autorización del Parlamento, por un tiempo más largo o de una manera distinta de aquella en que la misma sea otorgada, es ilegal.

Que es derecho de los súbditos hacer peticiones al Rey y que toda condena y persecución por hacer tales peticiones son ilegales.

Que el reclutamiento o mantención de un ejército permanente dentro del Reino en tiempos de paz, a menos que sea con el consentimiento del Parlamento, es contrario a la ley.

Que los súbditos Protestantes pueden tener armas para su defensa, adecuadas a sus condiciones, como lo permite la ley.

---

<sup>92</sup> Téngase en cuenta que Inglaterra no se acogió al calendario del Papa Gregorio XIII hasta 1750, por lo que en la época en que sucedió la Gloriosa Revolución aún se usaba el antiguo calendario juliano, donde el año comienza en marzo y termina en febrero.

Que la elección de miembros del Parlamento debe ser libre.

Que la libertad de palabra y los debates o procedimientos en el Parlamento no deben ser acusados o cuestionados en ninguna Corte o lugar, fuera del Parlamento.

Que no se exigirán fianzas ni se impondrán multas excesivas, ni se infligirán castigos crueles y desacostumbrados.

Que los miembros de los jurados deben ser debidamente enrolados y retornados y que los miembros de los jurados que conocen de juicios por alta traición deben ser propietarios.

Que todas las ordenes y promesas de multas y confiscaciones a personas particulares, ante su condena, son ilegales y nulas.

Y que para la reparación de todos los agravios y para enmendar, fortalecer y preservar las leyes, deberán celebrarse frecuentemente Parlamentos (Pacheco, 2000, pp. 20-21).

Finalmente, la tercera parte constitutiva de la declaración justifica la coronación de Guillermo y María y los asciende al trono de Inglaterra:

Teniendo en consecuencia entera confianza en que su dicha Alteza el Príncipe de Orange perfeccionará la liberación hasta ahora efectuada por él y continuará preservándola de la violación de sus derechos, y que ellos han denunciado, y de cuales quiera otros atentados contra su religión, derechos y libertades, los dichos Señores (Lores) espirituales y temporales, y Comunes, reunidos en Westminster<sup>93</sup>, resuelven que Guillermo y María, Príncipe y Princesa de Orange, sean y son declarados Rey y Reina de Inglaterra, Francia e Irlanda y de los dominios que a ellas pertenecen, para detentar la Corona y Dignidad Real de dichos Reinos y dominios para ellos, el dicho Príncipe y Princesa, durante sus vidas y la vida del sobreviviente de ellos, y que el único y pleno ejercicio del Poder Real, sea solamente ejecutado por el dicho Príncipe de Orange en los nombres de los dichos Príncipe y Princesa durante sus vidas comunes, y después de sus decesos, dicha Corona y Dignidad Real de los dichos Reinos y dominios, estarán los herederos del cuerpo de la dicha Princesa y a la falta de tal descendencia, en la Princesa Ana de Dinamarca y en los herederos de su cuerpo,

---

<sup>93</sup> Zona geográfica en que está ubicado el Palacio de Whitehall.

y a la falta de tal descendencia, en los herederos del cuerpo de dicho Príncipe de Orange. Y los Señores (Lores) espirituales y temporales, y Comunes, ruegan a los dichos Príncipe y Princesa aceptar los mismos en esa forma.

[...]

Hecho lo cual sus dichas Majestades aceptaron la Corona y Dignidad Real de los Reinos de Inglaterra, Francia e Irlanda y de los dominios pertenecientes a ellas, de acuerdo con la resolución y deseo de los dichos Señores (Lores), y Comunes, contenidos en dicha declaración. Y con esto sus Majestades quedaron satisfechas de que dichos Señores (Lores), espirituales y temporales, y Comunes, constituyendo las dos Cámaras del Parlamento, debían continuar en sesión, y con la concurrencia de sus Reales Majestades, hacer efectiva provisión para el establecimiento de las leyes de religión y libertades de este Reino, de manera que las mismas en el futuro no queden de nuevo en peligro de ser subvertidas

[...]

Y en seguida los Señores (Lores), espirituales y temporales, y Comunes, en el nombre de todo el pueblo antes dicho, muy humilde y fielmente se someten a sus herederos y posteridades para siempre fielmente prometen que mantendrán y defenderán a sus dichas Majestades y también la limitación y sucesión de la Corona aquí especificada y contenida, hasta el límite de sus poderes y con sus vidas y haciendas contra toda persona cualquiera que intente cosa alguna en contrario. Y por cuanto ha sido establecido por la experiencia que es inconsistente con la seguridad y bienestar de este Reino Protestante ser gobernado por un príncipe Papista o por algún Rey o Reina que se case con un Papista, los dichos Señores (Lores), espirituales y temporales, y Comunes, ruegan además que se promulgue a toda y cualquier persona que es o sean o serán reconciliadas o que comulguen en la Sede o Iglesia de Roma o que profesen la religión Papista, o que se casen con un Papista, serán excluidas y serán por siempre incapaces de heredar, poseer o gozar la Corona y Gobierno de este Reino y de Irlanda y los dominios pertenecientes a ellos o de ninguna parte de ellos, o de tener uso o ejercer ningún real poder, autoridad o jurisdicción dentro del mismo, y en todos o cualesquiera de dichos caso o casos, el pueblo de estos Reinos será y es por las presentes absuelto de su lealtad. Y la dicha Corona y Gobierno, de tiempo en tiempo,

descenderá y será disfrutado por la persona o personas que sean Protestantes y que hubieran heredado y disfrutado del mismo en caso que dicha persona o personas así reconciliadas, que comulguen o que profesen o se casen como antes se ha dicho, hubieren muerto naturalmente (Pacheco, 2000, pp. 21-24).

La citada Declaración de Derechos puede ser comprendida como la primera forma constitucional de los ingleses. Con ella se trató de impedir que para los siguientes siglos se repitiese la historia de la Inglaterra del siglo XVII, es decir, la historia del reinado de los Estuardo. Tal madurez política de los ingleses queda demostrada por la Ley de Tolerancia de mayo de 1689, por medio de la cual los disidentes protestantes podían practicar abierta y públicamente su religión<sup>94</sup>. Con ello acabó la persecución a los disidentes del protestantismo, aunque no su exclusión de los cargos públicos<sup>95</sup>, y se saldó una deuda adquirida por los anglicanos y el partido *tory* con los disidentes protestantes durante la revolución. Tal como lo expresa Trevelyan (1996): “la Ley de Tolerancia demostró ser una de las medidas de éxito más perdurable aprobadas en cualquier tiempo por el Parlamento. En lo que concierne a Inglaterra, clausuró para siempre la larga crónica de persecuciones y guerras religiosas” (p. 119). En definitiva, la Gloriosa Revolución de 1688 decidió el destino del poder político al fundamentarlo en la institución del parlamento y no en la corona. Así lo deduce Trevelyan (1996) al decir:

La cuestión fundamental cuya solución se buscó en 1688 había sido ésta: ¿Está la ley por encima de los reyes, o están los reyes por encima de la ley? El interés del Parlamento se identificaba con el de la ley porque, indudablemente, el Parlamento podía modificar la ley, de donde se sigue que si la ley estaba por encima de la voluntad de los reyes, pero podía ser modificada por el Parlamento, el Parlamento era el poder supremo del estado.

---

<sup>94</sup> En consonancia con la metodología que se sigue en este trabajo, las condiciones socio-políticas de Inglaterra posteriores a la revolución explican de forma clara el motivo y las tesis de la importante *Carta sobre la tolerancia* de John Locke.

<sup>95</sup> Tal disputa entre anglicanos y disidentes es parecida a la que existía en el Reino de Prusia entre cristianos y judíos, y que se expone de manera precisa en la polémica: *La Cuestión Judía y Sobre la Cuestión Judía*, de Bruno Bauer y Karl Marx respectivamente.

Jacobo II intentó que la ley pudiera ser modificada por el rey. Si tal cosa se le hubiera permitido, habría hecho del rey un déspota. Los acontecimientos del invierno de 1688-1689 dieron la victoria a la idea contraria, enunciada ya a principios del siglo por el juez Coke y por Selden, según la cual el rey era el primer servidor de la ley, pero no su amo, el ejecutador de la ley, y no su fuente. Las leyes sólo podían ser modificadas por el Parlamento: reyes, lores y comunes juntamente. Esto es lo que hizo de la Revolución un acontecimiento decisivo en la historia de la Constitución inglesa. Fue decisivo porque nunca fue anulado, como lo fue la mayor parte del trabajo de la revolución cromwelliana (p. 127).

Conforme a todas las conclusiones de la Gloriosa Revolución de 1688 que se han citado, debe plantearse una cuestión aclaratoria fundamental. El espíritu político de la burguesía, de la Ilustración, de la Modernidad, es aquel que se configura bajo el ideal republicano, cuyo más importante representante es Rousseau. Pero Inglaterra tras la segunda revolución no se convirtió propiamente en una república, aún hoy, sigue siendo una monarquía. Esta conservación de la corona puede explicarse por muchos motivos: como el espíritu de los partidos del momento en Inglaterra; o como la deuda que estos, e Inglaterra en general, adquirieron con Guillermo al pedir auxilio para destronar a Jacobo II; o el trauma republicano que significó la primera revolución y la única república inglesa, que terminó con el despótico Protectorado de Cromwell, más odioso que la misma monarquía; o simplemente se explica por la configuración cultural de Inglaterra. Pero buscar esta explicación no es tan provechosa como sí lo es señalar lo que existió y existe en términos políticos. En 1688, la revolución, aunque no obró un cambio radical del sistema político inglés, sí cambió profundamente el ser político del régimen monárquico. Fue en ese cambio que nació lo que hoy llamamos monarquía constitucional o mixta, la cual, al fundarse en la ley y los derechos de los súbditos, al separar el poder ejecutivo del legislativo, y al imponer restricciones y mantener un control sobre la corona, no es otra cosa que una república<sup>96</sup>. La monarquía parlamentaria inglesa es la partida de defunción de la vieja idea de monarquía, sea progresista o reaccionario, amparada en el absolutismo. La monarquía constitucional, o Constitución

---

<sup>96</sup> Esto, hablando todavía en las condiciones del siglo XVII, ya que, con la evolución del sistema político inglés hasta el modelo de primer ministro, es más evidente que el Estado inglés es en esencia una república.

mixta, que nació en 1688 consolidó la política parlamentaria y el imperio de la ley en las naciones. La subordinación del rey al Parlamento, la cual se completa al establecerse, con los años, el sistema de gabinete parlamentario no es meramente una coacción al poder, es el arrebatamiento del poder al rey, para depositarlo en el Parlamento, la institución de los súbditos.

En los reinados de Guillermo, Ana y Jorge I la Constitución empezó a evolucionar, bajo el impulso dado por la Revolución, en la dirección del moderno sistema de gabinete, que permite a los jefes del Parlamento elegir y dirigir la política real y nombrar a los inmediatos servidores del rey. Pero en 1689 nadie deseaba ni preveía ese cambio. Fue un cambio que se operó no en las leyes, sino en las costumbres. A los ojos de la ley y el rey retiene en nuestros días poderes ejecutivos muy parecidos a los de los reyes Tudores, aunque de hecho el ejercicio de esos poderes es delegado en un Consejo de Ministros que representa a la mayoría de la Cámara de los Comunes (Trevelyan, 1996, p. 101).

\*\*\*

Cuando se estudia la Inglaterra del siglo XVII es indispensable, además de estudiar su historia, estudiar los autores que influían en el modo de pensar de sus coetáneos. En este sentido, estudiar a un autor como John Locke (1632-1704) en el contexto de las disputas políticas y religiosas, mencionadas anteriormente, es indispensable ya que sus dos tratados sobre el gobierno civil están íntimamente ligados al espíritu y a los acontecimientos de la época. Así, el primer tratado de Locke, *Sobre el gobierno*, es fundamental ya que al ser una réplica a la reacción monárquica de Filmer, pone de manifiesto el espíritu burgués del liberalismo inglés. En el caso de la segunda entrega teórica, para José Luis Romero (1987), Locke formula el *Segundo tratado del gobierno civil*, “acuciado por la necesidad de legitimar la decisión del parlamento de coronar a María y Guillermo” (p. 103).

John Locke es uno de los más grandes filósofos de finales del siglo XVII, quizá uno de los fundadores de la Ilustración, así como el representante más ilustre del empirismo de la edad moderna, donde destaca su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1689. En la teoría

política es considerado por muchos el padre del pensamiento liberal moderno, y puede ser también considerado como un destacado autor del espíritu y el mundo burgués que se estaba gestando. A diferencia de Hobbes y Filmer, Locke va en armonía con los cambios que se están produciendo en la sociedad europea, y sobre la base de su teoría impulsa el cambio político y económico necesario para completar la vuelta de tuerca, ahora sí hacia adelante.

En el primero de los *Dos tratados de gobierno* publicados por John Locke en 1690<sup>97</sup>, solo un año después de la Gloriosa Revolución, el autor se dedica a desacreditar la teoría del poder patriarcal de los reyes sostenida por Sir Robert Filmer, y difundida por sus seguidores –al punto de publicar en 1680 un texto que no fue concebido para ese fin–, y que sirvió de sustento teórico al absolutismo de los Estuardo, casa caída doblemente en desgracia en el siglo XVII. La intención de Locke (1966) es clara, pues en el prefacio de sus tratados anhela que sus páginas sean suficientes para consolidar el trono del rey y reformador Guillermo (p. 97). La diatriba que Locke dirige a Sir Robert Filmer está constituida por un análisis minucioso de cada uno de los postulados del aristócrata de Kent. En cada análisis el liberal británico intenta mostrar la falta de lógica argumentativa del *Patriarca* y su falta de sustento. Entre los reproches más importantes, más allá de las fallas lógicas, está, por un lado, la amañada interpretación y citación de los textos bíblicos y la utilización de pasajes sobre los que no se puede tener certeza de la significación; y por otro, la utilización de afirmaciones rimbombantes o grandilocuentes que enmascaran la falta de argumentación y la falta de claridad en sus postulados.

En principio Locke, en su prefacio, hace a Filmer responsable, en un sentido teórico, no por su persona sino por la utilización de su doctrina por parte de los conservadores y monárquicos ingleses<sup>98</sup>, de las desgracias ocurridas en Inglaterra durante los últimos tiempos, pues tales formas de gobernar no pueden llevar sino, en palabras del autor, a la esclavitud. Este es justamente el primer tema que aborda el autor. La tesis central de Filmer que Locke (1966) buscará rebatir es la siguiente:

---

<sup>97</sup> El nombre completo de aquella primera edición de los tratados es: *Dos tratados de gobierno: En el primero, Los principios falsos y el fundamento de Sir Robert Filmer y sus seguidores son detectados y derrocados. El siguiente es un Ensayo Acerca de La verdadera naturaleza, extensión y fin Del Gobierno civil.*

<sup>98</sup> Siendo buen polemista, Locke (1966) le hace justicia a Filmer diciendo: “yo no habría escrito contra Sir Robert ni me habría tomado el trabajo de mostrar sus errores, incongruencias y carencias de pruebas escriturarias (de las que tanto se jacta y sobre las que pretende edificarlo todo), si no hubiera hombres entre nosotros que, propagando sus libros y adoptando su doctrina, me libran de todo reproche por escribir contra un adversario muerto” (p. 99).

*Los hombres no han nacido libres, y, por consiguiente, nunca pueden tener libertad de elegir ni sus gobernantes ni sus formas de gobierno.* El poder de los príncipes es absoluto y de derecho divino, ya que los esclavos no tienen jamás derecho a pactar ni consentir. Adán fue monarca absoluto, y así lo son desde él todos los príncipes (p. 103).

Hablando sobre la esclavitud comienza Locke por definirla como un estado humano vil y miserable<sup>99</sup>. Por ello no comprende por qué un ilustre cortesano inglés podría defenderlo y, sobre todo, tratar de imponerlo a la humanidad. Para Locke el argumento del patriarcado de Adán no es más que una opinión que reduce la humanidad al fatalismo de nacer para ser esclavos, y tal fatalismo no puede comulgar, según el autor, ni con la razón ni con la biblia. De lo cual se deduce que el reproche que dirige Filmer a las tesis de la libertad natural de los hombres y del pacto social, es igual a la tesis sobre el derecho divino de los reyes, pues tales tesis se deducen mediante construcción filosófica, no siendo, como Filmer opina, un conocimiento natural.

Para refutar a Filmer, Locke comienza por cuestionar su supuesto esencial, que no es otro sino la tesis según la cual los hombres no son naturalmente libres, sino que nacen sometidos a sus padres. Sobre esto encuentra problemático Locke que el autor no defina lo que significa la autoridad paterna, ni muestra por qué Adán tiene tal poder o cual es su fundamento, sino que ambas cosas las da por sentadas. Y más problemático aún es que

---

<sup>99</sup> Esta afirmación resulta paradójica, puesto que como lo comenta Carlos Mellizo, citando a C. B. Macpherson, en la introducción al *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, en la edición castellana de Alianza Editorial, Locke hacía parte de una compañía tratante de esclavos. El comentario de Mellizo es el siguiente: “Un dato biográfico que para algunos críticos de hoy tiene especial relevancia en lo que se refiere a la doctrina político-económica de Locke es su nombramiento en 1696, como consejero del Borad of Trade, departamento del gobierno británico encargado de dirigir el comercio interior. Así lo entiende C. B. Macpherson, quien nos dice que fue el interés de Locke «por los asuntos de Estado, y especialmente por la política económica del gobierno, lo que le indujo a servir como miembro del Borad of Trade, llegando a convertirse en figura dominante del mismo»; y que cuando «escribió los *Two Treatises*, no era Locke un estudioso apartado de los negocios del mundo, sino un hombre con propiedades, interesado en salvaguardar las instituciones protectoras de la propiedad», por ser, a partir de 1670, «hombre acaudalado, con inversiones considerables en el negocio de la seda y en la Royal Africa Company (trata de esclavos)»”. Adicional a esto, hay un comentario de Locke (2004) en el *Segundo tratado*, que, teniendo en cuenta su concepción sobre la esclavitud, deja mucho que pensar. El comentario es el siguiente: “Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad” (p. 119).

Filmer, una vez refutas las tesis de Belarmino, se dedique a soportar su no explicado concepto contando la historia de esa “extraña especie de fantasmón dominante llamado *paternidad*” (p. 105), desde las historias bíblicas y antiguas, fundando su doctrina en una suposición. Es decir, Filmer parece creer que demostrado lo contrario de la libertad natural de los hombres, queda demostrada la autoridad de los padres o reyes, que en Filmer es lo mismo. A falta de argumentos con que demostrar que Adán tenía la autoridad sobre sus hijos, desacredita Locke, en un primer momento, el tratado de Filmer por estar construido sobre una suposición y no en la razón. Intentando Locke contradecir el supuesto poder paternal de Adán enunciado por Filmer, toma cada una de las aristas de la cuestión para armar un contrapunteo con el supuesto del poder por paternidad. Vale citar un preciso comentario de Locke (1966) sobre una cita de Filmer, según la cual

*El poder supremo está asentado en la paternidad y limitado a una forma de gobierno; es decir, la monarquía. Porque, sean las premisas cuales sean, ésta es siempre la conclusión; basta con que en su texto aparezca la palabra *gobierno* para que tengamos establecida por derecho divino la monarquía absoluta (p. 146).*

El primer flanco que Locke ataca es la afirmación según la cual el poder concierne a Adán por la creación, y sobre esto se pregunta el autor ¿Cómo la creación le dio el poder monárquico a Adán si no existían ni súbditos, ni Estado? Más aún, es imposible que Adán tenga el poder patriarcal por ser el primer hombre, es decir, un derecho de naturaleza, cuando no tenía hijos, es decir, sin hijos entonces ¿qué poder tenía Adán y sobre quién lo ejercía?<sup>100</sup>

En segundo lugar, Locke cuestiona la homologación de la propiedad con la monarquía, mostrando que, según el texto bíblico, a Adán se le dio la propiedad de todas las creaturas vivientes. Para Locke no es razonable suponer que la propiedad de algo da derecho al gobierno soberano. Pero esto sería suponer la propiedad de los hombres, cuestión que no se puede concluir, según Locke, de la biblia. En un ejercicio filológico y traductológico muestra el autor como en el texto del Génesis la propiedad de Adán puede ser interpretada

---

<sup>100</sup> Respecto a Adán, Filmer no hace una distinción, que justamente le reprocha Locke, entre el Adán del Paraíso y el Adán exiliado. Sobre esto Locke (1966) habla del patriarca Adán como un rey pobre, pues Dios “le sujetó al trabajo para toda la vida y más bien parece haber puesto en su mano una azada para trabajar que un cetro para gobernar” (p. 147)

respecto a los animales irracionales únicamente, lo que descarta la propiedad sobre los hombres. Pero en caso de que las cuestiones filológicas nos sean suficientes, dice Locke que tal dominio no podría ser privado, sino público, en cuanto las palabras del Génesis están en plural, incluyendo también a Eva como propietaria —el autor tampoco ve que exista una subordinación política a Adán por ser su esposo—, y como concesión a la humanidad más que a la persona de Adán. En este punto, la argumentación, que no es necesario relatar, sigue sobre la historia de Noé y el salmista David. De los textos bíblicos citados por Filmer, luego de haber contradicho su interpretación, deduce Locke (1966) justamente la tesis que Filmer busca negar, que Dios concedió igualdad a los hombres al crear la humanidad, y los hizo libres de usar la naturaleza para poblar libremente la tierra (p. 142).

El último, y más importante, de los aspectos que polemiza Locke sobre la cuestión de Adán en el tratado de Filmer, es el derecho natural de este sobre los hijos por el mero hecho de haberlos engendrado, sobre todo cuando la concepción es compartida entre madre y padre<sup>101</sup>. Sobre esto plantea el autor que Filmer en ningún lugar expone las razones según las cuales el hecho de engendrar da poder absoluto sobre el hijo, por lo que, al igual que otras consideraciones, no es más que una suposición. Si el argumento que da poder sobre los hijos y sobre su vida, es que el padre es quien dio esa vida, Locke responde que el dar algo no es garantía de tener poder sobre ese algo, y segundo, que quienes así piensan olvidan que la vida viene de Dios, no de los hombres. Por ello, si alguien tiene poder por la paternidad, ese es únicamente Dios. Más aún, creerse dueño de la vida de los hijos, al punto de venderlos o matarlos es, para Locke, la acción más antinatural de que sean capaces los hombres, pues ni en la fauna salvaje se encuentra tal pillaje para con las crías.

Pero toda esta argumentación, que se dirige a contradecir la concepción política de Filmer embolata lo realmente importante de la cuestión: la diferenciación entre el dominio privado y el público o político. Esta diferenciación que es olvidada por Filmer<sup>102</sup>, hace que sus consideraciones sean equívocas como teoría de la política, del poder y del Estado. Pues el deber de honrar a padre y madre es un deber privado, ya que de ser un fundamento del poder público sería una obligación exclusiva para con el magistrado o soberano, eliminando

---

<sup>101</sup> Este es sin duda uno de los mayores descuidos que Locke reprocha a Filmer, pues en su justificación sobre el poder patriarcal basado en la ley de Dios, según la cual se manda honrar al padre, Filmer olvidó que el mandato ordena también honrar a la madre.

<sup>102</sup> Sea dicho de paso, en Hobbes esta diferencia está claramente delimitada.

la obligación de los hijos para con sus padres naturales. Porque una sociedad está conformada por diversos padres, no por uno solo, y dar poder con fundamento paternal a uno solo de ellos eliminaría el poder de otros que también son padres, contradiciendo un mandato natural o divino, que, siendo imposible de incumplir, crearía desobediencia y sedición. Es por ello por lo que en este punto el autor somete el poder y derecho del padre al ámbito meramente privado. El argumento de Locke (1966) es el siguiente:

Es inevitable que, si un magistrado tiene todo este poder paternal, como debe tenerlo si la *paternidad es el fundamento de toda autoridad*, entonces los súbditos, aunque sean padres, no pueden tener poder sobre sus hijos ni derecho a ser honrados por ellos: porque no puede estar todo en otras manos y quedar una parte en la de los padres. De modo que, según la misma doctrina de nuestro autor, *Honrar a tu padre y a tu madre* no puede de ningún modo entenderse como sujeción y obediencia política, puesto que la leyes que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, mandaban a los hijos a *honrar y obedecer a sus padres*, fueron dadas a aquellos cuyos padres estaban sometidos al poder civil, y eran conciudadanos en las sociedades políticas [...] Si, por consiguientes, este mandato *Honra a tu padre y a tu madre* concierne al dominio político, derrumba directamente la monarquía de nuestro autor, porque, debiendo ser rendido por cada hijo a su padre, incluso en la sociedad, cada parte debería necesariamente tener poder político, y habría tantos soberanos como padres hay; sin contar que la madre también tendría su derecho, lo cual destruye la soberanía del único monarca supremo (p. 168).

Es así como Locke encuentra no solo dudoso sino insostenible el fundamento del poder que se basa en la paternidad, que no solo no muestra un fundamento estable y razonable del poder, sino que lo deja en una dimensión etérea que solo puede llevar al desorden político. Adicional, en caso de que, como lo plantea Filmer, el poder esté dado por la paternidad y la propiedad<sup>103</sup>, tal hecho es insostenible, pues el poder fundado en la propiedad se puede heredar, pero no el poder fundado en la paternidad, pues un hombre no podría ejercer dominio

---

<sup>103</sup> Contraria a la interpretación del Génesis que hace Filmer, para Locke la propiedad sobre el mundo y las criaturas no fue hecha a Adán en exclusivo sino a la humanidad, y tal propiedad consiste en el derecho del hombre a utilizar aquellas cosas necesarias para subsistir.

sobre otro que no sea hijo natural suyo. Esta relación es igualmente problemática en cuanto a la propiedad, pues una vez el padre repartió la herencia al morir, el primogénito no tiene poder alguno sobre la propiedad de los hermanos, que fue concedida por el poder del padre. Pero toda la cuestión de la sucesión y la herencia a la que Filmer da tanta importancia es superflua, pues como Locke (1966) lo pone de manifiesto, el mismo Filmer niega su importancia y contradice su tesis al afirmar que “para hacerse *propiamente rey* no se necesita más que *gobernar por supremo poder, y no importa por qué medios se llegue a ello*” (p. 188). Le importa a Locke detenerse sobre este punto ya que es el núcleo de las tesis tan difundidas sobre el derecho natural o divino de los reyes, tesis que sostenían el trono en el medioevo.

La refutación de los postulados de Filmer le sirve a Locke para introducir uno de los temas más importantes de la Modernidad: la legitimidad del soberano, o quién debe gobernar, o a quién hay que obedecer. Pues si el soberano lo es, como lo plantea Filmer, por la mera circunstancia de mandar, entonces “no existiría diferencia entre piratas y príncipes legítimos: aquel que tuviera la fuerza habría de ser obedecido sin otra razón, y las coronas y los cetros se convertirían en patrimonio sólo de la violencia y la rapiña” (Locke, 1996, p. 192). Es por esto por lo que la teoría del poder patriarcal de Filmer es para Locke, no solo muy poco creíble, sino muy incierta para fundar el gobierno. Ya en este punto encontramos la concepción propia de Locke sobre el gobierno, y no solo refutación de las tesis de Filmer. Al plantear la diferencia entre la propiedad (dominio privado) y el gobierno (dominio público), expone Locke (1966) la siguiente consideración:

El gobierno, que tiene por objeto la preservación del derecho y propiedad de cada hombre, preservándole de la violencia o agresión de los demás, está destinado al bien de los gobernados: porque la espada del magistrado ha de ser el *terror de los malhechores*, para, mediante este terror, obligar a los hombres a observar las leyes positivas de la sociedad, hechas conforme a la leyes de la naturaleza, en favor del bien público, es decir, el bien de cada miembro particular de dicha sociedad, en la medida en que éste puede ser fermentado por las leyes generales; la espada no se le da al magistrado sólo para su propio bien (p. 201).

Es justo este argumento la dinamita puesta por la Ilustración temprana al tan difundido derecho divino de los reyes, pues no es la sucesión o herencia la que fundamenta el derecho a gobernar, ya que el dominio no se puede heredar como se hereda la propiedad, dado que no se trata de una posesión privada, sino de una embestidura pública, que más que pretender dar una ventaja al titular, es una responsabilidad que este adquiere con los demás. Así concluye Locke que el poder basado en la paternidad no se puede heredar. Es por ello que, descartadas las tesis de Filmer, Locke se propone, ya en el *Segundo tratado*, investigar cuál es el fundamento del primer gobernante y con qué derecho le sucedió su heredero, pues el derecho divino de los reyes, al igual que el derecho paternal, es insuficiente en cuanto la sucesión debe estar dada por Dios mismo, en el primero, y, en el segundo caso, el poder paternal no puede crear una sujeción u obediencia sobre aquel que no es hijo natural o adoptivo. Dentro de las fallas de la teoría de Filmer, la idea de la herencia por primogenitura es igual de absurda pues, según Locke (1996):

Si Noé dividió el mundo entre sus hijos, y si esta asignación de dominio es válida, se acabó la divina institución; todo el discurso de nuestro autor sobre el heredero de Adán, y todo lo que edifica sobre él, queda descartado; el poder natural de los reyes cae a tierra; y, entonces, *la forma del poder gobernante y la persona que tenga tal poder no será* (como él dice que es en *Observaciones*, 254) *disposición de Dios, sino disposición del hombre*: porque si el derecho del heredero es disposición de Dios, derecho divino, ningún hombre, padre o no padre, puede alterarlo; si no es un derecho divino, es sólo humano, dependiente de la voluntad del hombre; y, por consiguiente, allí donde la institución humano no se lo dé, el primogénito no tiene ningún derecho sobre sus hermanos, y los hombres pueden poner el gobierno en las manos y bajo la forma que les plazca (p. 249).

\*\*\*

Los dos tratados de Locke tienen un valor histórico importante, ya que en el primero se dedica el autor a contradecir las versiones según las cuales los reyes tienen un derecho divino para gobernar. Y, una vez contradichas y descartadas las tesis de Filmer, y con ellas las teorías del

derecho divino de los reyes, se propone Locke, en el *Segundo tratado*, encontrar el verdadero fundamento del poder y del gobierno civil, creando así una moderna teoría del poder político, del Estado y de la soberanía<sup>104</sup>. Locke es pues el punto de inflexión, la bisagra, el paso adelante, entre la concepción del Estado absoluto y medieval y el Estado moderno ilustrado y liberal-burgués.

El segundo volumen de Locke sobre el gobierno, más conocido y difundido, es trascendental y certero, sobre todo enmarcado en el momento de la Gloriosa Revolución. Es pues el *Segundo Tratado* una de las obras cumbre del pensamiento político moderno, documento que se puede encuadrar en los inicios del movimiento ilustrado, además de fundador de la ideología liberal y manifestación del espíritu político inglés y burgués.

La primera aclaración que hace el autor en el *Segundo tratado* es que el poder político no puede ser entendido, menos aún homologado, con el poder de un padre sobre un hijo o de un señor sobre un siervo o un esclavo. Para Locke (2014) el poder político no es otra cosa que:

El derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público (p. 41).

Para llegar a este poder político los hombres deben constituir primero una sociedad civil, es decir, deben salir de un primitivo estado de naturaleza. Al igual que para Hobbes y a diferencia de Filmer, en este estado de naturaleza los hombres viven en completa libertad e igualdad, subordinados únicamente a las leyes de la naturaleza –que en sí son las leyes de la razón–, como la conservación de sí y de los otros, tanto en lo que respecta a su vida, como lo que respecta a las libertades y posesiones<sup>105</sup>. En el caso de que dicha ley sea violada por un hombre, la misma ley da derecho a que sea castigado el infractor. Esto muestra que en el

---

<sup>104</sup> En cuestiones políticas queda claro que Locke es un deudor del teólogo inglés Richard Hooker. Es una lástima que de este autor aún no existan traducciones a nuestro idioma.

<sup>105</sup> En la argumentación de Locke, si fue un Hacedor omnipotente quien dio la vida al hombre, solo él puede disponer de dicha vida.

estado de naturaleza de Locke, el hombre, todo hombre, es juez y ejecutor de la ley natural. Este castigo, que está también limitado por la razón, no puede ser mayor a la ofensa, es decir, debe ser proporcional el daño que se produzca al daño recibido. Pero más allá de estas prescripciones está consciente el autor de que dejar que los hombres sean jueces de sus propias causas es problemático, pues tal situación puede dejar a la justicia en vilo. Es por esto por lo que concede veracidad al argumento según el cual el gobierno debe ser el remedio a los excesos a los que se puede llegar dentro del estado de naturaleza. Pero esta tesis, que como se vio más atrás, está representada de manera magistral en el *Leviatán* de Hobbes, debe ser construida con más cuidado que el tenido por el filósofo de Malmesbury, pues salir del estado de naturaleza para someterse a un soberano sin limitaciones, que dadas las consideraciones de Hobbes parece que nunca salió de aquel estado de naturaleza, no parece muy conveniente. Por ello, dentro de los objetivos de Locke está el encontrar la justa razón por la cual los hombres entran o pactan la sociedad política (el empirista inglés retoma también la idea del pacto<sup>106</sup>), justa razón que no es otra cosa que una compensación entre los beneficios recibidos y las libertades anuladas. A diferencia de Hobbes, para Locke el estado de naturaleza no es un estado de guerra, pues en el primero los hombres bien pueden relacionarse y tener propiedades, y el segundo, estado de enemistad y destrucción, no es una cuestión dada ni el resultado de las pasiones del hombre, sino que es un estado declarado<sup>107</sup>. Para el autor existen incluso sociedades prepolíticas, es decir, en estado de naturaleza, pues la necesidad del hombre de relacionarse con otros lo inclina a vivir en sociedad, como lo es la sociedad conyugal, la sociedad familiar entre padres e hijos, y la sociedad de servidumbre entre amo y siervo. Pero aun siendo el estado de naturaleza un estado en el que se puede llevar a cabo la vida y construir relaciones, el mismo está signado por la incertidumbre y la amenaza de ser dañado por otro, cuestiones estas que se deben tener en cuenta con miras a justificar el tránsito del hombre a la sociedad política. En las palabras de Locke (2014) el estado de naturaleza y el estado de guerra son:

---

<sup>106</sup> En la teoría de Locke los hombres pactan en conjunto el establecimiento de la sociedad civil sin exclusión de quien o quienes detentan la soberanía. Lo que se diferencia del pacto de Hobbes, donde el soberano no hace pacto alguno.

<sup>107</sup> Aunque Locke (2014) no especule sobre la esencia del hombre, como Hobbes o Rousseau, que son los dos lados opuestos de la balanza, la maldad y bondad, Sí tiene una consideración que vale la pena resaltar, y es que los hombres debemos tratarlos con “caridad” (p. 127).

El primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en el alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano [...] La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay (p. 57).

Aunque sean estados diferentes, es probable que en algún momento se pase del estado de naturaleza al estado de guerra. Es por ello que, según la tesis de Locke, para evitar el estado de guerra los hombres se unen en sociedad civil. Estar en sociedad civil significa subordinarse a un poder terrenal, a una autoridad, a un juez al que se pueda apelar y que repare los daños causados por un tercero. Así, cuando los hombres entran en sociedad civil cambian la libertad por las leyes públicas y se someten a ellas, pues el fin de estas, según Locke (2014), es “proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos” (p. 59). Pero las leyes no son normas dictadas por cualquiera, sino que, para ser legítimas y obedecidas, tienen que emanar del poder legislativo creado bajo el consentimiento de los hombres. Así, Locke es uno de los grandes defensores de la libertad y la igualdad jurídica, un inteligente enemigo del despotismo que puede causar el absolutismo, un creyente en la razón y en las leyes positivas que de ella se derivan. Contra toda teoría del absolutismo, e izando la bandera de la Ilustración dice Locke (2014):

La libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder

legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de naturaleza (pp. 61-62).

Uno de los temas más importantes del *Segundo tratado* es aquel que desarrolla la idea de propiedad<sup>108</sup>. Esta cuestión crucial, tanto para la burguesía como para la aristocracia, comienza Locke fundamentándola en la ley de naturaleza que dicta al hombre procurar su autoconservación. Siendo el hombre también un animal, está sujeto a necesidades biológicas para subsistir, y tiene por ello que sacar provecho y apropiarse de la común propiedad de la tierra que Dios dio al hombre. Por ello la apropiación es, para el autor, también un mandato divino. La forma en que el hombre tiene derecho a apropiarse particularmente de la propiedad común es mediante el trabajo. Valga citar el pasaje de la obra que sirve de justificación a la propiedad privada, al menos en su estado original. Poniendo como precedente el trabajo del hombre dice de Locke (2014):

El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás (p. 66).

Si se pone atención a la última línea de la cita, se ve que, a pesar de la ilimitada propiedad a la que puede dar lugar un fundamento como el trabajo, más aún, cuando el trabajo de un criado y lo que él produzca pertenece al amo, Locke pone un primer límite a la

---

<sup>108</sup> Para Locke la propiedad es la vida, la libertad y los bienes.

propiedad: la responsabilidad de no dejar a otros sin sustento. A esta primera limitación añade el autor una segunda, según la cual la propiedad está limitada por el aprovechamiento, por el disfrute, que de ella se puede hacer. Así, ningún hombre tiene derecho a aquello de lo cuál no se beneficia, por ejemplo, de la comida que no se ingiere. Las palabras de Locke (2014), son las siguientes: “Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo” (p. 69). Pero claro es que cuando el hombre, que por naturaleza es gregario, se estableció en familia y en comunidad, y creó ciudades, la propiedad debió ser reglamentada positivamente siguiendo las consideraciones antes expuestas, sin importar que el trabajo llegue a convertirse en industria y sea dividido socialmente.

Pero esta proporcionalidad entre la propiedad y el trabajo, que funcionó, según Locke, en las primeras edades de la vida humana, se corrompe en la mentalidad ante el deseo de tener más de lo necesario, y fácticamente en el hecho de concebir y crear una tasa de cambio: el oro. Regular la propiedad mediante los límites antes citados es relativamente sencillo cuando se trata de cuestiones perecederas en el corto plazo, pero elementos como el oro, la plata o los diamantes, que no tienen tiempo de caducidad, escapan a estas reglas, por lo que se pueden acumular sin límites. De la necesidad de alimento y abrigo se deduce el valor de las cosas que a ello sirven, pero ¿del oro, la plata y el diamante qué valor se puede deducir? Para Locke (2014): “el oro, la plata y los diamantes son cosas que han recibido su valor del mero capricho o de un acuerdo mutuo; pero son de menos utilidad para las verdaderas necesidades de la vida” (p. 84). Pero más allá de su valor intrínseco tienen estos elementos un valor de cambio, pues al ser cosas escasas y que se pueden tener sin que se echen a perder, fueron utilizadas, mediante acuerdo, para cambiar productos. Así nació, según el autor, el dinero, y con este, la acumulación. Esta es una cuestión central para entender la propiedad y las reglas positivas que se deben crear para mantener una justa distribución de la misma, pues, como lo plantea Locke (2014):

Ahora bien, como el oro y la plata, al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran arte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los

hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas (p. 87).

Se preguntará por qué Locke discurre sobre la cuestión de la propiedad en un tratado sobre la sociedad civil. La cuestión es que Locke fundamenta el tránsito del estado de naturaleza y el estado de guerra hacia la sociedad política sobre la base de que los hombres acuerdan ceder su poder y libertad natural, entregándolo a toda la comunidad, con el fin de proteger la propiedad, que como se dijo, es tanto la vida, como la libertad que da las leyes, y los bienes, que en estado de naturaleza es mantenida so pena de ser transgredida por otro. Para el autor, el hombre entra en sociedad política buscando la seguridad de su propiedad. De no existir hombres degenerados, no habría necesidad de otra sociedad que la natural. A diferencia de la idea de Hobbes donde el hombre antes de pactar la construcción del Leviatán es presentado casi como un salvaje, en Locke el hombre entra a la sociedad política teniendo propiedad y justamente para conservarla. Es por ello que, para proteger la propiedad, las principales funciones de la construcción política de Locke, del Estado lockeano, es hacer leyes claras y consensuadas y establecer y ejecutar castigos ante las ofensas. Pero renunciar al poder natural, que es privado, para albergarse bajo un poder común que es público, no es lo único que hace el hombre cuando entra a la sociedad, pues juntamente con el pacto el hombre debe comprometerse, no solo a cumplir las leyes y aceptar los castigos, sino también a prestar su fuerza para que se cumplan los objetivos del Estado.

De esto se puede interpretar una cuestión que será importante, en demasía, para la Modernidad, y es la distinción entre lo público y lo privado. Cuestión que ni en Hobbes ni

en Filmer existe, pues para estos quien detenta el poder lo usa de una manera privada, como si todo lo que gobierna fuese de su propiedad. Es por esto por lo que este es uno de los pasajes más importantes del tratado político de Locke (2014):

Al nacer el hombre –como ya hemos probado– con derecho a la libertad perfecta y al disfrutar sin cortapisas todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, en su opinión, la atrocidad del crimen así lo requiera. Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas. Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho, y castiga aquellas ofensas que algún miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya estipulado. Guiándonos por todo esto, nos resultará fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una sociedad política. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar –me refiero a una autoridad en este mundo–, continúan en el estado de naturaleza; y, a falta de otra persona, cada uno es en sí

mismo juez y ejecutor, lo cual es lo mismo que decir, como ya he mostrado antes, que se halla en más absoluto estado natural (pp. 120-122).

De este importante pasaje también se puede deducir un asunto crucial para la teoría y el modelo representativo: quienes se ocupen de hacer las leyes y ejecutar los castigos, que el autor llama respectivamente como poder legislativo y ejecutivo, son miembros elegidos por la comunidad.

Inmediatamente después de dejar claro lo que significa una sociedad civil, arremete el autor con la idea de monarquía absoluta, pues esta forma de gobierno va en contravía de lo que él concibió como gobierno y sociedad civil. En una monarquía absoluta hay un grave fallo que hace que se desvanezca la idea de sociedad civil, y es que hay un hombre que queda en estado de naturaleza, y más aún, ese hombre es el juez de todas las causas, él mismo es el poder legislativo y ejecutivo, y es el encargado de dirigir el Estado y la sociedad: el monarca. Con esto muestra Locke su falta de comunión con el despotismo que se puede ejercer dada la necesaria desigualdad entre el monarca y el súbdito (que en esta situación no sería otra cosa que un esclavo), pues en ese tipo de regímenes no existe juez que pueda juzgar al monarca, por lo que los daños que este cause serán incalculables, y así queda desvirtuada la idea de ley, el castigo y, dado el remanente del estado de naturaleza y de guerra, el Estado mismo. Tal argumento muestra el compromiso que Locke asumió con la Gloriosa Revolución, y, si se permite especular, si hubiese sido uno de los jueces del juicio de Carlos I, también habría dicho “culpable”. Si el *Primer tratado* de Locke fue declaradamente un antipatriarca, el *Segundo tratado* puede ser interpretado como un antileviatán, ya que para Locke (2014) la monarquía absoluta es un sinsentido tal que aceptarla y defenderla equivaldría a:

Pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones (p. 128).

Locke es sin duda un defensor de la legislación fundada en la igualdad y en la representación política escogida por el pueblo, es decir, de la total igualdad ante la ley. Es de

añadir que tal representación, en la concepción del autor, la debe hacer siempre una asamblea, nunca una única persona. En conclusión, Locke es uno de los promotores del Estado moderno —o de derecho, o liberal, o burgués, o democrático— y del parlamentarismo moderno. El sentido de la representación está dado por la imposibilidad de reunir a todos los pactantes de forma que se cree un consenso absoluto. Adicional a ello, aunque los hombres se pongan de acuerdo en entrar a la sociedad política, mantener este acuerdo sobre las cosas propias de la administración y la legislación sería una quimera. La preferencia de Locke por las asambleas variables es evidente, ya que ve en ellas mayor prudencia, pues sus integrantes, al no ser siempre miembros de estas asambleas, se cuidan de ir en contra del pueblo representado, al que volverán una vez cese su función de representantes. El argumento final sobre la forma en que se origina el Estado, teniendo en cuenta todas las consideraciones que se han expuesto es el siguiente:

Lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo (Locke, 2014, p. 134).

En lo que sigue de la argumentación, el autor discurre sobre la importancia de definir con claridad los poderes de un Estado y sus funciones, independiente si se trata de una democracia, una oligarquía o una monarquía. La primera precisión que hace Locke al respecto es poner por encima del tipo de Estado el poder de legislar, es decir, el poder de legislar es el *sine qua non* del Estado como tal<sup>109</sup>, por lo que el tipo que este adopte dependerá de a quién se le encargue la tarea de legislar. Es por ello que, para el autor, la primera ley positiva de la sociedad política tiene que ser la definición del órgano que tendrá la exclusiva e intransferible facultad de llevar a cabo el poder de legislar<sup>110</sup>. En palabras simples, la primera tarea de la comunidad política, que a la vez significa su consolidación, es establecer el gobierno. Sobre esto se puede interpretar que el poder, como tal, pertenece al pueblo, el cual lo delega para que se lleve a cabo, y tal delegación no puede contrariar o menoscabar la

---

<sup>109</sup> Para Locke el poder ejecutivo debe estar subordinado al poder legislativo y rendir cuentas a este.

<sup>110</sup> Entiéndase: establecer la constitución del poder legislativo. Para Locke (2014) el poder legislativo es “el alma que da forma, vida y unidad al Estado” (p. 245).

autoridad suprema. Las restricciones que a este poder, al cual se le debe total obediencia, se le imponen son: primero, no puede ser ejercido de manera arbitraria o absoluta sobre la fortuna o la vida de algún miembro del pueblo, ya que este poder tiene como fin el bien público de la comunidad, y el primero de esos bienes no es otro que la preservación de la propiedad; en segundo lugar, para que este poder sea ejercido debe definir, establecer y declarar una legislación igual para todo el pueblo, incluidos los legisladores, con el fin de obrar bajo una normativa consensuada por la comunidad, la cual sirve a la vez como garantía; tercero, a fin de tener claridad sobre los bienes de cada hombre, la legislación se debe encargar de titular la propiedad y definir de manera justa y consensuada la tributación.

El tratamiento que el autor da al deber ser del poder legislativo es sumamente interesante en otro sentido: si se dijo que la facultad de hacer leyes es delegada por el pueblo, en quien sigue reposando el poder, a una asamblea variable, preferiblemente, la cual sigue subordinada al poder supremo del pueblo, dicha dependencia significa que en caso de que el cuerpo colegiado vaya en contravía del interés del pueblo, este puede recuperar el uso del poder y elegir un nuevo órgano legislativo. Esta última consideración pone en Locke un atractivo de época, el derecho y la legitimidad a la rebelión, a la desobediencia, a la revolución. Con la Gloriosa Revolución y con John Locke la suerte está echada para Europa. El absolutismo monárquico, y esta idea está en Locke, llegará finalmente a un punto donde se vuelva tan insoportable que hará que los hombres vuelvan a entrar en estado de naturaleza, mejor dicho, a un estado de guerra, para finalmente buscar el camino hacia un verdadero Estado<sup>111</sup>, hacia la sociedad civil y política.

Cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa. Un pueblo que es maltratado y cuyos derechos no son respetados, estará siempre listo para, en cualquier ocasión, sacudirse de encima la carga que pesa sobre él. Deseará y buscará esa oportunidad que no suele tardar mucho en presentarse cuando se trata de asuntos humanos, siempre sujetos a cambios,

---

<sup>111</sup> Cuando Locke (2014) habla de estado se refiere, como tal, a una “comunidad independiente” o “*Commonwealth*” (p. 165).

debilidades y accidentes. Tiene que haber vivido muy poco quien durante su estancia en el mundo no haya visto en su tiempo ejemplos de esto; y tiene que haber leído muy poco quien no pueda mostrar ejemplos de esto mismo, acaecidos en todos los gobiernos del mundo (Locke, 2014, p. 257).

Finalmente, luego de referirse al poder de prerrogativas, al poder paternal y despótico, a la conquista, la usurpación y la tiranía, cuestiones todas muy interesantes pero que no conviene tratar aquí, Locke examina, en el último capítulo de su tratado, las causas por las cuales se puede disolver el poder. En este apartado, en el que el autor habla con toda claridad, primero distingue el Estado: cuerpo político que, como se dijo, se conforma tras el pacto de cada individuo con los demás, y después las causas de su disolución, que por lo general se da ante una invasión extranjera. Con la disolución del Estado es claro que queda inmediatamente disuelto el gobierno. Pero esta relación no funciona, necesariamente, en sentido inverso. Dicha disolución del gobierno como consecuencia de la disolución del Estado el autor la entiende como una causa externa. Adicional a esta, existen también causas internas que causan la disolución del gobierno como: primero, la disolución del poder legislativo; la segunda causa se da cuando el poder ejecutivo es abandonado por quien estaba encargado de él, ya que sin poder de ejecución las leyes no tienen efectividad; finalmente, existe una disolución del gobierno cuando el legislativo o el ejecutivo actúan contrario a la procura del bien de la humanidad, fin que se les ha encargado, es decir, cuando el gobierno irrespete los bienes, la vida o las libertades del pueblo —es decir la propiedad—, ya que contrariando este fin, que es lo mismo que traicionar al pueblo, se deslegitima el gobierno, y el poder retorna al pueblo.

\*\*\*

Todo lo que se ha expuesto sobre Inglaterra debe ser tomado a manera de hecho histórico y teórico, sin un sentido político moral. Lo presentado marca una ruta histórica y teórica del nacimiento del Estado liberal burgués, pero ello no significa que, ya en el siglo XVII, dicho Estado esté consolidado, y mucho menos se puede pensar que Inglaterra sirva de molde para dicha consolidación. Inglaterra es sin duda el primer caso notorio del tránsito hacia un Estado

de derecho, e influenciará a los pensadores y a las naciones occidentales, pero no es, ni por poco, el producto terminado de la sociedad y el Estado liberal burgués. Pensar teóricamente en la nación inglesa, atribuyendo un sentido moral, como un ser del liberalismo, del progresismo, de la libertad popular, puede llevar a un error histórico, donde el concepto y la concepción liberal de este país, y sobre este país, haga que se obvien las condiciones materiales que resultan contradictorias con el contenido social totalizante de la ideología liberal. Justamente esta es la tesis que defiende el sociólogo Leo Kofler en su estudio sobre el desarrollo de la sociedad burguesa. Contra toda una tradición de historiadores anglófilos, Kofler (1974) debate la idea según la cual el parlamentarismo y la autonomía administrativa llevaron a un progreso social en Inglaterra. Comienza el sociólogo por debatir las tesis de varios historiadores, como Adolf Gasser, mostrando los puntos donde la situación social inglesa antes y después de la Gloriosa Revolución, aún en el siglo XIX, contradicen los desarrollos que se le suelen atribuir a esta nación, y aún más a la teoría política gestada y ampliamente desarrollada en este país. Uno de los argumentos que utiliza Kofler para rebatir tal progreso es la función de los jueces de paz y de los *enclosures*, ambos elementos sugieren la pervivencia del feudalismo en la Inglaterra del siglo XVIII, por lo que este sociólogo, como ya se mencionó, atribuye a tal sociedad la característica, tomada de A. Tocqueville, de *Ancien régime*. Una virtud del sociólogo Leo Kofler es la capacidad de analizar la economía, la política, la teoría y la sociedad de manera conjunta, así, siempre pisa firme en sus afirmaciones, pues estas no desconocen las demás dimensiones del mundo social. A manera de conclusión afirma:

Inglaterra en modo alguno es ese clásico país de la libertad popular como pretenden presentarla muchos historiadores debido a sus instituciones formales: la administración autónoma y el parlamentarismo. Pero se ha hecho clásica en otro sentido: es el primer país que ha mostrado al mundo el modo en que una forma constitucional democrática es compatible con un contenido no-democrático, con lo cual se ha convertido en el modelo de todos los Estados democrático-burgueses hasta la más reciente actualidad. Aquí reside todo el secreto de la enorme veneración que manifiestan por Inglaterra aquellos ideólogos cuya mayor preocupación consiste en rodear de la manera más eficaz y posible (y esto quiere decir: tan exitosa como la que

el destino deparó a los ingleses) con una envoltura democrático-popular el carácter de clase de la sociedad burguesa (p. 386).

### **Un paso más hacia la libertad y la igualdad: Jean Jacques Rousseau**

Dejando sentadas las bases del constitucionalismo inglés, y a la vez, los fundamentos del diseño político, tanto de la Inglaterra revolucionaria, como de su forma contemporánea, prosigamos en este esbozo de aquel ideal paradigmático, que es el Estado contractual, liberal burgués, con los pensamientos de Rousseau, uno de los más grandes próceres de la Ilustración, y par de grandes pensadores como Voltaire, Diderot, Condorcet, D'Alembert, y, como si fuese poco, autor predilecto de filósofo alemán Immanuel Kant.

Rousseau va más allá que Locke y lleva muchos de los presupuestos del autor inglés a afirmaciones taxativas, pero a diferencia de este, no fue el profeta político de su tiempo, sino que, más importante aún, fue el profeta de la posteridad, pues sus ideas serán de suma importancia para un hecho de tan gran calado como lo fue la Revolución Francesa de 1789, momento en el que se termina de confeccionar este ideal paradigmático en el sentido de una forma de Estado y de gobierno que marcaron la pauta durante el siglo siguiente, y de los cuales aún hoy sobreviven muchos de sus principios.

Cuando hablamos de Rousseau, hablamos de un autor de época, del autor de una obra que comprende diversos campos de la existencia humana, de un autor que supo reflexionar tanto de la política como de la música, de la ciencia y la literatura, del papel del individuo en la sociedad y además de la propia manera de llevar la vida. En lo que se refiere a la obra política de Rousseau, que es lo que aquí interesa, son dos los libros claves: en primer lugar, el segundo discurso<sup>112</sup> titulado *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, publicado en 1755<sup>113</sup>; en segundo lugar, *Del contrato social* de 1761. Para plantear el debate que propone el autor, vale la pena citar en primer momento el comienzo *Del contrato social o principios del derecho político*, donde dice Rousseau (2002): “El

---

<sup>112</sup> El primer discurso, publicado en 1750, algunos meses antes del primer tomo de la *Enciclopedia*, se titula *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y le valió a Rousseau el premio de la academia de Dijon.

<sup>113</sup> Resulta interesante del segundo discurso la dedicatoria en que enaltece la conformación política de su natal Ginebra. Allí, Rousseau habla a los ciudadanos, diferente de la concepción inglesa de súbdito, y se evidencia una preferencia por el sistema republicano, tema que desarrollará, como se mostrará, en *Del contrato social*.

hombre ha nacido libre y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos” (p. 26). Bajo esta premisa se propone Rousseau develar la manera en que se produjo el cambio del hombre libre por el hombre esclavo, mostrando el engaño bajo el que se legitima esa inversión, donde se cambia la libertad por la sujeción.

Partiendo de una elucubración ahistórica comienza Rousseau el segundo discurso preguntándose por la condición del hombre primitivo para establecer un parangón que le permita deducir las causas de la desigualdad entre los hombres modernos, con los cuales el autor no es para nada generoso. Para esta búsqueda del hombre primitivo, Rousseau parte del mismo lugar del que partieron Hobbes y Locke: el estado de naturaleza. Pero a diferencia de los dos autores ingleses, sobre todo de Locke, el cual afirma la existencia de tal estado, para Rousseau el plantear un estado de naturaleza no es más que un recurso hipotético, el cual, más que dar la pauta última de la conformación de las sociedades civiles, permite comprender procesos de desarrollo complejos. Por esto el ginebrino deja en claro que elucubrar sobre este estado no es más que una suposición, pues tal estado de naturaleza quizá nunca existió ni existirá.

Entrando a analizar el objeto que lo convoca, delimita Rousseau las desigualdades entre los hombres según dos aspectos, el natural o físico y el moral o político. El primero está dado por las condiciones biológicas y espirituales de los hombres. El segundo se circunscribe a los privilegios de los que gozan, en perjuicio de otros, algunos hombres, y que están legitimados por una convención social. Entre el tipo de desigualdades políticas, que son las que le interesa analizar al autor, se encuentran la riqueza, el respeto, el poder y el mando. Pero estas desigualdades, que suceden, según el autor, cuando la naturaleza se somete a la ley, tienen un sentido artificial importante de precisar. Es por ello que el estado de naturaleza de Rousseau, insólito en la teoría política y jurídica, niega todas aquellas ideas y preceptos, que, para el ginebrino, los grandes autores impostaron en él. Es decir, los teóricos de la política y el derecho trasplantaron ideas que solo se pueden concebir dentro de la sociedad. Las palabras de Rousseau (2002) son contundentes: “hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil” (p. 232). Es por ello por lo que Rousseau pone como presupuesto de la condición natural una consideración según la cual, antes que la razón –que se origina a partir de las pasiones, es decir, de deseos y temores–, la composición natural del hombre está

definida por dos sentimientos innatos: respecto a sí mismo, el sentimiento que encamina el actuar es el amor de sí; respecto a los otros, es la conmiseración o la piedad el sentir que dirige al hombre. Estos dos sentimientos son, para el autor, la base del derecho natural. Antes que razonable, el hombre natural rousseauiano es un ser sensible, incapaz de hacer mal a otro<sup>114</sup>. Con esto contradice Rousseau (2002) a Hobbes, quien “pretende que el hombre es naturalmente intrépido y que no busca más que atacar y combatir” (p. 238). Rousseau pinta al hombre natural, físico o salvaje, como un instintivo Tarzán solitario<sup>115</sup>, y el estado de naturaleza en el que vive como un impoluto paraíso individualista en el que el hombre es pleno y feliz debido a la sencillez de su existencia, que carecía de lazos sociales o morales<sup>116</sup>. Es por esto que el utópico y pacífico estado de naturaleza de Rousseau es la antítesis del distópico estado de naturaleza de Hobbes, pues la conmiseración, que tiende hacia la bondad, impide que los hombres se dañen mutuamente, excluyendo casos extremos donde prevalece el sentido de conservación. El error en el supuesto de Hobbes, que señala el ciudadano de Ginebra, es la inserción que el autor inglés hace de pasiones, que solo existen en el hombre de sociedad, en un entorno natural en el que no es posible que estuvieran concebidas. Es por esto que las apreciaciones de Rousseau sobre el estado de naturaleza son más una suerte de historia de la evolución del hombre, que un elemento filosófico de teoría política. La síntesis que presenta Rousseau (2002) del hombre primitivo, y con ella del estado de naturaleza, es la siguiente:

Errantes en las selvas, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias de tal estado, que no sentía más que sus verdaderas pasiones, ni miraba más que aquello que creía le interesaba ver, y que su inteligencia

---

<sup>114</sup> En esto concuerda Rousseau con Locke, ya que ambos autores ven como máxima de la naturaleza el mandato cristiano de no hacer al otro lo que no quieres que te hagan a ti.

<sup>115</sup> Resulta interesante en la teoría de Rousseau apreciar cómo el autor parece negar la tesis comúnmente aceptada en la filosofía política sobre la natural condición social del hombre. Debido a esta negación, Voltaire reprochará las tesis contenidas en el segundo discurso.

<sup>116</sup> Es justamente la falta de sencillez la justificación de las leyes, pues según Rousseau (2002): “cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlos” (p. 269).

no hacía más progresos que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, mal podía comunicarlo cuando no reconocía siquiera a sus hijos. El arte parecía con el inventor; no había allí ni educación ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente; y partiendo todas siempre del mismo punto, los siglos transcurrían con toda la grosería de las primeras edades; la especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño (p. 272).

Considerado la condición libre e igual del hombre, el autor encuentra allí el núcleo de la parte espiritual que le permite, a diferencia de las bestias, querer, escoger, asentir y resistir. De esta dimensión espiritual, se desprende una facultad importante en la antropología rousseauiana del hombre: la perfectibilidad. Este es un punto clave en la consideración de Rousseau sobre el hombre, ya que esta condición natural y subjetiva al hombre es el primer elemento que permite el tránsito del estado de naturaleza al estado social. Sobre la perfectibilidad las palabras de Rousseau (2002) son las siguientes:

Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza (p. 247).

Pero la perfectibilidad como condición, no necesariamente hace transitar al hombre del estado de naturaleza al estado civil, y, con esto, pasar de una condición de igualdad a una de desigualdad. Tuvieron que suceder acontecimientos fortuitos y azarosos para que el hombre echara a andar una razonada vida en sociedad, usando con esto su condición de ser perfectible. En el relato evolutivo que narra Rousseau, llega un momento en que el hombre, por azares de las condiciones naturales, comienza a establecer relaciones con otros hombres; sabiéndolos iguales a él, establece alianzas y compromisos mutuos, llegando al punto de dejar su vida solitaria y salvaje para construir refugios y establecerse en familia, y finalmente en vecindades. Pasando el hombre de tener una vida salvaje a tener una vida muelle, y según

Rousseau, degenerando su existencia e imponiéndose yugos innecesarios. Tal cambio hizo nacer en el hombre nuevas ideas, nuevas maneras y nuevos sentimientos. Esta es, según Rousseau, la primera revolución ocurrida en la historia de la humanidad: la vida en sociedad. En este nuevo trasegar el hombre perdió el instinto y las virtudes salvajes que había adquirido, cambiándolas por virtudes y sentimientos sociales como la estima pública o reconocimiento. Con esta nueva lógica se estableció la primera desigualdad entre los hombres, pues aquellos que mejor danzaban o cantaban, el más bello o el mejor orador, fue mejor considerado dentro de su vecindad. Con esta nueva lógica nació también “por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia” (Rousseau, 2002, p. 284). Así, el siguiente paso es, necesariamente, la crueldad y la discordia. Pero en este punto el hombre en sociedad seguía dependiendo exclusivamente de sí mismo, ya que por sí mismo podía proveerse de lo que le era necesario, es decir, era independiente. Tal condición compensaba la degradación a la que había asistido, pues como lo dice Rousseau (2002), los hombres:

Mientras solo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices tanto como podían serlo por su naturaleza, y continuaron gozando entre ellos de las dulzuras de un trato independiente: pero en el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario, y las vastas selvas se tornaron en campiñas risueñas que hubo de regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses (p. 286).

Para el autor, el desgraciado accidente que corrompió a la humanidad fue la invención de la agricultura y la metalurgia, pues dividió al hombre según su oficio y los hizo dependientes unos de otros: a los obreros los hizo dependientes de los agricultores para alimentarse, y a estos últimos de los obreros para obtener las herramientas para poder llevar a cabo su tarea. Pero lo esencial de esta nueva dinámica social y esta nueva forma de llevar

a cabo la existencia es que introdujo un elemento importante en la búsqueda de las desigualdades entre los hombres: la propiedad. Célebre se volvió la frase con que Rousseau (2002) inicia la segunda parte del segundo discurso:

El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias, y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie.» (p. 276).

Pero en este punto el ciudadano de Ginebra parece ambiguo, ya que en este primer comentario hace una afirmación totalmente arbitraria y sin fundamento, pero después, al mostrar el desarrollo de la sociedad, expone que el reparto de la tierra para el cultivo, al que dio lugar la agricultura, fue necesario. Lo que sí es claro es que la propiedad llevó en un estadio final al establecimiento de reglas, y si en la valoración de la propiedad difiere de Locke, quien encuentra en ella un origen natural y sagrado, en este punto se acerca a los postulados del autor inglés, pues además de la fundación de reglas a partir de la propiedad, ve Rousseau en el trabajo la fuente de esta: se es propietario de lo que se trabaja. Con estas condiciones establecidas, la desigualdad, para el autor, se profundiza más, ya que pronto fue más próspero el más laborioso o el más diestro. De este estado, no faltó mucho hasta que se dividiera la sociedad entre ricos y pobre y, posteriormente, se llegara a un estado de guerra. Este estado de guerra surgido de una sociedad donde se instituyó la propiedad, pero no las reglas, es más angustioso para el rico que todo tiene que perder que para el pobre que todo tiene que ganar. Dado este hecho, dice Rousseau (2002), surgió en el hombre rico la idea más contraria a la naturaleza hasta ahora concebida:

Emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural.

Con esta mira, tras haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que armaba a todos unos contra otros, que les volvía tan onerosas sus posesiones como sus necesidades, y en la que nadie hallaba seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, fácilmente inventó razones especiosas para traerles a su objetivo: «Unámonos, les dijo, para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos estén obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna.» (p. 294).

Este es, en la teoría de Rousseau, el origen, el pacto por el cual se instituyó el Estado. Y con el Estado vino, según el autor, el encadenamiento del hombre, el cual renunció a la libertad creyendo que la aseguraba<sup>117</sup>. Los ricos aseguraron su poder y riqueza, los pobres se dejaron engañar y se pusieron más obstáculos de los que poseían cuando no tenían leyes. En síntesis, el Estado se instituyó para asegurar la propiedad, y con esta, la desigualdad. En este punto, el iconoclasta antisocial que parece ser Rousseau tiene un apunte que no se encuentra en los demás contractualistas: el Estado, que supuestamente se erigió para conservar la vida, llevó a un derramamiento de sangre aún mayor del que pretendía prever, pues con el Estado vinieron las guerras nacionales que cobraron miles de vidas. Con esta observación marginal de Rousseau queda abierta la pregunta: si el Estado se instituyó para preservar la vida, pero prescinde de este presupuesto al hacer la guerra, entonces ¿cuál es el verdadero fundamento del Estado?<sup>118</sup> ¿es más importante para el Estado la propiedad que la vida?

---

<sup>117</sup> En este punto también diverge Rousseau de Locke, pues para el autor inglés las leyes son el seguro de vida de las libertades.

<sup>118</sup> Una respuesta a este interrogante se podría encontrar en la sociología histórica, la cual, aunque no se pregunte por las ideas, sino que se enfoca en los acontecimientos, da luces sobre el asunto. Evidentemente aquí nos ocupamos de trazar una historia de las ideas liberales, al creer que ella muestra el papel protagónico de las ideas en los grandes acontecimientos políticos de la historia. Acontecimientos que definirán las estructuras políticas que darán forma a los Estados modernos. La deuda que queda enunciada en esta nota es la conjugación de la historia de las ideas con la sociología histórica, para hacer mejores radiografías del Estado liberal burgués.

Finalmente, se dedica Rousseau, en las últimas páginas de su segundo discurso, a envilecer la vida civil, y sobre todo al gobierno, por esclavizar al hombre. El despotismo o la arbitrariedad del gobierno es, para Rousseau, precisamente una prueba de la degradación, degeneración o corrupción a la que llegó el hombre civil<sup>119</sup>.

En síntesis, de la reflexión sobre el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad moderna Rousseau concluye una esencia bondadosa en los hombres, la cual se ha pervertido gracias al desarrollo de un estadio mercantil en la sociedad. Pero, aunque parezca que Rousseau tiene un tono determinista en estas acusaciones a la sociedad que ha encadenado al hombre, y más aún, que ha quebrantado la igualdad entre ellos, el autor se vale de esta denuncia para construir una teoría del Estado en la cual se remedie dicha transgresión de la libertad y la igualdad<sup>120</sup>. Es por eso que luego de haber descrito Rousseau el proceso por el cual se sustituye la violencia por el derecho, que no es más que una subordinación del orden natural a la ley, ya no se preocupa más por los orígenes de la sociedad, sino que, en *Del contrato social*, dada la forma de ser de la vida del hombre, busca una forma de aliviar su yugo mediante la creación de un sistema político que lo haga recuperar parte de la libertad que extravió<sup>121</sup>.

*Del contrato social o principios del derecho político*, es el primer tratado famoso que enuncia a la república como la más perfecta forma de Estado para los hombres. Publicado en 1762, es una obra histórica que le valdrá al autor el reconocimiento de la posteridad como uno de los principales filósofos políticos de la modernidad. Como el mismo autor lo evidencia, sus posturas políticas están influenciadas por el sistema político del país en el que nació<sup>122</sup>. Para Rousseau, en Ginebra cada ciudadano era igual, y su voz influía en las decisiones que se tomaban, siendo así los ciudadanos el soberano. Es de aquí que una de las mayores virtudes de Rousseau como pensador es su independencia, ya que no estando bajo el mecenazgo de nadie, no queriendo ni cátedras, ni embajadas, ni pensiones, dedica sus

---

<sup>119</sup> En este punto Rousseau hace un comentario donde se nota una inclinación hacia la democracia, pues ve en ella, aunque carezca de riquezas y conquistas como la monarquía, felicidad y virtud.

<sup>120</sup> Rousseau se queda en el ámbito de la moral política, diferente a la ciencia política llevada a cabo de manera magistral por Montesquieu en *El espíritu de las leyes*.

<sup>121</sup> La defensa a ultranza de la libertad es uno de los puntos más importantes del pensamiento político de Rousseau, quién a diferencia de otros teóricos, la considera como inalienable. Pero la libertad por sí misma no es autosuficiente para su defensa, es por ello por lo que también la igualdad es uno de los fundamentos que con recelo defiende el autor de Ginebra, ya que sin igualdad no puede subsistir la libertad.

<sup>122</sup> En la dedicatoria del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau rinde un importante homenaje a la constitución ginebrina.

reflexiones y su obra al pueblo, de quien, según él, viene el verdadero honor<sup>123</sup>. Esta independencia y falta de interés por tener el favor de un rey permitió escribir a Rousseau sin censura, expresando en todo momento lo que él concebía como la verdad. Podría decirse que el autor de Ginebra fue un autor del pueblo y para el pueblo. En su más notoria obra política comienza Rousseau (2002) dejando claro su objetivo:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justificación y la utilidad no se hallen separadas (p. 25).

El punto de partida *Del contrato social* es el mismo que el del segundo discurso: la libertad del hombre. Pero ¿qué sucede con esa libertad cuando el hombre debe atender a leyes objetivas de un Estado y no exclusivamente a su discernimiento subjetivo? o ¿cómo pueden los Estado asegurar ese primer objetivo del hombre que es su conservación? Claro es que si se parte de la libertad no puede la fuerza fundar la obediencia y menos el derecho, sino únicamente la sumisión física, nunca la moral o la voluntad. Por ello la fuerza no puede ser el legítimo fundamento del poder, ya que es solo hecho y no derecho. De aquí se deduce que tampoco la esclavitud, que se funda en la fuerza, puede ser la fuente del poder legítimo. Además, para Rousseau, la libertad no se puede enajenar, por lo que la esclavitud es un estado mas no una condición del hombre.

Reflexionando sobre el fundamento del Estado, Rousseau procede de forma análoga a Locke, pues del hombre al Estado debe haber un elemento que permita el tránsito de lo privado a lo público. Ese elemento es, para Rousseau, el pueblo. Por ello el autor, antes de preguntarse por los elementos que hacen legítimos a un Estado, se pregunta por el elemento que hace que se constituya el pueblo. Este elemento es, para Rousseau, el pacto social, el cual se da en el momento en que le es imposible al hombre permanecer en el estado de naturaleza ya que está amenazada su conservación. Este pacto es en sí la adición de las fuerzas de cada

---

<sup>123</sup> *Del contrato social* no tiene en sí dedicatoria alguna, pero en todo el tratado Rousseau está hablando al pueblo.

individuo hasta hacerlas una sola gran fuerza que se dirige hacia un mismo objetivo. Ahora bien, este objetivo no puede desconocer el objetivo principal de cada hombre: la conservación, y su condición: la libertad. Es por esto por lo que el concurso o la asociación pactada está claramente definida bajo dichos presupuestos. Rousseau (2002) define el contrato social como la forma de:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes (p. 38) <sup>124</sup>.

Así como la libertad es un punto de partida y de llegada del contrato social, así también, además de fundamental, la igualdad es un elemento precedente y consecuente del pacto<sup>125</sup>, ya que la condición que impone el pacto es igual para todos, y está dada en los siguientes términos: “*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo*” (Rousseau, 2002, p. 39). De esta manera, la suma de la voluntad de cada uno, que parte desde la libertad y la igualdad, quedan protegidas en el mismo instante del pacto. Lo que convierte a cada hombre en un ciudadano y constituye al todo en un pueblo, o persona pública, o cuerpo político, o república, o simplemente Estado, el cual no es otra cosa que un ente moral aceptado, del que se puede desprender el legítimo derecho<sup>126</sup>. Cuando del Estado se desprende una obligación, se dice que tal obligación está dada por el soberano, el cual, en un Estado así constituido, es el conjunto de todos los ciudadanos, y su mandato es la voluntad general del pueblo, la cual es indestructible. Por esto, la voluntad general, que es al mismo tiempo la voluntad particular de cada individuo, obra como obligación y derecho, y hace viable el cambio penoso del instinto por las leyes, la justicia y la moral, por el impulso físico y el apetito. Así, el conjunto de los ciudadanos, como

---

<sup>124</sup> En el pacto que instituye el Estado, el hombre cambia su libertad natural por una libertad convencional, y la igualdad natural por una igualdad legítima o moral; sustitución que remedia la desigualdad física o natural entre los hombres.

<sup>125</sup> También es la propiedad uno de los elementos que, aunque marginal, Rousseau destaca como motivo para pactar el Estado.

<sup>126</sup> En la teoría de Rousseau, diferente a las concepciones de Locke, solo existe un único contrato que es el de asociación, por el cual se erige el Estado.

poder soberano, son los encargados de fijar la constitución del Estado mediante la sanción de un cuerpo de leyes, establecen el tipo de gobierno y eligen a los magistrados. Esta construcción teórica de Rousseau no es otra cosa que la invocación a la razón, que no está escindida de la condición natural del hombre, como parámetro social. La razón es el engrane que articula la constitución de un soberano entendido como un cuerpo, una unidad, en la cual predomina la obligación recíproca tanto a cada particular por ser soberano, como del soberano con el particular por ser contratante del Estado. Es por esto por lo que la soberanía no puede ser cedida, ya que es inalienable, tal como lo plantea Rousseau (2002):

Digo, pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad (p. 49).

Con esto distingue Rousseau el poder de la soberanía, alejándose así de la visión de Hobbes sobre la soberanía, ya que no solo un amo es lo contrario de un soberano, sino que este es diferente del magistrado. Adicional a la condición de inalienabilidad, también plantea el autor que la soberanía es indivisible, ya que la voluntad es general o no es. Este tema es uno de los más complejos en la obra de Rousseau, ya que la voluntad general no es la voluntad de todos, sino que es la voluntad que mueve al conjunto hacia el bien público. Una de las cuestiones que hace general la voluntad es la diferencia de opiniones e intereses de los ciudadanos, diferencias que al ser discutidas y deliberadas en público son más provechosas que cuando los temas públicos devienen de intrigas o acuerdos partidarios. Por esto plantea Rousseau (2002): “importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo” (p. 53).

La voluntad general se manifiesta en el Estado a partir de las leyes. La ley, como condición de la asociación civil, no es en Rousseau otra cosa que un estatuto que da el pueblo entero al pueblo entero, es decir, a los hombres en general. Nunca una ley recae sobre un particular, ni sobre un hecho preciso, sino, sobre conductas entendidas abstractamente. Por esto las leyes son la justicia creada por los hombres a partir de la razón. Un Estado así

constituido y que se rija exclusivamente por la voluntad general, que es la ley, no es otra cosa que una República. Con esto debe quedar claro que la república es una forma de Estado, y no un tipo de gobierno, pues independiente de quién administre el poder o qué forma tenga el magistrado, una república es aquella que se rige por la voluntad general que siempre guía hacia el interés público. En este punto hay una característica propia de Rousseau, ya que en su teoría él no concibe una representación del pueblo soberano, que tiene que fungir en todo momento como legislador<sup>127</sup>. Es por esto por lo que, para Rousseau, el pueblo puede cambiar sus leyes según su criterio de momento. Se pensaría que tal idea es un sin sentido, puesto que dirigir un Estado sin representante legislativo sería imposible. En este punto es importante hacer dos claridades: primero, que la legislación, que la debe hacer el pueblo, como se insinuó, es para Rousseau diferente de la administración; segundo, el Estado concebido por Rousseau no es más grande de lo que es una ciudad, y su administración no debe superar más de un nivel gubernativo. Esta última situación permite saber mejor cuáles son los objetivos particulares que cada Estado, como el comercio, la agricultura, las artes, etc. En este punto Rousseau da la razón a Montesquieu, quien ve como principio de la legislación la condición particular de los pueblos. De la confluencia de los temas a los que se dedica Rousseau, y de la forma como los trata y los concluye, se puede interpretar que en él hay una intención clara de fundar con su contrato social un sistema político duradero, que no termine una vez perezcan quienes lo hayan instituido.

Dejando claros estos asuntos constitutivos del Estado, pasa el autor a examinar lo referente al gobierno. Sobre este punto comienza Rousseau (2002) haciendo un apunte de magistral claridad sobre la política y lo político: “toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; otra física, a saber: el poder que lo ejecuta” (p. 81). Para Rousseau esta distinción aplica igualmente para el cuerpo político, y relaciona la primera de las causas (la moral) al poder legislativo; y la segunda (la física), al poder ejecutivo. Con esto deja claro el autor que para que se pueda producir una acción dentro del Estado estas causas deben coincidir. Así, es claro que el Estado necesita un ministerio que sirva de puente o medio para la correspondencia entre el individuo y el soberano, y que, en sentido contrario, ejecute las leyes dictadas por el soberano

---

<sup>127</sup> En este punto Rousseau se separa de Locke, para quien la representación del poder legislativo es uno de los primeros actos que establece el pacto social.

a los individuos. Sobre todo, la tarea más importante de este ministerio será obrar con igualdad para mantener la libertad de los ciudadanos. Y así lo entiende Rousseau (2002), quien, hablando de estas relaciones, aclara:

Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo, y no puede pertenecer más que a él. Es fácil ver, por el contrario, por los principios anteriormente establecidos, que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legisladora o soberana; porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos todos no pueden ser más que leyes (p. 82).

Bajo este entendimiento el gobierno no es otra cosa que una comisión en la cual los magistrados son empleados del soberano, a quienes se les encomiendan las tareas necesarias para el cumplimiento de las leyes, y que constituyen un cuerpo entre el soberano y el pueblo. Por esto, el gobierno está en todo momento sujeto a las disposiciones del soberano, por lo que no puede sobrepasar los deseos del pueblo en cuanto voluntad general; pero por el otro lado, el pueblo debe someterse a las disposiciones del gobierno como ejecutor de las leyes. La relación de proporcionalidad que establece Rousseau para que se mantenga el Estado, y no perezca ante el caos de la anarquía o el despotismo de la tiranía, es: el soberano dicta las leyes, el magistrado gobierna, y los súbditos obedecen las leyes dadas por ellos y ejecutadas por el magistrado.

Sobre la mejor forma de gobierno, para Rousseau el mejor de los gobiernos es la aristocracia electiva, ya que permite tratar los problemas políticos de una manera más fácil y rápida y por hombres que, por sus virtudes y conocimientos, sean de confianza del pueblo. El autor ginebrino descarta de entrada la democracia ya que, al ser cada ciudadano un magistrado, la voluntad del soberano coincidiría con la voluntad particular de los hombres, la cual se podría pervertir, dado que siendo cada ciudadano el ejecutor de las leyes, sus intereses podrían no estar necesariamente encaminados al bien público. A esto se suma la dificultad que tendría el reunir a toda la población para llevar a cabo la ejecución de las leyes. Además, también descarta el autor la monarquía como forma de gobierno, ya que, en este gobierno, como en ningún otro, toda la fuerza y vida del Estado recaen en un solo hombre, y

dada la posibilidad de que los intereses del monarca se desvíen del interés público, se puede suceder la opresión y el despotismo.

Aunque Rousseau difiera de Locke en cuanto el ginebrino no concibe de forma alguna la representación del poder legislativo y por tanto del soberano, no por tanto se excluye de su teoría la idea de representación, que será otra de las ideas claves de la modernidad en cuanto sustento del parlamentarismo. La cuestión clave para entender la representación en Rousseau es precisamente la distinción primera entre poder legislativo y ejecutivo, y la consideración del ejecutivo como subordinado al legislativo. Los representantes del pueblo solo pueden llevar a cabo las funciones de gobierno, y su función cesa en todo momento en que el soberano se manifieste, pues en palabras de Rousseau (2002):

El momento en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, el poder ejecutivo queda en suspenso y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde está el representado no existe ya representante (pp. 117-118)<sup>128</sup>.

Aunque no se pueda hablar de una teoría de la representación, en un sentido estricto, en la principal obra política de Rousseau, y esto en cuanto el soberano que es el poder legislativo no puede ser representado, sino solamente el poder ejecutivo, la defensa a ultranza de la libertad y la igualdad hacen de Rousseau uno de los autores fundamentales para el tránsito hacia la política moderna; un autor que, como se dijo, será el gran teórico de la emancipación civil del pueblo francés. De esta manera, Rousseau será el punto de quiebre con todo aquel imaginario político que preponderaba una sujeción del individuo a un poder paternal y monárquico, natural o divino. Poder y soberanía estaban, antes de Rousseau, construidas por fuera del individuo y lo determinaban, después de él, determinadas por el individuo mismo.

---

<sup>128</sup> Es por ello por lo que uno de los mayores signos del despotismo fue la prohibición o no convocatoria de la asamblea del pueblo, que en Inglaterra era el Parlamento y en Francia los Estados Generales.

### III

## LA REPRESENTACIÓN Y LA REPÚBLICA, O EL ADVENIMIENTO DE LA MODERNIDAD

Antes de comenzar con la explicación sobre la manera en que se modelan las estructuras estatales con las Revoluciones Burguesas, reflexionemos un momento sobre el capítulo anterior con el fin de sacar algunas conclusiones que dan sentido, tanto a lo dicho hasta aquí, como a lo que se dirá después. Plantea Niklas Luhmann (2002) en uno de sus estudios sobre el sistema político:

Ya lo sepamos o no, o lo recordemos o no, las ideas políticas que determinan nuestras orientaciones cotidianas, y se asocian a conceptos como Constitución, política, democracia, valores fundamentales, Estado de Derecho, Estado Social, poseen un fundamento teórico. Esto significa que existe una ciencia teóricamente orientada que se ocupe de ellos. Es, desde luego, cierto. Pero mayor relevancia tiene el hecho de que tales conceptos, así como las conquistas institucionales derivadas de ellos, han sido introducidas en el sistema político por medio de la teoría (p. 35).

Siguiendo este principio planteado por Luhmann, la importancia de estudiar el contractualismo, intentando una historia de las ideas, no estriba en la búsqueda de una explicación precisa y genealógica sobre el origen del Estado liberal burgués. La importancia de revisar las ideas de los autores presentados se hace necesaria en la medida en que dichas ideas resultan los soportes teóricos de los cambios históricos que dan paso a la Modernidad, al menos en su sentido político. Es así como estos autores tienen un valor político e histórico, puesto que con base en sus principios se fundamentó la acción política, más que un valor analítico. Siguiendo los planteamientos de Koselleck, los textos de estos autores, el contexto en el que surgen y las consecuencias que acarrearán, convierten las ideas contractualistas también en sucesos históricos. Algo más, teniendo mayor valor para la comprensión del surgimiento y desarrollo del Estado Moderno los estudios realizados desde la sociología histórica o la historia social, piénsese en los trabajos de Norbert Elías, Charles Tilly y

Barrington Moore, o el mismo José Luis Romero, estos estudios poco se ocupan de las ideas que constituyen los supuestos de los hombres de acción, supuestos que, a su vez, dan forma a los acontecimientos políticos. Por ello, para una comprensión del Estado Moderno es necesaria la conjugación entre historia, sociología y lo que ahora llamamos filosofía política. Por eso el contractualismo, desde esta visión, es uno de los paradigmas de la modernidad política. De él se desprenden autores e ideas que terminarán por sellar la estructura sobre la cual se desarrollará la vida política el resto del siglo XVIII, todo el siglo XIX y principios del XX.

### **La modernidad política: de la representación a la democracia**

Como se planteó en un principio, la consecuencia inmediata del contractualismo es la configuración del gobierno bajo un modelo republicano y representativo. Si la idea del Estado como un contrato es la forma, la representación será el contenido del cual se dote. Ambas ideas se fundirán en el concepto de Constitución, el cual, aún pensando en abstracto, vendrá a ser la manifestación del contrato o pacto social. Un apunte más: las disputas ocurridas en los siglos XVII y XVIII, a pesar de lo problemático que hoy resulta el concepto “democracia”, fueron interpretadas posteriormente como luchas por la consecución de este ideal. No siendo los principios de la democracia los que se buscaban en estas luchas, las mismas, entabladas por el parlamento, resolvieron un anhelo de igualación civil. Como herencia de estas disputas se siguió una constante apelación a la democracia como fundamento de la lucha política, donde el hecho de romper las sujeciones de un absolutismo monárquico, en el caso de Francia, y la consecución de la independencia de un reino excluyente, para el caso de Estado Unidos, significó para la historia por lo menos una muestra de la posibilidad de una configuración positiva –entiéndase normas dadas a los hombres por los hombres–, la cual es una de las condiciones de posibilidad de la democracia. Como diría Barrington Moore (2015) con clara y genial sencillez:

El autor ve el desarrollo de la democracia en occidente como una larga lucha – inacabada, por supuesto– para alcanzar estos tres objetivos estrechamente interrelacionados: *a)* eliminar a los gobernantes arbitrarios, *b)* sustituir los regímenes

arbitrarios por otros justos y racionales, y c) lograr que el pueblo participe en la constitución de los regímenes. La decapitación de reyes ha sido el aspecto más dramático, y de ningún modo el menos importante, de la primera tendencia. Los esfuerzos por establecer el imperio de la ley, el poder de la legislatura y más tarde por utilizar el Estado como motor para el bien social son aspectos bien conocidos de las otras dos (p. 398).

Parece lícito atribuir estos principios a los objetivos de los ilustres inconformes de los siglos XVII y XVIII. Pero si la democratización en un sentido amplio, siguiendo los postulados de Moore, no ha sido completa, se debe en buena medida al desarrollo dispar de la sociedad en la esfera económica y a la asimilación del ideal democrático con la codificación representativa, la cual permitió la manipulación subjetiva de los principios y valores públicos; es decir, occidente instauró una democracia *sui generis* y para la mayoría de los ciudadanos de segunda mano. La causa de esta signación democrática sea quizá atribuible a las demarcaciones territoriales desmedidas y al crecimiento demográfico continuo, también dispar, dentro de dichos márgenes espaciales. Pero aún en el siglo XVIII estas condiciones no serán muy apreciables, por lo que más adelante será de mayor pertinencia volver sobre este asunto.

Como se puede intuir, el discurso que se ha venido construyendo es una antesala para presentar lo que significó la Modernidad en la esfera política. Este periodo histórico puede verse manifestado en dos corrientes espirituales de gran calado para la conformación de las sociedades dieciochescas, a saber, la Ilustración y el Romanticismo. Ambas, igual de importantes, constituirán tipos de mentalidad más o menos específicos que permearán todas las esferas espirituales del hombre, en especial, la esfera estética y política<sup>129</sup>. En el caso de la Ilustración, su mayor estandarte fue la Francia de Voltaire, Rousseau, Diderot y D'Alambert, entre estos, destaca notablemente Condorcet. En el bando del Romanticismo se destaca la corriente alemana con autores notables como los hermanos Schlegel y Novalis. No debe deducirse de lo anterior que la Ilustración es únicamente francesa y fue la única corriente de este país, lo mismo para el Romanticismo. Más allá de esta aclaración, las consecuencias de ambas corrientes son claramente evidenciables en la literatura y la constitución de los

---

<sup>129</sup> Para el momento la ciencia estaba ya encaminada por el positivismo.

regímenes francés y alemán. En el caso de Alemania sucede, según Barrington Moore (2015), una “revolución desde arriba” o aristocrática, en el caso francés lo que sucede es una revolución democrática, constitucional y, en alguna medida, popular.

El objetivo de este capítulo es enunciar los fundamentos teóricos e históricos (lo cual en buena medida es lo mismo) del modelo de gobierno representativo. Aunque el caso alemán es sumamente interesante, el mismo no hace parte de la corriente de ideas que se vienen planteando, las cuales se pretenden desarrollar mejor, pues dicha “revolución desde arriba” no constituye un caso de ampliación del espectro político hacia la positivización del aparato estatal, y, menos aún, de la adopción liberal de un gobierno representativo<sup>130</sup>. Debido a lo que aquí interesa, nos centraremos, por lo pronto, en mirar lo que tiene la historia francesa y norteamericana para decir respecto a la representación y a la Constitución.

### **La Revolución Francesa como consecuencia de la Ilustración**

Es claro que los ingleses se adelantaron un siglo a los franceses en el desarrollo de la democracia, pero estos últimos fueron más allá que los primeros: radicalizaron la lucha política contra la monarquía y la nobleza, además, llevaron hasta las últimas consecuencias la idea de república. Los ingleses, aunque hayan llevado a cabo dos revoluciones y desarrollado la institución parlamentaria, no fueron capaces de cambiar realmente las condiciones sociales del país. No solo la pervivencia de la nobleza es un ejemplo de ello, sino también la forma como los partidos políticos se atrincheraron en el poder y llevaron a cabo una política conservadora. Tal y como lo entiende el ampliamente citado sociólogo Leo Kofler (1974):

No se errará si se denomina «absolutismo parlamentario» a la forma de gobierno imperante en Inglaterra en el siglo XVIII; y en esa caracterización es preciso poner el acento en el término «absolutismo», pues si se lo considera atendiendo a la cosa misma, es decir, a su contenido social y a su modo de funcionamiento histórico, solo

---

<sup>130</sup> Recuérdese que Alemania no llegó a tener un intento de republicanismo hasta la instauración de la República de Weimar en 1918, devenida de la derrota de la Primera Guerra Mundial; intento que, desafortunadamente, terminó en el ascenso de Hitler y el nazismo al poder. Sobre la historia del romanticismo en Alemania destaca el importante libro *El asalto a la razón*, del sociólogo marxista Georg Lukács.

por su forma se distingue del absolutismo francés. El hecho de que la nación permanezca excluida y oprimida en beneficio de dos camarillas que luchan por ganar influencia, pero que en el fondo son reaccionarias por igual, autoriza aun a hablar de un *ancien régime* inglés (p. 382).

Del gran acontecimiento que fue la Revolución Francesa, y sobre el que tanto se ha escrito, resulta interesante una de sus figuras: Emmanuel Sieyès. Aunque no interese tanto la vida de este constitucionalista francés como sí sus escritos revolucionarios, hay que anotar que los mismo parecen una faceta de fervorosa revolucionaria frente a la personalidad mesurada que lo caracterizó desde la toma de Versalles hasta su muerte. Sieyès es una figura paradójica, revolucionario enrarecido al tiempo que político mesurado, un tanto monárquico, fue pieza clave, tanto para la revolución de 1789, como en el advenimiento de Napoleón al poder. Espectador y actor de primera mano, conocía bien tanto los descontentos aristocráticos, como los plebeyos. Aunque en el desarrollo de la Revolución Francesa se puedan destacar personajes más determinantes y vigorosos como Robespierre o Danton<sup>131</sup>, ninguno de ellos desarrolló con tenacidad la idea del poder constituyente y se preocupó en tan alta medida por la ingeniería constitucional como el abate Sieyès. Es por ello que resaltaremos aquí los textos revolucionarios de este autor en un doble sentido, teórico y práctico.

El primero de los ataques que hará el abate Sieyès durante las agitaciones previas a la Revolución Francesa tendrá como blanco la configuración de un sistema fundado y sedimentado en los privilegios, carácter dual de la sociedad al que se refiere Romero. Sistema propiamente estamental, Francia contaba con una de las monarquías más absolutistas y desiguales de Europa, caída en crisis económica por sus aventuras militares –como el apoyo a la independencia de las colonias americanas–, y sin legitimidad o apoyo entre los nobles. La sociedad francesa de la segunda mitad del siglo XVIII era percibida por muchos ya como anticuada. Así, Sieyès en su *Ensayo sobre los privilegios* de 1788, comienza con la necesaria arremetida contra quienes encarnan una estructura, no solo desigual, sino sobre todo desarmónica. La conformación estamental, herencia del feudalismo, era ya un mal reflejo de

---

<sup>131</sup> Sobre la Revolución Francesa, un filme memorable es la película francesa *Danton*, dirigida por Andrzej Wajda, y estrenada en 1983.

la composición social de una Europa en proceso de aburguesamiento, masificación y camino a la industrialización<sup>132</sup>. Significa esto que el Estado exigía al sujeto, sobre todo al no privilegiado, pero de ninguna manera se comprometía con él o compensaba dicha exigencia. Los impuestos serán el más claro ejemplo de esta última afirmación. Criticar los privilegios y las prerrogativas, es a grandes rasgos criticar la configuración monárquica del Estado.

Aclaremos, lo que interesa a Sieyès no es un sentido histórico de los privilegios o del sistema jurídico consuetudinario y monárquico, no desvelan a este personaje las costumbres o el abolengo. Hijo de la Ilustración, el abate es un pionero en la arquitectura jurídica fundada en la razón. Sin tener la certeza, pero sí la intuición, de que haya leído a Rousseau, Sieyès comparte con el ginebrino la necesaria posición que debe ocupar la ley positiva como rectora de la sociedad, ley que, ante todo, debe tener el carácter igualitario para el total de los ciudadanos del régimen.

Como figura jurídica, los privilegios se presentan como una aberración desde el pensamiento ilustrado. Los mismos, que funcionaban como un quite a la jurisdicción común, crean una paradoja jurídica donde se pone en entredicho la finalidad de legislar, la legitimidad de hacerlo, y el carácter de su contenido. Lo que está tras bambalinas del pensamiento de Sieyès es la idea de igualdad jurídica que supone tanto la idea de ley fundamental o, como la llama el autor, *ley-madre*<sup>133</sup>, como la ley positiva y constitucional. En este sentido, la primera crítica que hace el abate no es otra que la reivindicación del pensamiento de la Ilustración, el cual presupone la igualdad, que encuentra en la conformación particularista una justificación teológica del mundo y una negación de la razón. Parte Sieyès (2012) de la siguiente observación:

Cabe preguntarse, en primer lugar, cuál es el objetivo de la ley. Es sin duda impedir todo atentado a la libertad o a la propiedad de alguien. No se formulan leyes por el placer de hacerlo. Todas aquellas cuyo efecto fuera dificultar el ejercicio de la libertad de los ciudadanos irían en contra del fin de toda asociación; habría que abolirlas rápidamente (pp. 50-51).

---

<sup>132</sup> La industrialización, tal como refiere Romero (1987), “comenzó a transformar la estructura de la sociedad, convirtiendo al artesano en proletario industrial y a las burguesías mercantiles en industriales” (p. 41).

<sup>133</sup> Dicha ley natural está contenida, según Sieyès, en la máxima: “*no perjudiques a tu prójimo*” (p. 51). Este precedente teórico pone de relieve la educación y el oficio católico de este autor.

Encontramos aquí el punto nodal del pensamiento de Sieyès: si la libertad es la primera de las ideas modernas, la misma tiene sentido en la medida en que debe ser entendida como congénita a la idea de igualdad. La igualdad de ser libres es sinónimo de la libertad de ser iguales. Puesto que se contraponen a las determinaciones que socialmente estaban impuestas, libertad e igualdad son las antítesis de la esclavitud en un sentido amplio (física, espiritual y jurídica). El esclavo no es solo aquel que como derrotado de una batalla pasa a servir a quien le venció, lo es también quien está determinado por leyes que no le permiten el desarrollo de su potencial. Esta doble condición se hace explícita cuando Sieyès afirma: “si la ley es buena debe obligar a todo el mundo; si es mala, hay que suprimirla: es un atentado contra la libertad” (p. 52). A lo anterior se viene a sumar la idea de justicia, la cual tiene la única acepción de ser rectora del bien común mediante el pertinaz susurro de prudencia legislativa. La ley es justa, y por añadidura legítima, siempre y cuando sirva a la conservación de los derechos –en principio del derecho a la igualdad y la libertad– y en consecuencia del bien público de los agregados de la sociedad política.

Si Sieyès está pensando en la reivindicación de los principios ilustrados significa que su crítica parte de una dicotomización del espectro político. ¿A quién va dirigida su crítica? ¿El papel de quiénes reivindica? Este será un asunto clave para entender uno de los significados más importantes de la Revolución Francesa. Los privilegios, como se advirtió antes, son una afirmación del carácter desigual de la sociedad monárquico-feudal, a esta, que es contra la que arremete el abate, contraponen Sieyès la nación, la cual significa la patria encarnada en el conjunto de los ciudadanos, de los iguales. La nación como significante es uno de los conceptos importantes que se debe destacar de la Revolución por ser la idea que representará la igualdad y la libertad, además de ser un concepto que permite englobar las disputas políticas de la Modernidad. ¿Qué es una nación? Responde Sieyès (2012): “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y representados por una misma legislatura” (p. 92).

Ahora bien, entre la crítica que hace Sieyès al régimen francés basado en los privilegios y la puesta en marcha de un programa revolucionario de corte teórico-político, parece mediar otro autor de necesaria enunciación cuando se retoman las ideas políticas francesas del siglo XVIII. De nuevo, sin tener la certeza, pero sí la intuición, parece que entre el *Ensayo sobre los privilegios* y *¿Qué es el Tercer Estado?* media la presencia de las tesis

de Montesquieu, de las cuales se puede inferir la idea según la cual el gobierno debe atender a las dinámicas sociales que le son propias de su contexto. De aquí que un sistema jurídico-político deseable se presente como la armónica traducción de la sociedad en las leyes que rigen su disposición<sup>134</sup>.

En buena medida, la importancia de Montesquieu reside en que fue uno de los pioneros del derecho y del constitucionalismo moderno, muchos de los fundamentos y postulados jurídicos desarrollados por este autor en su magna obra *Del espíritu de las leyes* de 1748 son, aún hoy, pilares constitucionales. Sobre este autor Leo Kofler (1974) comenta que su importancia, junto a la del fundador de la fisiocracia François Quesnay, radica en parte, en que es uno de los primeros autores que proceden de una manera científica, en cuanto sus sistemas evidencian una ciencia generalizada, es decir, de leyes (p. 284). Trabajo de toda una vida, la disertación de Montesquieu sobre el origen, el deber ser y la aplicabilidad de las leyes, es uno de los más completos tratados de su época. En él su autor se dedica al estudio de los regímenes que han servido de marcos para el desarrollo de las comunidades políticas en la historia. Aprendiendo de los griegos, romanos y medievales, Montesquieu sistematiza, a la par que sienta juicios normativos, las características de los gobiernos republicanos, monárquicos y despóticos, desentraña la naturaleza de estas configuraciones y, más importante aún, devela los principios que deben regirlos. Sin conocer la resonancia o el valor político que pudo haber tenido la obra de Montesquieu y atendiendo a la necesaria prudencia sobre los juicios que sobre este autor y su obra se hagan debido a sus conocidas inclinaciones monárquicas<sup>135</sup>, parece lícito decir que *Del espíritu de las leyes* es una clara muestra del valor que por sí misma tiene la investigación o la producción de conocimiento basado en la veracidad. Se le puede atribuir a esta obra el tan repetido comentario sobre el doble propósito que se hace sobre *El príncipe* de Maquiavelo: debido a que son tratados que tienen el

---

<sup>134</sup> Muy tempranamente deja en claro Montesquieu (1993) este presupuesto: “El Gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va destinado. [...] La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello, dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo para el que fueron dictadas. [...] Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la naturaleza y al principio del Gobierno establecido, o que se quiera establecer, bien para formarlo, como hacen las leyes políticas, o bien para mantenerlo, como hacen las leyes civiles” (pp. 18-19).

<sup>135</sup> En el prefacio de la obra referida, *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu precede esta gran obra del siguiente agradecimiento: “Platón daba gracias al cielo por haber nacido en la época de Sócrates; yo se las doy por haber hecho que naciera bajo el Gobierno en que vivo, y por haber querido que obedezca a quienes me hizo amar” (p. 11).

propósito de desentrañar los intrínquilis de la política, se les puede atribuir, sin que esta sea la finalidad de su concepción, el valor, en un doble sentido pragmático, de instruir tanto a gobernantes como a gobernados.

Al menos dos de las ideas que más claramente se pueden abstraer tanto a la obra de Montesquieu como a la posterior Revolución Francesa, son las nociones de igualdad y libertad que el autor presenta. Siendo la obra del señor de la Brède sumamente rica en conceptos y postulados jurídicos, para los fines de este escrito nos detendremos primero en los presupuestos en que el autor basa sus observaciones, y posteriormente nos ocuparemos de los capítulos en que se trata específicamente el tema de la libertad. Como punto de partida a sus análisis estructurales, el autor pone de manifiesto un postulado antropológico que precede sus disertaciones, hablando de las leyes en general. Plantea Montesquieu (1993):

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece. A pesar de sus limitaciones, tiene que dirigir su conducta; como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y al error, pudiendo llegar incluso a perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes positivas y civiles (p. 16)<sup>136</sup>.

Este presupuesto supone lo que en las primeras líneas de este escrito enunciamos: el hombre es un ser inteligente y tiende a la vida gregaria. Más aun, las apreciaciones de Montesquieu ponen de manifiesto la idea sobre la cual se partió: a la política la precede el hombre. Bajo este supuesto retoma Montesquieu (1993) un planteamiento de Gravina, según el cual “la reunión de todas las fuerzas particulares forma lo que se llama estado político” (p.

---

<sup>136</sup> Este comentario de Montesquieu sobre la esencia o constitución del hombre es uno más atinado de toda la teoría política. Por mucho, supera las concepciones de Hobbes, Locke y Rousseau.

18). De esta manera, el Estado como idea rectora encuentra su fundamento en la identificación de la fuerza particular, que es constitutiva, con la fuerza general, la cual se fundamenta en las leyes. Estableciendo una jerarquía conceptual, la política (en su sentido más amplio) es la forma en que enunciamos diversas formas y manifestaciones de la esfera pública del hombre. Como concepto genérico y panorámico, la política es idea y acción. Al ámbito de la idea corresponde el concepto de Estado y al de acción pertenece el concepto de gobierno. Así, el gobierno es la manera en que se pone en marcha la fuerza general o el Estado, es decir, como correlato el Estado y el gobierno tienen una relación armónica y coherente, pues según sea la asignación de algunos valores a la idea del Estado, se seguirán máximas que le den un sentido específico al gobierno, este a su vez debe respetar aquellos valores. Cuáles son los principios con los que se pone en marcha el Estado, cómo se hace y quién los hace, será parte del cuestionario que Montesquieu intente responder. Como se enunció, para el señor de la Brède existen tres tipos de gobiernos, el gobierno republicano, el gobierno monárquico y el gobierno despótico, a cada uno de estos corresponde un tipo propio de naturaleza y un tipo de principio específico<sup>137</sup>.

Respecto a estos dos elementos del gobierno, naturaleza y principio, es necesario hacer una claridad interpretativa. En cuanto a la naturaleza de cada uno de los tipos de gobierno, más que hablar propiamente del ámbito gubernativo en términos ejecutivos, el autor presenta una elucubración sobre la codificación estatal del gobierno según el tipo de Constitución que determinado Estado ostente, es decir, estamos ante reflexiones netamente formales y normativas. Dice Montesquieu (1993):

El gobierno republicano, es aquel en el que el pueblo entero o parte del pueblo tiene el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a las leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho (p. 19).

Cuando el autor pasa a examinar los principios de cada uno de estos gobiernos, el discurso se desarrolla con miras a presentar los elementos que hacen legítimas las actuaciones

---

<sup>137</sup> “La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio es lo que lo hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento” (Montesquieu, 1993, p. 27).

de cada uno de los gobernantes de cada tipo de gobierno. Así, dice Montesquieu (1993) que el principio que debe regir al gobierno de una república, sea democrático o aristocrático, es la *virtud* y la *moderación* respectivamente; el principio rector del gobierno monárquico es el *honor*; y, finalmente, el principio del gobierno despótico no es otro que el *temor*. La república democrática debe seguir este principio debido a que las leyes son iguales e imputables al conjunto de los ciudadanos, tanto a quienes las hacen y ejecutan, como a quienes las demandan. Así, la virtud en este tipo de gobierno es el amor a la república, a la democracia y, por consiguiente, el amor a la igualdad. Amor que, por otro lado, es contrario a la ambición y la codicia. Para una república aristocrática, el principio de moderación debe ser entendido como una consecuencia de la virtud y no de la cobardía o la pereza, esto debido a que en la aristocracia no hay un designio de igualdad. Para que la monarquía subsista, debe ser honorable, puesto que este principio pone a los súbditos en carrera por la gracia, y al monarca en la exigencia de presentarse como ejemplo cívico. Para el gobierno despótico, tal principio no tiene mucha justificación: debido a que en este régimen el común de los hombres son esclavos del déspota, este último no necesita más que infundir temor mediante la fuerza para que sea el miedo el vehículo por el que se reproduce la sujeción, se desconozca la ambición y sea inimaginable la revolución.

Dejando sentados estos precedentes, centremos la exposición en las ideas propias del gobierno democrático como forma del gobierno republicano, ya que con miras al análisis de los postulados de Sieyès es lo que aquí interesa. Plantea Montesquieu que “la virtud en una República es sencillamente el amor a la República” (p. 41), dicho amor, como se dijo anteriormente, es amor a la democracia, que es en sí el amor a la *igualdad*. La igualdad es pues el valor primordial de cualquier república democrática. Además de igualdad, a este tipo de régimen le es imprescindible, para su correcto funcionamiento, la apelación a la “frugalidad”, ya que, como sigue el autor, “cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas, disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas, lo cual sólo puede conseguirse mediante la frugalidad general” (p. 41). Estos dos valores suponen un límite a la codicia, la envidia y a los deseos y ambiciones egoístas, además, se presentan como directrices que impulsan al deseo de prestarle servicio a la patria. Es por esto, que en una república democrática dichos valores deben ser estatuidos como las principales leyes, con el fin, no solo de ser cumplidas, sino también amadas. Importante es este apunte que hace

Montesquieu, ya que devela una idea que subyace a toda la obra: las leyes no son más que una normativización de la cultura, y como tal, deben estar en armonía con las costumbres e ideas que la sociedad prepondera.

Teniendo como empeño la construcción teórica a partir de los principales cuestionamientos de la filosofía política clásica, el señor de la Brède expone dos asuntos: en primer lugar, expone los tipos de gobiernos que él considera como las resoluciones que han tomado los hombres para gobernarse, apuntando en este aspecto características, principios, naturaleza y formas legítimas de su ejercicio; en segundo lugar, el autor sigue los desarrollos de estos tipos de gobierno para plantear las formas en que las mentadas formas de gobierno degeneran o se corrompen. Es en este punto que, siguiendo la lectura de los elementos que se plantean sobre la forma republicana, tenemos una primera puerta de acceso a los postulados del gobierno representativo. Según las ideas que expone el teórico francés, la forma en que puede llegar a degenerarse el principio democrático es a partir del olvido del principio de igualdad o llevando su apelación a una exacerbada radicalidad. Ejemplo de este último precedente de corrupción es la situación, según la cual, el pueblo no satisfecho con la igual subordinación de todo el conjunto de los ciudadanos ante la ley, desestima el trabajo de aquellos a quienes escogió para gobernar, queriendo cada cual estatuir a su modo. De esta primera advertencia hecha por Montesquieu se desprende una idea que hasta este momento faltaba enunciar con mayor acierto, la idea de los representantes.

En una república que tome por configuración la forma democrática, el gobierno es un reto a la razón, puesto que partiendo de la supremacía de la ley –la cual es ante los ciudadanos lo que sería un monarca ante sus súbditos–, la forma y nociones que la ley tome es voluntad positiva de los hombres. Así, quién y cómo hace las leyes, quién y cómo las ejecuta, quién y cómo castiga a quien las desobedezca, es el principal reto de las sociedades que pretenden un gobierno republicano, racional, secular y democrático. Las preguntas planteadas pueden traducirse como una intención organizativa, ya que no solo se trata del objeto sino de su disposición; no solo del contenido sino también de la forma. Diferente a los principios de los modelos aristocráticos, monárquicos y despóticos, donde es claro quién o quiénes son los depositarios del poder, en una república democrática nadie tiene *a priori* el derecho a mandar. Teniendo en cuenta factores como: la dificultad logística de organizar al total de los ciudadanos en asambleas –ciudadanos que al tiempo deben ocuparse de los asuntos de la

economía– y la torpeza en los procesos que esto puede ocasionar, la necesidad de algunos asuntos de una rápida resolución, la desigualdad y diferencias en las capacidades de uno a otro ciudadano, la toma de decisiones –que en sí es la principal función de la política– se dificulta al punto de no satisfacer las disposiciones sobre los asuntos públicos y desdibujar la línea de distingue a la simple retórica de los asuntos políticos.

Es por ello que en la república democrática, que en ninguna medida es una anarquía, es imprescindible, para llevar a cabo sus objetivos, que se instaure un gobierno elegido por el pueblo para representarlo, y que este tenga como rasero para su conformación la necesaria apelación al “mérito”, que será la categoría que utilizará Sieyès, o a la “virtud”, como ya enunció Montesquieu. De esta manera, los ministros, senadores y magistrados que el pueblo elige para llevar a cabo los asuntos que exceden sus posibilidades, deben ser entendidos como ciudadanos estimables a quienes se les confía, por los dotes que como hombres públicos han demostrado tener, el desarrollo de las disposiciones públicas según los principios establecidos socialmente, de los cuales ellos son a la vez veedores y subordinados. Dos ideas fundamentales se desprenden de este razonamiento: la idea del voto, el sufragio o elección y la idea moderna de Constitución. Estas ideas ponen en funcionamiento el principio democrático “del pueblo, para el pueblo y por pueblo”, es decir, teniendo en cuenta lo detallado hasta aquí, si en una sociedad racional y secular se hace necesario estatuir un gobierno para que decida sobre los asuntos públicos, elegir quién compone al gobierno mediante el voto y determinar sobre qué elementos puede este decidir, es la conclusión lógica de la construcción del modelo republicano.

Examinadas algunas de las ideas que expone Montesquieu sobre la igualdad, pasemos a enunciar lo que este autor tiene por decir sobre la libertad. A este respecto, termina el autor el análisis de la corrupción del principio de la democracia, comparando los excesos de la igualdad con los de la libertad: “El lugar natural de la virtud está al lado de la libertad, pero se encuentra tan lejos de la libertad extremada como de la esclavitud” (p. 89). Este apunte se hace interesante ya que ubica la libertad junto con la virtud, principio del gobierno democrático, aparejando así igualdad y libertad a la codificación republicana. Para el autor, la libertad es un concepto multiforme que puede y ha sido entendida de diversas formas. Por ello prefiere Montesquieu (1993) partir de una concepción propia sobre lo que es la libertad republicana con relación al poder político: “la libertad es el derecho de hacer todo lo que las

leyes permiten” (p. 114). Sumando a esta sentencia lo que se ha dicho sobre la igualdad, podríamos definir el principio democrático como: la libertad que tiene el conjunto de los ciudadanos, como iguales, de hacer todo lo que las leyes permiten.

Dado que el objetivo de Montesquieu es examinar las leyes, con respecto a la libertad distingue dos diferencias, “las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la constitución”, y “las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con el ciudadano”. Para el primer caso señala el autor que la libertad puede llevar a un abuso del poder, por tanto, es necesario que “el poder frene el poder”, en este sentido, la idea de Constitución como cimiento de la configuración de la sociedad se hace más relevante. Siguiendo el modelo inglés, el cual, aunque monárquico, libró una batalla que se puede entender como democrática, para el autor la división de poderes es la primera de las disposiciones que aseguran la libertad y la seguridad de los ciudadanos: los tres poderes que posee el Estado, legislativo, ejecutivo y judicial, deben ser ejercidos por instituciones diferentes, puesto que si se llegase a una combinación, de al menos dos de ellos, en la misma institución, el poder no tendría obstáculos para devenir en tiránico<sup>138</sup>. Pero no es dicha división una escisión tajante, ya que dentro de las funciones del poder ejecutivo y legislativo<sup>139</sup> se encuentran el ejercer controles recíprocos a partir de prerrogativas e impedimentos. ¿Quiénes deben conformar estas instituciones? es la pregunta que surge sobre la construcción de los postulados teóricos del gobierno, indistintamente de la forma que adopte. Es en este nivel del desarrollo de las ideas donde encontramos el punto neurálgico de las consideraciones hechas por Montesquieu sobre la representación. Permítasenos citar de nuevo textualmente las ideas propias del autor, ya que será la mejor forma de comprender el ideario que posibilitó y jalonó la configuración del modelo de gobierno representativo:

Puesto que en un estado libre, todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse por sí mismo, sería preciso que el pueblo en cuerpo desempeñara el poder legislativo. Pero como esto es imposible en los grandes

---

<sup>138</sup> La teoría de la división de poderes es el logro más notable que la teoría política y jurídica le atribuyen al barón de Montesquieu.

<sup>139</sup> El poder judicial, al menos en este estadio del desarrollo del pensamiento jurídico contemporáneo, aún tiene una posición pasiva dentro del ordenamiento, ya que su función no es más que ser la voz de las leyes. No será hasta la constitución norteamericana de 1788 que se incluya dentro de la armazón constitucional un tribunal que regule las disposiciones legislativas, y con esta idea, el de las altas cortes.

Estados, y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo (p. 117).

Por ello el autor considera que son estatutos del gobierno representativo: *a)* el derecho del pueblo a votar por sus representantes; *b)* el deber de los representantes de atenerse a las instrucciones generales que, bajo interpretación propia, pueden ser vistas como las directrices constitucionales y sobre las cuales no es preciso otra postura que un acatamiento pasivo de dichos principios; *c)* la facilidad con que un cuerpo reducido de la población, y elegido por esta, puede discutir y decidir sobre los asuntos del Estado; *d)* la elección bajo lo que hoy llamamos circunscripción territorial; *e)* la necesaria virtud de los representantes. De estos principios generales se concluye que al pueblo no le corresponde más que una postura pasiva y expectante frente al teatro de la política, ya que no tiene más función en el gobierno que elegir a quienes discernirán y decidirán sobre todos. La forma del gobierno representativo, así concebida, se funda en la confianza. El entendimiento es: si el otro es libre e igual a mí, este atenderá, para la manutención de estos valores, a ideas que apelen al bien común.

Denotadas las ideas sobre la libertad en relación con la configuración constitucional a partir de las leyes fundamentales, pasa Montesquieu a revisar la libertad con relación al ciudadano. La idea fundamental para este análisis es diferenciar la libertad como derecho y la libertad como hecho, es decir, pasar de las leyes a las costumbres. Como se dijo antes, para el señor de la Brède las leyes y las costumbres son un correlato, por esto, en este asunto entran a tomar un papel protagónico las apreciaciones del autor sobre el poder judicial, que en líneas anteriores había quedado relegado. Las disposiciones sobre las penas y su naturaleza, sobre los procesos, la normatividad sobre los delitos y la defensa en juicio, constituyen para el autor los pilares sobre los que descansa la libertad del ciudadano. Quizá sea algo extraño relacionar la libertad con las penas, pero si se parte de la definición que sobre la libertad hace Montesquieu vemos que la libertad es la balanza que sustenta el equilibrio de la sociedad, donde las leyes justas disponen los criterios que la sociedad tiene por imprescindibles para la convivencia, de donde las penas sensatas corrigen los desvíos del pacto. La ley normativiza la costumbre y la pena hace que dicha costumbre no caiga en desuso. De la lectura de Montesquieu se puede extraer, sin lugar a duda, una exigencia ética y política del hombre, la cual parte del pensarse no como individuo, sino como sujeto, como ciudadano, como parte

de un conjunto, como engranaje de una maquinaria social funcional a las necesidades para las que fue concebida.

Cerrando este largo pero necesario paréntesis sobre la obra de Montesquieu, terminemos suponiendo que las caracterizaciones que hizo el autor del gobierno y el Estado en general, al igual que las ideas de Rousseau, serán de vital importancia en la tradición constitucional y política francesa. Poniendo los planteamientos del señor de la Brède a la luz de los acontecimientos históricos, Francia no parecía en suma medida una monarquía<sup>140</sup> según el principio de Montesquieu, sino que la monarquía en cabeza de Luis XVI<sup>141</sup> era llevada a cabo según sus caprichos. Lo que quizá no vio este autor, debido a su condición aristocrática, o quizá porque las condiciones no estaban maduras para entonces, es que el pueblo francés ya no tenía disposición hacia el gobierno monárquico<sup>142</sup>. De esta manera sus planteamientos fueron un piso sobre el cual erigir nuevas disposiciones. Si con la deconstrucción de los privilegios se deconstruye la desigualdad jurídica y se recompone la sociedad en el marco de una nación unitaria, la consecuencia lógica se presenta como un vacío de poder gubernativo.

No siendo Sieyès un anarquista, sabe que el gobierno es un asunto necesario dentro del pacto, puesto que los asuntos públicos que permiten llevar a cabo los objetivos de la asociación necesitan de una instancia ejecutiva. Con gran coherencia ubica el abate los principios de la libertad y la igualdad como raseros del buen gobierno, ya que el mismo se sustenta en la legalidad, no en el privilegio. Un gobierno así reconoce su legitimidad por las funciones que ejerce, no por la persona que lo sustenta. En este sentido, la única jerarquía que puede establecerse en una sociedad libre es la de gobernantes y gobernados, en la cual

---

<sup>140</sup> Esta intuición la reafirma Sieyès terminando el segundo capítulo de *¿Qué es el Tercer Estado?*, dice el autor: “si se lee la historia con intención de ver si los hechos son conformes o contrarios a este aserto, se verá, lo digo por experiencia, que es un gran error creer que Francia está sometida a un régimen monárquico” (p. 100).

<sup>141</sup> A este monarca parecen atribuibles las características que Montesquieu (1993) da al déspota: “como consecuencia del poder despótico, el hombre que lo ejerce lo hace ejercer igualmente a uno solo. Un hombre a quien sus cinco sentidos le dicen continuamente que el es todo y que los demás no son nada, es, naturalmente perezoso, ignorante, sensual y, por consiguiente, abandonará los negocios de Estado” (p. 26). De igual manera, la descripción que hace el autor de los nobles, distinción “dolorosa” y envidiada para el resto del pueblo que no la posee, puede ser tomada como una queja histórica a este estamento; dice el autor: “la ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajar, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todo compromiso, el desprecio de los deberes de ciudadano, el temor de la virtud del príncipe, la esperanza de sus debilidades y, sobre todo, el ridículo de que siempre se cubre a la virtud, constituyen a mi modo de ver el carácter de la mayoría de los cortesanos en todas partes y en todas las épocas” (p. 30).

<sup>142</sup> Esta será una de las conclusiones del segundo panfleto de Sieyès.

se mantiene un vínculo de igualdad que configura la obediencia y el respeto a la ley. Sobre estos puntos estriba una de las más importantes diferencias entre ingleses y franceses: los primeros no estaban preocupados más que por los asuntos políticos que repercutían directamente en la esfera de la vida privada, mientras que los segundos concebían la política de una manera total. Es por esto que fueron los franceses, y no los ingleses, quienes hicieron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Además, fueron quienes reflexionaron humanista y filosóficamente, más que en un sentido de pragmatismo político, sobre el sentido moderno de la Constitución. Lo plantea Sieyès (2012) en los siguientes términos:

Con un poco más de discernimiento, el gobierno vería que en una sociedad sólo se necesitan ciudadanos que vivan y actúen bajo la protección de la ley y una autoridad tutelar encargada de velar y proteger. La única jerarquía necesaria, como ya dijimos, se establece entre los agentes de la soberanía; sólo en ese caso se necesita un escalonamiento de poderes y se manifiestan las auténticas relaciones de inferior a superior, porque la máquina pública solo puede funcionar gracias a esa relación. Fuera de ella, sólo quedan ciudadanos iguales ante la ley, todos dependientes, no unos de otros, lo que supondría una servidumbre inútil, sino de la autoridad que los protege, los juzga, los defiende, etc. Quien goza de las mayores posesiones, no es *más* que el que goza de su jornal. Si el rico paga más impuestos es porque tiene más propiedades que proteger (p. 67).

Lo que hace Sieyès es unir la idea del tipo del gobierno con la forma en que se desarrolla la sociedad, así no se trata solo de en qué sujeto reside el poder, sino que se trata de quién es el sujeto que configura la sociedad y lleva a cabo sus funciones. De este entendido, se da que el ciudadano sea el legítimo detentor de la soberanía, que dicho sujeto sea el que conforme la nación y por transitividad, que la soberanía resida en él. Sieyès al escribir el *ensayo* ya está consciente de quién es la nación, es por esto por lo que –con ocasión de la convocatoria a los Estados Generales de 1788, que no se reunían desde 1614, donde los comunes no tenían, a interpretación de Sieyès, una verdadera representación– el segundo embate que lleva a cabo el abate se traduce en la crítica a la estructura diferenciada que

soporta el sistema de privilegios. Para ello el autor construye el Tercer Estado con la intención de contradecir a aquellos que le quieren sumir en una nulidad de derechos políticos y como estrategia para deslegitimar la existencia de los dos primeros órdenes.

1. ¿Qué es el Tercer Estado? Todo.
2. ¿Qué ha sido hasta hoy en el orden político? Nada.
3. ¿Qué pide? Llegar a ser algo.

Las anteriores son las preguntas y respuestas que sirven como punto de partida a Sieyès, en su panfleto revolucionario titulado: *¿Qué es el Tercer Estado?* de 1789, para llevar a cabo el objetivo de construir la nación francesa, nación que, como se apuntó antes, tiene el derecho ilustrado de ser la fuente de soberanía política. “El Tercer Estado es una nación completa” reza el título del primer capítulo de este panfleto. Tal afirmación la funda el autor en la idea según la cual a una sociedad la componen los trabajos y las funciones que en ella se llevan a cabo. Dado que son los no privilegiados los que soportan, por un lado, el peso de los trabajos que implican laboriosidad como la agricultura, la industria, el comercio, los trabajos domésticos y las profesiones liberales, y, por el otro, están encargados de las actividades menos tediosas de las funciones de la Espada, la Toga, la Iglesia y la Administración, no es justificable que sean los privilegiados, por ocupar puestos honoríficos, a quienes está reservado el reconocimiento del Estado. Característica propia de una sociedad estamental o estratificada, la composición de la sociedad no se rige por el principio de las capacidades o de los méritos, sino que se preestablece bajo el principio de la costumbre. Si son los no privilegiados los que se encargan de la cuasi totalidad de los trabajos y funciones, ¿qué necesidad habría de sostener una capa de la sociedad dedicada en su mayoría al ocio?; ¿no podría la sociedad seguir su curso sin ellos?; ¿son acaso imprescindibles? Siguiendo el tono lacónico y las pretensiones de Sieyès podríamos responder: Ninguna; sí; no.

Memorial de agravios, este escrito, que sirve de antesala a la Revolución Francesa, denota la lucidez de un pensador que funda su crítica en el ataque a los corolarios del orden establecido. El desarrollo de las exigencias del Tercer Estado en materia política quizá serían en otro momento un pliego de peticiones que busca la reivindicación del francés común, pero dadas las condiciones históricas en que se escribió este segundo panfleto, su valor político

reside en mostrarle al pueblo cuánto se le ha negado, en mostrar las prácticas injustas con las que se le ha subyugado, en mostrar, en últimas, cuánto les debe el reino. Una de esas deudas es la verdadera representación, mejor, la representación del Tercer Estado en sí. Justo sería que se les hubiese concedido a los comunes la posibilidad de tener diputados provenientes del común, diputados que velasen por el interés de su orden, justo hubiese sido que los Estados Generales partiesen de un principio de proporcionalidad, y finalmente, justo es que el voto para con los asuntos del Estado sea por diputado, no por orden. Polemizar sobre este principio de justicia, no es más que polemizar sobre la falta de igualdad, la cual excede la simple petición del “llegar a ser algo” y propugna una organización basada en aquel argumento que conjuga el valor social con el valor político. Un alegato por la igualdad es en este sentido un alegato por la seguridad, por la reivindicación de los intereses públicos, pues de mantenerse un principio de desigualdad ¿qué importancia tendría para el común creer en el contrato social y mantenerse en estado político?, ¿qué motivaciones tendrían para no volver al estado de naturaleza?

Haber negado la representación, significa haber negado derechos políticos a veintiséis millones de franceses, haber negado las cualidades al ciudadano, haber negado la igualdad y, más grave aún, haber violado el principio de la voluntad general. Sobre esta voluntad es importante hacer una aclaración: si hablamos de grandes extensiones territoriales y gran cantidad de ciudadanos, la voluntad será general si respeta en primer lugar el principio de igualdad y, en segundo, el principio de representación provincial. Principios que para Sieyès, aseguran la inclusión de los intereses de las diferentes poblaciones de los diferentes territorios. Invirtiendo la fórmula del autor<sup>143</sup>, podríamos desprender de las líneas anteriores la relación que existe entre la legislatura y la representación, de donde, si la primera es buena, la segunda será verdadera. Pero ni una correcta legislatura, ni una verdadera representación podrían suceder sino se parte de una construcción constitucional que asegure la libertad y la igualdad. Es pues la Constitución, como constructo racional y manifestación de la cultura de una nación, el paradigma que debe regir las disposiciones sociales. A falta de posibilidades sociopolíticas o una cultura que tienda hacia la libertad, es necesaria una imposición constitucional que esté al nivel de los adelantos intelectuales de cada época y que sea obra

---

<sup>143</sup> Para Sieyès (2012) la relación es: “los caracteres de una buena representación son esenciales para constituir una buena legislatura.” (p. 134).

exclusiva de la nación para la nación. Parece ser que con el desarrollo de estos argumentos se cae de nuevo en el mismo punto, en el mismo dilema, el de la representación. La representación será el primer ovillo que la Constitución deberá desenredar, más aún, será el primer dilema de las pretensiones constitucionales, pues insertando el concepto de “asamblea constituyente”, la conformación de esta ya estará atravesada por la idea de representación.

La representación es, en primera medida, una solución. Siendo lo idóneo una definición de la voluntad general a partir de la participación de cada uno de los asociados de la comunidad política, de la discusión de todos, como lo plantea Rousseau, la definición de dicha voluntad desde estos parámetros se hace cada vez más difícil cuando en el curso de la historia los Estados se proponen objetivos imperiales y se sustentan en una conformación nacional. El aumento de los asociados y la extensión de los territorios, como ya se insinuó antes, son los factores que ponen en jaque la creación de una voluntad general desde la participación, una democracia participativa al estilo ateniense. La delegación de funciones públicas a una parte de los asociados se hace necesaria para poder llevar a cabo algunos de los objetivos por los cuales se entra en asociación, la representación es la forma en que se pretende solventar las dificultades surgidas del cambio de una sociedad estratificada a una funcional. Ahora bien, se representa cuando existe un principio de igualdad, puesto que el otro es mi par, puesto que sus intereses públicos son iguales a los míos, el que un cargo lo ejerza él o lo ejerza yo no cambia en nada los principios que se deben proteger y acatar, y los asuntos que, bajo estos principios, se deban desarrollar. Como delegación, el atributo de decidir no significa don de mando o un poder pleno e ilimitado, significa confianza pública en la administración del gobierno debido a las virtudes o méritos subjetivos, confianza ilustrada, comisión patriótica<sup>144</sup>. De Rousseau a Sieyès se pasa de una voluntad general a una voluntad común representativa, y se culmina en la valoración de la Constitución como emblema político de la Modernidad. Enunciar el concepto de Constitución es traer al imaginario la organización, las formas y las leyes que un pueblo se prescribe para cumplir sus funciones. Como paradigma, la Constitución se convierte en el *sine qua non* de la política: será un plano de creación y manual de funcionamiento creado por la nación para la construcción de un aparataje político que procese la energía social, donde el movimiento de

---

<sup>144</sup> Si bien el sistema representativo, enmarcado en el republicanismo, despersonaliza la política, no pierde de vista la condición ambivalente del hombre. Es por ello por lo que busca asegurar el comportamiento social y el amor a la república desde el sentimiento patriótico.

las correas de transmisión sería el gobierno. Construido como un motor, el aparato político queda signado a la función que se le atribuyó, las direcciones hacia donde se lo lleve partirán del principio de posibilidad. Como creador, la nación será poder constituyente. Creador del tipo de maquinaria que mejor se ajuste a sus necesidades. Como máquina, los avatares de la Constitución serán poder constituido.

Tenía el Tercer Estado todo lo necesario para ser una nación completa y, por consiguiente, poder constituyente. Siguiendo la analogía del mismo Sieyès (2012), la nación es: “como un hombre fuerte y robusto que tiene todavía un brazo encadenado” (p. 90). Dicha cadena, más que metáfora, es el factor que entorpece el buen funcionamiento de la sociedad. Así como un exceso de carga dificulta la marcha de un motor, la carga que significa el ocio del orden privilegiado trava el desarrollo de la nación. Si la intención de Luis XVI era saber la opinión de los franceses sobre la Constitución, una opinión como la de Sieyès no podría ser otra que la negación de una posible Constitución bajo el marco estamental francés<sup>145</sup>. Esto, no porque existan dos naciones, pues tal idea es inconcebible si partimos de la definición que hace el abate de nación<sup>146</sup>, sino porque la Constitución únicamente pertenece a los pueblos que velan por el interés general, interés que se sustenta en la igualdad y libertad. Aciertos de este autor para el momento de candor político prerrevolucionario son la configuración de un significante: la nación<sup>147</sup>, y de un enemigo: la nobleza. Si al enemigo se le odia, odiar a la nobleza francesa, que humilló sobre manera a los comunes, no era tarea difícil. La Revolución, como todo acto de rebelión, impone un criterio de justicia, donde, tras conseguir por asalto el poder, se retribuirá al injusto con el mismo peso de su injusticia; muchas de las cabezas rodantes no fueron, ni muchos menos, una desmedida compensación. Ante el desconocimiento de las exigencias del Tercer Estado para la asamblea de Estados Generales, la efervescencia venida del desagravio no podía concluir de otra manera que no fuese la Revolución a la que tanta tinta se le ha dedicado. La convocatoria a la Asamblea Constituyente es el estandarte político de la Revolución; la toma de la Bastilla y de Versalles, las necesarias vías de hecho; la decapitación de la monarquía, la cura de raíz. De lo ocurrido en Francia, surge la interpretación según la cual la política parece conllevar una lógica cíclica:

---

<sup>145</sup> Disertando Sieyès sobre la organización política de los ingleses, atribuye a estos, por incompleta que pueda ser, una constitución, mientras que a su juicio los franceses no tienen nada. (p. 136).

<sup>146</sup> Dice Sieyès (2012): “en mi mente tercer estado y nación se confunden en la misma idea” (p. 98).

<sup>147</sup> Las primeras características de las que se dotará este significante serán la de libertad y la igualdad.

de un primer momento de ruptura y emergencia de lo popular, pasa a la constitución de una voluntad popular nueva, para finalizar el recorrido en el momento de institucionalización y canalización vertical. Para el caso de Francia la institucionalización de la Revolución corrió por cuenta de Napoleón; esto hasta el momento en que comience de nuevo el ciclo, primero con la Revolución de 1848, y después, con la Comuna de París.

Es importante, para finalizar, destacar que la mentalidad burguesa que subyace a este siglo ya es jurídica y política, y no meramente socioeconómica. Fundada en los principios de la Ilustración y desarrollada al amparo de la educación liberal, dicha mentalidad constituye el carácter burgués<sup>148</sup> de las revoluciones democráticas del siglo XVII y XVIII. Carácter que no es más que la primacía de una valoración subjetiva, individualista, y la búsqueda de una estructura que permita llevar a cabo los intereses personales sin ser transgredidos por un ordenamiento que beneficia a quienes menos se esfuerzan y demanda más de aquellos a los que menos compensa. No importa, en un principio, si hay ricos o pobres, importa que todos ocupen una posición reconocida al menos como público, todos como un correlato del Estado. La diferencia entre Sieyès y Montesquieu reside en la intención de la labor intelectual. Aunque parezcan mucho más lúcidos y mejor fundados los principios que expone el señor de la Brède, no pasan estos de ser una simple pieza de taxonomía política. Por el contrario, el carácter combativo de los panfletos del abate, que no por esto carecen de valor teórico, lo erigen como uno de los padres del sistema representativo, en el sentido de haber convertido este modelo en bandera revolucionaria, en haber insertado los principios de este modelo en la configuración de los nuevos valores de un momento de transición político-social, en destacar la Constitución como símbolo político de la Ilustración y, por consiguiente, de la Modernidad. Con Sieyès viene a cerrarse ese camino que comenzó en Inglaterra y que tenía como fin el reconocimiento del sujeto como parte integral de la estructura estatal, como fundamento del poder, como soberano en calidad de miembro de la nación. Con Sieyès y la Revolución Francesa queda entredicha la idea de que las estructuras políticas son un asunto *ab aeterno*, eternas e imperecederas, naturales, y regidas por dios alguno. Sieyès y la Revolución demuestran que la forma que adopte la relación política es una decisión humana, la cual hace al hombre dios en un sentido artístico, pues al igual que la comedia, el drama y la ficción, X o Y forma política son una creación del hombre. Esto que descubrieron los

---

<sup>148</sup> Para Sieyès, la burguesía hacía parte del pueblo.

ingleses, franceses y norteamericanos, lo redescubrirán siglo y medio después aquellos que vieron en el modelo liberal una maquinaria anticuada: rusos y alemanes.

Como conclusión, podemos decir que en la Gloriosa Revolución, estudiada en el capítulo anterior, se pretendió la reivindicación o el reconocimiento de un sujeto específico, el parlamentario, y este a su vez como representante de los intereses de un estamento específico y de una clase en ascenso. Mientras que la Revolución Francesa al elevar su discurso al hombre, al ciudadano, a la nación y finalmente al pueblo, universaliza el sujeto digno de reconocimiento. Aunque estos momentos históricos apenas son constitutivos y hablar de ellos pretendiéndolos consolidados es irresponsabilidad, del análisis del caso inglés y francés puede deducirse que la modernidad política se plantea bajo los parámetros de una secularización que pone de manifiesto un imaginario de ideales como determinantes del destino de los hombres. El hombre puede pensar y decidir por sí mismo. Es por ello que el sujeto moderno se pretende como un sujeto individualizado con reconocimiento subjetivo, al cual la estructura le pone en igualdad formal permitiéndole el desarrollo libre de sus capacidades.

### **La construcción de la nación estadounidense. Un asunto federativo**

*La constitución Norteamericana tiene derecho a que se le incluya dentro del grupo selecto de escritos y publicaciones que dieron expresión a las ideas políticas y sociales que sustituyeron al antiguo régimen.*

*Gustavo R. Velasco*

Discutir la paternidad de la idea moderna de Constitución y los principios del gobierno representativo no es solo una empresa inerte, sino un sin sentido. Los hechos que ocurrían paralelamente en América y Francia son la manifestación sintomática de los cambios que había producido la mentalidad burguesa y los principios de la Ilustración. Errado sería hacer cuestionamientos del tipo: ¿Quién fue primero, Madison o Sieyès? Antes de entender las ideas políticas como casos aislados, preferimos aquí entenderlas como partes del mismo todo que enunciarnos como modernidad política. Así, el haber enunciado primero el caso francés que el norteamericano se debe más a la conducción discursiva de las ideas francesas, que

inauguramos con Rousseau, pasando por Montesquieu, y al reconocimiento que hacen los norteamericanos de Europa, siendo los recién emancipados deudores del principio de la representación, el cual ellos perfeccionarían.

Los norteamericanos, que leyeron con suma atención los planteamientos de Montesquieu y Rousseau, se percataron de fallas importantísimas en la teoría de los autores franceses, fallas que en general se deben a la falta de pragmatismo en sus ideas. Se dieron cuenta, por ejemplo, que el momento fundacional por sí mismo no es suficiente. Supieron que a la par de las ideas políticas de estos autores hace falta un mejor desarrollo de la ingeniería constitucional que haga explícitos los mecanismos e instituciones que permitirán bajar de la abstracción las ideas de la ciencia de la política. Además, se percataron que a dicho acto fundacional debe resguardársele creando también un defensor constante de este acto, pues en la medida en que los hechos históricos se desarrollen y las necesidades cambien, la línea que divide al ejecutivo del legislativo y a este de quien posee la facultad de juzgar, podría ser cada vez menor, al punto que llegue a darse la cooptación de la soberanía (que reside en el legislativo o, lo que es lo mismo, en el gobierno) por parte del instrumento de aplicación (poder ejecutivo). Los remedios que los americanos encontraron para este déficit son: la burocratización de la administración, la armonía entre poderes o sistema de pesos y contrapesos, y dentro de esta, el tribunal constitucional que se encarga de salvaguardar la Constitución. Pero veamos con más detalles los planteamientos que exponen los federalistas norteamericanos sobre el molde que consideraron como idóneo para darle forma a una nación en consolidación.

Tras la Guerra de Independencia en 1783, las antiguas colonias británicas en América se organizaron primeramente bajo un modelo confederado. Momento de ruptura más que de transición, la confederación no significaba más que un aparente pacto de hermandad entre las trece colonias americanas. Terminada la lucha contra los ingleses, quedaba abierta la posibilidad de disputas entre algunas de estas colonias por el control de territorios estratégicos, posibilidad esta, más factible que ilusoria. Momento de tensión entre las voluntades de los nuevos Estados de la América del norte, si se quería resguardar la independencia era necesario modelar la unión más asertivamente, era necesario poner en marcha la creación de un manual que diera orden y cohesión a los intereses que como nación debían preponderar. En este clima se da la convocatoria a la Convención de Filadelfia de

1787. Ocupados en ajustar los artículos de la confederación, los reunidos en Filadelfia ven que debe repensarse todo el sistema, así se convierte la reunión de Filadelfia en Asamblea Constituyente. Preocupados por crear un nuevo sistema de gobierno, completo y ajustado, los reunidos en Filadelfia hacia el mes de mayo, entregaron al Congreso de la Confederación, en septiembre del año en cuestión, el plan constitucional producto de las discusiones de los diputados de los trece Estados. Este proyecto constitucional, aprobado por la Convención y rectificado, aunque a regañadientes, por los Estados de la Unión, es, aún hoy, la carta magna de los estadounidenses.

Aunque la Constitución de los Estados Unidos es por sí misma una pieza de ingeniería constitucional de gran valor, interesa aquí no tanto sus artículos como sí los argumentos que ellos recogen. Es por esto que, siendo el objetivo de este largo ensayo la comprensión y exposición de las ideas que configuran el modelo republicano y el gobierno representativo, se atenderá, más que a la Constitución, la discusión entablada por Hamilton, Madison y Jay<sup>149</sup> en su empresa de defensa y pedagogía de la propuesta constitucional de la Convención de Filadelfia. Debe recordarse que lo que hoy conocemos como *El Federalista* es en principio una serie de artículos periodísticos escritos con la intención de prestar argumentos al debate que suscitó la propuesta constitucional. Escritos en caliente, dichos textos han sido juzgados, en su conjunto, como el más valioso comentario histórico sobre la Constitución de los Estados Unidos.

Si se piensa que el júbilo revolucionario o independentista es una muestra del deseo de olvidar viejas formas y que las primeras energías están siempre dirigidas a la consecución de la emancipación, conseguida la ruptura del vínculo de sujeción la primera acción de la voluntad libre será la composición de una estructura que permita el desarrollo de los ideales por los cuales se lucharon. Si la falta de representación y la imposición arbitraria de leyes y tributos fueron los motivos por los cuales las colonias del norte de América desconocieron el gobierno de la corona británica, evitar aquellos despropósitos será el perímetro del nuevo edificio nacional. Si el medioevo consolidó la monarquía como molde de las relaciones jurídicas, políticas y sociales, la Modernidad hará lo mismo con la república. Si lo viejo es la

---

<sup>149</sup> En adelante se utilizará la designación “Federalistas” para referirse a estos tres autores en conjunto. A sabiendas que no era fama o reconocimiento personal lo que ellos buscaban, dado que todos los artículos fueron firmados como “PUBLIO”, no sería ilícito aquí prescindir de su denominación de nacimiento y designarlos por esta característica.

monarquía, el republicanismo es sin duda el anhelo de los pueblos emancipados<sup>150</sup> del siglo XVIII y de la Modernidad en general. Según el desarrollo de las ideas políticas de entonces no podía ser de otra forma. Este cúmulo de ideas, como ya se dijo, se condensó en la idea de Constitución. Matteucci (1998), al respecto de la Constitución, enuncia:

La constitución escrita basa su legitimidad en dos elementos: el contenido mismo de las normas, que se impone por su racionalidad intrínseca y por su justicia; ya sea en su fuente formal, por emanar de la voluntad soberana del pueblo a través de una asamblea constituyente y, a veces, de un referéndum; por el contrario, en la Edad Media era el pasado, la tradición, la fuente de la legitimidad unida a la razón y a la voluntad de Dios (p. 25).

Son estos principios republicanos y constitucionales los ideales que tenían en la mente los próceres estadounidenses. La república que aquellos crearon es especialmente diferente a la Primera República Francesa, la de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Lo que importa en América no es el abandono de los estigmas del viejo régimen, es decir, una república filosófica, sino la construcción de una unión asegurada en principios pragmáticos<sup>151</sup> como:

La distribución ordenada del poder en distintos departamentos; la introducción de frenos y contra pesos legislativos; la institución de tribunales integrados por jueces que conservarán su cargo mientras observen buena conducta; la representación del pueblo en la legislatura por medio de diputados de su elección (Federalista, 2014, p. 32).

En el caso de las discusiones republicanas de los norteamericanos, tal pragmatismo se debe a una cuestión orgánica importante y en cierta medida innovadora: los nuevos

---

<sup>150</sup> Recuérdese que antes de la Gloriosa Revolución, los regicidas de Carlos I vieron como primer remedio al despotismo la instauración de una república. Si hoy día Inglaterra no lo es, se debe a la falta de maduración de las ideas constitucionales para ese momento. Esa inmadurez fue la que dio vía libre al ascenso de Oliver Cromwell bajo la extraña y poco estudiada figura de Lord Protector.

<sup>151</sup> Recuérdese el comentario, enunciado en el primer *excursus* de este trabajo, que hace Alexis de Tocqueville sobre el pragmatismo de los norteamericanos.

ciudadanos independientes eran una sola nación dividida en trece Estados. Tal división generaba un problema mayúsculo. Debido al desarrollo histórico de las colonias, al consolidarse estas como Estados los nuevos territorios libres apreciaban, en suma medida, su soberanía interna. La unión de los Estados independientes de Norteamérica, teniendo en cuenta las apreciaciones anteriores, tenía que lidiar con el reto de crear una república de repúblicas. Aunque ya Montesquieu haya tratado el tema<sup>152</sup> y le haya dado la denominación de república confederada, tales enunciaciones no son suficientes, puesto que carecen de las piezas de articulación necesarias para su implementación. Sutil, pero importante, es la distinción que existe entre una confederación y una federación. A estos dos conceptos los diferencia la relación que tienen los Estados entre sí y la comprensión de cada uno respecto a la idea de soberanía. Aunque ambos conceptos señalen como característica orgánica la unión, esta no es igual en ambos casos. Una confederación es, en fundamento, una unión por asociación, mientras que una federación es una unión por constitución. Una confederación es una unión por conveniencia con miras a la consecución de un objetivo común externo, es una unión de elementos ya constituidos con independencia entre ellos y soberanía propia<sup>153</sup>. Por otro lado, una federación es una unión en la que cada elemento está constituido en función de la constitución de un todo, cada elemento es indispensable y no puede ser entendido como ajeno al conjunto. En una república federada cada Estado lo es en la medida en que pertenece a la república, en la cual reposa la soberanía. Crear una república de repúblicas significa, de esta manera, un doble problema político y una asociación en un doble nivel. Podría decirse así que los Estados Unidos de América se constituyó bajo la idea de crear una única nación.

Resuelta la pregunta por la forma, se sigue con los cuestionamientos por el contenido. Es en este punto donde los Federalistas van más allá de la teoría existente para el momento, ya que para ellos no es, como pensaba Montesquieu, ni la aristocracia ni la democracia las formas propias del gobierno republicano, la república tiene su forma propia que es el sistema representativo. Sin prestar atención alguna al embeleco aristocrático de Montesquieu (y de los antiguos) y renegando de él, uno de los puntos trascendentales en la argumentación se encuentra en la negación que hacen estos autores de la igualación de la democracia (embeleco de los contemporáneos) con el gobierno de un Estado nación codificado desde los principios

---

<sup>152</sup> *Del espíritu de las leyes*. Libro IX, capítulo I.

<sup>153</sup> La historia reciente nos regala el mejor ejemplo de lo que es una confederación: la Unión Europea.

republicanos. De esto puede deducirse, como nota interpretativa, que la democracia no parece ser una posibilidad bajo las condiciones de la Modernidad<sup>154</sup>. Utilizando el concepto de república tanto para referirse a la forma como al contenido, distinción que hasta aquí habían mantenido los autores para diferenciar el Estado y el gobierno, parten los autores de entender una república como “un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación” (p. 39). Dicen los Federalistas (2014):

Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grandes de ciudadanos y una mayor extensión de territorio<sup>155</sup> (p. 39).

Subráyese lo siguiente: estos planteamientos, y su consecuencia histórica, terminan de armar el mapa de la Modernidad en su dimensión política, erigiendo cinco elementos como sus características esenciales: la Constitución<sup>156</sup>, el ciudadano, la nación, la república y el gobierno representativo. La importancia del Estado moderno estriba en el hecho de que no se trata de una única figura en quien reposa el poder de decidir, sino de que dicho poder está fragmentado en un conjunto de representantes y en una red de instituciones abstractas (burocracia), las cuales guardan entre sí una jerarquía atada a la Constitución como expresión de la nación, como voluntad general, como pacto social, como autoridad bien ordenada<sup>157</sup>. En la Modernidad deja de ser importante el nombre, la fama política está ligada al cargo o función que se ostenta u ostentó, pues es aquí donde reside el poder codificado mediante el sistema representativo.

---

<sup>154</sup> Su existencia como idea cumple, en la Modernidad, un papel de legitimación. Siendo rigurosos, la actual idea que se tiene de democracia parte de una inacabada interpretación histórica de lo ocurrido en el siglo XVIII. Que el “edificio del imperio americano” deba descansar sobre la “sólida base del CONSENTIMIENTO DEL PUEBLO”, parece significar que el pueblo se configura no como anfitrión sino como invitado al espectáculo político; como espectador que da su aval mediante el aplauso desde la tribuna. Así, el intento de democracia, hoy por hoy, es lo más parecido a los espectáculos o juegos romanos, con César incluido.

<sup>155</sup> Esta cita corresponde al capítulo X. En el capítulo XIV, se volverá a poner el énfasis en esta idea, además se hará una durísima crítica a Montesquieu.

<sup>156</sup> La constitución se erige como un paradigma tal que su necesaria protección devela la ambición de la Modernidad por despersonalizar el poder y dejarlo fuera del alcance de intereses tiránicos.

<sup>157</sup> El liberalismo, el gobierno representativo y la posibilidad de una interpretación democrática son la impronta del constitucionalismo americano, el cual da muestras de que el poder de la constitución reside en su influencia y tiene un sustento cultural.

Con el objetivo de dotar de elementos el último de estas cinco bases de la Modernidad, es decir el gobierno representativo, apuntemos los argumentos con que los Federalistas le dan forma. El primero de ellos es que el representante no es dueño del cargo, es decir, debe ser elegido por el pueblo (en quien reside la soberanía), además, debe realizar su función ceñido a la ley, por un periodo limitado mientras acate el cumplimiento ético y profesional de sus responsabilidades. Otro punto fundamental es la proporcionalidad de los representantes respecto a los ciudadanos de cada Estado o región, además, la igualdad en número de los representantes de cada uno de los Estados (esto para el caso de una institución como el Senado). Es importante mantener una cantidad prudente de delegados, la cual no debe ser ni demasiado extensa, puesto que las multitudes entorpecen los procesos y se dejan alborotar por la apelación a las pasiones, ni muy pequeña, ya que podría incurrirse en un sectarismo que no acate los intereses de toda la nación. A sabiendas de que no son los mismos intereses los que rigen a todos los Estados y a los ciudadanos en particular, permitir una variedad de partidos es beneficiosos para la representación.

La funcionalidad del gobierno representativo se da así en dos vías: *a)* se funda en la correspondencia entre elegido y elector; y, *b)* la discrecionalidad que se le da al representante para la toma de decisiones está limitada por el concierto de las corporaciones públicas. Si la república es grande, como lo es Estados Unidos, el mérito de los representantes se presupondrá, pues una personalidad perversa no tendrá solidas posibilidades de triunfar. Es en este punto donde puede notarse un positivismo<sup>158</sup> antropológico que subyace a la teoría del gobierno representativo, pues la misma deviene de la creencia, según la cual, son los hombres más virtuosos, prudentes y patrióticos los que servirán de voz del pueblo. Sea lícito en este punto denotar tal idea como una conciliación entre la perfectibilidad del hombre propugnada por Rousseau, el anhelo platónico del gobierno de la sabiduría, y la virtud enaltecida por Montesquieu. Adicional, se debe sumar al mérito y el talento una idea importante respecto al ser de los representantes: en su confección teórica, a fin de cuentas, los representantes siguen siendo pueblo.

No hay que olvidar que siendo la república federada una asociación en un doble nivel, no es unívoca la representación. La representación se da a nivel nacional y a nivel de cada Estado. Este es un punto problemático en el diseño de una estructura ajustada. La solución a

---

<sup>158</sup> En contraposición a las visiones pesimistas del hombre como las de Hobbes, por ejemplo.

este problema pasa por la repartición de las funciones entre los dos niveles del poder, repartición que, a grandes rasgos, definieron los constitucionalista así: *a)* facultad del gobierno nacional: los aspectos generales del Estado como el comercio, las finanzas, el establecimiento de ciertos tributos, el erario, la diplomacia y la guerra; *b)* atributos del gobierno local: asuntos como la administración de justicia privada entre los ciudadanos de un mismo Estado o la vigilancia de la agricultura. Esta doble representación asegura el acatamiento de los intereses locales y nacionales por parte del gobierno en general. Por otra parte, la relación entre lo local y nacional pasa también por los asuntos electorales, es así como la elección de la Cámara de Representantes la haga directamente el pueblo, la elección del Senado la lleven a cabo las legislaturas de los diferentes Estados y la elección del presidente sea indirecta, es decir, por electores designados por el pueblo. Esta diferencia en la elección de las dos cámaras, y en general la relación entre lo local y lo nacional, pone de manifiesto una preocupación por el vínculo de representación entre elector y elegido, Estado y gobierno nacional<sup>159</sup>.

Estas disposiciones devienen en un punto importante para este discurso, ya que si gobernar es la facultad de hacer leyes y dicha facultad está encargada a los representantes nacionales y locales, entonces: ¿cuál es la relación del gobierno con el individuo como ciudadano?; y ¿cuál la obligación del ciudadano con la nación representada por el gobierno?; ¿qué papel cumple el sujeto en el gobierno más allá de elegirlo y legitimarle desde la obediencia? Es decir, cuál es papel que ocupa el gobierno en la vida del individuo o cómo el gobierno convierte al individuo en sujeto. En este punto, la arquitectura del edificio constitucional norteamericano sedimenta sus bases en una doble comprensión de la política, la abstracta de las leyes y el peso de esta en la vida del hombre. Si el hombre es voluntad, esta voluntad, cualquiera que sea, está condicionada a las posibilidades. De lo contrario ya no sería voluntad sino llano deseo. En una república además de estar condicionada la voluntad a las posibilidades, está sujeta a las leyes, las cuales, al tiempo, condicionan las posibilidades. Aunque parezca lo anterior una obviedad, su concepción se rige por la intención de enunciar un principio tautológico, pues no siendo la ley un obstáculo material (en principio) a las acciones del hombre, sí constituyen un lazo psíquico para su

---

<sup>159</sup> Un criterio como el de circunscripción territorial para la elección de representantes nacionales y otro como el de acatamiento constitucional y armonía legislativa entre los dos niveles de representación, serán los tornillos que ajusten el mecanismo.

comportamiento. Tal lazo es la idea de pena o castigo (*sine qua non* y valor material de la ley). Dadas las posibilidades para desacatar la ley, el castigo es, en sí, un condicionante a las posibilidades precedentes al delito. En una república el castigo es en sí el desconocimiento del valor de ciudadanía en pleno y la restricción de derechos, en especial el derecho a la igualdad y a la libertad. La imposición de castigos, menester del poder judicial, es sustentable, en último término, en la fuerza, en la “espada”.

Si el fundamento de la república es ley, el de la ley la pena y el de la pena la fuerza, por transitividad el fundamento de una república es la fuerza. Es de ello que otro de los elementos principales del gobierno es el control de la fuerza y la utilización de esta como instrumento de obediencia. Poniendo en relación la voluntad en su dimensión antropológica con una dimensión sociológica, podría decirse que el liberalismo inserto entre líneas en el sistema representativo, se configura a partir de la necesidad de individualizar la política, poniendo en declive el valor de los principios colectivos. Así, la voluntad general (en el sentido rousseauiana) se transfigura en voluntades sumadas<sup>160</sup>, las cuales se constituyen, bajo un principio mayoritario, en valores que modelan los objetivos de una sociedad y las preferencias del individuo. Individuo que es, en un sentido filosófico, el ideal que subyace en las bases del sistema representativo, ya que es el anhelo del desarrollo de la vida privada (funcional, productiva y placentera) la que soporta un sistema que delega el poder público en quienes ven en la política el lugar hacia el que se inclina la voluntad, una soberanía de segunda mano que desemboca en un gobierno fiduciario. Como en Locke, es en este punto donde puede comenzarse a intuir visos de una mezcla político-económica en la mentalidad liberal de los próceres políticos de la Ilustración.

De lo dicho hasta este punto puede concluirse que el *Federalista* no es solo uno de los más lúcidos tratados que procuran la confección del sistema representativo, es también justificación y recetario para el proceder pragmático de la construcción de un Estado. La Modernidad trae así, a la par que cambios de mentalidad, cambios prácticos y técnicos como consecuencia de las nuevas ideas que circulan en la sociedad; en conjunto, cambios de ideas, de mentalidad y técnicos, cambian la manera en que se desenvuelve la sociedad y los intereses a los cuales se apela.

---

<sup>160</sup> Aunque el socialismo sea individualista como el liberalismo, la diferencia estriba en que el primero lo es en sus fines, el segundo lo es en sus medios.

\*\*\*

Sea, a juicio propio, Friedrich Hölderlin quien expresó de manera más bella lo que hasta aquí se intentó exponer, es decir, el advenimiento de la Modernidad. En su drama sobre Empédocles<sup>161</sup>, cuando el pueblo le pide al filósofo que regrese para ser rey, tajantemente responde: “Ya no es tiempo de reyes”, y sigue:

¿Acaso

el águila guarda indefinidamente en el nido  
a sus polluelos? Mientras son ciegos los cuida,  
y dormitan dulcemente entre sus alas  
en el alba de su vida, aún implumes.  
Pero apenas han visto la luz del sol  
y se han fortalecido sus alas,  
los arroja de la cuna, para que alcen  
el vuelo por sí mismos. Avergonzaos  
por querer aún un rey; sois demasiado  
mayores; en tiempos de vuestros padres  
habría sido diferente. Es imposible  
ayudaros si vosotros mismos no os ayudáis (Hölderlin, 1996. p. 165).

### ***Excursus. John Stuart Mill o los vestigios del liberalismo ilustrado***

Personalidad célebre de su tiempo, John Stuart Mill (1806-1873) es, disculpando el atrevimiento, uno de los últimos ilustrados que intentó erigir una empresa ético-política en procura de la libertad<sup>162</sup>. Su itinerario intelectual lo llevó a superar dentro de la teoría liberal

---

<sup>161</sup> *La muerte de Empédocles*, 1846.

<sup>162</sup> Aunque tratar estos autores es problemático, dado el giro que tomó la Ilustración y el fatídico desenlace del ideal de progreso, no debe la academia servirse de ese argumento, ni de una radical oposición ideológica al liberalismo, para pasarlos por alto. Ante todo, debe reivindicarse, en una historia de las ideas, la esencia filantrópica de la Ilustración. Puede tomarse a muchos de estos autores por cándidos, puede criticárselos por no haber entendido el punto neurálgico o estructural de los problemas sociales, pero es preferible que un hombre de élite sea cándido y dedique su vida a los placeres del intelecto, a que sea perverso y dedique su vida a los horrores. No sería ir muy lejos, ideológicamente hablando, ver en los socialismos utópicos un tanto de candidez.

a sus predecesores, James Mill –su padre– y Jeremy Bentham –su maestro–. Tal superación pasa por una recuperación fundamental del pensamiento liberal de la Ilustración: la capacidad que tiene el hombre de elegir, según sus preferencias, los ideales y valores a los cuales apelar, además, las formas en que estos ideales y valores lo lleven a desarrollar su vida. Estos principios divergen del sistema moral, de corte economicista, erigido por sus predecesores en un punto clave: no es la utilidad, entendida como resultado del cálculo de costos y beneficios, la que conduce a la felicidad, sino la reivindicación del hombre como ser autónomo que tiene la posibilidad de desarrollar sus preferencias dentro de la sociedad sin la coacción de poder alguno, la que causa mayor placer y satisfacción al hombre. Mill parece ser, a primera vista, heredero de las luchas políticas de los siglos XVII y XVIII y del ideal ilustrado del hombre como fin. Su lectura no disuena del estilo de los grandes pensadores políticos del siglo anterior que aquí se han trabajado. Su argumentación sigue el mismo hilo de pensamiento que parte del presupuesto antropológico de la perfectibilidad del hombre, para concluir en un pluralismo individualista, una nota muy suya. Así, más allá de que la vida de Mill haya transcurrido por completo en el siglo XIX, su voz tiene un timbre diferente al característico de los pensadores que hoy se tienen como concluyentes de ese siglo, como por ejemplo: Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien sentó una ruda crítica al ideal filantrópico de la Ilustración; o un Karl Marx (1818-1883), crítico del sistema económico que venía en consolidación y de las ideas políticas que lo amparan; podría nombrarse también aquí a Friedrich Nietzsche (1844- 1900) uno de los más destacados críticos de la Modernidad y antecedente de muchos de los grandes pensadores del su siglo y el siguiente<sup>163</sup>.

## I.

Ejemplo de la anterior afirmación es el tono del conocido ensayo de este autor que lleva por título *Sobre la libertad*, publicado en 1859. El texto es un magnífico alegato en el que

---

El problema entonces no radica en que algunos autores sean cándidos y otros más perspicaces; parece ser que, con el tiempo, se le ha dado mayor mérito a quienes, partiendo de una posición de escepticismo, no dan por supuesta la perfectibilidad de hombre, o un esencialismo antropológico.

<sup>163</sup> Piénsese, por ejemplo, en un contemporáneo suyo como Sigmund Freud (1856-1939) o en Martin Heidegger (1889-1976), uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Esto por no mencionar el posestructuralismo francés tan característico del siglo XX.

su autor pretende reivindicar y defender aquellas posturas que se han legado de la Ilustración, posturas que son importantes para la configuración de una sociedad donde se prepondere la libertad sobre el resto de los principios, y la tolerancia como estandarte de las virtudes civiles. La tolerancia<sup>164</sup>, cuestión que parece ser la meta que Mill se propone, es el primer tópico de la libertad, la cual puede también ser pensada como la condición mínima para que otros puedan expresarse sin ser acallados. Tal discusión pasa entonces por una cuestión de normatividad social, y no sería ilícito interpretarla como un intento del autor por responder a la clásica pregunta sobre los principios que deben regir el orden de lo social, o “civil”, concepto muy propio de la tradición inglesa. El punto de partida es, así las cosas, cultural, no político. Dar el salto de la política a la cultura es una sagaz entrada que puede reconocérsele a Mill.

Resulta paradójico el hecho de que un tipo del porte y semblante de Mill, por lo demás excesivamente serio, grave y circunspecto, parezca acatar el consejo del Marqués de Sade, personaje que en la historia se tiene por perverso, cuando en su libro *Filosofía en el tocador* recomienda a los franceses: “franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos”<sup>165</sup> (De Sade, 2009. p. 148).

¿Qué sucede cuando es la sociedad y no el Estado el que impide la libre expresión?; ¿la única libertad a la que es posible aspirar es aquella que está enmarcada dentro del orden de lo político?; ¿la cosa va mejor cuando no es un señor sino un magistrado, delegado por el ciudadano, el que se encarga de los “negocios humanos”?; ¿es este el único síntoma de la libertad de una sociedad?; ¿es impensable que tal libertad política no concluya en una “tiranía de la mayoría”?; ¿se puede considerar libre una sociedad donde la opinión es tan eficaz como la ley, o más aún? Estas preguntas retóricas sirven como muestra de lo que significa la no correspondencia de una situación, luego del intento de aplicación de una teoría, con el fin deseado, es decir, surcado el tiempo posterior a las reformas procedentes de la teoría liberal, por ejemplo en Inglaterra, la situación aún no se corresponde en suficiencia con los fines

---

<sup>164</sup> He aquí uno de esos temas que Mill trae de la Ilustración; recuérdese que esta discusión ya había sido planteada por J. Locke en su *Carta sobre la tolerancia*.

<sup>165</sup> Este es el título que lleva el panfleto que lee, luego y antes de una orgía, *El caballero*. Este panfleto es un artilugio literario que el Marqués utiliza para asestar una crítica a la falta de carácter y decisión de quienes hicieron la revolución. Dicha crítica pasa por el olvido de los jacobinos de reconfigurar las directrices culturales, que, según el Marqués, son necesarias para la consolidación republicana. Mojigatos podría llamárseles. Como apunte bibliográfico, cabe destacar que este panfleto es extraído de la obra literaria, para una antología del Marqués de Sade hecha por Juan Grijalbo en su colección 70; colección, por lo demás, de corte socialista.

deseados. Esto, al menos, para un defensor de los desahuciados como lo fue Mill<sup>166</sup>, cuyo liberalismo trasciende los reclamos políticos y pasan por una crítica social desde las ideas de la Ilustración que se dejaron de lado. Pudiendo ser interpretado como un manifiesto ético-político de liberalismo, el ensayo pone en la palestra una discusión que es inherente al desarrollo de cualquier sociedad, a saber, bajo cuáles discusiones y con qué argumentos se elaboran los ideales que la sociedad profesa, y cómo se llevan a cabo o qué reglas permiten el debate público<sup>167</sup>. En lo esencial, Mill parte de un presupuesto epistemológico claro: la incapacidad de hombre para llegar a verdades infalibles o absolutas. Si una idea se vuelve socialmente aceptada y compartida, ¿es igualmente aceptable reprimir las ideas contrarias a ella?; ¿es, o debe ser, la costumbre ley infalible y principio rector de la sociedad?

Una de las distinciones que trae Mill para aclarar el punto que trata de enunciar es: la importancia de diferenciar el espacio público y la esfera de la vida privada. De esta última, la característica más importante es que en ella el individuo es soberano de sí mismo, de la primera, es el hecho de que toda legislación restrictiva sobre los hombres debe pasar, según Mill, por el principio de conservación, es decir, lo lícito e ilícito se codifican desde el daño que pueda causar un hombre a otro por sus actos. De distinguir estas dos esferas de la vida del hombre, la pública y la privada, se sigue, necesariamente, el planteamiento de la correlación entre ambos espacios. Así, de ser un hombre privado a ser un ciudadano, se transita entre la libertad y la responsabilidad, siendo una y otra, en mayor y menor medida, la base necesaria de las relaciones humanas y sociales. Podría pensarse que uno de los aciertos de este autor respecto a la modernidad es el haber puesto de manifiesto que la privacidad también es libertad. La forma como Mill plantea el asunto deviene de presentar la discusión sobre “la libertad de pensamiento y discusión”. Esta polémica no es una disyunción, puesto que para discutir se debe, idealmente, pensar. Es importante, en este punto, volver a preguntarse: ¿están dadas las condiciones para plantear una discusión pública, sobre todo cuando se piensa a contracorriente de ideas que la sociedad ha fijado como

---

<sup>166</sup> Este juicio lo extraigo de la descripción biográfica que hace Isaiah Berlin, autor que retoma buena parte del pensamiento del autor, sobre el pensamiento y la vida de J. S. Mill, en el prólogo, el cual se toma de una de sus conferencias, a la edición española de *Sobre la libertad* de Alianza Editorial.

<sup>167</sup> Resaltamos los planteamientos de J. S. Mill por dos razones clave: la primera, este autor es fundamental para la concepción liberal del Estado; la segunda, Mill introduce dos elementos claves del parlamentarismo y el liberalismo en general, que señala C. Schmitt, y que ningún otro autor había tratado: la publicidad y la opinión pública.

verdaderas?; ¿la censura es meramente un mecanismo de coacción estatal? En el caso de la libertad de pensamiento (o de opinión), es un tanto más difícil que la coacción surta efecto, pero aún la sugestión y manipulación social, que pasa por el dogmatismo, pueden jugar un papel importante. En el caso de la libertad de expresión, los mecanismos para impedirla son más expeditos, por lo que es importante que, culturalmente, se nutra la libertad del hombre en sociedad. El tono suena a una recuperación de las ideas planteadas por Kant en su ensayo, de 1784, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, pero planteadas sobre la base de situaciones fácticas, como, por ejemplo, las disputas y concesiones religiosas. Sin dar más vueltas sobre este asunto, la exigencia que hace Mill es, por un lado, la de utilizar siempre el argumento ilustrado como arma, y, por otro, el de configurar una cultura liberal que permita la discusión pública, sobre la base de la educación, la tolerancia y la justicia. La discusión, abierta y libre, enriquece, según el autor, la verdad de las cosas.

Sobre este punto, la disertación hace recordar, como se dijo, las máximas de la Ilustración, por ejemplo, los diversos escritos de John Locke sobre la tolerancia. En especial, las ideas de Mill tienen mucho en común con el pensamiento de Gotthold Ephraim Lessing, autor abanderado de la tardo-ilustración alemana. La tolerancia exigida por el inglés fue dramatizada, ochenta años atrás, por el alemán en su ya clásico drama, *Nathan el Sabio*. Ambos autores entienden que la relación que debe existir entre la idea mediada por la razón y la acción que de ella se desprenda, debe ser necesariamente armónica. En ambos autores, es el ser humano el baluarte que está por encima de cualquier dogma, sea político o religioso. Es por ello que las intenciones normativas de ambos autores están mediadas por la necesidad de asignar mayor importancia a la conservación de la vida. En síntesis, la acción debe ser libre, siempre y cuando no dañen a otro. Es este el principio social manifiesto<sup>168</sup>.

Sobre la división entre la vida privada y la vida pública, impera el presupuesto (o la restricción) según el cual la sociedad tiene la potestad de legislar sobre asuntos generales que determinen una pauta de comportamiento, o acción, medido por la corresponsabilidad que tienen los ciudadanos de no dañarse, es decir, no perjudicar los intereses y derechos de otro. La consecuencia de establecer los anteriores presupuestos es la afirmación de la individualidad, fundada en la libre elección –y como contraposición al hacer por mera

---

<sup>168</sup> Una anotación importante es la reivindicación que hace Mill del papel de la prensa como mediador para la divulgación y libre tránsito de las ideas.

costumbre—, como la vía para el desarrollo libre y espontáneo de cada personalidad, desarrollo que lleva a la felicidad de la persona y contribuye al progreso social. De esta última consecuencia se vale Mill para plantear la importancia de un pluralismo, o la aceptación de los diferentes modos de vivir, que permita la consolidación individual de la virtud, la cual, finalmente, terminará por expresarse en la esfera pública. Así, el primer punto de la discusión (la libertad de opinión), se enlaza con la libertad de erigir patrones propios de comportamiento sin la coacción de juicios comparativos hechos a partir de patrones que socialmente se tengan por correctos. Todo este pensamiento está inspirado y sustentado en la constante educación del género humano propugnado por la Ilustración, y que se concluye en la máxima *sapere aude*.

Esta discusión sobre el individualismo y el pluralismo, que deriva de la discusión sobre la libertad, apunta a un asunto importante de la Modernidad: dado que no es la costumbre, o la imposición dogmática, la que debe regir el comportamiento de los hombres, sino la libre elección venida de su capacidad de razonar, así pues, la sujeción a los grandes representantes de los hombres en la tierra, el Estado y la Iglesia, debe estar dada en los términos de la razonabilidad de sus dictámenes. Lo contrario a la libre elección es, para Mill, despotismo. Este pensamiento es divergente de la herencia intelectual del autor, ya que la felicidad está dada por la escogencia libre del camino que se considere más óptimo, y no por la aceptación de una única sentencia que, ideal o supuestamente, conduzca a ella.

Esta controversia planteada por Mill es de necesaria enunciación, ya que a la par de estas recomendaciones el autor observa la tendencia de los Estados a preferir instituciones políticas populares o “democráticas”, y dado que es un común denominador el hecho de que son las clases privilegiadas las que imponen pautas de comportamiento<sup>169</sup>, con la implementación de aquel tipo de instituciones, puede crearse una pugna por el poder y la legislación entre los estratos sociales. Además, hay que enunciar que para este autor las “opiniones socialistas” resultan perjudiciales para la estabilidad social y para la individualidad. Así, es claro que Mill exige de las instituciones políticas un respeto hacia las prácticas individuales que no perjudican a otro, dado que, en nombre de la libertad, las instituciones deben ajustarse a reglamentar cuestiones meramente sociales. Muchas pueden

---

<sup>169</sup> Un detallado estudio sobre las costumbres en el *ancien régime* se puede encontrar en *La Sociedad Cortesana*, del sociólogo Norbert Elias.

ser las circunstancias que pongan en juego el valor de los Estados y los gobiernos, pero siempre será preferible, para Mill, aquel poder que sepa conjugar sus decisiones, que se refieren a pautas que procuran un bien y estabilidad social, con los intereses de los individuos. Así, la conclusión que trae este autor en su ensayo *Sobre la libertad* conjuga al individuo, el Estado y la sociedad:

El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen; y un Estado que pospone los intereses de la expansión y elevación mental de sus individuos, a un poco más de perfección administrativa o a la apariencia que de ella da la práctica en los detalles de los asuntos; un Estado que empequeñece a sus hombres, a fin de que puedan ser más dóciles instrumentos en sus manos, aun cuando sea para fines beneficiosos, hallará que con hombres pequeños ninguna cosa grande puede ser realizada; y que la perfección del mecanismo, a la cual todo lo ha sacrificado, terminará por no servirle para nada por falta del poder vital que, en aras de un más fácil funcionamiento de la máquina, ha preferido proscribir (Mill, 2005, pp. 206-207).

## II.

A la luz de las reflexiones hechas por J. S. Mill sobre la libertad, es importante apuntar, como precedente del pensamiento de este autor, las reflexiones que hace sobre el utilitarismo, y las ideas que él mismo postula con el fin de dotar este sistema moral<sup>170</sup> de máximas, tanto éticas como lógicas. Dichas reflexiones fueron realizadas por Mill en 1861 para el diario *Fraser's Magazine* y recogidas, a manera de libro, bajo el título *Utilitarianism*, en 1863.

La primera preocupación del autor es poner de relieve que el utilitarismo, a diferencia de muchos sistemas éticos, parte de un presupuesto claro: la felicidad; y de un principio rector: la búsqueda de la felicidad. Lo primero que deja claro Mill es que, bajo la concepción utilitarista, la utilidad no es entendida en el sentido corriente, específicamente,

---

<sup>170</sup> Debe tenerse en cuenta que antes de que se estandarizase el concepto de cultura para la explicación de las prácticas comunitarias dentro de la sociedad, era la moral, su estudio y la creación de doctrinas, las que se ocupaban del comportamiento social del hombre.

como antónimo del placer o, por el contrario, como placer desmedido, libertino o voluptuoso. La utilidad, bajo los principios de esta doctrina, está vinculada a la liberación del dolor, a lo agradable y a lo ornamental. En este sentido, la búsqueda de la felicidad, entendida como el placer y la ausencia de dolor, es el rasero, en términos generales, con que se mide lo correcto de las acciones. Con respecto a este principio hay que tener cuidado en las apreciaciones que se puedan hacer, ya que los placeres a los que Mill se refiere no son precisamente los sensitivos, sino, sobre todo, los del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación. La búsqueda de estos placeres es en sí una búsqueda de la dignidad y del perfeccionamiento individual, a la vez que una apuesta ética y moral para la sociedad. Así, más que la cantidad, en un sentido aritmético, se prepondera la calidad, y en especial la generalidad o universalidad del placer.

El utilitarismo concebido por J. S. Mill es un derivado de la filosofía de la historia y de la ética del progreso de la humanidad propugnada por la Ilustración. El proyecto utilitarista de este autor es una empresa de largo aliento, que se propone la supresión del sufrimiento de la humanidad, el perfeccionamiento ético, moral y espiritual del hombre, y, en general, la felicidad del género humano. La felicidad en esta empresa, punto interesante de esta doctrina moral, es tanto el fin, como el medio. Procurar la felicidad de la humanidad, producirá a cada uno de los implicados en dicho esfuerzo, goce y satisfacción. Utilitarista, en este sentido, es aquel que conoce, antes que nada, los valores y usanzas primordiales de la sociedad que producen una vida feliz y libre de dolores, además las buenas costumbres como el cultivo del intelecto o el cuidado del cuerpo. Además, el utilitarista es quien, no solo se rige por el acatamiento de estos valores exclusivamente para su existencia, sino, sobre todo, el que los defiende en el intento de hacerlos consignas o principios sociales. Este rasgo, tan convergente con la abnegación estoica o cristiana, tiene la nota distintiva al ser una compaginación del ser con la pluralidad en un orden terrenal, es decir, en convertirse en una moral social que se preocupa por las disposiciones legislativas, ejecutivas y educativas.

Es común que de la doctrina utilitarista se desprendan críticas que cuestionen el significado de lo útil, además, el carácter de lo que puede y no puede resultar útil en una u otra situación. De este tipo de réplicas es generalizado el ejemplo según el cual un utilitarista estaría dispuesto a prescindir de una vida si con ella salvase dos o tres, cuatro o

cinco... Nada más etéreo que dicho cometario para desacreditar una doctrina que se preocupa por valores, como la verdad y la vida, y que, además, los esgrime como primordiales. Es claro que, sociológicamente, el utilitarismo, como la mayoría de las doctrinas morales, no se fundamenta en un análisis de las condiciones sociales de los más, o por los intereses que un sistema económico egoísta prepondera. Pero, moralmente, como filosofía de la historia y como proyecto educativo, el utilitarismo tiene un distintivo carácter conciliador. Quizá se halle aquí el tino de J. S. Mill y el valor de esta doctrina: en ella convergen las ideas propiamente ilustradas, la tendencia cultural hacia el mantenimiento de una espiritualidad (dogma) judeo-cristiana, y la contingencia latente en la actuación del hombre. Para el autor, es favorable del utilitarismo su falta de rigidez normativa y su carácter poco estricto y reglamentado. En suma, el perfeccionamiento del hombre se da a partir de su propio entendimiento, y no de la imposición doctrinaria exterior.

Estas apreciaciones morales son resaltadas cuando se refiere el autor a la sanción de la que se vale esta doctrina para corregir los comportamientos que de ella se desvíen. Con lo dicho hasta este punto, quizá puede intuirse qué deber rige al utilitarista, pero no está de sobra resaltarlo: la obligatoriedad del utilitarismo deriva del ver y sentir al otro como un semejante, es decir, de concebir la felicidad como algo digno de ser compartido. Esto se desprende de lo que Mill (1994) llama: “los sentimientos conscientes de la humanidad” (p. 79). Respecto a la consciencia que apunta el autor, es necesario aclarar que la misma no es un presupuesto natural, sino una capacidad. Así, los dictámenes que la consciencia impone son, no innatos, sino adquiridos. Por lo demás, adquirir un estado de consciencia, sea cual fuere la ley moral sobre la que se funden los preceptos, pasa por la educación ética y, de nuevo, la necesidad humana de unirse y constituir un estado social en que el interés de todos es considerado por igual. Sobre este punto, el “progreso político” tiene la tarea de emprender la nivelación de los individuos, tanto en los intereses como en las posiciones que ocupen dentro de la sociedad.

Finalmente, la última temática que desarrolla Mill en su ensayo sobre el utilitarismo es la relación de este sistema ético con la justicia. El punto del cual parte el autor para tratar de encontrar esos nexos entre el concepto de justicia y el sentimiento moral que obliga a ella, es la enunciación de las ideas, actos y sentimientos que se atribuyen al ideal de justicia. El primero de estos actos es el respeto por los derechos legales como la propiedad. En

segundo lugar, ensayando sobre la relación entre la justicia y la ley, dado que no existe ningún mecanismo que asegure la pertinencia de algunas leyes, y que la opinión que se tiene sobre la ley es tan disímil, aclara Mill que la ley no es un criterio de justicia, y solo puede considerarse como tal cuando la misma no contraviene el derecho moral. Tercero, la justicia se relaciona, comúnmente, con la compensación del mérito, y este, a su vez, se relaciona con la forma en que una persona se comporta, es decir, si alguien se comporta de manera correcta tiene el mérito de haber obrado bien y por ello es justo que se le compense por dicho acto. Cuarto, es justo cumplir con la palabra dada y los compromisos adquiridos. Quinto, la imparcialidad, cuando es una obligación. En esta misma vía, sexto, la igualdad.

Así, justicia se vincula a una diversidad de situaciones y principios, los cuales no necesariamente tienen puntos en común. En su sentido etimológico, nos cuenta Mill, justicia se relaciona directamente con la ley, ley que puede ser divina –como entre los hebreos–, o positiva, como entre griegos y romanos. De esta manera, la idea de justicia se relaciona moralmente con la obligatoriedad a un algo externo al individuo. Al ser externa, dicha obligatoriedad puede obrar como precepto moral en un sentido más que personal, se puede transformar, y se transformó, en una inclinación social hacia el deber, en primera instancia, y en antecedente de algún derecho, más tarde. En sí, la justicia como idea funciona como la energía que hace funcionar uno de los mecanismos de la sociedad, donde el movimiento que se echa de ver se refleja en la concordancia entre la exigencia ética propia del individuo, el reclamo hacia la sociedad, la obligatoriedad del individuo para con la sociedad y la relación social entre sujetos.

Con todo, más allá de intentar una definición última en un sentido conceptual, o poner de manifiesto todos los reflejos que contiene el concepto de justicia, el objetivo, como se enunció en el párrafo anterior, es apuntalar los principios del sentimiento moral que se vinculan al concepto. ¿Es la inclinación a la justicia innata al hombre, o un sentimiento aprendido? La justicia, aunque deviene de sentimientos tan naturales como la autodefensa, la simpatía o la venganza, es un sentimiento social en cuanto conlleva el sentir un deber, exigir un derecho y el deseo de castigo. Lo anterior incluye sentimientos que exceden el carácter individual y situaciones que no necesariamente implican al individuo.

¿Qué tiene que ver todo lo anterior con la utilidad o la felicidad? La conclusión a la que llega Mill parece, después de lo dicho antes, elemental: si la justicia es un ideal del que

emanan los derechos y las leyes sociales más importantes, la justicia es entonces un presupuesto de la felicidad. No hay posibilidad de que la felicidad se desarrolle en un entorno donde haya injusticia. A la vez que presupuesto, la justicia es también un objetivo del utilitarismo, en cuanto que el utilitarista debe ser un hombre éticamente justo. En palabras simples, el utilitarismo presupone la justicia, la valora y la practica. Para concluir, afirma Mill luego de dar una pincelada por otros sistemas morales, que el utilitarismo es el único que puede conducir a una justicia sin intersecciones en conflicto. Lo anterior, como se ha enunciado en todo este extracto sobre el utilitarismo, atendiendo al carácter prudente, y quizá conciliador, de esta doctrina. La prudencia se denota en la idea primordial de no obrar por simple conveniencia privada, sino atender a las virtudes sociales que conllevan a la felicidad y a la “conveniencia social”.

### **El mundo burgués: de la consolidación al descredito**

Al anotar los planteamientos de José Luis Romero sobre el desarrollo de la mentalidad burguesa dejamos en espera la exposición que este importante autor hace sobre la crisis que sufre esta mentalidad en el siglo XX. Esta omisión se debió a que Romero nos introducía en la época histórica que en principio interesa a este trabajo. Además, dado que el autor no se ocupa propiamente de los asuntos políticos, abría todo un marco de posibilidad para complementar su exposición. Desarrolladas las premisas del Estado liberal burgués, es este el momento oportuno para apuntar las consecuencias que este historiador de los procesos sociales encuentra en el desarrollo de la mentalidad que sustenta este edificio político. Esto, con miras a pasar revista, en el siguiente capítulo, a algunos planteamientos del siglo XX que nos permitan tener alguna idea general del mismo.

Antes de comenzar a exponer los aspectos e ideas que se prestan para una interpretación de la crisis de mentalidad burguesa, el historiador argentino concluye su estudio histórico del periodo que va desde la revolución burguesa, siglo XI, hasta la consolidación de esta mentalidad, siglo XIX, con varias apreciaciones. En el siglo XVIII se estatuyeron todas las ideas de la mentalidad burguesa que en un principio habían sido desarrollos espontáneos, o experiencias sociales y económicas.

En el siglo XVIII todas estas ideas, que ya eran tradicionales, que habían sido esbozadas primero, desarrolladas después, ocultas durante cierto tiempo, explotan y constituyen ese sistema de ideas que la Ilustración define y ordena hasta el punto de reducirlas a una suerte de cartilla (Romero, 1987, p. 138).

El mejor signo de esta consolidación es la publicación, hacia 1750, de la *Enciclopedia*. Con los parámetros intelectuales dados, se pone en marcha una modernización de la sociedad en su conjunto. El signo político de esta consolidación es, como ya se vio más arriba, la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa. Este signo político trae también otra característica, el imperialismo moderno, encabezado por Napoleón. A raíz de este imperialismo se creó una reacción a la mentalidad burguesa que emanaba de las ideas francesas, desde la corriente romántica. No fue hasta la coronación del Rey Luis Felipe, el rey burgués, que no hubo una completa consolidación de dicha mentalidad.

El hecho histórico del que parte Romero (1987) para plantear la crisis<sup>171</sup> de la mentalidad burguesa es la Primera Guerra Mundial. Para el autor, con la Gran Guerra, hubo un aumento cuantitativo de la mentalidad burguesa, pues las masas, que estaban en ascenso y se incorporaron a la sociedad de consumo, también hicieron de suyo esta forma de concebir el mundo. A la par de este aumento cuantitativo de la mentalidad burguesa, se da también un cuestionamiento cualitativo de la misma (p. 142). Según Romero, a lo que se asiste tras la terminación de la guerra es a la emergencia de una nueva mentalidad la cual, así como la burguesa, tiene una forma espontánea de originarse y va en contravía de la existente. Un ejemplo de esta nueva forma de concebir el mundo se encuentra en la disposición que adquiere la mujer de convertirse en sujeto histórico, de emanciparse, de desembarazarse de su lugar tradicional, entre la cocina y los hijos, para ser parte activa de la vida civil. Esta experiencia que tiene su manifestación máxima en la búsqueda del sufragio universal rompe con la idea de la familia, que hacía parte de las dos anteriores mentalidades, la cristiano-feudal y la burguesa (p. 143).

---

<sup>171</sup> La crisis de la mentalidad burguesa, en el pensamiento de Romero, no debe entenderse como “destierro” o como eliminación de las ideas y desarrollos de esta mentalidad.

En el relato de Romero, con el desarrollo de la mentalidad burguesa se consolidó un mundo industrial, donde se erigieron potencias como Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, Suiza, Alemania, Estados Unidos y Japón; este mundo, que se hizo central, fue la potencia que jalonó el desarrollo del mundo. Pero a la par de este mundo se constituyó un mundo periférico al servicio de ese central, el cual sostenía, con la venta de materias primas y la compra de artículos manufacturados, el mundo central. Este orden sufre una primera ruptura con la revolución soviética, la cual crea “un mundo bipolar”. El nuevo polo, el ruso soviético, se sostiene igualmente en la industria, pero comporta una nueva mentalidad, distinta de la burguesa. Con esta fractura de la univocidad de la cultura occidental, se producen también, según Romero (1987), nuevos lugares como, por un lado, el “Tercer Mundo”, el cual no es un único homogéneo, pero tiene zonas y unidades políticas definidas, y por otro lado, desde la Revolución Cultural, China se convierte en otro centro mundial (p. 145). Así se rompe uno de los pilares de la Ilustración: la univocidad del progreso, tarea emprendida por el hombre blanco europeo. Deja de existir una única civilización. Romero (1987) lo expresa en las siguientes palabras:

Desde la segunda posguerra, los pueblos árabes, africanos, orientales e inclusive los latinoamericanos ha comenzado a distinguir entre la aplicación e incorporación del desarrollo tecnológico industrial y la aceptación de la mentalidad burguesa, que implicaba el abandono de las tradiciones propias. La Revolución Cultural afirma el derecho de cada uno a hacerse firme en su tradición, en su propia forma de mentalidad: su música, su literatura, su ética, su religión, su historia. Todo eso suele plasmar en un pensamiento político denominado genéricamente “antimperialismo”, detrás del cual hay fenómenos muy complejos (p. 145).

Este cambio en la manera de concebir el mundo también se reconoce en las nuevas ideologías que se propugnan por el mundo. Ideologías que se contraponen a las creadas por la mentalidad burguesas: el liberalismo, el republicanismo y la democracia (p. 146). Las principales ideologías que disputan el sentido de la mentalidad burguesa en su totalidad son, para el autor, el comunismo y el fascismo. Este último sistema es para Romero (1987), “un intento de solucionar los problemas de la sociedad de masas, en términos tales que se

le proporcione a éstas satisfacciones suficientes a sus necesidades inmediatas, de modo que no se comprometan los principios básicos de la sociedad” (pp. 146-147).

De lo que plantea Romero, puede interpretarse que una vez consolidada la mentalidad burguesa entró en un estado de pasividad y petrificación que la puso en crisis una vez las condiciones de la sociedad que ella creó cambiaron. El principal cambio fue la masificación. Con la Revolución Industrial las ciudades se comenzaron a llenar de pobladores. Esta segunda migración a las ciudades no es igual a la primera, pues ya existían sectores económicos cerrados y consolidados, por lo que las aventuras económicas y el ascenso social no fueron ya comunes. Así, los que entraron a ocupar los puestos fabriles, las masas populares, se convierten en sectores sociales diferentes, con actitudes diferentes. La característica propia de la primera posguerra, como lo menciona Romero (1987), es “la presencia de las masas antes no observada” (p. 148). Pero la crisis no es únicamente política, quizá la misma sea la consecuencia de una crisis de los valores. Valores políticos como el del patriotismo o el de la unidad nacional, pero también el ideal abstracto del hombre, que para muchos nunca tuvo un reflejo en el hombre común. Se pone en tela de juicio el valor del Estado y de la guerra, pero también el valor del trabajo, que bajo la mentalidad burguesa dignificaba al hombre pues lo ponía al servicio de la sociedad, que en algún momento se creyó una causa común. La actitud que según Romero define mejor esta situación es la del “disconformismo”. Esta actitud, que fue general tanto en élites como en las capas bajas de la sociedad, hace que se deje de prestar apoyo a la estructura y es por ello que entra en crisis. Sobre este marco emprenderemos las indagaciones sobre las ideas que marcan la ruta de quiebre de la mentalidad burguesa. Además, buscaremos razones que permitan especular sobre las posibles causas del derrumbe del proyecto que nació con la Ilustración.

#### IV

### EN LA CUERDA DEL NIHILISMO: DE DIOS AL ESTADO, DEL ESTADO A LA NADA, DE LA NADA A LA TÉCNICA

*A la guerra de los caballeros, de los soberanos y a la de los burgueses le sucede la guerra de los trabajadores...*

*Ernst Jünger*

Para que el Estado liberal, republicano y parlamentario se sostenga, es necesario un contexto de relativa paz o estabilidad donde se puedan desarrollar los sistemas morales creados por el liberalismo. Esto estaba en los supuestos y objetivos de quienes lo confeccionaron. Y es que el liberalismo, que puede ser entendido más allá de sus dictados políticos, como se mostró exponiendo el pensamiento de J. S. Mill, conlleva una moral social (el liberalismo también es cultural). Moral social que se tradujo en la idea de formar sociedades democráticas. Aunque en el siglo XIX se hayan presentado turbaciones como la revolución de 1848, o la Comuna de París<sup>172</sup>, estas no se asemejan, en sus alcances y consecuencias, a los hechos acaecidos en el siglo XX, hechos que sumieron en una agobiante pesadilla la historia de la humanidad.

Con el contexto de violencia prolongada, que se inició desde las primeras décadas del siglo XX, no solo se puso en jaque al Estado liberal, sino que también se descompusieron sus ideales morales. Al Estado de derecho, se sobrepuso el Estado de excepción: se cerraron parlamentos, se anularon los derechos civiles y hasta se resquebrajó la división y armonía de poderes<sup>173</sup>. La moral ilustrada fue devorada por el nihilismo que llevó, no a un río, sino

---

<sup>172</sup> Sobre la Comuna de París, Romero (1987) hace el siguiente comentario: “el retroceso de la actitud nostálgica y la insipiente de la ofensiva revolucionaria hacen que el periodo que va desde 1850 a la Primera Guerra Mundial sea del apogeo y esplendor de la mentalidad burguesa. Hay episodios contradictorios –como la Comuna de París– significativos para historiar la génesis de la mentalidad revolucionaria y antiburguesa pero de relativa significación para el conjunto, al lado por ejemplo del triunfo del cientificismo y el positivismo, como doctrina totalmente admitida, inclusive por los movimientos obreros” (p. 141).

<sup>173</sup> Hasta en un país defensor del Estado de derecho, como lo es los Estados Unidos de América, se vio actuaciones arbitrarias del poder ejecutivo, que en más de una ocasión sobrepasó sus facultades constitucionales y se sobrepuso al congreso.

a un mar entero de muchachos entusiastas, como el joven Ernst Jünger<sup>174</sup>, a las trincheras, y a autores tan bellos y sensibles como Hermann Hesse a escribir relatos como *Damian* (1919), o el *Lobo estepario* (1927)<sup>175</sup>. En la política, y quizá en cualquier dimensión y doctrina, antes que Dios está la vida. Por ello el nihilismo parece no referir a la muerte de Dios tanto como a la pérdida del sentido de vivir o de la vida en sí. Quizá es en este punto, la discusión por la vida, donde convergen el nihilismo y el existencialismo, y se convierten en la filosofía del siglo XX. El fantasma de Nietzsche y su concepción del súper hombre rondaba Europa. Todo por demás, también puede estar encuadrado en el nuevo carácter masivo y genérico de la vida que niega la especial trascendencia del hombre, el cual pasa, de ser un individuo funcional de la sociedad, a un individuo anónimo<sup>176</sup>. La mejor imagen de esto no es otra que la del soldado muerto en trinchera, cadáver dejado a la suerte de su podredumbre. En este siglo parece extraviarse la condición antropocéntrica del mundo, justo esto es una reafirmación del su carácter nihilista. Así, una pregunta con la que se puede comparar el siglo XIX y el XX es: ¿cómo se puede ser ya individuo dentro de la sociedad en un mundo masificado? ¿cómo escapar a la condición de NN impuesta por la masificación de la vida?<sup>177</sup>.

De lo escrito en los dos capítulos anteriores a estas primeras apreciaciones sobre la irrupción del siglo XX, hay un claro contrapunteo histórico que es necesario desarrollar para comprender qué cambió entre un siglo y otro. Si antes hubo guerras, grandes y chicas, memorables y olvidadas, nacionales e internacionales, ¿cuáles fueron los factores que llevaron a que las dos guerras mundiales se hayan desarrollado desmedidamente y en

---

<sup>174</sup> El retrato de esta efervescencia se puede encontrar en el pequeño relato del autor: “El estallido de la guerra de 1914”. En este relato encontramos una auténtica confesión de lo que significó para la juventud alemana aquella jornada patriótica.

<sup>175</sup> Ambas novelas están atravesadas por la latencia de la guerra. Además de un magnífico novelista, H. Hesse escribió diversos ensayos sobre la guerra, entre los que se encuentra la compilación de ensayos titulada *Y si la guerra continúa*, de 1946. De este autor las editoriales en lengua española también compilaron diversos escritos políticos entre los que se destacan los dos tomos de *Escritos políticos 1914-1932* y *1932-1962* traducidos al español por Herminia Dauer para la editorial Bruguera (1981). Otro ejemplo son los ensayos traducidos por Pilar Giralt para editorial Noguer (1977) titulados *Sobre la guerra y la paz*. Además, Hesse fue un icono internacional del pacifismo, y como apunta Alois Prinz en la biografía que hace sobre este autor: *Y todo comienzo tiene su hechizo*, también fue reivindicado por el hipismo.

<sup>176</sup> Refiriéndose a la literatura del periodo de entre guerras, dice Romero (1987): “casi toda la literatura de este periodo es refinada, cínica, y escéptica, como la de Proust, que refleja una sociedad que ha dejado de creer en todo” (p. 150).

<sup>177</sup> La filosofía de la Ilustración, contenida en la máxima kantiana *sapere aude*, se centraba en la búsqueda de un ideal de hombre, pretendía claramente una superación del individuo; por ello la filosofía de la Ilustración es trascendente.

niveles nunca imaginados? Las condiciones de cambio en las circunstancias en que se desarrollaron las confrontaciones antes del siglo XX, y las acaecidos en el siglo en cuestión, están dadas, en una apuesta interpretativa, por dos factores fundamentales, que no son más que la culminación de dos procesos que estaban en carrera desde el siglo XIX<sup>178</sup>: la masificación y la tecnificación de la sociedad<sup>179</sup>. Sobre este último desarrollo, el historiador polaco Leo Kofler tiene una interesante anotación en el obra estudiada y citada dos capítulos atrás. Hablando sobre la concepción dialéctica de Marx respecto a las relaciones de producción, plantea que los factores que determinan en última instancia el acontecer social, “de ningún modo son ciertas relaciones extrahumanas o cosificadas, sino siempre relaciones humanas que se configuran por medio de la conciencia, «a través de la cabeza», como diría Engels” (p. 28). Hecha esta claridad, en el desarrollo histórico de la sociedad, la naturaleza y la técnica resultan como factores externos, y no determinan autónomamente el desarrollo, sino que, en relación con la economía, permiten una alteración de las condiciones.

En el marco de la economía sobreviene una alteración del contorno natural mismo por obra del hombre; la técnica se desarrolla y se revoluciona de continuo merced a la transformación constante, realizada con conciencia —«a través de la cabeza humana»—, de las formas de aplicación de las fuerzas descubiertas en la naturaleza. Esto a su vez, se corresponde en cada caso con las formas de producción que una sociedad presenta en un estado determinado de su desarrollo histórico (Kofler, 1974, p. 28).

---

<sup>178</sup> Puede argüirse que es impertinente sacar de las variables explicativas la industrialización, a escala monumental, alcanzada ya en los albores del siglo XX, o el sistema de producción capitalista. Esta omisión se debe a que, a juicio propio, es más pertinente tomar el sistema de producción capitalista, no como variable, sino como el entorno de la discusión. La industrialización por sí misma no representa una variable, sino que es un hecho histórico, o un estadio del desarrollo de la economía, además está inexorablemente determinado por la técnica y por la relación capitalista de producción. La industrialización y el desarrollo del capitalismo son fenómenos y procesos sumamente complejos, cuya explicación histórica merece un estudio más fundamentado que el que aquí se puede dar.

<sup>179</sup> Coincidentalmente, luego de apuntar estas variables leo en una presentación de César Cansino al volumen 3, No. 11, de 1999, de su revista *Metapolítica*, la siguiente anotación refiriéndose al nuevo milenio: “Tal parece que el siglo XX pasará a la historia como el siglo del miedo, así como el XVII fue el de las matemáticas, el XVIII, el de las ciencias físicas, y el XIX, el de la biología. Ciertamente, el miedo no es una ciencia, pero si hay un responsable del miedo que caracterizó al siglo XX fue precisamente la ciencia y la técnica” (p. 412). Tal presentación, que no abarca ni un par de cuartillas, resulta un punto de partida interesante para analizar la posteridad del siglo XX, que parece no haber terminado por completo.

Poner de relieve esta cita de Kofler tiene la intención de presentar un primer precedente, el marxista, de la forma en que los hombres cambian la sociedad a partir de la dominación sobre la naturaleza mediante la técnica. Sobre este asunto hace C. Schmitt una alusión que tiene el valor de ser un juicio histórico. En su ensayo “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, de 1929, al referirse al siglo XIX, como el siglo donde triunfa la economía, expone lo siguiente:

Eso sí, durante el siglo XIX el progreso de la técnica es tan asombroso, las situaciones sociales y económicas se modifican en consecuencia con tal rapidez, que la realidad de este desarrollo técnico acaba afectando a la totalidad de los problemas morales, políticos, sociales y económicos. Bajo el impacto arrollador de inventos y realizaciones cada vez más novedosos y sorprendentes se ve nacer una religión del progreso técnico para la cual cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquél. Para las grandes masas de los países industrializados esta creencia fue tan evidente como natural. Ellas se saltaron todas las etapas intermedias que marcaron el pensamiento de las élites dirigentes, y entre ellas la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza. Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica. Y así el siglo XX mostrará ser en sus comienzos no sólo la era de técnica sino también la de una fe religiosa en ella (Schmitt, 2014, p. 116).

Este examen de la concepción del historiador y filósofo polaco y la del jurista alemán es interesante porque enuncia la técnica como un problema importante en los análisis que se hagan en diferentes campos del conocimiento. En lo sucesivo intentaremos mostrar otras posiciones sobre este fenómeno de la técnica y el de la masificación.

**Excursus. Martin Heidegger: Grecia, la historia, la técnica y el turismo. Nota interpretativa sobre el relato *Estancias***

“Como imagen suya aparece la mar nocturna, cuyo inmemorial oleaje, sin preocuparse del moderno barco a motor, sigue sus leyes” (Heidegger, 2008, p. 17).

Otro importante autor alemán, el filósofo Martin Heidegger, muestra una imagen interesante de este doble problema del siglo XX, la masificación y la técnica. En una nota de su viaje a Grecia en la primavera de 1962, que dedica a su esposa como un gesto por el obsequio mismo del viaje, y publicada bajo el título de *Estancias* en 1989, muestra cómo estos dos fenómenos son ya una generalidad. Lo siguiente es una interpretación del texto.

Al elucubrar sobre ese pasado remoto que comúnmente denominamos “Grecia clásica”, sobre sus dioses y pensadores, se pregunta el filósofo alemán por las condiciones para una venida de los dioses huidos y de la cultura helénica. Esto, no como un advenimiento divino ni como una nueva era en la humanidad, sino como una posibilidad de la generalización de los ricos conocimientos que en ese lugar se gestaron, para una ampliación de la cultura que retome las ideas de esos cánones de la filosofía, la literatura, la arquitectura, la escultura... que fueron los griegos. Al elucubrar sobre esto, ve Heidegger la imposibilidad de tal sensibilidad, dada la condición técnica del conocimiento, la forma técnica de la vida, la intención técnica del mundo. El pasaje en cuestión versa así:

Si vienen alguna vez, los dioses de Grecia y su Dios supremo, sólo transformados entrarán en un mundo cuya metamorfosis subversora tiene su fundamento en aquel país de dioses de la antigua Grecia. Si lo que sus pensadores pensaron con ocasión de la retirada incipiente de los dioses no estuviera dicho en un lenguaje desarrollado, si lo dicho no hubiera sido convertido a continuación en instrumento de una perspectiva extraña del mundo, no dominaría ahora el poder, oculto aún en su propia singularidad, de la técnica moderna, que todo lo penetra, y de la ciencia y sociedad industrial, subordinadas a ella. Si, con ello, la brutalidad del mundo moderno no mantuviera una relación enigmática con la antigua retirada de los dioses, nosotros, que en el peligro más extremo de la autodestrucción supuestamente absoluta del ser humano buscamos algo que nos salve, no necesitaríamos la memoria de gran

alcance de la ausencia de los dioses huidos, ni hacer conjeturas sobre el ámbito de una venida de su figura transformada (Heidegger, 2008, pp. 14-15).

De aquí, la pregunta con la que emprende Heidegger el viaje es si es posible, mediante un viaje a esta tierra, tener una experiencia propiamente griega. Para el filósofo la cuestión no es tan sencilla como comprar un tiquete de barco y hacer las maletas. Su obsesión con la Grecia clásica y el gran valor que le atribuía al pensamiento griego, podría verse frustrado con la constatación de que Grecia cambió con el desarrollo del mundo, y que este cambio “podría impedir a los antiguos salir a la luz con su singularidad propia” (p. 15).

La primera parada del viaje, en Venecia, de donde zarpaba el barco que conduciría al matrimonio a Grecia, comportó una primera decepción para el filósofo. Con ocasión de la historia que tiene la ciudad, trata de buscar el esplendor del lugar. Un esplendor diferente al que puede encontrar aquel que no tiene “presente ante la mirada interior la violencia del mundo técnico moderno”; quien sin esa precaución obra, apunta Heidegger, puede hallar todavía belleza en esta ciudad. Él, consciente de la composición espiritual del momento, observador sensible, solo encuentra que la ciudad de las góndolas es una ciudad sin más, que sirve de puerto para emprender el viaje a Grecia y de “objeto de rapiña de la industria del turismo”. Ni la celebración del Domingo de Ramos, que debiese representar una “tradicción viva”, llega a sorprender, pues en palabras del autor, “daba la impresión de una feria por su liturgia descuidada” (p. 16).

Al tener a la vista a Grecia, en específico la isla Corfú, comenzaron a ser más grandes los recelos del filósofo respecto a la posibilidad de dar con una “experiencia de lo griego inicial” (p. 18). La pregunta era constante: “¿Puede ésta [Grecia] todavía manifestar su identidad propia y su lenguaje, a nosotros, gentes de hoy, seres humanos de una época, cuyo mundo está penetrado por doquier por lo inmenso y artificioso de los dispositivos de ajuste del montaje [Ge-stell]?” (p. 19). La primera experiencia en suelo griego, en Ítaca, la patria de Ulises, muestra como Heidegger compara sus conocimientos sobre la Grecia clásica con lo que tiene ante sus ojos. En Ítaca, el autor no se encontró con Homero, sino que percibió, más bien, un aire “oriental, bizantino” (p. 20).

Una primera reflexión interesante que ofrece el autor es la contrastación de las ideas que se tienen de un lugar, ideas históricas y filosóficas para este caso, con lo que es el lugar en su cotidianidad, ambas cosas en cuanto a la experiencia subjetiva. Para ejemplificar la situación se podría preguntar: ¿es posible encontrar a Napoleón, hoy por hoy, en el Arco del Triunfo de París?

Arthur Schopenhauer en su *Parerga y paralipómena*, en el estudio “de lo que uno es” (capítulo II, volumen I), tiene un interesante apunte sobre el turismo. Tras encontrar que los dos polos de la vida del hombre son el dolor y el aburrimiento, y según se muevan de uno a otro está definida su personalidad, su genio e ingenio, y su sensibilidad, ve que los hombres pobres de espíritu se entregan con facilidad a los placeres terrenales, pues no encuentran la capacidad de hacerse a la interioridad que necesitan los placeres del intelecto. Hacia el dolor, la mejor de las vías es la necesidad. Es por ello que las clases bajas poco conocen del aburrimiento, pues viven en una brega incansable para conseguir los medios para sobrevivir; su aburrimiento no es aburrimiento sino dolor, el dolor que surge de la necesidad. En el otro extremo está la clase ociosa, en la cual, si un individuo no está capacitado para la reflexión y la meditación, terminará por aburrirse en el ocio y buscando artificios para la distracción. Sobre este punto anota Schopenhauer (2009): “La *vida nómada*, que caracteriza el grado inferior de la civilización, vuelve a encontrarse en la *vida turística*, generalizada en grado máximo. La primera fue originada por la *necesidad*, la segunda, por el *aburrimiento*<sup>180</sup>” (p. 347). Aunque no es de creer que el viaje de Heidegger se geste a raíz del aburrimiento, o que su personalidad sea la del hombre vulgar –por el contrario, es uno de los más cultivados personajes del siglo XX–, la ocasión de este tan meditado viaje, y su experiencia en él, no quedó exenta del tedio que cargaban a costas los demás tripulantes del barco en el que viajaba, el Jugoslavija, y del tedio propio del fenómeno del turismo moderno y su industria. El turismo como manifestación del aburrimiento, tal como lo plantea Schopenhauer, y sobre el que el mismo Martin Heidegger tiene ocasión de reflexionar a raíz de la experiencia, puede ser entendido como un fenómeno propio de la sociedad de masas tras la consolidación de la mentalidad y la sociedad burguesa. Pero es un fenómeno que comporta cierto interés dentro del problema

---

<sup>180</sup> En otras traducciones, como la selección que hace la editorial Tecnos de varios pasajes de esta obra, traducen este último término como “tedio”.

mismo de la masificación: no se trata exclusivamente de que exista una cantidad considerable de sujetos en la sociedad y que sobre este hecho y a raíz de este excedente se funde una industria que cree las posibilidades para el turismo y la administración del tiempo libre; se trata también de que quienes tienen la posibilidad y la condición de hacer turismo son propiamente las élites, sean políticas, económicas o intelectuales. Se trata de que las élites encuentran tan atiborrada la vida misma de la ciudad que buscan lo ajeno, al menos en lo aparente, para superar su condición cotidiana. Anteriormente las élites tenían casas de campo, a las afueras de la ciudad, para alejarse del estrépito, ahora no solo tienen la necesidad de ese alejamiento, sino también el ansia de cosmopolitismo que los haga crecer culturalmente de manera experimental. La pregunta que queda es: ¿qué diferencia a quien ha pagado una excursión a Roma de aquel que ha leído sobre su historia y arquitectura?, ¿cuál es la diferencia en la modernidad entre la imagen y la idea, y ello en relación con el hombre en sí?

Estando en Olimpia, tierra de fiestas y competiciones, la decepción para Heidegger fue inmediata a raíz de la desfiguración del paisaje debido a “nuevos edificios, a medio construir, de hoteles turísticos americanos” (p. 21). Pero pasada esta decepción, y tras una visita a las ruinas del templo de Zeus y al museo, se dio un primer atisbo de cercanía con lo griego, donde:

Por instantes se abrió el abismo entre lo que aquí se ofrecía [las obras plásticas] y lo que la voluntad artística de hoy presenta, algo sin consistencia, que, enredado en sí mismo, expuesto a las manipulaciones de la era industrial, resulta incapaz de mostrar lo propio siquiera de este mundo, no digamos ya de remitir a caminos de transformación suya (p. 24).

Pero el autor no esperaba encontrar lo propio del mundo griego en un museo, por tanto “lo griego quedó a la espera” (p. 25). Al acercarse a la costa de Asia Menor, medita Heidegger sobre la relación de Grecia con Asia. La idea que asaltó al filósofo fue: “la confrontación con lo asiático fue para la existencia griega una necesidad fructífera” (p. 31). Esta confrontación lleva a Heidegger a pensar en la posibilidad de una nueva confrontación, esta vez de manera distinta, entre Europa y Asia. La decisión sobre esta confrontación

definiría, en palabras del autor, “el destino de Europa y de lo que se llama mundo occidental” (p. 31). Esta idea puede partir del importante papel que tomó Asia en el nuevo panorama mundial, sobre todo desde la emergencia de China como potencia. Pero este pasaje no es muy claro, pues queda a la interpretación el tipo de confrontación y a los posibles desenlaces a los que se refiere el autor, por lo que cualquier interpretación sería moverse en el terreno de la especulación. Más allá de la falta de desarrollo de este pensamiento que tuvo Heidegger en el barco, resulta interesante lo que el hecho lleva a pensar al autor: dada la existencia técnica del mundo, que quedó demostrada con las dos guerras, la pregunta irresoluta al día de hoy es si la violencia es aún un medio específico para la liberación del hombre. El pasaje completo de Heidegger (2008) dice así:

El recogimiento en una meditación renovada campó por sus derechos: la confrontación con lo asiático fue para la existencia griega una necesidad fructífera. De manera completamente diferente y con un alcance mucho mayor, ella representa hoy para nosotros la decisión sobre el destino de Europa y de lo que se llama mundo occidental. Pero, en tanto toda la Tierra –y ya no sólo ella– está rodeada y atravesada por el cinturón irradiante de la técnica moderna y por los campos de acción corpusculares desencadenados por ésta, de un día a otro esa decisión se ha transformado también en la pregunta de sí, y cómo, el ser humano puede librarse todavía en relación con una fuerza que consiga proscribir la violencia de la esencia técnica (pp. 31-32).

La experiencia de lo propio griego vino a encontrarla Heidegger en Delos. La experiencia la define el filósofo como estancia. Una de las razones por la cuales Delos prestaba una oportunidad a la experiencia griega, al “poetizar y pensar griegos”, se debe quizá a que Delos queda a la sombra, “solitario permanece velado y protegido en el olvido”, al lado de la isla de Miconos, “la isla de moda del turismo internacional” (p. 39). Esta experiencia de estancia es inmediatamente puesta a prueba al llegar el viaje al corazón de Grecia, a la patria griega, Atenas. La duda que invade al filósofo, de si la gran ciudad griega podría prestarse para una estancia, lo hace meditar sobre las condiciones modernas para la experiencia buscada. La experiencia buscada es en sí una experiencia de extrañeza,

compaginada con el vislumbramiento, no de una esencia, sino de una estancia histórica. Es posible esa experiencia, o por el contrario “el mundo técnico, científicamente industrializado, produce, rápido y seguro, cada vez más posibilidades de que el ser humano moderno se encuentre por doquier en casa” (p. 39). Este temor a un mundo homogenizado por la técnica, podría decirse que en la misma ruta se encuentra el mercado, es una de las inquietudes que pone a cavilar sobre la posibilidad de hallar aún algo de lo griego. La consecuencia de este pensamiento tiene dos aristas: la primera, es el cosmopolitismo que queda implícito en la posibilidad de encontrarse en casa en cualquier lugar, anulando la nacionalidad y con ella las fronteras; la segunda es, que aquel encontrarse en casa, que está en sí asegurado bajo las condiciones “técnico-informativas”, puede ser en sí una referencia a un lugar abstracto que no tiene punto en anclaje en suelo o patria específica. Un poco más allá, estas ideas tienen una conclusión aún más crítica: homogenizar el mundo significa homogenizar el hombre, pues bien es sabido que nadie es extraño en casa, por lo que nadie sería extraño entre sí. Tal falta de extrañeza significa, sobre todo, una falta de diferencia en el pensamiento; su consecuencia última sería la igualación cultural, es decir, la igualación de los dioses. Esto negaría en sí la existencia del ser como estancia. El pasaje completo de Heidegger (2008) dice así:

Cuando al anochecer del día memorable de Delos el *Jugoslavija* puso rumbo a Atenas –de nuevo azul oscura la mar tranquila– los pensamientos se dirigieron a la pregunta de si todavía, y como, nos sería deparada una estancia, para la que aún quedan energías vernáculas desarrolladas de configuración y acción de lo invisible incólume. De si no resulta, más bien, que el mundo técnico, científicamente industrializado, produce, rápido y seguro, cada vez más posibilidades de que el ser humano moderno se encuentre por doquier en casa. Si así fuera, la expresión “falta de patria” quedaría definitivamente desmentida y estigmatizada como subterfugio de un romanticismo casi vacío. Pero ¿y si ese hogar sin suelo, solo asegurado técnico-informativamente, hubiera renunciado a la reivindicación de patria y se contentara con el yermo de un viajar sin límites? Pero tampoco esa pregunta, en consecuencia, seguiría teniendo interés, porque todo contento desaparecería

también debido a que se dispone de la oferta incesante de una novedad siempre máxima.

La incontrarrestabilidad de ese sino debería, entonces, denegar al ser humano una estancia que demande de los mortales configurar y actuar al servicio del Dios. Por una estancia así se daría la voz de alto a las atropelladas invenciones en mero provecho del ser humano, se daría la voz de alto a la creciente desfiguración de la esencia humana que se lleva a cabo en el amoldamiento del ser humano a la máquina, en un proceso que coproduce a la vez la admiración correspondiente por esos logros, incitando así a los seres humanos a enredarse en sus propios manejos. ¿Por qué, mientras nos acercábamos a Atenas, esa mirada al erial creciente, al sino incontrarrestable, degenerador de estancia, de la Tierra? No movían los pensamientos la desesperanza, ni la comparación desinteresada del hoy con el ayer. Una única cuestión estaba en mientes: si al ser humano se le concedería aún una estancia patria, como en otro tiempo a los griegos, una más originaria y mayor, más rica y sin embargo más moderada. Pero tampoco ella tuvo más que su tiempo y se quebró bruscamente.

Permanece irrepetible. Sin embargo no se ha desvanecido. Permanece como el inicio, que, tras numerosas transformaciones, determina el mundo técnico, científicamente industrializado de la era contemporánea.

Su derrotero histórico se decide dependiendo de si la relación con el inicio sigue olvidosa o se vuelve memorante.

Si ha de ser otra cosa que un viaje de placer e instrucción, el viaje a Grecia ha de atenerse al curso de esta reflexión (pp. 39-41).

Ya en Atenas, se encuentra Heidegger con los cambios visibles de lo que sería la Atenas clásica. Siendo esta ciudad el corazón de Grecia, no se puede desechar de buenas a primera por una impresión afanada, que además sería obvia. Es por esto que la idea de estancia deja de tener un sentido pasivo y se convierte en una actitud activa, aunque no en un asunto de voluntad. “Se forzó la certidumbre de que, si el helenismo buscado había de aparecer en la propia Atenas, era necesario abrir brecha en muchas cosas encubiertas, pasar por alto lo distractor, abandonar ideas acostumbradas” (p. 41). Hallándose en la Acrópolis,

a primera hora del día, apenas pudo Heidegger encontrar lo griego, debido, primero, al abandono del santuario de la diosa que daba nombre a la ciudad; segundo, la búsqueda de los detalles se vio frustrada por la multitud de visitantes que comenzaban a agolparse. “A la estancia, apenas conseguida, le relevó el concurso de las visitas. Y a estas, a su vez, el funcionar de los aparatos de fotos y películas” (pp. 42-43). La cuestión, tras esta observación, plantea otro elemento apenas mencionado, el valor del objeto. El turismo suele cambiar el valor de los lugares y de las cosas, de un valor histórico las convierte en un valor de expectación. Por ello se pregunta Heidegger: “¿Quién pondría en duda, o incluso minusvaloraría, que algunos de aquellos demasados se llevaran al resto de su viaje una impresión seriamente conseguida del recinto monumental de la Acrópolis?” (p. 43). Pero, además, la actitud afanosa de las gentes en los lugares turísticos, en tiempo que se supone de ocio, revela al autor la configuración afanosa propia de la vida moderna, que ni en época de descanso se queda en sosiego. La comparación la hace explícita. Refiriéndose a los griegos dice Heidegger (2008):

A pesar de todo su gusto por la navegación, sus habitantes y pueblos conocían la vida sedentaria y los límites que, frente a lo bárbaro, demarcan los aposentos de los dioses. A pesar de toda su ambición en el combate, sabían celebrar a lo grande y reconocer lo alto para fundar así un mundo.

Nosotros, seres humanos de hoy, parecemos como expulsados de tal morada, perdidos en las cadenas de la planificación calculadora. Ni siquiera el pueblo alegre y tranquilo que atravesamos despacio, por un atajo, de vuelta a Atenas consiguió ahuyentar completamente estos sombríos pensamientos, que se imponían ante el reconocimiento de la creciente desolación de la existencia moderna (p. 44).

Tras el largo camino de decepciones y cavilaciones, la experiencia se abrió a Heidegger. Primero el Partenón eclipsó “no solo la ciudad moderna, sino también la estancia en la región ática” (p. 45). Junto con ello, el museo de la Acrópolis permitió la extrañeza que para Heidegger podría ser descrita con la frase de Heráclito: “ni descubre ni encubre, sino que muestra” (p. 45). De visita en un convento ortodoxo-griego, que alguna vez fue un “santuario ‘pagano’ consagrado a Artemisa”, halló el filósofo la resistencia de

lo griego “al pensamiento jurídico-eclesiástico-estatal de la iglesia romana y su teología” (p. 46). A esto se sumó la experiencia en el templo de Afea, el cual representa notablemente que: “la relación de los griegos con la divinidad del Dios y de los dioses no era ni una fe ni una religión en el sentido romano de la *religio*” (p. 50). Los griegos, bajo la concepción del filósofo, encontraron su estancia en la sencilla relación de “percibir y celebrar tierra y cielo igual de próximos, como patria y no-patria al mismo tiempo” (p.50). Finalmente, la estancia de Heidegger en Grecia se completó con la visita a Delfos. A pesar de la disonancia que producía “la entrada en el pueblo, con los modernos hoteles alineados en la calle”, el mismo entorno de los restos de los templos y demás construcciones antiguas, hacía aparecer ante sus ojos lo griego. La ubicación y la construcción reflejaban la grandeza griega. La estancia quedó en él. La misma no se amedrentó ante las propias impresiones finales que le provocan el viaje. Sobre estas, que es preciso citar, concluye la dialéctica entre el viaje como estancia y el viaje como paso, como turismo:

A lo largo de las horas que permanecemos en el recinto sagrado la multitud de visitantes había ido aumentando considerablemente. Por todas partes gente fotografiando. Arrojan su memoria en la imagen técnicamente elaborada. Renuncia, sin darse cuenta, a la fiesta desconocida del pensar. Arriba, sobre el borde de la falta del monte, aparecía la mole de nuevas y grandes construcciones, a medio hacer, de hoteles modernos. Por supuesto que su situación especialmente alta no consigue hacer olvidar su baja función dentro del inventario de fines de la industria turística. Bajamos la pendiente con cuidado, entre muros y floridas manchas verdes. A cada paso iba desvaneciéndose más y más lo sagrado del lugar. Desde la carretera, repleta de autobuses y vehículos privados, el recinto sagrado no parecía ya sino un paisaje tomado por la industria turística.

[...]

De retorno al puerto fue clarificándose la idea de que, con la afluencia desconsiderada del turismo, un poder extranjero planta sus arreglos y disposiciones sobre la vieja Grecia, pero de que también supondría un desvío de lo que es querer prescindir de la industria turística arbitraria, en lugar de considerar el abismo entre lo que fue otro tiempo y es el ahora y reconocer el sino que ahí impera.

La técnica moderna y, con ella, la industrialización científica del mundo se disponen a extinguir toda posibilidad de estancias (Heidegger, 2008, pp. 53-54).

## **Retratos del siglo XX**

Intentar un retrato de la guerra de 1914, como acontecimiento de época, es el objetivo del esclarecedor ensayo de Ernst Jünger titulado “La movilización total”, de 1930. El soldado-escritor alemán comienza este ensayo poniendo de sobreaviso una característica específica de esta guerra: la conjugación de un “genio de la guerra” con el “espíritu del progreso”. Este último, como vimos en lo que antecede, es el carácter distintivo de la Ilustración, y de la Modernidad en general. Pero el progreso para el autor no es lo que fue para los autores antes trabajados, para él, el progreso es una imposición uniforme, un concepto ambiguo; en conclusión, un culto de los siglos pasados. También en nombre del progreso se hizo la guerra de la civilización, se reclutó millares de soldados y se crearon armas de destrucción nunca antes imaginadas. La pregunta es entonces clara: ¿por qué se erige una guerra en nombre de un ideal pacífico por excelencia? Para Jünger (1992), la respuesta es más o menos clara: “después de largo tiempo, las épocas cumplen su ciclo y es necesario enviar al combate a centenares de miles de sujetos a los que se reclutaba y que, a su vez, confiaban en un mundo seguro” (p. 5). A esta movilización de época llama Jünger “movilización total”. Y es total porque no es una cuestión exclusivamente militar, sino que la guerra en el siglo XX, por un lado, representa a toda una nación, y por otro, pone a la mayoría de sus ciudadanos, bajo la idea del trabajo, en función de ella; también, la guerra en el siglo XX recae sobre toda la población. Un ejemplo de ello fueron los planes quinquenales de la extinta Unión Soviética. En palabras de Jünger (1992):

Al lado de los ejércitos que se enfrentan en el campo de batalla, surgen ejércitos de un género novedoso: el ejército encargado de las comunicaciones, el que se responsabiliza del avituallamiento, el que toma a su cargo la industria del equipo – el ejército del trabajo en general. En la fase terminal de esta evolución, que ya corresponde al final de la Primera Guerra Mundial, no existe ninguna actividad – así se trate de una empleada doméstica trabajando en su máquina de coser– que no

sea una producción destinada, al menos indirectamente, a la economía de guerra. La explotación total de la energía potencial, y cuyo ejemplo se ve en los talleres de Vulcano construidos en los Estados industriales en guerra, revela sin duda, de la manera más sobresaliente, que nos encontramos en el alba de la era del Trabajador, y esta requisición radical hace de la guerra mundial un suceso histórico que supera en importancia a la Revolución Francesa. Un despliegue de energías de tal amplitud, porque no basta equipar solamente a los que combaten, hace necesario que se reorganice desde el mercado municipal hasta el nervio de la actividad más tenue; ésta es la tarea de la movilización total, que modifica con un solo gesto la estructura de la división del trabajo, y extiende más la red de la vida moderna, de por sí compleja y ramificada a través de múltiples conexiones, sobre esta línea de alta tensión que es la actividad militar (p. 6).

Ya en la novela autobiográfica *Tempestades de acero* (1920), de este mismo autor, se puede leer entrelíneas el carácter monumental de esta guerra. La sola cantidad de muertos que se pueden contar en las páginas testimoniales de un solo combatiente pone en evidencia la dimensión masiva de esta lucha. Una guerra mundial solo es sostenible en un mundo masificado, de lo contrario no habría la cantidad suficiente de hombres que sustentasen tal magnicidio. En segundo lugar, la puesta en marcha del material bélico descrito por el autor en esa novela es un complemento preciso con las palabras recién citadas. Todo el esfuerzo productivo de una nación se sintetiza en el cráter que resulta del impacto de un obús (que es en sí trabajo) contra la tierra. Sobre el carácter total de la guerra Carl Schmitt tiene un apunte certero, en uno de sus corolarios de 1938 titulado “Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo”:

La llamada *guerra total* cancela la distinción entre combatientes y no combatientes y conoce, junto a la guerra militar, otra no militar (guerra económica, propagandística, etc.), como emanación de la hostilidad. Pero aquí la cancelación de la distinción entre combatiente y no combatiente es una superación *dialéctica* (en sentido hegeliano). No significa pues que, por ejemplo, los que antes no eran combatientes se hayan convertido pura y simplemente en combatientes de los de antaño. Son *las dos partes*

las que cambian, y la guerra se hace ahora en un plano nuevo, intensificado, como activación ya no solo militar de la hostilidad. El carácter total de la guerra consiste aquí en qué ámbitos de la realidad de suyo no militares (economía, propaganda, energías psíquicas, y morales de los que no combaten) se ven involucrados en la confrontación hostil. El paso más allá de lo puramente militar no representa tan solo una expansión cuantitativa; es también un incremento cualitativo. Por eso no supone una atenuación sino una intensificación de la hostilidad (Schmitt, 2014, pp. 146-147).

Sacando una conclusión apresurada de los textos de Jünger, se puede pensar que la guerra y la movilización en el siglo XX son totales porque existe la condición masificada y tecnificada de las sociedades. Esta condición, que responde a un espíritu de época, trae para Jünger aparejada una vida delimitada por la idea y la necesidad del trabajo. En la época de la “movilización total”, según el autor, la existencia se convierte en una “existencia de trabajador”, y esta existencia de trabajador no es otra que una existencia técnica. El sentido total de la movilización, una movilización de trabajadores sustentados en el desarrollo técnico, pone de sobre aviso, al mismo tiempo, el carácter tecnificado de la guerra.

Aquí es oportuno agregar otro elemento a este análisis: el lugar donde se desarrolla la vida burguesa, política, económica, intelectual, e industrial, el lugar donde habita la masa en el siglo XX, no es otro que la ciudad. Como en la canción del Conjunto Clásico, “Los Rodríguez”, sucedió una migración de los campos a las ciudades dado el avance de la industria, donde los recién asentados en la ciudad buscaban el sueño burgués, se fueron del campo “buscando riquezas”, “buscando horizonte”, pero encontraron, por lo general, trabajo y miseria. Esta migración no solo cambió para el migrante el lugar en que se habita y el cómo se habita, creó un desarraigo de la tierra, la separación de la comunidad, e individualizó al hombre. Esta disociación creó un vacío de identificación y representatividad presto a ser llenado. En segunda instancia, la ciudad creció exponencialmente con el crecimiento desmedido de la natalidad en las llamadas “villas miseria”. Estos nacidos en la ciudad comportan un nuevo patrón propio de la ciudad y de la vida burguesa: la individualidad, que crea un ser desarraigado en sí, y su búsqueda de objetivos vitales lo convierte en arcilla fresca para las corrientes políticas y sociales. La ciudad es el reflejo del triunfo de la mentalidad burguesa y del liberalismo, puesto que la única forma que es posible en ella es la vida privada.

El que Jünger encuentre en el trabajador –que es en sí la figura del soldado para la sociedad civil– una representación del hombre común del siglo XX no es tanto una virtud sociológica como una apuesta ideológica. El trabajador, que no es el empleado en un sentido liberal, ni un proletario en el sentido marxista, el trabajador se opone al ser burgués que domina las sociedades con cierto avance industrial. En otro de los textos clásicos de Jünger, *El trabajador* (1932)<sup>181</sup>, se sigue el descontento por la pasividad de la vida burguesa, y se exalta al hombre activo, aguerrido y con carácter. En esta especie de manifiesto, más que en su novela *Tempestades de acero*, o en su ensayo “La movilización total”, incluso, más que en el breve relato “El estallido de la guerra de 1914”, se deja sentir el tono de irritación y descontento del autor por la vida acomodaticia. En uno de sus pasajes se expone Jünger (1993):

Las grandes ciudades en que nosotros habitamos hállanse en nuestra representación, con todo derecho, como los puntos focales de todas las antítesis posibles. Dos calles principales de una misma ciudad pueden estar más distantes la una de la otra que el polo norte del polo sur. Es extraordinaria la frialdad que impera en las relaciones entre las personas singulares, entre los transeúntes. Coexisten en nuestras ciudades el lucro, las diversiones, el tráfico rodado, la lucha por el poder político y económico. Cada uno de sus edificios ha sido construido a instancia de una decisión precisa y para una finalidad concreta. Los estilos se han imbricado los unos en los otros de múltiples maneras; los antiguos lugares de culto hállanse rodeados de estaciones ferroviarias y de edificios comerciales, y en las afueras quedan todavía algunas granjas campesinas diseminadas en la red de las fábricas, de los campos de deporte y de los barrios residenciales.

Y bien, en ese todo que es la ciudad resulta posible penetrar conceptualmente de múltiples maneras, según sean los medios y los planteamientos que se empleen. No cabe duda de que la ciudad es un lugar de producción y también un lugar de

---

<sup>181</sup> Sea este, quizá, el más importante trabajo de Ernst Jünger. Al menos el más referenciado. Este extenso ensayo publicado, curiosamente, por los tiempos en que es nombrado Hitler Canciller Imperial, retrata ampliamente lo que, según el autor, fue la sociedad que se gestó tras la Gran Guerra. Desarrollo exhaustivo de las tesis postuladas por el autor en ese sesudo ensayo “La movilización total”, este libro erige una nueva figura motora de la sociedad. Sin más, la figura por antonomasia del Nacionalsocialismo.

consumo y asimismo un lugar de explotación e igualmente de relaciones sociales, y un lugar de orden y un lugar de crimen y un lugar de todo lo que se quiera (p. 66).

Poniendo de presente tales condiciones, la guerra puede ser también entendida desde otra óptica: se pregunta Jünger a cuál razón apela un joven entusiasta que va al frente de batalla, ¿por Alemania?, cualquiera que sea la excusa, como el asesinato del archiduque en Sarajevo, no sustenta la empresa bélica que se conflagró. Para el autor, la sociedad, o el espíritu de época, necesitaba un hecho similar para alcanzar, en parte, el culmen de su desarrollo. Sea por el amodorramiento de la tranquila vida burguesa de las ciudades, sea por la causa de un país, sea por el afán imperialista, sea por el posicionamiento en la economía mundial ... todo resulta una cuestión de época, donde la fuerza revolucionada del tacómetro de la historia pide el siguiente cambio<sup>182</sup>. De nuevo, fue necesario para la humanidad echarse un pulso para medir fuerzas; la diferencia es que esta vez no es solo la fuerza física y motriz de los pueblos la que sirve de apuesta, sino también, la fuerza del ingenio, el progreso, el desarrollo, la técnica. A esto es difícil rehuir, incluso los espíritus más cultivados ven justificable la guerra en función del desarrollo de la sociedad. La socialdemocracia alemana, con su postura internacionalista, es, para el autor, el mejor ejemplo<sup>183</sup>. Finalmente, los últimos apuntes de Jünger en su ensayo “La movilización total”, intentan mostrar el estado político en que quedó el mundo luego de la Gran Guerra. El humanismo se vino al piso, y en su lugar, se erigieron cultos por la técnica, por la máquina; la masa consumió la política, dejándola en el nivel de la publicidad; la libertad cayó en desuso, no por un rapto, sino por una entrega. Sea esto un retrato de los años que siguieron al Tratado de Versalles, pero también un pronóstico del segundo episodio de la hecatombe mundial.

Pero Jünger apenas nos sirve de portón de entrada a la comprensión de este intrincado siglo; en Jünger son más las preguntas que las respuestas que se pueden encontrar, y es esta la virtud que permite usarlo como lugar de introducción. Este mismo autor, Jünger, es uno

---

<sup>182</sup> En el *Leviatán* de Hobbes (2006) hay una particular idea suelta que reza: “y cuando el mundo entero se ve recargado de habitantes, el último remedio de todos es la guerra, la cual procura una definitiva solución, por la victoria y por la muerte” (p. 285).

<sup>183</sup> Jünger cita las siguientes palabras del diputado socialdemócrata del *Reichstag* Ludwig Frank, pronunciadas el 29 de agosto de 1914: “Nosotros, camaradas sin patria, sabemos, incluso si nos tratan como hijastros, que somos no obstante hijos de Alemania, y que debemos combatir por nuestra patria contra la reacción. Una vez se declara la guerra, los soldados socialdemócratas también cumplen concienzudamente su deber”.

de los intelectuales estudiados por el profesor Juan Guillermo Gómez García, en un libro de reciente publicación: *“Alemania no habrá tenido enemigos más funestos que sus intelectuales”*: los intelectuales bajo la República de Weimar (2019). En este largo ensayo, además de presentar una radiografía del siglo XX, el profesor colombiano se ocupa de explicar el papel que cumplieron los intelectuales durante el periodo de entreguerras. Con este libro, podemos hacer una salvedad importante en un sentido metodológico para el estudio de las ideas, en especial las políticas. Para nadie es un secreto el compromiso que tuvo, tanto Jünger como C. Schmitt, y hasta un Oswald Spengler –tres de los cinco principales autores que analiza el profesor Juan Guillermo Gómez en el libro referido– con el nazismo. Pero tal filiación no suprime su sagacidad analítica y su increíble capacidad narrativa. En diversas ocasiones los pensadores son valiosos, no por las conclusiones a las que sus teorías les permiten llegar (además de las implicaciones que de ellas se siguen), sino por los diagnósticos que realizan para teorizar sobre la realidad. Para una historia de las ideas políticas y un análisis de la realidad a partir de ellas, importa, en parte, la capacidad que tienen los autores más allá de su posición de partido. Con Jünger, en especial, es importante el hecho de haber sido él uno de los miles de combatientes que, además de estar en las trincheras, en la primera línea de fuego, de haber guerreado, al mismo tiempo se preguntó por su ser como guerrero y el sentido de la guerra.

Sirvámonos de otro apunte del libro del profesor Juan Guillermo Gómez, esta vez temático y no metodológico, para dotar de sentido una de las variables con que se viene trabajando. Refiriéndose a la monumental obra de Oswald Spengler, *La decadencia de occidente* (1º volumen 1918 y 2º volumen 1923), señala el profesor Juan Guillermo que el título de esta obra no se refiere a lo que comúnmente se entiende por decadencia, es decir, a la pérdida del valor o de la fuerza de algo, en este caso, de una civilización. El sentido del título de la obra de Spengler refiere una expansión en sentido imperialista, un perfeccionamiento, un tránsito como cultura superior, una superación. Dicha “decadencia” es pues un momento de crisis, un devenir dialéctico que pone en contraposición dos estados. Al igual que en Jünger, según el profesor Juan Guillermo, en Spengler son precisas las condiciones que Alemania, y en general Europa, debe superar para alcanzar ese siguiente estadio civilizatorio. La descripción del profesor Juan Guillermo (2019), del diagnóstico que hace Spengler del momento civilizatorio es la siguiente:

Vivimos en este momento un mundo altamente intelectualizado, ya no sensible o intuitivo; es un mundo de grandes urbes “que han absorbido el jugo de toda historia”; la ciudad mundial ha matado la provincia, ha dejado seco y yermo los campos. Los hombres son nómadas, sin arraigo a la tierra, son masas fluctuantes, en lugar de pueblos vigorosos, son pueblos sin religión ni símbolos. Es decir, son masas. Hoy, para Spengler, se han reemplazado los derechos históricos (privilegios, dinastías, convenciones antiguas) por los fríos derechos humanos; se ha matado la nobleza, la clase sacerdotal, el calor de la comunidad por la fría ciudad imperialista (el aliento de *Comunidad y sociedad* de Tönnies es notable). Hoy el socialismo, el darwinismo y el feminismo son característicos de esta cultura fáustica en estadio postrero, como lo fue, en su momento, el estoicismo en la antigüedad helenística. “En la urbe mundial no vive un pueblo, sino una masa”. En la civilización impera el dinero, el intercambio abstracto, mientras en la cultura rural o aldeana la posesión, como la de una vaca, tiene un valor en sí, es la propiedad en sentido de posesión, no de intercambio indiscriminado.

No sólo la fase dineraria abstracta distingue la vida urbana capitalista, para Spenler. Hay otros fenómenos culturales degradados. En la decadencia impera el periodismo (esto es tópico de la revolución conservadora), como en la antigüedad decadente, la retórica. Se trata sólo de vender palabras o ideas. El periodismo va de la mano de los espectáculos públicos resonantes. Por eso la sociedad de masas se entrega a los deportes (el boxeo de preferencia), mata la gimnasia, que era un arte de equilibrio del cuerpo. Mata el cuerpo y mata el espíritu. Hoy el hombre de pensamiento es cerebral, hace arte por el arte (es otro deporte), para satisfacer a los curiosos cerebrales que pasan por expertos y forman un mercado de entendidos *snoobs*, a espaldas del pueblo. Sumergido en este mundo artificioso de sus pares, el intelectual apenas sabe dónde está la realidad, política y económica, desconoce la escala real y magnitud de los valores que gobiernan al mundo, se enajena de ella para crear un círculo cerrado y vacío. Este vaciamiento cultural, impulsado por el desarraigado intelectual ciudadano, es uno de los síntomas de la decadencia que marca el derrotero hacia el futuro próximo. Este futuro promisorio (para Alemania) es apenas percibido, lo más

palpable, más no lo decisivo, está en penumbras, y sólo se puede captar por iluminación súper-sensible (pp. 216-218).

Estas palabras del profesor Juan Guillermo Gómez son certeras. Con ellas entramos en uno de los puntos grueso de la discusión, en un hueso duro de roer. La masa en ningún sentido conceptual debe ser interpretada cuantitativamente; es decir, como cantidad, como muchedumbre. La masa, un fenómeno sociológico característico del siglo XX, es al tiempo un aumento exponencial demográfico y una condición figurativa del sujeto. Individualizado por el pensamiento liberal, la masa es un conjunto de individuos desarraigados de los valores tradicionales: la tierra, la comunidad (sea aldeana o familiar), la iglesia. Son un conjunto secularizado de individuos que ya no tienen que responder a una moral específica; que están regidos exclusivamente por el ordenamiento jurídico. La masa es pues un sujeto anónimo que está presto a prestar su servicio a la causa que mejor la seduzca. Con el declive y el hastío por la mentalidad burguesa, la idea más seductora fue la guerra.

La Gran Guerra lo estremeció todo, estremeció los pueblos, las banderas, las tierras, los edificios, las economías, la familia, el amor, la política, el cuerpo, las mentes. La Gran Guerra, una guerra de masas, dejó múltiples y hondas heridas en todos los campos y sectores, en la tierra y en el cuerpo. Una buena representación gráfica, si no la mejor, de lo que significó la guerra en el siglo XX, tanto las “mundiales”, como la Guerra Civil Española, como las de Vietnam, Corea, Irak... es el lisiado Joe Bonham, el protagonista de la emblemática novela de Dalton Trumbo: *Johnny cogió su fusil*, de 1939<sup>184</sup>. En esta novela antibélica, Joe, desahuciado, malherido, mutilado por todas sus extremidades, sin ojos, ni nariz, ni boca ni mandíbula y sordo, se pregunta por el motivo de la guerra. Quizá nadie sabe aquel motivo, ni quienes la fraguaron, la declararon y la lideraron, tampoco quienes la libraron en los campos de batallas, quienes combatieron y dieron su vida por ella. Quizá nadie fue, o es, consciente de lo que significa la guerra, de la herida que ella causa en la tierra, el hombre y la humanidad. Quizá solo Joe, a quien únicamente le quedaba pensar y recordar

---

<sup>184</sup> La historia de Dalton Trumbo fue llevada al cine en el año 1971. La película, al igual que el libro, fue un éxito, y pasó a convertirse en un estandarte del antibelicismo. En relación con lo que se lee en Jünger, hay una parte de la novela que es muy dicente de la situación de la guerra: en una de las ensoñaciones de Joe, cuando este se encuentra con Jesucristo, este le dice que ahora no tiene tiempo para hablar con él pues tiene que llevar muchos trenes y muchos muertos, tantos que ni Joe, ni nadie, lo podrían creer.

hasta la locura, a quien únicamente le quedaba esperar el milagro de su muerte, pudo entender las consecuencias de la guerra. La guerra, sin lugar a duda, negó el ideal ilustrado del cuerpo y la vida como fundamento del hombre.

Pensaba Oh Joe Joe éste no es sitio para ti. Esta no era una guerra para ti. Esto no tiene nada que ver contigo. ¿Qué interés tienes en salvar el mundo para la democracia? Lo único que querías Joe era vivir. Has nacido y te has criado en un saludable condado de Colorado y tenías tanto que ver con Alemania Inglaterra o Francia o hasta con Washington D. C. como con el hombre en la luna. No era cosa tuya y sin embargo aquí estás. Lastimado y más de lo que supones. Muy malherido. Tal vez hubiese sido mucho mejor que estuvieses muerto y enterrado en la colina del otro lado del río en Shale City. Tal vez te ocurran otras cosas peores que ni siquiera sospechas, Joe. Oh ¿por qué diablos te metiste en este lío Joe? No era tu pelea Joe. No tenías la menor idea del porqué de esta lucha (Trumbo, 1981, p. 33).

\*\*\*

Uno de esos espíritus conmovidos por los hechos que inauguraron el siglo XX, una de las mentes más lúcidas de este siglo, fue Sigmund Freud, quien en su clásico ensayo *Psicología de las masas*, publicado en 1921, intentó formular algunos puntos explicativos desde la psicología, sobre el comportamiento colectivo que sustentó el enfilamiento de las masas. Uno de los más grandes méritos de Freud fue hurgar en el individuo para hallar explicaciones sociales. Esa es quizá la puerta de entrada al psicoanálisis: tender un puente entre la realidad objetiva y el individuo subjetivo. Tal puente puede ser la mejor manera de entender la idea de sujeto u hombre en sociedad.

Para penetrar en el comportamiento de las masas, comienza Freud haciendo una distinción de su postura respecto de los planteamientos centrales de lo que ha sido llamado disciplinariamente “psicología social” o “psicología colectiva”. Este campo de la psicología toma al individuo en cuanto miembro de una colectividad que influye directamente sobre su comportamiento, excediendo incluso los márgenes de su personalidad. Para el padre del psicoanálisis, poner de manifiesto la vinculación del individuo a una colectividad no es

suficiente para explicar una desviación (“despertar del instinto” le llama Freud) del común comportamiento del individuo. La hipótesis de Freud (1977) es clara: “el instinto social no es un instinto primario e irreducible, y los comienzos de su formación pueden ser hallados en círculos más limitados; por ejemplo, el de la familia” (p. 10). Así mismo, el autor enuncia de manera clara el objetivo de sus investigaciones: “hallar la explicación psicológica de la modificación psíquica que la influencia de la masa impone al individuo” (p. 27).

Las primeras páginas de este ensayo las dedica Freud a enunciar los postulados que hasta el momento han hecho carrera en la explicación del accionar colectivo. Las ideas más importantes al respecto fueron postulas, para Freud, primeramente, por Gustave Le Bon en su clásico estudio: *Psicología de las multitudes*, de 1895. Freud enuncia la concepción de este psicólogo social sobre el “alma colectiva”, la cual aparece como un entorno irracional que se asemeja a las formas psíquicas primitivas. Para Le Bon la masa es irracional y en ella los individuos no atienden a ninguna lógica, es caótica y violenta, dentro de ella se ejerce la influencia, la sugestión y el contagio de manera correlativa entre los individuos. Otro de los puntos que enuncia Freud de las descripciones de Le Bon, es el hecho según el cual la pertenencia de un individuo a una masa hace que se desplace la responsabilidad individual hacia una responsabilidad del grupo; este relevo elimina las restricciones que en condiciones normales se le imponen al inconsciente. El último de los postulados de Le Bon que enuncia Freud, es lo referente al necesario apego de la masa a un líder, y cómo este puede imponer los objetivos a los que la masa pretenda llegar. Aunque Freud coincide con varios de los planteamientos de Le Bon, este apenas representa un punto de introducción, ya que apenas llega a un nivel descriptivo del asunto.

En segundo lugar, retoma Freud los postulados de William McDougall, quien en el libro *The Group Mind*, de 1920, agrega a la discusión un punto importante, a saber, la diferenciación entre unas y otras asociaciones en masa. Tomando Freud como caso modelo la actuación colectiva en el comportamiento de las multitudes y hordas que sucedieron a la Revolución Francesa, pone de manifiesto las diferencias que enuncia McDougall, entre este tipo de asociación –que se define por el lineamiento a partir de un objetivo coyuntural y que la mayor de las veces configura acontecimientos que condensan una fuerza significativa–, y las asociaciones de largo aliento que se sedimentan en instituciones sociales, llamadas por el psicólogo británico como “organizaciones”. De las características que enuncia Freud, podría

pensarse en los partidos políticos como ese tipo de asociaciones colectivas que se convierten en instituciones sociales. Aunque los planteamientos de McDougall son relevantes, los mismos apenas llegan a una descripción taxonómica, la cual podría, igualmente, hacerse mejor desde otros enfoques.

Todo lo enunciado por los autores que cita Freud pone de manifiesto un contrapunteo entre las capacidades individuales y colectivas, donde las primeras han dado lugar a múltiples avances en la ciencia y la filosofía; mientras que las capacidades colectivas dan forma a cuestiones de tan amplio espectro como el idioma o el folklore. Por ello, Freud toma como punto de partida para plantear la cuestión la pregunta por la condición que cohesiona a una heterogeneidad de individuos. Este es un punto importante, ya que en la masa desaparecen las cuestiones psíquicas subjetivas, y lo que se pone de manifiesto es, según el autor, un inconsciente común a todos. La proporción de la actividad anímica del individuo dentro de la masa, que termina siendo una condición que iguala a todos, se decanta, según Freud, en una reducción de la capacidad intelectual y un aumento de la afectividad, lo que desemboca en un aumento de la pérdida de la libertad del individuo dentro de la masa. Así, las repuestas hay que buscarlas en el terreno de los sentimientos del hombre, y no en el terreno de los factores racionales, como la *sugestión* del pensamiento. Esto no es un intento de demeritar el concepto de sugestión, sino más bien una apuesta por superar explicativamente un vacío en el que cayó; vacío que es común en este tipo de conceptos generales, que explican muchos fenómenos, pero el concepto mismo es inexplicable<sup>185</sup>.

Para llevar a cabo la explicación del comportamiento del individuo en la masa, trae Freud a la discusión el concepto de *libido*, desarrollado por el psicoanálisis. Tal concepto remite a la idea de amor, y a todo lo que dicha idea puede englobar: desde el sentido sexual, hasta el humanista filantrópico; es tanto el amor a sí, como el amor a otro, a otros o a un todo. Para Freud el amor, que todo lo cohesiona, es el poder que mantiene la unión dentro de la masa. El amor, en el ensayo citado, es un factor que podría explicar la cohesión de los individuos en dos masas artificiales –heterogéneas y regidas desde el exterior– de larga data: la Iglesia y el Ejército. Aunque los lazos afectivos funcionen de manera diferente en estas

---

<sup>185</sup> Este abuso en el que cayó, para Freud, el concepto de sugestión dentro de la psicología es el mismo en que han caído muchos conceptos dentro de la ciencia política; el concepto de democracia podría ser el mejor ejemplo del abuso conceptual.

dos colectividades, es evidente en ambas configuraciones una vinculación con un jefe<sup>186</sup> con quien se crea una relación de identificación –y por tanto de amor–, y de obligación –es decir, de obediencia–. Para la Iglesia católica el jefe es Cristo, mientras que en el Ejército las veces de jefe las hace el general en jefe<sup>187</sup>. Esta relación con un jefe comporta a todos los subordinados, tanto por el amor como por la obligación, bajo un mismo parámetro, y bajo una misma idea de igualdad; esto tanto para los soldados como para los fieles, quienes se perciben ligados entre sí. Esta doble relación psicológica tiene una consecuencia práctica en el comportamiento del individuo, y es su falta de libertad cuando se encuentra inscrito dentro de una colectividad, masa o multitud.

De este desarrollo teórico de Freud, resulta otro elemento que parece importante para la comprensión de los agrupamientos del siglo XX en torno a ideales políticos. El pánico demuestra, desde la negatividad, la existencia de lazos libidinosos. Cuando una masa se disgrega se pone de manifiesto la pérdida de los lazos afectivos. Esto puede producirse por la desobediencia hacia el jefe, antecedida por una ruptura del lazo de identidad, es decir, por la pérdida del amor hacia él. La disgregación hace que el individuo deje de velar por los intereses de la masa y comience a velar por los suyos, es decir, se revierte el desplazamiento de la responsabilidad de nuevo hacia el inconsciente individual. La ruptura, que compromete la seguridad –ya que el individuo deja de confiar en el poder de la masa–, es el primer elemento del pánico. La especulación politológica, ha tomado en muchas ocasiones el pánico como el elemento que antecede las configuraciones políticas. El posible dominio del territorio por un invasor extranjero, hasta la aniquilación del ideal democrático, han sido ideas que han creado rupturas en las asociaciones existentes y han dado paso a otras, por lo general, más represivas<sup>188</sup>. Desde el descontento en la Alemania de entreguerras por el republicanismo,

---

<sup>186</sup> El papel del jefe o caudillo es indispensable en la explicación psicoanalítica del comportamiento del individuo dentro de la masa. Aunque Freud comience su desarrollo desde la idea del amor entre la masa, con la relación del individuo con el jefe personificado, este es sustituible en cualquier momento, como variable, por una idea.

<sup>187</sup> Es importante no perder de vista que en los ejércitos estatales la investidura de general en jefe del ejército es uno de los cargos que ostenta quien ocupa el poder político, sea rey, emperador o presidente.

<sup>188</sup> Este argumento se puede también encontrar en dos representaciones culturales: en la novela de Orwell, *1984*, el Estado de Oceanía, y con él la sociedad represiva encarnada en el Hermano Mayor, se formó a partir de una guerra que dio lugar a la “gloriosa Revolución”; por otra parte, en la adaptación cinematográfica de la novela gráfica *V for Vendetta*, estrenada en 2006, vemos que el régimen del fuego nórdico se gestó a raíz de un ataque biológico. Como apunte adicional la máscara de Guy Fawkes, uno de los rebeldes involucrados en la conspiración de pólvora, que lleva el personaje principal del filme, fue retomada como símbolo por el movimiento de hackers Anonymous.

hasta los argumentos de las novelas distópicas, la recurrencia al concepto de pánico ha sido una variable explicativa de los acontecimientos políticos de orden conservador. Contrario al pánico como elemento conservador que se disgrega y reagrupa, en los cambios que podrían ser llamados progresistas, el elemento que agrupa suele ser “utópico”, es decir, se apela a un futuro conseguible contrario a cualquier estadio en el que se haya estado. Piénsese en la Revolución Francesa, la Comuna de París, la Revolución Mexicana, la Revolución Bolchevique, la Revolución Popular China, incluso la Primavera Árabe.

Del estado en que queda el individuo por la ruptura de los lazos libidinoso con la masa –un estado de nihilismo, un limbo psicológico–, puede resultar factible que en la comparación de este estado con la seguridad que se siente dentro de la masa –como la seguridad del seno materno–, el individuo anhele estar de nuevo protegido por el candor del amor dentro del grupo, y que tan pronto se desarraiga de una colectividad busque integrarse a otra, como cuando se abandona el hogar paterno y se busca conformar uno propio. Este miedo de sentir el peso de estar arrojado en el mundo, sirviéndonos de los planteamientos de Heidegger<sup>189</sup>, puede llevar al hombre a crear asociaciones tan artificiales como aquellas que se sustentan en el fanatismo, donde, de nuevo, la relación de identidad está dada por el amor a un símbolo o ídolo, como a los copartidarios. De esto resulta diciente el que se pueda tolerar a los copartidarios sin mayor miramiento, pues de considerarlos semejantes se concluye una inhibición del egoísmo narcisista del individuo dentro de la masa. Adicional a esto, tal condición indeseable de la existencia puede resultar en la disposición física y psicológica hacia la intolerancia, que contiene la latencia de enfrentar a quien contradiga la idea que sustenta la colectividad, poniendo la vida como prenda del amor, afecto o compromiso. Esto desde las cruzadas y guerras religiosas, hasta el fenómeno contemporáneo de las riñas de barras deportivas, pasando, obviamente, por las asociaciones partidistas, ideológicas o nacionales del siglo XX que condujeron a diversas guerras.

Volviendo al ensayo de Freud, destaca en este el apartado que el autor dedica a la *identificación*. Este capítulo es una valiosa introducción a la teoría psicoanalítica, y sirve al estudio de las masas ya que este concepto funciona respecto a los otros, de tres formas:

---

<sup>189</sup> El concepto de *dasein* lo trabaja el autor, antes que en *Ser y tiempo*, en su conferencia de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo: *El concepto de tiempo*.

1° La identificación es la forma primitiva del enlace afectivo a un objeto; 2° Siguiendo una dirección regresiva, se convierte en sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, como por introyección del objeto en el *yo*; y 3° Puede surgir siempre que el sujeto descubre en sí un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales (Freud, 1977, p. 45).

De estos principios, se sigue que el lazo afectivo que une a los individuos dentro de la masa se configura a partir de la identificación entre sí, y con el líder o con una idea. Junto con esta relación entre el *yo* y el objeto, se encuentran también el enamoramiento. Este funciona como una idealización del objeto, donde este pasa a convertirse en algo sublime e incluso puede llegar a ocupar el lugar del *yo*. Otro elemento que muestra una intensa relación entre el *yo* y el objeto es la hipnosis. En esta, dice Freud (1977): “el hipnotizador es para el hipnotizado el único objeto digno de atención; todo lo demás se borra ante él” (p. 51). En síntesis, la hipnosis funciona como el enamoramiento, mas en esta el elemento sexual se desdibuja; en ambas formas de relacionarse, hay un abandono amoroso total, y el comportamiento se registra en función del objeto.

Los elementos que Freud va agregando<sup>190</sup>, como quien busca entre un armario la prenda que mejor le queda, sirven en gran medida, más que para explicar el fenómeno de la masa, para explicar el comportamiento del individuo en ella; sirve para reafirmar la pertinencia de los conceptos de *yo* e *ideal yo*. El ideal del *yo* es aquella instancia proyectiva del *yo* donde se configura principalmente la conciencia moral, la represión y la auto observación. El ideal *yo* puede ser interpretado como un jefe que subordina al *yo* desde los parámetros que considera como los correctos (combinando los deseos y sueños con los dictámenes sociales).

En la masa, sucede que ese ideal *yo* se homologa por los ideales de la masa que son representados por el caudillo. Respecto al caudillo, lo que sucede es una identificación donde el individuo ve en aquel, por un lado, rasgos comunes, y por otro, aquellos rasgos ideales de su ideal *yo*; es decir, se homologa el ideal *yo* con un objeto exterior, al tiempo que el *yo* queda

---

<sup>190</sup> Entre ellos se encuentra, como ya se dijo, la identificación, el enamoramiento y la hipnosis. Además de estos, Freud toma dos concepciones más: el “instinto gregario” y la “horda primitiva”. De la primera toma el elemento según el cual integrarse en una masa es una necesidad. De la segunda se sirve para hacer notar que las manifestaciones en masa son una herencia de esta formación primitiva.

subordinado a este. Quienes no se identifican con el caudillo la mayor de las veces se identifica con la masa. Ante esta consideración hay que poner de relieve que tal homologación no es permanente y estable. Siempre existirá una tensión, en este caso, entre los rasgos subjetivos del individuo y los rasgos objetivos de la masa. En síntesis, este es el aporte del psicoanálisis al estudio de las masas.

Como complemento a estas apreciaciones, se pueden apuntar algunos elementos valiosos de otro importante ensayo de este autor. En “El porvenir de una ilusión”, de 1927, se encarga Freud de hacer algunos apuntes sobre ese estrato de la vida del hombre que se denomina cultura. Para este autor la cultura es todo aquello que ha superado la forma animal de existir, y es análoga al concepto de civilización. Así, la cultura corresponde tanto a los mecanismos que ha utilizado el hombre para dominar la naturaleza y a las instituciones que ha creado, primero, para organizar la relación entre ellos, y segundo, para distribuir los recursos conseguidos con dicho dominio. Es decir, la cultura es aquella idea que contiene las formas de coerción de los instintos y pasiones del hombre. Respecto a esto, aquella idea ha funcionado mejor en cuanto al dominio de la naturaleza, que a la creación de instituciones que regulen el comportamiento de los hombres. Como nota interpretativa, este hecho quizá se deba a que en una se crea una relación cuantitativa o económica, mientras que en lo que respecta a los hombres, la relación es cualitativa, ya que el hombre, ser múltiple y complejo, puede variar en su personalidad. Junto a este factor, es notorio el hecho de que en la primera labor de la cultura participa, de una u otra manera, el conjunto de la sociedad, mientras que en la segunda, hay casos donde las instituciones son únicamente extractos de la sociedad, es decir, una minoría controla las instituciones e impone al resto las condiciones civilizatorias. La imposición de estas condiciones puede o no ser recibida con agrado dependiendo del nivel de identificación que pueda lograr. Por ejemplo, la mala situación que se ostente en una nación puede ser compensada con el sentido de pertenencia a esta, y en contraposición a la cultura o situación de otra nación.

Aunque Freud se proponga en este ensayo problematizar el elemento religioso, en su composición, génesis y funcionamiento dentro la civilización, el tratamiento que utiliza para estas ideas es susceptible de ser usado en las ideas e instituciones políticas, y así, sacar una valiosísima conclusión para comprender los designios del siglo XX. Resulta interesante que Freud se sirva del concepto “estado de naturaleza”, para argumentar la necesaria

convergencia entre los hombres y la creación de una civilización. Apunta Freud (1977): “la función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza” (p. 152). Aunque Freud continúe con el argumento del giro psicológico de la defensa de la indefensión del hombre ante la creación personificada de Dios, no es muy contraria al giro hobbesiano de la defensa de la indefensión del hombre hacia la creación personificada del Leviatán. Menos contrario el símil entre el padre y Dios, que hace el austriaco, con el símil entre el padre y Dios que hace el inglés R. Filmer. El mismo proceso de sedimentación que sufre la idea de Dios, descrita por Freud (1977), que se decanta en la función de servir de compensación al hombre por “los dolores y las privaciones de la vida civilizada en común le impone” (p. 155), es análoga a la sedimentación de la idea del Estado, la cual termina por cumplir la misma función<sup>191</sup>. Ambos, Dios y el Estado, ambos en mayúscula, llegan a convertirse en parte de la moral de los hombres. Aunque de la génesis al desarrollo histórico, la religión y la política se hayan bifurcado<sup>192</sup> en la manera como se ponen en práctica sus idearios, y en el papel que cumplen en la psiquis del individuo, hay un punto consecuente en el que parecen converger de nuevo. Luego de hacer el recuento de las condiciones que llevaron a la instauración de la religión como una moral, y a Dios al estandarte que se le atribuye, califica el autor las ideas religiosas de “ilusiones”. Calificativo que bien le cabe a las ideologías políticas. Plantea Freud (1977): “calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real” (p. 169).

Por otra parte, el hecho de que Freud clasifique la religión como una ilusión, no solo tiene consecuencias directas sobre la institución religiosa, sino sobre la sociedad en general. Que el hombre no pueda confiar en una institución social de tal envergadura como lo es la iglesia, además, que Dios deje de ser un motor, no necesariamente llevará a que los hombres

---

<sup>191</sup> Sigue Freud (1977): “de este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal.

“Se crea así un acervo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana y formado con el material extraído de del recuerdo de la indefensión de nuestra propia infancia individual, y de la infancia de la Humanidad. Fácilmente se advierte que este tesoro de representaciones protege a los hombres en dos direcciones: contra los peligros de la Naturaleza y el Destino y contra los daños de la propia sociedad humana” (p. 156).

<sup>192</sup> Con esto no se refiere una separación tajante, pues hasta el presente estas dos dimensiones se han imbricado, sino a un alejamiento en la manera como los individuos se las han representado.

pasen a creer en argumentos que se puedan demostrar racionalmente, sino que puede también, decantar en una incredulidad respecto a las ideas que se le han inculcado, como las políticas; así lo expone el autor en el séptimo apartado. Aunque la fe sea el principio teológico de la religión, dejar sin fundamento divino los demás principios del dogma contribuye a la generalización de las sentencias del hombre loco que, con una linterna, buscaba a Dios en la plaza, descritas por Nietzsche en *La gaya ciencia* (1882). Quizá en el momento en que Nietzsche (2009) postulaba la muerte de Dios, como pensaba el hombre loco<sup>193</sup>, los oídos de los hombres no estaban aún preparados para escuchar dichas verdades, “este acontecimiento tremendo está todavía en camino – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres” (pp. 161-162). Que casi medio siglo después, años bastantes trajinados por demás, Freud, quien ya contaba con la amplia fama en las ciencias médicas, psicológicas y en el ámbito filosófico, recabe en estas ideas y las exponga con otro lenguaje, no solo tendrá consecuencias diferentes, sino que también es un indicio de una agudización de un nihilismo en carrera. El nihilismo es pues, el antecedente y la situación concomitante de la revolución de las masas que, liberadas de la ilusión religiosa, de la ilusión civil y de la ilusión burguesa, se arrojan a movimientos que puedan satisfacer sus pasiones antes reprimidas, como el asesinato del amo. La muerte de Dios, del dios cristiano, del dios metafísico, de la unicidad en general, deja el lugar vacante para que un nuevo demiurgo organice las cosas del mundo. En este puesto, y gracias a la herencia antropocéntrica del pensamiento ilustrado, se erige el hombre, el gran hombre, el “superhombre”, el César, el Napoleón, el Bismark, el *Führer*, como nuevo dios.

Al igual que Freud, otro importante y renombrado psicólogo del siglo XX se refirió a los acontecimientos de la primera mitad de este siglo, en este caso a las condiciones morales de la humanidad de ese tiempo. En 1946 C. G. Jung compiló varios ensayos que versan sobre los factores sociales y espirituales que influyen en la vida anímica de los individuos. La compilación la tituló *Consideraciones sobre la historia actual*. De ella, aunque es una serie de ensayos sumamente valiosos e instructivos, resaltan, dada la temática que se viene desarrollando, el último artículo y el epílogo. Tras la Segunda Guerra Mundial, publica Jung, en junio 1945, un artículo titulado “Después de la catástrofe”, último artículo de la compilación. En este artículo, Jung intenta “descombrar” sobre la ruinoso situación moral de Alemania y Europa, y reflexiona sobre la culpa colectiva de lo ocurrido en Auschwitz. Para

---

<sup>193</sup> Aforismo 125.

este psicólogo el fenómeno de las masas ya supone un problema que, por su falta de tratamiento, sirvió de base para los movimientos que atizaron el incendio de la Modernidad. Las palabras de Jung (1968) son contundentes:

Hemos comprobado con espanto que el hombre es capaz de todo, y que, por tanto, también nosotros lo somos, y desde entonces nos corroe una terrible duda acerca de la humanidad en la que todavía nos incluimos. Por lo demás –no hay que olvidarlo–, se necesitan determinadas condiciones para que se produzca semejante degeneración. Se necesita, sobre todo, ese amontonamiento de masas ciudadanas, industrializadas, es decir, ocupadas unilateralmente, desarraigadas de su suelo, y que han perdido todo sano instinto, incluso el de la propia autoconsecución. Sí, en la masa, tal y como la desea el Estado, se ha perdido el instinto de la propia conservación, lo cual es un mal síntoma. El esperar en el Estado significa esperar en todos los demás (Estado), en vez de esperar en sí mismo. Todos se apoyan en los demás con un falso sentimiento de seguridad, pues se apoya uno en el aire, cuando se apoya con otros 10.000. Sólo que nadie nota ya la inseguridad. Esa expectación creciente en el Estado es un mal síntoma; significa que el pueblo se encuentra en circunstancias óptimas para convertirse en un rebaño, el cual espera siempre que los pastores lo conduzcan a buenos pastos (p. 102).

Comparando esta cita con los planteamientos de Freud, vemos que Jung pone de relieve, con magistral claridad, el problema de la masa, ya no de manera científica, como el austriaco, sino como un europeo que necesita entender la dimensión del hecho para tratar de expiar su culpa. Uno de los puntos interesantes de este ensayo se halla en la elevación de la histeria, de patología individual, a enfermedad colectiva del pueblo alemán, encabezado por el representante y reflejo de la histeria alemana, el histérico Hitler (p. 107). Esta patología, la describe Jung (1968) como “una subdivisión de las llamadas «inferioridades psicopáticas»” (p. 112). Tal diagnóstico no es una fatalidad, ya que la consciencia de la enfermedad es, para nuestro autor, la primera fase de su superación. Esta consciencia pasa también por la aceptación de la culpa colectiva como impulso moral (p. 128). Esta recuperación moral es más importante que las reformas políticas, pues Jung no deja de ser

un psicólogo que cree, finalmente, en la superación y el fortalecimiento de la psiquis del individuo, en contraposición a las configuraciones mentales que le proporciona la masa. Esta oposición entre el individuo y la masa es el tema que precisa problematizar Jung en el epílogo de la citada compilación. De este epílogo, además de la mencionada oposición individuo vs masa, donde Jung toma partido por el reconocimiento y perfeccionamiento del primero, se resalta lo que el autor llama psicosis de masas:

Soy y he sido siempre de la opinión de que los movimientos de masas políticos de nuestro tiempo son epidemias psíquicas, es decir, psicosis de masas. Son, como lo demuestran sus inhumanos síntomas concomitantes, fenómenos espirituales anormales, y me resisto a considerar normales semejantes cosas o a disculpar como errores perdonables. Asesinato es asesinato, y es un hecho imborrable que toda la nación alemana se ha precipitado con todo su poder en una guerra rapaz (Jung, 1968, p. 143).

Para el psicólogo suizo Jung, el remedio para contrarrestar esta psicosis de masas, como ya se insinuó, pasa por el rescate de la individualidad. El rescate del que habla el autor es el que permite la comunión con la cultura, puesto que, según su perspectiva, cuando el individuo se integra en la masa, toma un comportamiento anormal e ignorante. La cultura es pues el remedio para las desviaciones que la masa, la sociedad de masas, crea en el individuo. Finalmente, la conclusión a la que llega Jung es que los acontecimientos que sacudieron la primera mitad del siglo XX deben servir como punto de reflexión sobre el camino que debe seguir la humanidad, que ya cuenta con las herramientas para su aniquilación.

\*\*\*

Lo mismo que le ocurrió a la religión, a saber, que los hombres dejasen de creer en ella y sus promesas, ocurrió al paradigma político de la Ilustración, el Estado liberal republicano y parlamentario. Lastimosamente, el resultado de la pérdida del valor religioso y político liberal no fue el surgir de una época racional y científica, donde los hombres se guiarán por la primacía de intelecto, como quisiera Freud. El no retorno del pensamiento de la Ilustración

—o su regresión, fracaso, suicidio, autodestrucción—, es precisamente el tema central de otro celebre libro que alcanzó una amplia notoriedad en el siglo XX, también dentro de las ciencias sociales y la filosofía.

En 1944 publican Max Horkheimer y Theodor Adorno una serie de ensayos compilados bajo el título *Dialéctica del iluminismo*. Estos autores, fundadores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, hacen converger dos de las corrientes de teorías más innovadoras del pensamiento social en el siglo XX, marxismo y psicoanálisis, es decir, pusieron a jugar las condiciones socioeconómicas de la sociedad con las configuraciones psicológicas de los individuos; el diálogo entre estas, muestra nuevas luces para entender por qué el paradigma ilustrado terminó por convertirse al tiempo en su propia antítesis. Estos autores, preocupados por la hecatombe sin precedente que se le vino encima a la sociedad y al mundo, buscaron explicaciones en lugares inimaginados, como en Homero o Sade. Al tiempo, se preocuparon por entender los nuevos fenómenos que produjo el cambio de siglo y sus consecuencias. Aunque pueda parecer que en la obra mencionada los autores toman argumentos muy raros y de difícil asociación, dan en un punto central antes no planteado: la bancarrota de los ideales de la Ilustración. Ideales esbozados en los capítulos anteriores.

En el prólogo a la primera edición alemana de esta obra, exponen Horkheimer y Adorno (1969): “lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie” (p. 7). La ciencia, que se había configurado bajo los ideales de la Ilustración, sirvió al tiempo para beneficio del hombre, y para su destrucción. Es de esta paradoja que los autores parten en su trabajo: la “autodestrucción del iluminismo” y la regresión del progreso humano a un nivel mítico.

Uno de los hechos que buscan esclarecer los autores con los ensayos que componen el libro mencionado, es la “misteriosa actitud de las masas técnicamente educadas para caer bajo cualquier despotismo”, y la “tendencia autodestructora a la paranoia 'popular'” (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 10). El progreso técnico, es decir, la dominación de la naturaleza, uno de los mayores estandartes de la Ilustración, es, bajo el dominio de la producción económica, una de las herramientas que ha ayudado a consolidar una superioridad de quienes la manejan sobre el resto de la población. Esta dominación es encubierta bajo la cantidad de artilugios del que dispone el individuo en un mercado que cada vez más le ofrece

más bienes, e incita al consumo; esta situación es creciente en un sentido inversamente proporcional a la disminución de la conciencia del sujeto social. Esta reducción del sujeto social no es como tal su desaparición, sino que la responsabilidad del sujeto social es asumida por los grupos de poder. Estos hechos, el crecimiento de los bienes de consumo, la falta de un sujeto social y la conquista de la conciencia por los grupos de poder, constituye una de las formas de regresión del progreso que se manifiesta, según los autores, en el fascismo.

Uno de los puntos que señalan Horkheimer y Adorno en su primer ensayo: “concepto de iluminismo”, del que nos vamos a ocupar, es la manera en que el pensamiento de la Ilustración separa tajantemente el pensamiento del objeto, produciendo un universo que prescinde de la realidad para desarrollar sus premisas. Esta separación, que termina por crear una relación de dominación del pensamiento sobre la realidad, es para el pensamiento como una bola de nieve que entre más avanza, se torna más grande e inmanejable. El mejor ejemplo de esto son las ciencias matemáticas, en especial la lógica, donde las investigaciones se pueden llevar a cabo sin necesidad de estar encadenado a la observación o la experiencia. La separación entre realidad y pensamiento es el sentido mítico que los autores atribuyen al pensamiento de la Ilustración. Esta separación deja un vacío respecto al conocimiento del que desdice la ciencia; este vacío, dicen los autores, es ocupado por el arte, que al mismo tiempo es una evolución de la magia. El arte se convierte en conocimiento allí donde la ciencia se queda sin argumentos. La salida estética sería una conjugación que no necesariamente entraría en disputa con la ciencia, pero, según los autores, raras veces el mundo burgués estuvo dispuesto a esta complementariedad, y en lugar del arte, optaron por la fe religiosa como salida a las incógnitas que la ciencia no puede resolver. De nuevo la explicación de Freud se torna como valiosa para entender la manera en que la religión se convierte en un estandarte de la civilización. Tal como lo plantea Freud, la ilusión de la religión, con el tiempo y el avance del pensamiento, debe tender a quedar obsoleta. Pero como se lo reprocha el crítico al cual da voz en el ensayo, el no erigir un nuevo sistema que reemplace a la religión, allí donde la separación del pensamiento de la realidad crea una inconformidad en el hombre, hace que cualquier sustituto de la religión no sea más que una calca de este. Allí, en la historia, se cumple lo que Horkheimer y Adorno (1969) sentencian: “la paradoja de la fe degenera en la estafa, en el mito del siglo XX, y su irracionalidad se transfigura en un sistema racional en manos de los absolutamente iluminados, que guían ya

a la sociedad hacia la barbarie” (p. 35). Así, una nueva cruzada, con igual efecto práctico y misma lógica, pero con diferente iglesia, se puso a la orden del día. En ese desligarse del objeto, deja de ser este una variable dentro de la explicación del orden de las cosas y de la puesta en marcha del dominio de la naturaleza. Al sujeto se impone, en los sistemas de pensamiento, el dato. Tal abandono significa la cosificación del individuo, donde el dominio se manifiesta en la manera que comporta prototípicamente sus actos en referencia al modo que se programan conductas bajo cierta determinación social y cultural específica. Estas determinaciones son impuestas, según los autores, por el aparato económico a través de la industria cultural (p. 44). Finalmente, el individuo pasa a ser, también él, una cifra, un número<sup>194</sup>. En el desarrollo del modo en que el pensamiento de la Ilustración, llevado al extremo por la economía, reifica al individuo, no se puede prescindir de un elemento que es central dentro de la sociedad, a saber, el trabajo. En este punto central de la discusión, argumentan Horkheimer y Adorno (1969):

El trabajo social de todo individual es, en la economía burguesa, mediatizado gracias al principio del Sí<sup>195</sup>, debe restituir a los unos el capital acrecentado, a los otros la fuerza para el trabajo. Pero cuanto más se realiza el proceso de autoconservación a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico. A su vez, el pensamiento iluminado no deja de tener esto en cuenta: finalmente incluso el sujeto trascendental del conocimiento es en apariencia liquidado como último recuerdo de la subjetividad, y sustituido por el trabajo tanto más uniforme de los mecanismos reguladores automáticos. La subjetividad se ha consagrado en la lógica de las reglas de juego, que aspirarían a ser arbitrarias sólo para poder gobernar con menos perturbaciones. El positivismo, en fin, que no se ha detenido ni siquiera ante la cosa más cerebral que se pueda imaginar –el pensamiento–, ha acorralado incluso la última instancia intermediaria entre la acción

---

<sup>194</sup> Recuerda el asunto la novela distópica de E. Zamitín *Nosotros*, donde los nombres de cada individuo estaban determinados por una letra y un número. Tal como lo dicen Horkheimer y Adorno (1969): “se realiza la angustia más antigua, la de perder el propio nombre” (p. 46).

<sup>195</sup> La “identidad del Sí” se refiere a una identidad innata del hombre: “los hombres han recibido como don un Sí propio y particular y distinto de todos los demás sólo para que se convirtiese con mayor seguridad en idéntico” (p. 26).

individual y la norma social. El proceso técnico, en el que el sujeto se ha reificado después de haber sido cancelado de la conciencia, es inmune tanto a la ambigüedad del pensamiento mítico como a todo significado en general, porque la razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato económico omnicomprendido. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todos los demás, rígidamente adaptado a su fin, funesto como el obrar exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Se ha cumplido finalmente la vieja ambición de ser el puro órgano de los fines (pp. 45-46).

La empresa ilustrada, que tenía como misión eliminar el miedo de los hombres, y como visión el progreso, en contraposición al pasado, concluyó en el dominio racional de los hombres, de sus instintos naturales, del placer y sus pasiones; dominio aprovechado por unos para concentrar el poder, y camuflado bajo la dupla necesidad y trabajo. En el siglo XX el trabajo ha cambiado sustancialmente debido a la evolución técnica que se representa en la máquina. Gracias a esta, alcanza el hombre un sentido monumental en los artificios, y mayor potencia en sus creaciones; se podría citar como ejemplo la industria automotriz y la industria bélica. La necesidad de la supervivencia y la alienación al trabajo son gran parte de la configuración racional de la sociedad moderna<sup>196</sup>. Cabe pensar si el aumento desenfrenado de la producción puede ser sustentado racionalmente, y de ser así, si la realidad no llegará a pesar tanto como para estar de nuevo en el campo de visión de los hombres; o si habría alguna otra alternativa para seguir sustentando la empresa capitalista que no fuese la barbarie. Por lo demás, las condiciones que impone a los hombres el trabajo sumen la inteligencia en una pasividad o conformismo que termina perdiendo la pista de cualquier sentido crítico de dichas imposiciones: “la impotencia de los trabajadores no es sólo una coartada de los patronos, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino, a causa de los esfuerzos hechos para sustraerse a él” (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 53).

\*\*\*

---

<sup>196</sup> De nuevo es recomendable, para pensar en la manera en que se podría llevar la vida por fuera de la configuración técnico-capitalista, la novela utópica –quizá la última– de William Morris: *Noticias de ninguna parte*.

Para finalizar estas páginas figurativas que intentan evidenciar el cambio en las dinámicas sociales y políticas con el desarrollo del proceso de la masificación y la tecnificación de las sociedades, y las consecuencias políticas que dichos fenómenos tuvieron para aquel paradigma político de la modernidad, es pertinente citar las apreciaciones sociológicas de Max Weber frente a este tema. Terminada la Primera Guerra Mundial, Max Weber es invitado, en el invierno de 1919 –en plena Revolución Espartaquista–, a dictar un par de conferencias para la Asociación Libre de Estudiantes de Múnich. Sus dos conferencias, “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, fueron reunidas en un tomo titulado *El político y el científico*. Nos ocuparemos aquí de la primera de estas conferencias.

Dado el carácter pedagógico de esta charla, dictada en medio del clima estudiantil turbulento, encontramos una exposición conceptual sumamente clara que pone en evidencia, principalmente, uno de los móviles políticos más importantes para las ciencias sociales: el problema de la legitimidad de la dominación. ¿Por qué la gente obedece a quienes detentan el poder? ¿Cuál es el fundamento que da legitimidad a quien gobierna? Las tres formas ideales que plantea Weber, de suma conocidas, son: tradicional, carismática y legal-racional. Dadas, quizá, las condiciones de Alemania en ese momento, este importante sociólogo se ocupa varias páginas del problema de legitimidad carismática. Al respecto plantea:

Lo que hoy nos interesa sobre todo aquí es el segundo de estos tipos: la dominación producida por el «carisma» puramente personal del «caudillo». En ella arraiga, en su expresión más alta, la idea de *vocación*. La entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la *Eccllesia* o el Parlamento, significa, en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está internamente «llamado» a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porque lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él (Weber, 1995, p. 86).

Como vemos, en este punto se encuentra una convergencia entre los planteamientos de Freud, antes expuestos, y los de Max Weber. La preocupación de ambos en este tema va aparejada de la forma en que se decantaban los hechos políticos en Europa a partir de la aparición de una masa activa y presta para asumir un papel social. Páginas más adelante, luego de un sucinto recuento de los procesos históricos y sociológicos que llevaron a la

configuración del Estado moderno, Weber nos retrata la personalidad del líder carismático, retrato al que Freud no le presta gran interés. Para el sociólogo, los adjetivos que deben definir el carácter del líder carismático son: parcialidad, lucha y pasión (p. 115). El caudillo es aquel que asume personalmente la responsabilidad de la dirección y las decisiones políticas, por quien la masa siente aprecio, por quien los partidarios trabajan. Para Weber, la democracia posibilitó la aparición de estos “demagogos”, con su móvil político: la súper utilización del discurso. Pero la democracia también trajo consigo la figura del partido político, la cual es la bisagra entre el ciudadano y la estructura estatal. Al tiempo, el partido político es el respaldo de los políticos profesionales y, sobre todo, de los caudillos; son la primera plataforma desde donde enuncian los discursos, y la institución que permite recaudar fondos, reclutar nuevos elementos y aspirar a cargos públicos. Claramente, Max Weber se está refiriendo al moderno sistema de partidos dentro de la sociedad de masas. Como lo menciona el autor:

Frente a esta idílica situación de dominación de los notables y, sobre todo, de los parlamentarios, se alzan hoy abruptamente las más modernas formas de organización de los partidos. Son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección unificada y una disciplina más rígida. La dominación de los notables y el gobierno de los parlamentarios han concluido. La empresa política queda en manos de «profesionales» a tiempo completo que se mantiene fuera del parlamento [...] Formalmente se produce una acentuada democratización. Ya no es la fracción parlamentaria la que elabora los programas adecuados, ni son los notables locales quienes disponen la proclamación de candidatos. Estas tareas quedan reservadas a las asambleas de miembros del partido, que designan candidatos y delegan a quienes han de asistir a las asambleas superiores, de las cuales, a ser posible, habrá varias hasta llegar a la asamblea general del partido (pp. 128-129).

El punto que expone Weber, el cambio en la configuración política en la transición hacia la sociedad de masas, pone de relieve un asunto trascendental: las masas y los caudillos políticos sacan la política del lugar al que fue consagrada por modelo liberal burgués, el parlamento. Este rapto crea una nueva forma de ser de lo político, donde el ciudadano ya no

se entiende con las reglas del Estado, las elecciones por ejemplo, sino que se entiende con el partido político, la masa de sus copartidarios y el líder. El partido político, y sobre todo su líder carismático –es decir, la cara visible, quien gana votos–, y no el parlamentario, es quien manda la parada<sup>197</sup>. Este cambio en la conformación de la sociedad, que hace que cambie la lógica de los partidos, aparte de sacar la política de los parlamentos crea, según Weber (1995), una “dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas” (p. 137). Es decir, plebiscitaria. La consecuencia de este sistema es, claro está, que la masa, al seguir al líder, deja de creer y preocuparse por lo que ocurre en el parlamento, el cual se convirtió en un lugar falto de la emoción que proporciona el debate. La razón de ello estriba, según el autor, en la dinámica propia de la gran maquinaria del partido, el cual elige el interés sobre el que más le conviene legislar y confecciona el discurso del parlamentario. Además de los partidos políticos, que no siempre son una colectividad ideológica y bien estructurada, también existe una cooptación del parlamento por parte de los grupos empresariales, que usan a los parlamentarios a su favor. Estas problemáticas no fueron previstas por quienes confeccionaron el modelo liberal burgués del Estado y el sistema representativo –autores expuestos en los capítulos anteriores–, dado que en su momento histórico no estaba desarrollado el modelo económico capitalista, y no existía un aglomerado de individuos, a gran cantidad, desarraigados y flotando en la sociedad.

### **La masa: política e ideología**

Karl Mannheim en el ensayo “La democratización de la cultura”, expuesto en el primer *excursus* de este trabajo, comienza su planteamiento poniendo de relieve que la democracia es el paradigma político del siglo XX<sup>198</sup>. Para este sociólogo los movimientos dictatoriales

---

<sup>197</sup> Esta nueva forma de ser del espectro político fue evidente en los más relevantes procesos políticos del siglo XX: en Rusia con el Partido Comunista Ruso (los bolcheviques), con Lenin y luego Stalin a la cabeza; en Alemania con el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán, con Hitler al mando. Es importante hacer una claridad: hemos afirmado que el modelo del Estado liberal burgués y parlamentario entró en crisis en el siglo XX, pero esto no quiere decir necesariamente que con la crisis de este modelo la idea de democracia tenga la misma suerte. Es justo en este punto donde se marca el carácter ambivalente de este concepto que se relacionó de manera injustificada con el liberalismo. El liberalismo entra en crisis, pero la democracia sigue en la cúspide.

<sup>198</sup> Algo similar planteó para el siglo XIX Carl Schmitt en el primer capítulo, “Democracia y parlamentarismo”, de su libro *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Al respecto dice: “Para el siglo XIX, la historia de las ideas políticas y de la teoría del Estado puede ser abarcada en una simple fórmula: la marcha triunfal de la democracia” (p. 47).

que ya eran observables en 1933 (Mannheim escribe este ensayo un año después del ascenso de Hitler al poder), no contradecían su afirmación, sino que, por el contrario, la reafirmaba. Dice al respecto:

Las dictaduras solo pueden surgir en las democracias; son posibles por la mayor fluidez que la democracia ha introducido en la vida política. La dictadura no es la antítesis de la democracia; representa una de las formas posibles en las que la sociedad democrática puede intentar la solución de sus problemas (Mannheim, 1963, p. 244).

Los problemas que experimentaron los Estados europeos en el siglo XX tienen que ver con el crecimiento exponencial de sus sociedades. Como ya se mencionó más arriba, uno de los grandes fenómenos de este siglo fue la masificación. Fenómeno que obligó al espectro político a ampliar su portón de acceso y a regular nuevas demandas que no estaban contempladas en los planes de los ideadores del modelo representativo en el siglo XVIII. El cambio de las configuraciones de la sociedad, que se debe a la inserción y reconocimiento de un nuevo conjunto de sujetos sociales, debido a la guerra y las revoluciones sociales que inauguraron el siglo, hace necesario abrir la política a la representación de estos nuevos sujetos. Es en este punto donde emergen los partidos políticos de masas y los nuevos caudillos que abanderan los movimientos desde abajo. El principal problema que halla Mannheim en esta inserción es la falta de conocimiento de los asuntos políticos por parte de los nuevos representantes de las clases medias y bajas, junto con la autoafirmación social de sí mismas. La no convergencia entre los nuevos caudillos y los viejos notables, la heterogeneidad de posturas y pretensiones, crea un caos político que hace trastabillar el funcionamiento del sistema político parlamentario. Aunque la representación fue planteada bajo la idea según la cual los representantes serían individuos virtuosos y razonables, lo que demostró la experiencia fue que este sistema también permitía la apelación al sentimiento como forma de legitimidad, tal como se mostró al exponer los planteamientos de Weber una página atrás. Los planteamientos de Mannheim (1963) son sumamente claros en este punto:

Cuando capas sociales no maduras aún para la responsabilidad política son admitidas de repente a la participación en el poder, es más probable que se dediquen a hacer uso

de los mecanismos del tipo descrito que a estimular la libertad individual. La democracia oficialmente emancipa al individuo; de hecho, este último tiende a abdicar del derecho a seguir los dictados de su propia conciencia y a buscar refugio en el anonimato de las masas.

Podemos decir, en suma, que las democracias, en general, no son destruidas por enemigos no democráticos; se desploman como resultado del trabajo de los innumerables factores de autoneutralización que se desarrolla dentro del sistema democrático. Además de estos peligros orgánicos, estructurales, podemos también mencionar un factor más periférico, esto es, el mal funcionamiento de las instituciones democráticas (pp. 246-247).

La crítica que plantea Mannheim es muy clara, sobre todo si se tienen en cuenta los hechos históricos que sirvieron de plataforma para la composición del momento en que el autor escribe el ensayo. El variopinto de fuerzas que se configuraron después de segunda década del siglo XX fragmentó el sistema político de tal manera que esas piezas, que se autodefinieron, creando formas y colores específicos, no pudieron ser conjugadas de nuevo. Esta fragmentación tenía su reflejo en el lugar propio de la política liberal, el escenario del sistema representativo, el Parlamento. También se refleja en la bancarrota del principio sacrosanto del liberalismo y la Ilustración en general: la creencia en la libre discusión razonada como vehículo hacia la consecución de la verdad. Quizá la Ilustración falló en creer que existía una única verdad y un único propósito, un único destino y un único progreso. Para hacer una analogía con el teatro, se puede decir que la Revolución Francesa permitió la entrada de los plebeyos a las bancas del auditorio, aunque fuesen las de atrás. El desarrollo de los ideales democráticos del siglo XIX permitió la participación de nuevos sujetos en la obra, es decir se democratizó el elenco. Mas las luchas de las primeras décadas del siglo XX pusieron en entredicho el protagonismo y la dirección de la obra, y todo el elenco se disputó el papel protagónico y la silla del director. Es claro que bajo estas circunstancias la obra, tal como estaba pensada, no pudo continuar. De igual manera sucedió en la política tras la inserción de las masas en el espectro político. Tal como un teatro debe cerrar al no tener programación, así mismo se incendió el *Reichstag* alemán tras no encontrar una salida consensuada, democrática, a la crisis social, económica, y político representativa de la nación

alemana. Finalmente, la obra tuvo un nuevo protagonista, la masa, y un nuevo director, el partido y su caudillo.

Ya dos de las grandes personalidades en materia política del siglo XX habían vislumbrado el fracaso del modelo democrático parlamentario para la sociedad masificada. Vladimir Lenin y Carl Schmitt desde orillas opuestas llegan a la misma conclusión sobre el parlamento: no representa al conjunto mayoritario de la sociedad, es inoperante y no logra remediar las demandas que se le hacen, y menos es capaz de hacer frente a los retos políticos y sociales de la sociedad masificada. La revisión de estos dos autores es fundamental para la comprensión de este siglo, ya que son los más grandes representantes teóricos del pensamiento político de los dos grandes fenómenos de masas, el socialismo ruso, y el nacionalsocialismo alemán. Tanto Lenin como Schmitt, fueron los autores de dos de los más relevantes obituarios del Estado liberal burgués.

\*\*\*

En *El Estado y la revolución*, de 1917, Lenin pone de manifiesto los defectos del Estado liberal burgués según el juicio del marxismo, contraponiendo a las formas liberales los ideales de la organización socialista de la sociedad desde el Estado como dictadura del proletariado. Aunque este texto es el referente de los movimientos políticos socialistas y revolucionarios, aunque esté pensado como un documento teórico programático para la reconfiguración de la sociedad y el Estado tras la revolución socialista, no deja por ello de contener aspectos teóricos importantes para comprender el paso del orden zarista al régimen socialista ruso, el cual es, como se dijo antes, uno de los más importantes movimientos de masas del siglo XX. En el tercer acápite del tercer capítulo, titulado “la abolición del parlamentarismo”, partiendo de una cita de Karl Marx sobre el estudio que el alemán dirige a la experiencia histórica de la Comuna de París de 1871, Lenin muestra el parlamento burgués como el arma de dominación y opresión política de la burguesía sobre el proletariado. No por esto desecha el autor la idea de la institución representativa, que en el Estado liberal burgués es el parlamento, como el lugar desde donde se tramitan los intereses del proletariado en el Estado socialista. Dice Lenin (2016): “la salida al parlamentarismo no está, naturalmente, en la abolición de las instituciones representativas y de la elegibilidad,

sino en transformar las instituciones representativas de lugares de charlatanería en corporaciones «de trabajo»” (p. 97). Mostrar al parlamento como un lugar donde se da gala la charlatanería es uno de los más recurrentes argumentos en su contra, tal argumento se debe a uno de los principios orgánicos del modelo liberal, la división de poderes. El parlamento en la mayoría de los Estados liberales, en especial en los Estados republicanos, es una institución legislativa, sin ningún peso estatuido dentro del poder ejecutivo, más allá de su control, es decir, sin el poder de tomar decisiones políticas. Aún bajo el principio de pesos y contrapesos constitucionales, y la armonía de poderes, el poder ejecutivo cooptó el espectro decisorio de la política. Sigue Lenin (2016):

Fijaos en cualquier país parlamentario, de Norteamérica a Suiza, de Francia a Inglaterra, Noruega, etc.: la verdadera labor «de Estado» se hace entre bastidores y la ejecutan los ministerios, las oficinas, los Estados mayores. En los parlamentos no se hace más que charlar, con la finalidad especial de embaucar al «vulgo» (p. 97).

Es por esto por lo que, para Lenin (2016), la superación del modelo parlamentario, como institución teatral del Estado liberal burgués, parte de la instauración de una institución representativa que cumpla tanto la labor ejecutiva como legislativa, donde los representantes no gozan de privilegio alguno, donde “tienen que trabajar ellos mismos, tienen que ejecutar ellos mismos sus leyes, tienen que comprobar ellos mismos los resultados, tienen que responder directamente ante sus electores” (p. 99).

Junto con la crítica del parlamentarismo y la contraposición a este con una institución de trabajo, legislativa y ejecutiva, igualmente representativa, es consecuente, igualmente, una crítica del sistema democrático. La primera puntada sobre este tema la da Lenin (2016) en el apartado tres del primer capítulo, “El Estado, arma de explotación de la clase oprimida” (p. 50). Esta primera crítica se dirige hacia la cuestión del sufragio, el cual no solo le hace juego a la democracia y al parlamentarismo burgués, sino que encubre la verdadera voluntad política del pueblo, que se debe conformar con una oferta política inefectiva para sus fines, contando incluso los partidos socialistas (que el autor mete dentro del paquete de oportunistas) que siguen al pie el juego democrático parlamentario burgués. Poniendo de relieve la compaginación de la democracia republicana con el sistema económico capitalista,

plantea el autor ruso que este tipo de democracia es beneficiosa exclusivamente para las clases que poseen los medios de producción, y remarca este punto comparándola con la democracia de Grecia, de la cual eran beneficiarios los esclavistas. Por esto Lenin ve una natural continuación entre el capitalismo y la república democrática, ya que esta forma política, sin importar los partidos que en ella se disputen el poder, las instituciones que la conformen o los funcionarios que ejerzan el trabajo público, siempre será incapaz de realizar una reforma estructural en contra del gran capital. Que la democracia republicana no beneficia a los trabajadores obreros y campesinos, lo expone sociológicamente Lenin (2016) con el siguiente argumento:

En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria que «no están para democracias», «no están para política», y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social (p. 151).

Pero no solo por su situación de enajenación el común de los ciudadanos se encuentra alejado del sistema político, la configuración de instituciones públicas y privadas que se desarrollan en función del sistema político también es excluyente. No solo el parlamento es ajeno a los pobres, también la vida cultural y educativa los excluye. El resumen o la esencia de esta crítica se puede apreciar en el siguiente comentario –que recuerda un poco el que Rousseau dirige a los ingleses– de Lenin (2016) sobre Marx:

Marx puso de relieve magníficamente esta *esencia* de la democracia capitalista, al decir, en su análisis de la experiencia de la Comuna, que a los oprimidos se les autoriza para decidir una vez cada varios años ¡qué miembros de la clase opresora han de representarlos y aplastarlos en el parlamento! (pp. 152-153).

La experiencia histórica desde la que escriben Marx y Engels, y que comenta Lenin, es, como se ven en la cita, la Comuna de París. La experiencia comunal parisina era hasta el momento el acontecimiento histórico-político que mejor había puesto en práctica el

pensamiento socialista. Pero la historia de Francia distaba sobremanera de la historia de Rusia, nación que no solo no había tenido una revolución burguesa propiamente o una experiencia republicana<sup>199</sup>, sino que para 1917 estaba en demasía atrasada respecto a los demás Estados europeos. Así, con un ojo en la historia y en los análisis de Marx y Engels, y otro en la propia experiencia rusa –Lenin busca también la aplicabilidad de las premisas socialistas para su país–, el autor encuentra la figura que será clave para la Revolución Bolchevique del año de 1917, los *soviets*. En el apartado cuarto del quinto capítulo, “La fase superior de la sociedad comunista”<sup>200</sup>, cuando ya la lucha que encaró Lenin en toda la obra contra los “oportunistas” o “filisteos” –pues en todo el texto busca dejar sin bases los argumentos de estos, refutándolos uno a uno desde la doctrina marxista– se encuentra en el punto que compete al desarrollo de las vías revolucionarias para el aprovechamiento de las circunstancias de aquel momento, a saber, plena abdicación del Zar Nicolás II tras la revolución de febrero y plena guerra mundial –que tenía a Rusia al borde de una crisis socio-económica–, el líder bolchevique expresa sin titubeos el primer objetivo de la revolución proletaria:

La expropiación de los capitalistas, la transformación de todos los ciudadanos en trabajadores<sup>201</sup> y empleados de un gran «consorcio» *único*, a saber, de todo el Estado, y la subordinación completa de todo el trabajo de todo este consorcio a un Estado realmente democrático, al *Estado de los soviets de diputados obreros y soldado* (2016, p. 165).

El citar estos pasajes no tiene aquí una intención doctrinal del pensamiento socialista, aunque a título propio se suscriba esta doctrina, sino que pretende mostrar la salida que el socialismo ruso dio al problema de representación del parlamentarismo, señalado por Lenin. Aquella institución representativa que propone el autor ruso en contraposición al parlamento burgués se encarnará en los *soviets*, una institución como la comuna, pero *made in* Rusia.

---

<sup>199</sup> La revolución de febrero en Rusia tenía dentro de sus objetivos implementar este tipo de régimen, pero las condiciones del siglo XX, muy distintas en ideas y sociológicamente a las del siglo XVIII, no se prestaban para encausar los acontecimientos en una senda republicana, en su sentido clásico.

<sup>200</sup> En este acápite se puede encontrar la concepción doctrinal que tiene Lenin sobre la democracia (página 169 de la edición citada).

<sup>201</sup> Se encuentra aquí una primera idea de las que Jünger desarrolló en el ensayo citado “La movilización total”.

Las características de esta institución, además de las ya mencionadas más arriba, serán las que plantearon, según Lenin, Marx y Engels. A saber:

1) No sólo elegibilidad, sino amovilidad en todo momento; 2) sueldo no superior al salario de un obrero; 3) se pasará inmediatamente a que *todos* desempeñen funciones de control y de inspección, a que *todos* sean «burócratas» durante algún tiempo, para que, de este modo, *nadie* pueda convertirse en «burócrata» (2016, p. 183).

Más allá de estos planteamientos, Lenin solo menciona en dos ocasiones más a los *soviets* en *El Estado y la Revolución*. Atendiendo al objetivo de señalar la crisis del parlamentarismo del Estado liberal burgués, es pertinente detenerse en otra importante obra del líder bolchevique para mostrar la configuración de los *soviets* –modelo opuesto al canon liberal–, como institución representativa de las masas obreras, campesinas y de soldados en Rusia. Unos meses antes de que Lenin escribiese *El Estado y la Revolución* –libro por demás incompleto debido a la Revolución Bolchevique de octubre–, había escrito, tras la revolución de febrero –que intentaba imponer un régimen parlamentario, republicano y burgués–, las consignas que debía asumir el ala bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, y las medidas que debía adoptar un gobierno proletario tras esta revolución. Tales ideas las expuso Lenin durante el mes de abril de 1917 en diferentes reuniones con dirigentes del ala bolchevique y menchevique del partido, con miras a la Conferencia de los Soviets de diputados obreros y soldados de toda Rusia, y a la VII Conferencia del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso. Estas tesis fueron publicadas por el periódico *Pravda*<sup>202</sup> bajo el título “Las tareas del proletariado en la actual revolución”. Respecto a esta publicación, Lenin escribió otro folleto titulado “Cartas sobre táctica”<sup>203</sup>, donde defiende sus ideas y refuta las críticas que recibió en su momento. Las ideas expuestas en ambos artículos, que son en sí los lineamientos para la acción revolucionaria en el 1917, junto con su posterior ampliación publicada bajo el título: “Las tareas del proletariado en nuestra revolución (proyecto de

---

<sup>202</sup> Núm. 26, 7 de abril de 1917.

<sup>203</sup> Publicado en la editorial bolchevique Priboi, el 27 de abril de 1917; dos días antes de la votación final de la VII Conferencia del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso.

plataforma del Partido Proletario)”<sup>204</sup>, y que pasaron a la historia como *Las tesis de abril*, fueron adoptadas por el partido en la mentada conferencia celebrada entre el 24 y 29 de abril.

La ortodoxia marxista establecía unos supuestos para alcanzar la revolución socialista, a saber, la consolidación del capitalismo y el establecimiento de una república democrática –un Estado liberal burgués–. Rusia para 1917, aunque tenía algunas empresas capitalistas y la intención de establecer un régimen republicano parlamentario, no había consolidado ninguno de estos dos procesos. Aún con esta carencia histórica, en Rusia se había desarrollado un fenómeno que no tenía un referente en el espectro de la política europea, espectro cooptado por los partidos políticos, y su único precedente había sido la Comuna de París. El fenómeno de los *soviets* demuestra una madurez política en la organización por parte de los obreros en las principales ciudades rusas, más aún si se tiene en cuenta que se da en medio de un régimen monárquico y como consecuencia del fallido levantamiento de 1905, que terminó con una brutal imposición del régimen imperial zarista sobre las demandas de obreros. Para Lenin (1970) esta situación daba una ventaja en la lucha por la revolución proletaria, por esto sostuvo con ahínco un rechazo a la intención de imponer en Rusia un régimen republicano. Para el bolchevique el modelo era: “no una república parlamentaria – volver a ella desde los soviets de diputados obreros sería un paso atrás–, sino una república de los soviets de diputados obreros, peones rurales y campesinos, en todo el país, de abajo a arriba” (p. 431). Esta institución, a diferencia de cualquier parlamento del mundo, contaba con el apoyo, el respaldo y la simpatía instintiva del grueso de la población, las masas de obreros y campesinos. El *soviet* representaba los intereses de las masas, y Lenin veía en ellos más pensamiento revolucionario que en los discursos de los partidos socialdemócratas. Para nuestro autor, “si el soviet de diputados obreros logra tomar en sus manos el gobierno, la causa de la libertad está asegurada” (p. 434). Lo fundamental de esta institución representativa contrapuesta al parlamento, era que no solo estaba en la facultad de dictar leyes, sino que tenía la capacidad y la legitimidad para ejecutarlas.

Como nota interesante, Lenin (1970) en un artículo preparatorio a *Las tesis de abril*, llamado “El doble poder”<sup>205</sup>, señala que “el problema fundamental de toda revolución es el poder” (p. 453). La cuestión con la revolución acaecida en Rusia en febrero de 1917, con la

---

<sup>204</sup> Texto fechado del 10 de abril (sin el epílogo, que tiene fecha del 28 de mayo), y publicado en septiembre de 1917 en Petrogrado, como folleto por la editorial Priboi.

<sup>205</sup> Publicado en *Pravda*, núm. 28, 9 de abril de 1917.

cual abdica el zar, es que originó un doble poder: el de los burgueses, quienes ejercían el poder político, representados por el gobierno provisional, y el de los obreros representado por los *soviets* de diputados obreros y soldados, que representan e identifican a la gran masa de la población. Los primeros, los burgueses, tienen el poder dada la concesión hecha por los *soviets* —en especial el *soviet* de Petrogrado—, a causa de la falta de una conciencia de clase de los diputados obreros, soldados y campesinos. Lo fundamental de este año en la historia rusa, es que, tras haber adolecido el poder imperial del zarismo, haya existido una disputa sobre la forma de llevar a término la revolución. La fórmula histórica era clara desde las revoluciones de Norteamérica y Francia, la salida al régimen monárquico era la forma republicana. Pero como buen marxista, Lenin toma nota más de los hechos históricos y del análisis de la sociedad, que de viejas recetas. Por ello puso su total confianza revolucionaria en el papel de los *soviets*, que se deberían encargar de: 1) de la banca nacional luego de nacionalizados y fusionados todos los bancos; 2) la producción social y distribución de productos (p. 438); 3) la fuerza pública mediante el armamento directo del pueblo; y 4) las funciones del Estado y la burocracia (p. 454). En esencia, una república socialista de los *soviets* debe comenzar por la destrucción del ejército, la policía y la burocracia; tales funciones deben ser asumidas por el cuerpo mismo del *soviet* y no deben representar, para quienes desempeñen tales trabajos, una posición privilegiada respecto al conjunto del pueblo. Con esto en mente, Lenin se dedicó a hacer propaganda a favor del gobierno de los *soviets*, que estaban cooptados por el gobierno provisional; la tarea que se propuso Lenin fue hacer que los obreros alcanzasen la conciencia de clase. El llamamiento de este artículo es claro: “hasta ahora la humanidad no ha creado y hasta ahora nosotros no conocemos un tipo de gobierno superior ni mejor que los *soviets* de diputados obreros, trabajadores rurales, campesinos y soldados” (Lenin, 1970, p. 455).

Toda esta discusión resulta interesante bajo la idea de que ella establece el modelo teórico del Estado socialista figurado por Lenin desde el marxismo. Tal Estado es un Estado de los *soviets*, un Estado de las “masas populares” (p. 469). Uno de los rasgos fundamentales de este Estado es la abolición del ejército y la policía, ya que el poder del *soviet* se sustenta en las masas armadas; es un poder que no es jurídico sino efectivo. Este es un punto importante, ya que como se intentó mencionar al exponer las ideas del modelo constitucional norteamericano, el ejército es en sí el fundamento del Estado moderno. Sin saber por cuáles

vías llegó M. Weber a la conceptualización del Estado según la manutención del poder legítimo de la fuerza, ya en los federalistas se encontraba esta claridad frente a la significación del Estado. La diferencia fundamental entre un Estado proletario de los *soviets* y una república democrática parlamentaria, o Estado burgués, es, según Lenin (1970), que el primero es un Estado del pueblo, que se desarrolla entre el pueblo, mientras que el segundo es un Estado que está por encima del pueblo y se desarrolla ajeno a él, a sus espaldas (p. 485).

Las anteriores ideas del líder bolchevique, revolucionario insigne del octubre de 1917 en Rusia, fueron las premisas sobre las que se sustentó el Estado socialista ruso, hasta la muerte de su fundador en 1924. Tales ideas también fueron las cartas de batalla contra lo que él denominaba “socialchovinismo”, posición de “centro” y oportunismo, tendencias que Lenin relacionaba con la socialdemocracia (por esto su tesis final versa sobre el cambio del nombre del partido por Partido Comunista). Los contrincantes de Lenin propugnaban por un modelo republicano parlamentario, a la usanza liberal del pensamiento desarrollado por la mentalidad burguesa. Esta batalla política, pero también de ideas, emprendida por Lenin –al igual que por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo en Alemania– ejemplifica de manera magistral el punto que queremos mostrar: el modelo liberal burgués era tan ineficaz para la organización política de las sociedades masificadas de la segunda década del siglo XX, que bajo los análisis de Lenin, más allá de la doctrina marxista, socialista o comunista, su implementación sería un retroceso político, pues es un modelo que excluye de la esfera política al gran conjunto de la sociedad. Con esto, Lenin resolvió uno de los problemas fundamentales de la sociedad masificada: aglomeró toda esa masa flotante en la sociedad y la arraigó a una idea, le dio una identidad, los convirtió en proletarios y les dio un Estado. Es de señalar que hay una idea que atraviesa toda la modernidad en materia política: la política es un asunto trascendental en el orden material de la existencia, por tal motivo es y debe ser del interés de todos los sujetos sociales, los cuales deberían participar en ella, ya que las decisiones políticas que se adopten en esta materia repercuten directamente en la cotidianidad social, tanto en la vida pública como privada<sup>206</sup>. Pero el desarrollo de la sociedad desbordó

---

<sup>206</sup> Es de tener en cuenta que la presente reflexión tiene un sentido histórico que no se puede desconocer: cada época reconoce ciertos sujetos sociales, como en Grecia los *polites*, y en Rusia los obreros. Solo hasta las luchas sociales de la segunda mitad del siglo XX, y lo que va del XXI, luchas sociales como las feministas, indígenas o étnicas, no fueron sujetos sociales el conjunto completo de la sociedad. Para el periodo que estamos tratando, ya los proletarios, los campesinos y los soldados eran sujetos sociales reconocidos, pero sin participación política efectiva.

el Estado liberal burgués que nació, como vimos, de las revoluciones burguesas. En ese desbordamiento el establecimiento político dejó por fuera cada vez más y más sujetos sociales que tenían exigencias políticas. Es por ello que las salidas que se tomaron en materia política, como la superación del imperialismo alemán y el zarismo ruso, divergieron del paradigma político liberal.

\*\*\*

Aunque la primera experiencia liberal alemana, que nació no de una revolución burguesa sino de un tratado de paz, duró más tiempo que la rusa<sup>207</sup>, análogamente, tampoco constituye propiamente una consolidación del Estado parlamentario liberal burgués. Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, sellada con el famoso Tratado de Versalles (28 de junio de 1919), y durante los años de 1918 a 1933, se implementó en Alemania el modelo republicano que se conoce como la República de Weimar. Con la caída del emperador Guillermo II, por su derrota en la Gran Guerra, los sectores liberales y socialistas presionaron por la instauración del modelo republicano, más esta intención de cálculo político distaba de las tradiciones y principios políticos y culturales de la nación alemana<sup>208</sup>. Así lo muestra el profesor Juan Guillermo Gómez (2019) en su libro sobre la República de Weimar, antes citado, quien además de los acontecimientos intelectuales, señala la forma viciada en que nació el experimento republicano a causa de la ingente influencia de los viejos y aristocráticos militares alemanes que chantajearon a Friedrich Ebert (dirigente socialista y primer presidente de la república) para acabar con cualquier intento de implantación de socialismo en Alemania (p. 40). Teniendo presente el antecedente ruso, la cosa es más o menos clara: existía en Alemania un variopinto de fuerzas e intereses políticos contrapuestos que, al no estar en posibilidades de coincidir, crean una brecha insondable<sup>209</sup> y un caos en la representación política. Sumado a

---

<sup>207</sup> Aunque en sentido estricto no se puede hablar de un liberalismo en la Rusia que va desde la caída del zarismo hasta el ascenso del bolchevismo (de febrero a octubre de 1917), este periodo fue pensado por varios dirigentes rusos como el periodo de transición del modelo burgués al socialismo.

<sup>208</sup> Alemania no solo no contaba con una tradición política liberal –la voz de Kelsen pareció como una isla en entre el griterío nacionalista, conservador y monárquico–, sino que, a falta de un desarrollo y consolidación del ideal de la Ilustración, fue la nación que abanderó el Romanticismo y el irracionalismo. Además, debe contarse entre los adversarios del pensamiento liberal, el idealismo kantiano, y el marxismo.

<sup>209</sup> Se disputaban el espectro político los conservadores (entre quienes se contaban los militares y aristócratas), el emperador Guillermo II (que tenía pretensiones de recuperar el trono), los liberales, los socialistas y los comunistas-espartaquistas.

esto, la situación económica de Alemania tras la guerra era preocupante. También la cultura hacía lo suyo en la mella general de la deslegitimación política de la república parlamentaria burguesa nacida en Weimar; el mejor ejemplo lo comporta Thomas Mann con su libro de 1917, *Consideraciones de un apolítico*.

Dentro de la teoría política y el pensamiento jurídico alemán, el descrédito de la república corrió por cuenta del importante jurista conservador Carl Schmitt (1888-1985). Este importante jurista y pensador político alemán, uno de los más importantes del siglo XX, sentó muy tempranamente, ya en 1923, una muy aguda crítica del modelo parlamentario. El interés por este tema debe surgir, si lo comparamos con sus hasta entonces intereses académicos y sus anteriores trabajos, del momento convulso que vivía Alemania en el desbarajustado intento republicano. Debe notarse que ya en trabajos anteriores mostraba el autor un interés teórico por el conservadurismo, la imbricación entre política y catolicismo o entre política y Romanticismo, y por el concepto de dictadura, temas que, aunque ponen en tela de juicio el pensamiento liberal y romántico, y el papel de la burguesía, no tienen un impacto directo sobre la discusión del contexto político<sup>210</sup>. En su libro *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*<sup>211</sup> (edición definitiva de 1926 en que se añade el prefacio “acerca del antagonismo entre parlamentarismo y democracia”), encara el autor la situación política de la Alemania de la primera posguerra. Los planteamientos de Schmitt (2008) comienzan, en la introducción a la primera edición, con un comentario sobre las diversas críticas que ha recibido el parlamento en su historia según el sector político y el momento histórico desde donde se formule: en principio la crítica fue asumida por los sectores religiosos que en la lucha contra la secularización del Estado habían perdido ante el modelo parlamentario el puesto de institución colegiada (de consejo); en segundo lugar, puesto en marcha el modelo parlamentario, la crítica se formuló según los “fallos que derivan del dominio de los partidos políticos”; en último lugar, la crítica del parlamentarismo la abanderaron los pensadores socialistas, como se vio más atrás (pp. 39-40). Además de esta caracterización del tipo de críticas que ha recibido el sistema

---

<sup>210</sup> Un buen estudio histórico de la obra que se va a tratar lo hace Ellen Kennedy en la introducción de su traducción del libro de Schmitt al inglés (Cambridge, Massachusetts, 1988). En castellano se puede encontrar como estudio de contextualización al final de la edición española del libro en editorial Tecnos (2008), edición que citamos en este trabajo.

<sup>211</sup> Este es quizá el texto fundamental de crítica parlamentaria. Además, como buen crítico, C. Schmitt describe de manera magistral los elementos históricos y filosóficos que configuraron este sistema.

parlamentario, el autor pone de manifiesto que, tras el intento republicano alemán, se han diversificado las críticas hacia esta institución. Con esto pone el dedo en la llaga:

En numeroso opúsculos y artículos de diarios y revistas se ha hecho hincapié en fuertes deficiencias y carencias de la maquinaria parlamentaria: el dominio de los partidos, su poco objetiva política personal, el «Gobierno de diletantes», las continuas crisis gubernamentales, la falta de sentido y la banalidad de los discursos parlamentarios, el nivel descendente de los modos del trato parlamentario, los métodos disolventes de la obstrucción parlamentaria, el abuso de la inmunidad y de los privilegios parlamentarios por parte de una oposición radical, que se burla, ella misma, del parlamentarismo, la indigna práctica de las retribuciones, la escasa asistencia a las sesiones de las Cámaras. Poco a poco se ha ido extendiendo asimismo la impresión de una observación conocida desde hacía ya mucho tiempo: que el derecho de elección según el sistema de representación proporcional y el sistema de listas liquida la conexión entre electores y diputados, que el fraccionamiento partidista se convierte en un medio indispensable y el llamado principio de representación [...] se convierte en algo sin sentido; que, además, la verdadera actividad tiene lugar no en los debates públicos del pleno, sino en el seno de las comisiones, tomándose decisiones fundamentales en sesiones secretas de los jefes de fracción o incluso en reuniones extraparlamentarias, de manera que se produzca un desplazamiento y una supresión de toda responsabilidad y de este modo, todo el sistema parlamentario es, en definitiva, una mala fachada del dominio de los partidos y de intereses económicos<sup>212</sup> (Schmitt, 2008, pp. 41-42).

Antes de anotar el objetivo de su trabajo, y en consonancia con las palabras recién citadas, remata Schmitt (2008) con la siguiente anotación: “incluso los no socialistas reconocieron finalmente la vinculación entre prensa, partidos y capital, considerando en

---

<sup>212</sup> De esta descripción realizada por Schmitt sobre los problemas del parlamentarismo alemán de entre guerras, podemos concluir que los problemas de este sistema hoy en día son exactamente los mismos que hace 100 años. Lo que nos lleva a preguntarnos ¿a qué nivel ha llegado la desconexión entre la teoría política y la *praxis* política? O la una no ha intentado dar respuesta a los problemas del sistema parlamentario, o la segunda ha llegado a un nivel de corrupción que no admite un cambio que la desfavorezca. Como dice el mismo Schmitt (2008): “propuestas de reforma sólo podrán abrir horizonte si son conscientes de la situación” (p. 44).

adelante la política como una sombra de las realidades económicas” (p. 44). A diferencia de quienes plantearon estas críticas, el autor tiene el objetivo de dar con el núcleo intelectual de la institución del parlamento más que con sus vicios. Investigará sobre sus principios y sobre la relación teórica que mantiene el parlamentarismo, con conceptos como democracia, liberalismo, individualismo o racionalismo. Así, comienza planteando la relación entre parlamentarismo y democracia. El desarrollo de esta temática, tal como la intentamos plantear en los primeros capítulos de este trabajo, está directamente relacionada con la idea de progreso heredada de la Revolución Francesa. En la perspectiva de Schmitt, en el terreno de la política, progreso era igual a democracia, y este último ideal prestaba legitimidad a la forma política. Respecto a la democracia, es tal su legitimidad que todos los movimientos políticos se identifican con ella y la reivindican, desde el liberalismo hasta el conservadurismo, pasando por el socialismo. Por esto, para Schmitt es claro que, a falta de un contenido político propio, la democracia no es más que una forma de organización. La consecuencia última de este planteamiento de Schmitt es la posibilidad de relacionar la democracia incluso con la dictadura. Esto es sumamente importante, ya que el argumento del autor alemán quita el concepto y la concepción democrática del centro del pensamiento liberal, dejando de la imbricación liberalismo-democracia simplemente el ideal abstracto de la voluntad del pueblo. Tal ideal, igual de etéreo que el democrático, presta la facilidad de poner a disposición de lo político la manera en que se construya dicha voluntad.

Después de aclarar este punto pasa Schmitt a rebatir la suposición según la cual el sistema parlamentario surgió para brindar facilidad en el trámite de los asuntos políticos, dado que ya no era posible reunir a todos los habitantes de un lugar, a partir de la representación del conjunto de los ciudadanos por parte de personas en quienes se deposita la confianza para esta tarea. Para el jurista alemán, tal idea no es suficiente, ya que, en este sentido, da lo mismo si en quien se confía es un cuerpo colegiado o en un solo hombre, siendo la dictadura cesarista igual de representativa y democrática que el parlamentarismo. Con esto, desprende Schmitt (2008) el ideal democrático del sistema parlamentario, al cuál atribuye en esencia tres fundamentos: la discusión pública, la publicidad y la división de poderes. El primero de estos fundamentos es una manifestación de la idea de la ilustración según la cual, mediante la discusión y la contrastación de argumentos, se llega a la verdad; en el caso de la política, a la “voluntad estatal”. Tal racionalismo del parlamentarismo, hay que decirlo,

Schmitt lo expone con recelo, bajo la pregunta por la racionalidad de quien discute en el parlamento, es decir, la clásica preocupación por la virtud del político. Respecto a la segunda característica que plantea Schmitt, la publicidad es esencial en el parlamentarismo ya que diferencia a esta institución de la monarquía. En el parlamentarismo la política se hace de cara al pueblo, a diferencia de la monarquía, donde la política tiene un carácter secreto y enigmático. La publicidad fue y es, según las ideas de la Ilustración, una de las mayores armas contra el despotismo<sup>213</sup>. En cuanto a la tercera de las características enunciadas, el autor hace una anotación previa al desarrollo de este elemento, elemento que toca uno de los argumentos este trabajo, al respecto dice:

Solo cuando se reconoce en sus justos términos la importancia capital de la discusión en el sistema liberal, adquieren también su verdadera importancia dos postulados políticos característicos del racionalismo liberal, saliendo de la confusa atmósfera de los tópicos y de las razones tácticas del oportunismo político para ascender a las regiones de la claridad científica: el postulado de la publicidad (*öffentlichekeit*) de la vida política y el de la división de poderes, o mejor, la doctrina de un sistema de contrapesos entre fuerzas antagónicas, de cuyo equilibrio debe resultar, por sí mismo, el justo equilibrio. A causa de la importancia decisiva que corresponde a esa característica de la publicidad (*öffentlichekeit*), y sobre todo al dominio de la opinión pública en el pensamiento liberal, parece como si el liberalismo y la democracia fueran aquí cosas idénticas. En la doctrina de la división de poderes evidentemente éste no es el caso. Al contrario, fue usado por autores como Wilhelm Hasbach para construir el más agudo antagonismo entre liberalismo y democracia. La tripartición de poderes, la diferenciación de contenidos entre poder legislativo y ejecutivo, el rechazo del pensamiento de que la plenitud del poder Estatal se puede concentrar en un solo punto, todo esto está, de hecho, en contradicción con la noción de la identidad democrática (Schmitt, 2008, pp. 76-77).

---

<sup>213</sup> Recuérdese que este tema se desarrolló en el *excurso* sobre John Stuart Mill. Este autor también es citado por C. Schmitt.

Las palabras de Schmitt se quedan sumamente cortas, pues el autor lanza la piedra y esconde la mano, apelando a un argumento de autoridad al citar un autor que trató el tema. En el caso de la lengua española, existe la gran dificultad de no poseer traducciones de los textos de Wilhelm Hasbach, por lo que no se puede ahondar en el tema. Schmitt con estas líneas pone sobre la mesa un tema fundamental dentro del liberalismo y el parlamentarismo, ya que división de poderes, parlamentarismo y democracia son la santísima trinidad del liberalismo político, que tiene su manifestación política en la república. Al menos este ha sido el ángulo interpretativo del pensamiento político expuesto y, sobre todo, un supuesto desarrollado en este trabajo<sup>214</sup>. Schmitt, más allá de estas palabras, no muestra los argumentos que sustentan su afirmación, pues en el apartado donde pretende desarrollar esta característica, no hace más que decir lo obvio: parte del peligro que supone, en política, la posible concentración del poder si quien promulga las leyes es el mismo que las ejecuta; se sustenta en la búsqueda del equilibrio armónico que brinda la competencia; su formulación pasó a ser una parte esencial del constitucionalismo; se trata de una dimensión simplemente organizativa dentro de la teoría del Estado... Bajo la temática desarrollada en este trabajo, los padres del modelo republicano fueron los federalistas norteamericanos, quienes desarrollaron la ingeniería constitucional de la división de poderes, la armonía de poderes, y el sistema de pesos y contrapesos. Además, tomaron el modelo parlamentario inglés –los ingleses son los padres del parlamentarismo moderno– y lo perfeccionaron al reglamentar las funciones y la elección de las cámaras alta y baja. Todo esto tenía una apelación democrática que sustenta su legitimidad; los norteamericanos llevaron al extremo este ideal. Así lo intuyó A. de Tocqueville, quién le dedicó a la sociedad norteamericana esa monumental obra titulada: *La democracia en América*<sup>215</sup>. Pero Schmitt saca a la democracia de todo este entramado, la deja huérfana a la espera de que cualquiera la adopte, incluso una dictadura. Para el autor la

---

<sup>214</sup> De ahí la frecuente relación, aquí presentada, entre republicanismo y parlamentarismo, y su homologación, que da por supuesta la imbricación entre estas dos corrientes a raíz del desarrollo de las ideas sobre el parlamento y la república dentro de la doctrina liberal. Es necesario hacer una claridad: existen en el mundo y en la historia modelos parlamentarios que no necesariamente se desarrollan dentro de una república, como la monarquía parlamentaria. Pero es de precisar que entre la monarquía parlamentaria y una república no existe una diferencia sustancial en cuanto a sus principios políticos. La monarquía parlamentaria más antigua de todas, la inglesa, está constituida a la usanza republicana, con la simple diferencia que el jefe de Estado y el jefe de Gobierno no están encarnados en la misma persona. Dicha diferencia no es sustancial, sobre todo hoy día, políticamente hablando. Como se expone en este apartado que desarrolla las ideas de C. Schmitt, la única antítesis de parlamentarismo es la dictadura, la cual, es al mismo tiempo, la antítesis de la república.

<sup>215</sup> Sobre el sentido democrático de la sociedad norteamericana se dieron algunas pinceladas en el primer *excursus* de este trabajo.

dictadura no es antagónica de la democracia, sino que es la negación de la división de poderes, de la Constitución. Es decir, el jurista alemán desliga la identidad entre división de poderes y democracia, dado que el antagonista de la división de poderes es la dictadura y esta puede ser, a la vez, democrática. Bajo esta confusión creada por Schmitt, se entiende la razón de comenzar una exposición sobre los principios intelectuales del parlamentarismo, robando de su eje central el piñón que corresponde a la democracia. Sin este piñón de la democracia, el engrane de la división de poderes, es decir, la Constitución, gira por inercia, de manera aislada, sin engranar ningún otro sistema, es decir, sin prestar ningún apoyo al funcionamiento de la máquina. Para este autor, la división de poderes es simplemente una forma, como cualquier otra, de disponer el poder. Sin decir que sea mejor o peor para la organización política, es funcional más que orgánica y no tiene nada que ver con el poder en sí mismo.

Volviendo a los planteamientos de Schmitt, una vez expuestas las características del parlamentarismo, discurre Schmitt en la discusión entre la diferencia de funciones que tiene el poder legislativo y el ejecutivo, y la naturaleza de cada uno. El debate se lleva a cabo en el ámbito de la contraposición entre ley y orden, derecho y poder. El poder legislativo, cuya institución es el parlamento, y cuya función primordial es la hechura de las leyes, permite y exige para ello la discusión; mientras que el poder ejecutivo, que debe ser llevado a cabo por una persona, siguiendo las precisiones de Hamilton, no acepta la discusión sino la acción enérgica. El desarrollo de las ideas históricas que configuran el pensamiento sobre esta cuestión doble de la política parece servir al autor para hacer notar las diferencias que existen entre las concepciones históricas que se tenían del parlamento y la concepción de la misma institución en el siglo XX. La contraposición que hace C. Schmitt (2008) sobre la diferencia en la manera en que se concibe el parlamento es la siguiente:

La cadena de conclusiones [formulada por Eugene Forcade] de toda creencia constitucional y parlamentaria [es]: todo progreso, incluso el progreso social, se realiza «*par les institutions représentatives, c'est-à-dire par la liberté régulière –par des discussions publiques, c'est-à-dire par la raison*»<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> La cita la extrae C. Schmitt (2008) de Eugene Forcade, *Études historiques*, París, 1853. En castellano la cita diría algo como “por las instituciones representativa, es decir por la libertad regular –por discusiones públicas– es decir por la razón”.

La realidad de la vida parlamentaria y de los partidos políticos y las convicciones comunes de las personas hoy día están muy alejadas de una fe así. Grandes decisiones políticas y sociales de las que depende en la actualidad el destino de los hombres ya no son (si es que lo fueron alguna vez) el resultado de un equilibrio de las opiniones en una confrontación pública (*öffentliche*) de argumentos y contra argumentos ni el resultado de debates parlamentarios. La participación del pueblo en el Gobierno, el Gobierno parlamentario, se ha revelado precisamente como el medio más importante para poner fin a la división de poderes y, con ella, a la vieja idea del parlamentarismo. Naturalmente, tal como hoy están, de hecho, las cosas, es prácticamente del todo imposible trabajar de otra forma que en comisiones, y en comisiones cada vez más reducidas, evitando, a fin de cuentas, al pleno del parlamento –es decir, lo que le da su carácter público (*öffentliche*)– privándolo de su fin y convirtiéndolo necesariamente en una fachada. (pp. 103-105).

La consecuencia de esta conclusión es clara: para Schmitt, el momento en que se encontraba Europa –en especial Alemania–, no era el mismo que aquel en que se concibió el sistema parlamentario, es decir, las condiciones sociopolíticas habían agotado la teoría liberal republicana y constitucional<sup>217</sup>. Por tal motivo, para este autor la política debía mudar de piel, transitar hacia otro modelo. La pregunta que nos queda es ¿cuál es ese modelo que propugna Schmitt?

Añade Schmitt a la crítica que hace sobre la irrelevancia de la institución parlamentaria, una anotación sobre la corrupción de la institución por el gran capital, y lo irrelevante que resulta la política, bajo el modelo liberal, al lado del poder que tiene la economía en la dinámica social. Tira Schmitt (2008) todo un arsenal que parece dejar liquidado el modelo parlamentario, pues una vez desacreditados cada uno de los principios que el autor hace de suyo al sistema parlamentario, cierra con una puntada contundente:

Seguro que, hoy día, no habrá muchas personas que quieran renunciar a las libertades liberales, sobre todo a la libertad de expresión y de prensa. Pero, en el continente

---

<sup>217</sup> Este fue el tema de una de las polémicas más famosas del siglo de XX, a saber, la entablada entre C. Schmitt y H. Kelsen.

europeo, tampoco habrá muchos que crean que aquellas libertades sigan existiendo allí donde pueden convertirse en realmente peligrosas para los poseedores del poder real. Y menos subsistirá todavía la creencia de que la verdadera y genuina legislación y política emerge de los artículos periodísticos, los discursos de asambleas y los debates parlamentarios. Creer en todo eso es, ni más ni menos, creer en el Parlamento mismo. Si la publicidad (*öffentliche*) y la discusión se han convertido, en la realidad de los hechos parlamentarios, en una formalidad vacua y fútil, el Parlamento, tal como se desarrolló en el siglo XIX, ha perdido también la base y el sentido que hasta ahora tenía (p. 106).

Pero con C. Schmitt hay que tener sumo cuidado, pues su magistral argumentación y exposición, viene acompañada de consideraciones que tienen un claro sentido ideológico conservador y consecuencias muy claras para la política. Consecuencias que se convertirán en una realidad histórica en Alemania y el mundo. La argumentación de Schmitt, comparada con la antes expuesta de Lenin, parece partir de los mismos puntos, quizá por ello le concede tanto valor a las ideas y formas marxistas. En el tercer capítulo del libro, titulado “La dictadura en el pensamiento marxista”, antes de llegar a Marx, el análisis del autor se enfoca primero en intentar introducir el concepto de dictadura dentro de la filosofía de la historia de Hegel, para después exponer la forma en cómo funciona la idea de dictadura dentro del pensamiento marxista, heredero de la dialéctica hegeliana. Mostrar la falsa manera como opera el parlamentarismo bajo las condiciones actuales de la sociedad, le sirve a Schmitt para interpretar, bajo el entramado de la historia hegeliana, la dictadura como una forma correctiva del curso de la historia, la manera como lo expone Schmitt (2008) es la siguiente:

La filosofía de Hegel no contiene una ética que pueda fundamentar una separación absoluta entre el bien y el mal. Para ella, lo bueno sería aquello que en el estadio correspondiente del proceso dialéctico es racional y, con ello, lo real. Lo bueno sería (tomo aquí una certera formulación de Christian Janetzky) «lo adecuado a la época», en el sentido de una verdadera comprensión y conciencia dialéctica. Si la propia historia del mundo es el tribunal del mundo, es un proceso sin una instancia última y sin un juicio disyuntivo definitivo. Lo malo sería algo irreal y sólo concebible en la

medida en que pueda serlo algo intempestivo, es decir, acaso explicable como una falsa abstracción del entendimiento, un yerro pasajero de una particularidad autolimitada. Una dictadura sería posible con este –al menos en lo teórico– pequeño margen, es decir, sólo para la supresión de lo intempestivo, para la superación de la falsa apariencia. Sería algo secundario y pasajero; no la negación esencial de algo esencial, sino la liquidación de un algo sin importancia (pp. 115-116).

Manteniendo el hilo argumentativo desde Hegel, Schmitt plantea uno de los núcleos del pensamiento de Marx, la lucha de clase entre el proletariado y la burguesía, como una simplificación válida desde la “construcción hegeliana de la historia histórica”, es decir, es una conclusión de los procesos dialécticos de la historia, y del estadio en que se encontraba la Europa de Marx. Pero todo esto es en sí un asunto de abstracción teórica. Su lado práctico, que es la conclusión de aquella construcción teórica, es lo que interesa a Schmitt. Así, la dialéctica marxista de clases tiene su manifestación política en una lucha de clases real y no solo teórica, lucha que es necesariamente violenta, pues no existen argumentos que el bando opuesto pueda aceptar para transitar hacia un estadio nuevo, la burguesía que tiene todo que perder no aceptaría la negación de la propiedad<sup>218</sup>; el proletariado, que no tiene nada que perder, no renunciaría al mejoramiento de su condición bajo la socialización de los medios de producción. Esta lucha política deja sin total valor al parlamento, pues no es dentro del parlamento, y menos dentro del Estado liberal burgués, en donde el proletariado está dispuesto a dar la batalla, cada quien quiere jugar en casa. Esta lucha es universal, su violencia solo puede ser ejercida de manera directa, es decir, de manera dictatorial. En el sentido marxista, el momento dialéctico solo puede ser superado con la dictadura racionalista del proletariado.

La última apuesta antiparlamentaria que expone C. Schmitt, y que contrapone a la dictadura de corte racionalista como la ilustrada o la marxista, son los movimientos revolucionarios de masas, que asumen el uso de la violencia, de cuño irracionalista; tendencia teórica que, según el autor, estaba muy difundida; otro enemigo del parlamentarismo. Un ejemplo de ello es el vitalismo y el llamado a la mitificación de Sorel, quien busca la salida del modelo parlamentario mediante la irrupción violenta de un movimiento que se capaz de

---

<sup>218</sup> Principio fundamental del liberalismo desde Locke.

transgredir el amodorramiento de la aburrida vida burguesa. Otras de las difundidas dictaduras irracionalistas son, para Schmitt, la anarquista de Proudhon y Bakunin, o la conservadora del católico español Donoso Cortés.

Finalmente, el último comentario que debe hacerse de este libro de C. Schmitt tiene que ver con el prefacio a la segunda edición (1926) que se titula “Acerca del antagonismo entre parlamentarismo y democracia”. Este prefacio es una respuesta a las críticas de Richard Thoma, donde este último autor comienza su crítica hacia Schmitt, debatiendo la fundamentación que hace del parlamentarismo según los principios de discusión y publicidad. Para Thoma, estos dos principios ya no son la base del parlamentarismo moderno. A esto responde Schmitt sosteniéndose en su posición, pues para él, aunque las dinámicas de una institución o una estructura política cambien, sus fundamentos siguen siendo la esencia de dicha institución. Si se desconoce el carácter público del parlamento y su esencia en la discusión, que no es mera negociación, ya el parlamento no sería tal. Para Schmitt, el hecho de desconocer estos principios, o que ya no se tengan por fundamentales, hace parte de la crisis propia del parlamentarismo. En el desarrollo de la defensa que Schmitt (2008) hace de sus argumentos, apunta un hecho muy importante: “La situación del parlamentarismo es, hoy día, tan crítica porque el desarrollo de la democracia de masas moderna ha hecho una huera formalidad de la discusión basada en argumentos” (p. 16). El parlamentarismo no solo se ha quedado rezagado en la representación de las amplias masas, sino que también intenta seguir funcionando, dando la impresión de ser un edificio estable, funcional y honorable, que atiende a los intereses de todo el pueblo. Esta fachada la logra a través de la propaganda partidista que apela a las pasiones de la masa. Para el autor, las justificaciones que se hacían sobre el parlamento como “instrumento útil, y hasta indispensable de la técnica social y política” (p. 21), son inconcebibles, pues eliminan el sentido político de esta institución. Su postura es, en todo sentido, inamovible:

Si el parlamento pasa a ser, de la institución de búsqueda de la verdad evidente que era, un mero instrumento de orden práctico y técnico, sólo se precisará mostrar *via facti* –ni siquiera, necesariamente mediante una dictadura que haga acto de presencia– que las cosas también pueden ir de otra manera, y entonces el Parlamento quedará liquidado (Schmitt, 2008, p. 22).

La segunda parte del prefacio de Schmitt (2008) intenta resolver el tema que enuncia el título, por eso comienza precisando que son características de la democracia “primero, la homogeneidad, y, segundo –en caso de ser necesario– la separación o aniquilación de lo heterogéneo”<sup>219</sup> (p. 23). Buscar la esencia de los conceptos, versus la forma práctica en que se desarrollan los conceptos, parece ser el núcleo de la discusión de estos dos autores. Sobre este tema Schmitt señala que para Thoma un Estado es democrático en cuanto sustente la política en el sufragio universal (p. 26). Con todo, la conclusión a la que llega el autor que estamos tratando, luego de pasar por Rousseau, es que la homogeneidad permite la realización última de la democracia: la identidad entre gobernantes y gobernados (p. 33). Y esto es tan claro para él, como que todo Estado reconoce entre nacionales y extranjeros, y ponga en igualdad política a sus nacionales. Finalmente, en la tercera parte del prefacio concluye el autor que la democracia de masas es la antítesis propia del parlamentarismo. Esta tendencia hacia la democracia de masas no es un asunto de sintomatología, pues ya el diagnóstico estaba dado en el fascismo de Mussolini y en el bolchevismo ruso. En el centro de toda esta discusión se encuentra el concepto rousseauiano por excelencia, la voluntad general. Esta voluntad ya no solo no se encuentra representada en el parlamento, ni en las papeletas de una elección política, por el contrario quiere salir de allí, volver a la plaza, representarse mediante la *acclamatio*.

Cuanto más poderoso sea el sentir democrático tanto más seguro será el conocimiento de que la democracia es diferente de un sistema de registro de votos secretos. Ante una democracia directa, no solo en sentido técnico, sino también vital, el Parlamento surgido a partir de razonamientos liberales aparece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo se sostienen sobre la *acclamatio* del pueblo, sino que pueden ser incluso manifestaciones directas de una sustancia y una fuerza democráticas.

Aunque el bolchevismo sea reprimido y el fascismo mantenido alejado, la crisis del parlamentarismo actual no quedará superada en lo más mínimo. Pues no ha surgido como consecuencia de la aparición de estos adversarios; ya estaba ahí, antes de aparecer ellos, y seguirá después de ellos. Dimana de las consecuencias de la moderna

---

<sup>219</sup> Tal idea la saca Schmitt de *La política* de Aristóteles.

democracia de masas y, en el fondo, del antagonismo entre un individualismo liberal que se apoya en un *phatos* moral y un sentimiento del Estado democráticos dominado fundamentalmente por ideales de orden político. Un siglo de vínculos históricos y de lucha común contra el absolutismo de los príncipes ha impedido el reconocimiento de esta contraposición. Pero actualmente aparece cada día con más fuerza, sin dejarse obstaculizar ya por ninguna expresión idiomática usual. Se trata, en el fondo, del insuperable antagonismo entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática (Schmitt, 2008, p. 38).

Con Schmitt no se sabe. Como se insinuó más arriba, sus planteamientos no solo son descriptivos, sino que su crítica intenta dejar sin fundamento teórico y político el objeto al que se dedica. De nuevo, Schmitt tira la piedra y esconde la mano, pues parece que no es honesto intelectualmente, ya que se puede interpretar que esconde tras su brillantez teórica alguna intención. Schmitt desacredita de pies a cabeza la institución insigne del liberalismo y de todo el siglo XIX, el Parlamento, pero no da una respuesta clara a la pregunta sobre cuál es el remedio político a la crisis que creó la sociedad de masas. Se podrá decir que no necesariamente es tarea de la academia resolver los problemas de la sociedad, sino, también, simplemente enunciarlos, pero esto es simple conformismo. Incluso el más nihilista de todos, F. Nietzsche, dio una salida a la muerte de Dios. No mostrar una salida, o no ser claro en ella, o no admitir alguna postura, es una irresponsabilidad teórica e intelectual. Quizá en este sentido fue más valiente Kelsen, que siempre se comprometió con el constitucionalismo liberal. Pero esto es simple especulación, por lo que para buscar una respuesta a las incógnitas que quedan luego de revisar su crítica al parlamentarismo, es necesario contrastar aquellas ideas con otra de sus obras. Esto, también para entender su filiación del autor al Partido Nacionalsocialista.

Las consecuencias de estos planteamientos del autor para la teoría política y la teoría del Estado son mucho más visibles en otro de sus importantes textos: *El concepto de lo político*, publicado en 1927<sup>220</sup>. El título es ya lo suficiente sugestivo. En este pequeño pero decisivo libro, Schmitt (2014) se propone encontrar lo propio de lo político, ya que para él

---

<sup>220</sup> El texto definitivo de este ensayo es de 1932, año decisivo para la toma del poder por parte de Hitler. La reedición de este texto en 1963 es ampliada únicamente con la inclusión de un prólogo por parte del autor, en el que intenta blanquear sus posturas nazis, o las interpretaciones nazis de sus postulados.

las definiciones que se tenían sobre este concepto remitían al ámbito estatal. Esta homologación resulta insuficiente en un mundo donde el Estado intenta, cada vez más, cernirse sobre la totalidad del mundo, y las otras dimensiones del mundo intentan escapar a esa cooptación. Para hallar la determinación del concepto de lo político, el autor parte de determinar las categorías que, a su juicio, son propias del concepto. Estas categorías son, según su criterio, la dupla antagónica amigo/enemigo. Dichas categorías, que solo aplican dentro del espectro público, resaltan la intensidad a la que puede llegar la lucha política, y la independencia frente a otras dimensiones como la económica, la moral y la estética. Tal y como Schmitt (2014) lo define:

El enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público* (p. 61).

El combate, la guerra, dentro de este entramado conceptual aparece como el presupuesto de la política. Es la posibilidad que está latente en caso de una agudización del antagonismo (p. 65). Por otra parte, la discusión sobre el carácter público y colectivo de la política pone en evidencia otro aspecto importante dentro de la conceptualización de lo político: la pregunta por cuál es el fundamento que define la unidad política; así, la respuesta a esta pregunta contiene la determinación estatal, es decir, el Estado es condición de la unidad política. Luego de darle vueltas al asunto, Schmitt (2014) apunta una definición clara:

La unidad política es por su esencia la que marca la pauta, sean cuales sean las fuerzas de las que extrae sus motivos psicológicos últimos. Cuando existe, es la unidad política suprema la que marca la pauta en el caso decisivo (p. 73).

Por otra parte, la concepción categorial de la política según las categorías amigo/enemigo, se refieren tanto al ámbito externo del Estado, como a lo que respecta al interior de sus fronteras. Una situación de normalidad refiere un estado de paz dentro del

territorio, estado que es el presupuesto, según Schmitt, para la vigencia las normas jurídicas. El caso contrario, un Estado convulso, la unidad política tiene la potestad de definir el “enemigo interno” (p. 76).

*El concepto de lo político* es un tratado de antiliberalismo, donde su autor busca desenmascarar esta doctrina poniendo sus supuestos en situaciones históricas concretas. Teniendo como contexto las ideas antes expuestas, Schmitt (2014) va argumento tras argumento tratando de poner en evidencia el carácter específico de la política, en contraposición a los supuestos que el liberalismo asume de esta dimensión; así hasta llegar a uno de los puntos centrales, la relación de la política con la democracia y la contradicción de este último concepto con el liberalismo. Con esto volvemos a uno de los ejes de la discusión que el mismo autor presenta en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. En el apartado número 8<sup>221</sup> del *Concepto de lo político*, Schmitt (2014) comienza por plantear las consecuencias de la neutralización o despolitización que, según él, intentó el liberalismo tras privatizar la educación, la economía o la religión, entre otras. Dejar la política como esencia reguladora impide que se pueda pensar políticamente el mundo desde esa doctrina. Según sus propias palabras: “desde un liberalismo burgués consecuente no es posible llegar a una teoría política” (p. 167). Es por esto, que el liberalismo debió hacerse a la sombra de formas propiamente políticas, “en particular se ha vinculado con las fuerzas de la democracia, que no son nada liberales ya que son esencialmente políticas y conducentes, incluso, a Estados totales” (p. 99). Junto al antiliberalismo demostrado por C. Schmitt en sus análisis teóricos, se puede interpretar también un antiliberalismo en su concepción propiamente política del mundo. Es de resaltar un comentario de este autor al referirse a la falta de contenido político de los conceptos propios del liberalismo:

Todo el *phatos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad. Toda construcción o amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, o a la propiedad privada o a la libre competencia, es «violencia» y por lo tanto *eo ipso* algo malo. Lo que este liberalismo deja en pie del Estado y de la política es únicamente el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y de apartar cuanto pueda estorbarla.

---

<sup>221</sup> Este apartado contiene, a juicio propio, la esencia del antiliberalismo schmittiano.

De este modo se va edificando todo un sistema de conceptos desmilitarizados y despolitizados. Enumeremos aquí en lo que sigue siquiera algunos de ellos, con el fin de poner de manifiesto la asombrosa congruencia de la sistemática del pensamiento liberal, que a despecho de tantos retrocesos sigue sin ser remplazado en Europa por ningún sistema alternativo (Schmitt, 2014, p. 101).

Léase con detenimiento la última frase de la anterior cita. No es ilícito leer entre líneas el deseo del autor por un cambio en la configuración de la política del momento, liberal-burguesa, parlamentaria. Habiendo expuesto los planteamientos de C. Schmitt en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* y algunos apuntes de *El concepto de lo político*, es notorio que el destino de la política no es otro que la atención del fenómeno de masas, que solo puede ser abarcado de manera democrática. Aún con esta conclusión, quedan preguntas sin resolver. Partamos de las ya planteadas páginas atrás: ¿cuál es ese modelo que propugna Schmitt? Formulada según la conclusión anotada anteriormente: ¿cuál es la forma política que debe adoptar la democracia de masas? Con estas surgen otras preguntas sobre la democracia como: ¿cómo organizar y representar la voluntad general? En síntesis, si la democracia es la única Constitución política posible para el Estado, como modelo de unidad política, en el siglo XX, ¿cuál es la forma que debe adoptar esta Constitución? En las exposiciones que se hacen sobre este autor es un lugar común plantear que este propugnaba por una democracia plebiscitaria, cesarista, de cuño napoleónica, legitimada bajo el principio de la aclamación. Pero dar por sentado este lugar común es deshonesto, pues dar esa clase de respuesta a aquellos interrogantes, al menos desde los escritos expuestos, no es preciso. Lo que sí es claro son las formas que ya no prestan funcionalidad política a la Constitución sociológica de la sociedad.

Para no dejar el hilo inconcluso, es preciso hacer algunas anotaciones que permitan hacer más clara la imagen sobre este autor. En *La teoría de la Constitución*, publicada en 1928, en el apartado 18, titulado: “El pueblo y la Constitución democrática”, perteneciente a la sección III, “El elemento político de la Constitución moderna”, C. Schmitt (1996) define el pueblo, dentro de la democracia, como el titular del poder, el cual está por “fuera y encima de toda regulación constitucional” (p. 237). Dicha titularidad, tiene sus exigencias, ya que la misma no se puede ejercer si no es dentro de la esfera pública, es decir, “el pueblo se

manifiesta sólo en lo público; incluso lo produce. Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra. Y, en realidad, el pueblo produce lo público mediante su presencia” (p. 237). Este apunte del autor es sumamente relevante, ya que niega la privatización y la individualización que había establecido el liberalismo dentro de la democracia. Es un retorno a la idea rousseauiana de la voluntad general. Teniendo presente la concepción de la democracia<sup>222</sup> que tiene el autor, se sigue que el pueblo dentro de la democracia es una unidad política homogénea, la cual, se define en momentos de tensión según la relación antagónica amigo/enemigo. Pero este hecho comporta un problema propio, no de la esencia de la política, sino de la logística de la política: la imposibilidad de un ágora dentro de los Estado modernos haría que se desvanezca la posibilidad de esa concepción del pueblo como manifestación en lo público. Para el autor, en las sociedades del siglo XX deben tenerse por políticas también las manifestaciones espontáneas, no organizadas o instituidas, donde el pueblo se reúna masivamente. Tal reunión, en el caso de que se enmarque políticamente y reporte una intención política, se legitima desde la intención y desde la aclamación, que es, para el autor, la manifestación de la voluntad popular por excelencia; en su forma moderna puede homologarse con la opinión pública.

Pero también allí donde no se reúne en un cierto lugar y según un procedimiento ordenado se muestra la peculiar significación del pueblo en el hecho de la verdadera presencia de una multitud popular públicamente reunida. Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede aclamar, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar «viva» o «muera», festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquiera otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos. [...] Dondequiera que el pueblo se encuentre verdaderamente reunido, cualquiera que sea la finalidad, a menos que aparezca como grupo organizado de intereses, sea en manifestaciones callejeras, en fiestas públicas, en teatros, en el hipódromo o en el estadio, se encuentra presente ese

---

<sup>222</sup> “Toda auténtica democracia estriba no sólo en que lo igual sea tratado como igual, sino que, como una consecuencia inevitable suya, lo desigual sea tratado de manera igual. Por tanto, forma parte, necesariamente, de la democracia, primero, la homogeneidad, y, segundo –en caso necesario– la separación o aniquilación de heterogéneo” (Schmitt, 2008, pp. 22-23).

pueblo capaz de aclamar, siendo, al menos potencialmente, una entidad política. Con bastante frecuencia ha podido experimentarse que toda asamblea popular, incluso una manifiestamente apolítica, contiene en sí posibilidades políticas inesperadas (Schmitt, 1996, p. 238).

Este carácter de aglomeración es desconocido, o negado, por el tipo de democracia que pretenden las Constituciones liberales burguesas. Estas, según Schmitt, funcionan burocráticamente, pues no necesitan para su funcionamiento del soberano más que en el momento constitutivo y electivo. El ejemplo más claro tiene que ver con la representación y la forma antidemocrática en que se eligen a los representantes: de manera disgregada, individual y secreta. El sufragio secreto, que no es más que la adición de votos y por tanto pierde su carácter popular, significa para Schmitt (1996) “que el ciudadano que vota se encuentra aislado en el momento decisivo”. Con lo que se niega el principio de la aclamación y se desvincula al pueblo de la votación y la decisión (p. 239).

Tras las críticas de Carl Schmitt quedan desacreditados el parlamento y el sistema de sufragio mediante voto secreto, es decir, se desacredita el edificio liberal como opción de época. Lo que nos queda es la legitimidad de la democracia y la aclamación como su fundamento. Solo queda faltando deducir las características del representante, del que toma las decisiones, pues la toma de decisiones por parte del pueblo entero es imposible. En la teoría de Schmitt la decisión es central, ya que la latencia de la guerra, de ser necesaria, contra el enemigo público, externo o interno, sigue siendo un presupuesto de la política. Sobre el asunto del representante solo es posible anotar, interpretativamente, que este autor ve en la elección de un presidente por parte del pueblo, un mayor atractivo que en el sistema parlamentario de primer ministro o canciller. Esta interpretación se concluye del análisis que hace el autor en la *Teoría de la Constitución* sobre “el sistema parlamentario de la Constitución de Weimar” (pp. 326-335). En la Alemania de Weimar desde la que Schmitt está escribiendo, existe constitucionalmente una amalgama de distintos sistemas, en la cual, teniendo como centro el sistema parlamentario, se contemplan constitucionalmente las figuras de canciller y presidente. El canciller era el encargado de dirigir la política como jefe de gobierno, y su nombramiento dependía de la mayoría en el parlamento. Dada la imposibilidad de un partido de obtener la mayoría, el gobierno dejó de ser un gobierno de

mayoría y pasó a ser un gobierno de coalición. Este hecho representaba un problema, pues al no tener el partido de gobierno la mayoría clara, estaba a merced de la coalición, ya que de ser disuelta podía suceder la disolución del gobierno. Por su parte el presidente era elegido directamente por el pueblo, y como jefe de Estado tenía a su cargo funciones tan importantes como la dirección militar o la decisión bajo estado de excepción. Sobre todo, la figura del presidente fue pensada por los constitucionalistas de Weimar como un poder neutro entre parlamento y gobierno, ya que tenía la facultad de solicitar la disolución del parlamento o de impugnar una ley, pero al tiempo estaba sujeto a la posibilidad de un referendo por parte del canciller. Es decir, el canciller está sujeto al parlamento, este a su vez está sujeto al presidente, el cual está sujeto al canciller. Más allá de esta trama constitucional, existe un elemento determinante para Carl Schmitt respecto al presidente. Su ser dentro del sistema, que le concede una apelación directa al pueblo, al soberano, lo convierte en un poder, más que neutral, propiamente político. En palabras del autor, el presidente:

Está ideado como un hombre que reúne en sí la confianza de todo el Pueblo por encima de los límites y del marco de las organizaciones y burocracias de los partidos; no como hombre de partido, sino como el hombre de confianza de todo el Pueblo. Una elección presidencial verdaderamente regida por ese sentido de la prescripción constitucional sería algo más que una de tantas elecciones como tienen lugar en un Estado democrático. Sería una aclamación magnífica del Pueblo alemán y tendría el carácter imponente que revisten tales aclamaciones en una Democracia. ¿Qué otro sentido y finalidad podría tener una posición tan sólida del Presidente del Reich, sino el de una dirección política? Cuando en realidad se reúne en un único hombre la confianza de todo el Pueblo, esto no tiene lugar para que permanezca privado de significación política, pronuncie discursos inaugurales y ponga su nombre al pie de decisiones ajenas (Schmitt, 1996, p. 333).

Los postulados teóricos de Schmitt, sus posturas políticas y su afiliación partidaria hablan por sí solas.

\*\*\*

Nota final: el cambio de siglo trajo consigo inmensos cambios en la historia de la humanidad, la esfera política no solo no estuvo exenta de esos cambios, sino que se puede decir que fue aquella en que más críticamente se vinieron al piso los postulados que hasta ese momento la sustentaba y le daba su configuración específica. Del deseo de ser autónomo, o mejor, un ser individual, que se gestó desde el Renacimiento, el hombre deseó retornar a ser un ser colectivo. Lo que aconteció en Rusia y en Alemania durante la primera década del siglo XX es de sobra sabido por cualquiera que tenga un mínimo de nociones históricas. Nos contentamos con señalar que dichos acontecimientos no son gratuitos, tampoco espontáneos, sino que deben su sino a una crisis de la civilización europea que nace a raíz del desbordado avance de la técnica, la industria y la consolidación del sistema económico capitalista. Eso en lo económico. En lo sociológico, acompasado a dichos procesos se desarrolló todo un cambio en la concepción del mundo a raíz de la masificación de la sociedad que se sustenta en el crecimiento demográfico exponencial de las poblaciones y la concentración de estas en las ciudades. En lo cultural también la mentalidad sufrió cambios dramáticos: los ejes medievales que cohesionaban las comunidades (Dios, la iglesia, la familia y la tierra) se rompieron, dejando un vacío que fue llenado desde las diversas formas artísticas, periodísticas e ideológicas. En política, la gran empresa liberal, que jamás previó estos posibles cambios, se vino al piso en muchos países. Dicha empresa nunca contó realmente con que aquellos sujetos que excluyó de la Revolución de 1789, los mismos que le ayudaron a consolidarla, crecerían en número y en consciencia, y un día también querrían hacer su propia revolución. El siglo XX fue agitado porque fue un siglo de masas activas y despiertas, ansiosas y curiosas, enérgicas, dispuestas y comprometidas; el siglo XX fue, de nuevo, un siglo de mitos. Cada quien quería hacer parte de la historia y sentía que existía una fuerza motriz, del cuál cada uno era una pila, que podría cambiar la historia, y así fue. En cada momento de este siglo no faltaron los intelectuales que, sacando a relucir su sagacidad teórica, prestaban su inteligencia para dar explicación y solución, y crear nuevos lentes para ver el mundo. El siglo XX fue agitado porque fue un siglo donde la dominación técnica llegó a su culmen, pues no solo el hombre terminó dominando técnicamente la naturaleza, sino que se terminó dominándose técnicamente a sí mismo, y temeroso de su aniquilación como especie. De esto nos habla la bomba atómica.

Desde 1914 ya nada volvió a ser igual.

## Conclusiones, interpretaciones y especulaciones

Tal como Hölderlin fue, a juicio propio, quien mejor retrató el síntoma de su época al negar la posibilidad de reyes, para el siglo XX un excelente encuadre lo ofrece Hermann Hesse. La dimensión de lobo de la estepa de Harry Haller odiaba toda la disposición burguesa del mundo. Haller es el hombre (lobo) nihilista por excelencia.

\*\*\*

En la polémica novela histórica *Espartaco*, del norteamericano Howard Fast, publicada en 1951, se halla un interesante diálogo, que más que referir el momento propio de la República Romana, apunta también a dar una idea de la configuración propia de los Estados del siglo XX. Como parangón histórico evidencia una forma de concebir el mundo que no es más que el acumulado de la represión y la desigualdad inherente a toda época. Su formulación popular está contenida en el dicho que reza: “medio mundo se hizo para comerse el otro medio”. El diálogo tiene como protagonistas a un ya curtido e influyente senador romano, Léntelo Graco, y al renombrado político y filósofo Marco Tulio Cicerón, que para el momento de la historia apenas era un joven con ambiciones sociales y políticas. Pregunta Cicerón a Graco:

–Ya que usted es un político –dijo Cicerón sonriendo–, ¿por qué no me dice qué es un político?

–Un farsante –respondió Graco secamente.

–Por lo menos usted es franco.

–Es mi única virtud y es extremadamente valiosa. En un político la gente la confunde con la honestidad. Como usted sabe, vivimos en una república. Y esto quiere decir que hay mucha gente que no tiene nada y un puñado que tiene mucho. Y los que tienen mucho tienen que ser defendidos y protegidos por los que no tienen nada. No solamente eso, sino que los que tienen mucho tienen que cuidar sus propiedades y, en consecuencia, los que nada tienen deben estar dispuestos a morir por las propiedades de gente como usted y como yo y como nuestro buen anfitrión Antonio Cayo. Además, la gente como nosotros tiene muchos esclavos. Esos esclavos

no nos quieren. No debemos caer en la ilusión de que los esclavos aman a sus amos. No nos aman y, por ende, los esclavos no nos protegerán de los esclavos. De modo que mucha, mucha gente que no posee esclavos debe estar dispuesta a morir para que nosotros tengamos nuestros esclavos. Roma mantiene en las armas a un cuarto de millón de hombres. Esos soldados deben estar dispuestos a marchar a tierras extrañas, marchar hasta quedar exhaustos, vivir sumidos en la suciedad y la miseria, revolcarse en la sangre, para que nosotros podamos vivir confortablemente y podamos incrementar nuestras fortunas personales. Los campesinos que murieron luchando contra los esclavos se encontraban en el ejército, en primer lugar, porque habían sido desalojados de sus tierras por los latifundios. Las casas de campo atendidas por esclavos los convirtieron en miserables sin tierras y ellos murieron para mantener intactas estas casas de campo. Por lo que nos vemos tentados a asegurar que todo esto es una *reductio ad absurdum*. Porque usted debe considerar lo siguiente, mi querido Cicerón: ¿qué perderían los valerosos soldados romanos si los esclavos vencen? En verdad, ellos los necesitarían desesperadamente, ya que no hay suficientes esclavos para trabajar adecuadamente las tierras. Habría tierras de sobra para todos y nuestros legionarios lograrían aquello con que sueñan, su parcela de tierra y una pequeña casita. No obstante, marchan a destruir sus propios sueños, para que dieciséis esclavos transporten a un viejo cerdo obeso como yo en una cómoda litera. ¿Niega usted la verdad de todo lo que he dicho?

–Creo que si lo que usted dice lo dijera un individuo cualquiera en el Foro, tendríamos que crucificarlo.

–Cicerón, Cicerón –dijo riendo Graco–, ¿se trata de una amenaza? Soy demasiado obeso, pesado y viejo para ser crucificado. Y ¿por qué se pone usted tan nervioso ante la verdad? Es necesario mentirles a los otros. Pero ¿es necesario que nosotros creamos en nuestras propias mentiras?

–Tal como usted lo plantea. Usted simplemente omite la cuestión fundamental: ¿Un hombre es igual a otro o distinto a otro? Hay una falacia en su breve discurso. Usted parte del supuesto de que los hombres son tan iguales entre sí como las peras que hay en una canasta. Yo no. Hay una élite, un grupo de hombres superiores. Si los dioses los hicieron así o fueron las circunstancias, no es cuestión para ponerse a

discutirla. Pero hay hombres aptos para mandar y como son aptos para mandar, mandan. Y debido a que el resto son como ganado, se comportan como ganado. Ya ve; usted ofrece una tesis, pero lo difícil es explicarla. Usted ofrece un cuadro de la sociedad, pero si la verdad fuera tan ilógica como su cuadro, toda la estructura se desmoronaría en un día. Lo que usted no logra es explicar qué es lo que mantiene unido a este ilógico rompecabezas.

–Sí que lo logro –respondió Graco–. Yo lo mantengo unido.

–¿Usted? ¿Usted solo?

–Cicerón, ¿cree usted realmente que soy un idiota? He vivido una larga y azarosa vida y aún me mantengo en la cúspide. Usted me preguntó antes qué era un político. El político es el centro de esta casa de locos. El patricio no puede hacerlo por sí mismo. En primer lugar, piensa en la misma forma que usted, y los ciudadanos romanos no gustan de que se los considere como ganado. Y, no lo son, cosa que algún día usted comprenderá. En segundo lugar, el patricio nada sabe sobre los ciudadanos. Si se la dejara a su cargo, la estructura se desmoronaría en un día. Por eso él acude a gente como yo. El no podría vivir sin nosotros. Nosotros volvemos racional lo irracional. Nosotros convencemos al pueblo de que la mejor forma de realizarse en la vida es morir por los ricos. Nosotros convencemos a los ricos de que tienen que ceder parte de sus riquezas para conservar el resto. Somos magos. Creamos una ilusión y la ilusión es infalible. Nosotros le decimos al pueblo: vosotros sois el poder. Vuestro voto es la fuente del poderío y la gloria de Roma. Vosotros sois el único pueblo libre del mundo. No hay nada más precioso que vuestra libertad, nada más admirable que vuestra civilización. Y vosotros la controláis; vosotros sois el poder. Y entonces ellos votan por nuestros candidatos. Lloran cuando nos derrotan. Ríen de alegría ante nuestras victorias. Y se sienten orgullosos y superiores porque no son esclavos. No importa lo bajo que caigan; si duermen en cloacas; si permanecen sentados en los asientos públicos en las carreras y en el circo las veinticuatro horas del día; si estrangulan a sus hijos al nacer; si viven de la caridad pública y si nunca mueven un dedo, en toda su vida, para cumplir una jornada de trabajo. Están sucios, Pero, cada vez que ven a un esclavo, su ego se eleva y se sienten llenos de orgullo y de poder.

Entonces saben que son ciudadanos romanos y todo el mundo los envidia. Y en eso consiste mi arte, Cicerón. Nunca subestime la política (Fast, 2005, pp. 379-382).

Se pone de relieve esta cita del norteamericano Fast, más allá de su valor literario, para evidenciar, tal como se ha venido trabajando, el descrédito del sistema político republicano. En concreto, para mostrar que lo que se desarrolló en Rusia y Alemania, no es del todo una excepción en el país más “democrático” del mundo. Así como *Espartaco*<sup>223</sup>, también se pueden citar diversos ejemplos del fenómeno de deslegitimación del sistema político en Estados Unidos. Culturalmente el descrédito del funcionamiento del sistema republicano es evidente. Este argumento es un lugar común, por ejemplo, en el cine. Películas emblemáticas de Hollywood como *El Padrino* (parte I: 1974; parte II: 1974, parte III: 1990), o *Ganster Americano* (2007), por mencionar dos renombrados filmes, o la gran cantidad de películas de acción, policíacas o de espías, cuyo mejor ejemplo es la saga de Bourne, o, para el momento actual, la popular serie de televisión *House of Cards* (2013), ponen de relieve la corrupción a la que es posible llegar dentro de todos los niveles del sistema republicano, sobre todo, el más antiguo de todos, el norteamericano<sup>224</sup>. En este punto es pertinente señalar otro de esos icónicos movimientos culturales (o contraculturales) que evidencia de algún modo el descontento respecto a la dirección política y la sociedad burguesa: el hipismo. A toda vista, los Estados Unidos son el estandarte del liberalismo, pero aún con la cantidad de

---

<sup>223</sup> Hay que recordar que este libro de Fast, que toma su temática de la significación simbólica de Espartaco, el gladiador que puso a temblar el imperio romano desde adentro, desde una rebelión de esclavos –recuérdese que de esta misma figura tomaron K. Liebknecht y Rosa Luxemburgo el nombre para su movimiento–, fue censurado J. Edgar Hoover, director del FBI por los tiempos de publicación de la novela, 1951, por lo que la publicación de la novela corrió por cuenta del autor.

Esta novela es, sin lugar a duda, un éxito literario, no solo en los Estados Unidos. La misma tuvo tal significación cultural que fue llevada al cine por los Estudios Universal en 1960, bajo la dirección de Stanley Kubrick –quien también adaptó con gran éxito al cine, en 1971, otro libro bastante antiliberal como fue la obra maestra de Anthony Burgess: *La naranja mecánica*, de 1962–, y recientemente, en 2010, fue adaptado como serie televisiva, de bastante éxito, bajo el nombre de *Spartacus*.

<sup>224</sup> La fama y la aceptación cultural de este libro, así como la recepción favorable de películas famosas como las citadas en este párrafo, que en sí ponen en evidencia el mal funcionamiento del aparato estatal, deben decirnos algo en materia política. Faltando aquí un estudio de los análisis sociológicos de la sociedad americana, al menos podemos señalar que esta sociedad, masificada en proporciones desmedidas, funciona a la orden del día, con sujetos individualizados a tal extremo que los acontecimientos que están por fuera de las puertas de sus casas o trabajos, pueden esperar, incluso cuando estos acontecimientos son políticas que regulan sus propias vidas. Es como si el americano confiase de tal manera en su sistema político, aún con las fallas que muestra, que le dan carta blanca a quienes lo manejan. Si Hollywood ha hecho riqueza mostrando una república corrupta e inoperante, y si los espectadores han acogido de tal manera este argumento en películas y series, habrá que preguntarse el porqué de este hecho.

supuestos humanistas que carga esa doctrina, es también uno de los Estados más policiales, represivos y violentos del mundo; su deseo de imposición sobre el resto del mundo es evidente e indiscutible, desde el Destino Manifiesto hasta las contemporáneas incursiones en Oriente Medio, sin olvidar la injerencia que tiene en Colombia y en buena parte de la América Latina.

El desenlace al que llegó la humanidad tras negar el modelo liberal hizo que este resurgiera con más vigor, al punto de ser hoy día, de nuevo, incuestionable. Aún con el descrédito, que a muchos entretiene, parece incuestionable políticamente el modelo republicano representativo y democrático. Los totalitarismos en Europa, al igual que las dictaduras en América Latina, crearon un trauma político en la humanidad que aún parece no tener método terapéutico. Que hoy por hoy, el hecho de que un presidente compre una elección parece no tener un peso concreto dentro de la legitimidad del sistema, es una total negación de cualquier valor político. Esto por mencionar un caso paradigmático, pero no se debe obviar las lógicas que en niveles subnacionales puede llegar hasta la desvergüenza. Aún la crítica tan común que se dirige a la corrupción no alcanza a evidenciar las verdaderas fallas en el manejo de los recursos, pues dicha crítica pocas veces pone en entredicho el centralismo nacional y la descentralización fiscal, el papel de los representantes y la burocracia del Estado; la república en general. Hoy la república, disfuncional como cualquier ser vivo o inerte que ha trasegado al menos un siglo, sigue siendo el paradigma político del mundo occidental, el que se plantea como civilizado, como centro planetario.

Así como para Graco-Fast “la política es una mentira” (p. 231), así también Marx (1976), según lo expresa en el apartado IV de la “Crítica al programa de Gotha”, cuando expone la relación entre la sociedad y el Estado, específicamente la relación entre la “sociedad actual” como una homogénea sociedad capitalista, y de la heterogeneidad del “Estado actual” según sus fronteras, concluye que: “el Estado actual es, por tanto, una ficción” (p. 22). No se trata aquí de atribuir, tanto en el caso de la novela de Fast como en las obras citadas a lo largo de este trabajo, veracidad a los argumentos, propuestas, supuestos y conclusiones de las obras, de lo que se trata es de mostrar cómo estas obras son evidencias de los síntomas para un diagnóstico histórico. El diagnóstico no es otro que una aguda crisis del modelo republicano-parlamentario del Estado liberal burgués. Que aún hoy, un siglo después de los asuntos expuestos en el último capítulo de este trabajo, los supuestos del

modelo liberal sigan en jaque, que corran ríos de tinta tratando de mostrar y dar con las soluciones políticas a los problemas heredados del siglo XX, es diciente de cómo este sistema político, que ha trasegado desde de las revoluciones burguesas, hace tiempo viene mostrando fallas importantes en su funcionamiento. Es de esperar que aquel modelo, ante cualquier acontecimiento, sufra de nuevo un fallo multisistémico.

\*\*\*

“Desde la posguerra, hay tres grandes contradicciones que la mentalidad burguesa no ha podido resolver: la contradicción entre desarrollo tecnológico y desarrollo social; la contradicción entre masificación e individualización y la contradicción entre participación y marginalidad” (Romero, 1987, p. 165).

José Luis Romero bien previó el ocaso de la mentalidad burguesa, pero no atinó a dar con el nuevo tipo de mentalidad que estaba surgiendo, ya que, según él, las nuevas formas de concebir el mundo carecían de una identidad definida, y por el momento se representaba en cambios de actitudes, a veces espontáneas, a veces derivadas de los cambios en las condiciones generales de la vida. Romero percibió la crisis de la mentalidad con la emergencia de nuevas ideologías tras la Primera Guerra Mundial. Ideologías sustentadas en la condición masificada del mundo, y en la separación entre masa y la élite. La mentalidad burguesa condujo a la guerra, y la guerra devoró al hombre de carne y hueso, al hombre que muere anónimamente en una trinchera. ¿Los ideales, en suma abstractos, por los que se luchaban valían tanto como para que se hiciese tal sacrificio? Si se pasó de la vida en comunidad a una vida individual, ¿qué sentido tiene arriesgar la vida por una colectividad? En este caso hubo un retroceso, y el hombre no quiso ser más un individuo, sino que quiso volver a ser parte de algo, o simplemente demostrar su desprecio por la sociedad burguesa. Romero vio el declive de la mentalidad burguesa en Rusia, en China, en los regímenes fascistas, en la reivindicación de autonomía cultural de los pueblos periféricos de África y América Latina; pero también lo vio dentro de los países occidentales a partir de la generalización del disconformismo. Este disconformismo tiene varias etapas: primero la reivindicación del romanticismo y la bohemia, después el escepticismo, el hedonismo y las vanguardias estéticas –la presencia de Sade y Nietzsche es evidente–, más tarde el feminismo

y el hipismo. Hoy se ha erosionado la cultura burguesa, y son diversos los fenómenos culturales que divergen del modelo cultural burgués, desde el Hip Hop, hasta las ascéticas juventudes cristianas, pasando por los emos, los skaeiters, punkeros, y por el folklore en general.

La mayor e incompleta conclusión a la que se puede llegar aquí, tras el giro histórico presentado, es que a la mentalidad burguesa le sucedió la mentalidad técnica. La mentalidad técnica se sustenta a su vez en la masificación –la cual se desarrolla por la industrialización, que a su vez crece a partir de la tecnificación–, ya que se comienzan a consumir en una mayor escala, aumentando la demanda, lo que implica una mayor producción de bienes, producción cada vez más técnica. Son procesos sociológicos que se desarrollan a un ritmo propio, de ida y vuelta, con influencia mutua; la mejor forma de tener una idea podría ser entendiéndolos como procesos autopoieticos, como lo plantearía Niklas Luhmann, pero esta concepción tiene el problema de dejar al hombre a un lado, de sacarlo del lugar de creador de los procesos sociales. Son procesos sociales que se desarrollan, ante todo, a partir de las relaciones sociales y humanas. Esta es solo una de las posibles respuestas que podemos dar a Romero, y que el mismo intuyó con la aparición de la radio y la televisión, y a partir del impacto del desarrollo tecnológico. El comentario de Romero (1987), aunque aislado y que no desarrolla propiamente la temática, es muy preciso:

La imagen de la realidad ha sido cuestionada de muchas maneras. Ciertamente, la teoría de la relatividad asestó un golpe fundamental a nuestra imagen de la realidad, aunque esto todavía no ha trascendido demasiado. Más fuerte es el impacto del desarrollo tecnológico. Consideremos el caso de la radio y la televisión. Aquella fue admitida por la sociedad, en la década de 1920, como un hecho normal. En la imagen de la realidad propia de la mentalidad burguesa, ésta era antes que nada la realidad sensible. Pero de pronto la tecnología abre una zona que en cierto modo es misteriosa, y no puede comprenderse según los criterios tradicionales, de modo que los fundamentos mismos de la imagen se conmueven (p. 162).

Pero esta respuesta, que afirma un tipo específico de mentalidad para el momento actual, así como Romero afirmó la mentalidad burguesa para momentos históricos precisos,

no pretende ser una verdad. Tal como lo fue en su momento el arte abstracto, parece ser que, en el siglo XXI, aunque se exacerbe la mentalidad técnica, asistimos a todo tipo de posibles mentalidades. Quizá este sea el primer signo de eso que llaman “posmodernidad”, y el fundamento del posestructuralismo. El centro estructurante, con el declive de la mentalidad burguesa, se vuelve móvil y deja de ocupar un centro, se niega el centro. Ahora el factor estructurante puede ser diferente a la política o la economía, puede ser cultural. Pero pese a la disparidad de pensamientos y a las distintas formas de concebir el mundo, la mentalidad técnica es el rasgo distintivo de la forma en que hoy se desarrolla el mundo. La mentalidad técnica, aunque se entremezcle con la burguesa, así como esta tenía aún visos de la mentalidad cristiano-feudal, no hace parte de la forma burguesa de concebir el mundo, ya que en la mentalidad burguesa existe un fundamento del mundo a partir de la relación y la comunicación directa entre los hombres; existe una concepción clara de la familia; existe un sentido sensible y propio del hombre y de la realidad como tal; además existe un sentido artístico de la cultura y una disposición personal al trabajo bajo virtud de la laboriosidad. Sobre todo, la idea de trabajo cambia de una mentalidad a otra, se pasa del hombre hacedor al hombre operario, las cosas en sí ya no las hacen los hombres sino las máquinas, el mejor ejemplo son las sofisticadas impresoras 3D. Así, el trabajo deja de ser un valor en sí mismo y el fundamento de la sociedad, y se convierte en asunto rutinario, de supervivencia, de dolor y de necesidad, como diría Schopenhauer. Acertadamente lo plantea Bernard Shaw, citado por Romero (1987), “un hombre de nuestro tiempo es un hombre que gasta su vida en ganársela” (p. 154). Ese ganársela no es otra cosa que el mantenerse en el círculo del consumismo que mantiene y engrandece la industria, que funciona técnicamente. Romero planteó de manera clara y brillante la crisis, mostró los síntomas de la crisis de la mentalidad burguesa, dio puntadas sobre las posibles nuevas tendencias, y dejó puntos para un desarrollo, una vez se terminaran de consolidar las nuevas lógicas. Pero Romero no asistió a un mundo como al que hoy asistimos, un mundo configurado a partir de algoritmos, un mundo de la computación y de los dispositivos móviles. Romero no vivió en tiempos donde la comunicación y la interacción la componen también youtubers y modelos webcam<sup>225</sup>; tampoco asistió a la música electrónica y a la generalización de las bases musicales hechas a

---

<sup>225</sup> Fenómeno culmen de la pornografía y virtualización de la prostitución.

partir de la computación, sin instrumentos, músicos ni orquesta<sup>226</sup>; tampoco vivió Romero en una sociedad donde se ha proliferado la vigilancia bajo circuitos cerrados de televisión, una sociedad donde buena parte del tiempo se está siendo filmado<sup>227</sup>; incluso el dinero se volvió técnico; con estas, hay toda otra serie de manifestaciones que se les engloba bajo un concepto sumamente diciente de la situación técnica que queremos referir: “realidad virtual”. Para sumar más manifestaciones de la mentalidad técnica, podría pensarse cómo se refleja dentro del campo de la educación: no solo la educación virtual es ya un hecho relevante, también la investigación universitaria se ha tecnificado al punto de, como se advirtió en un principio, matematizar los fenómenos. Actualmente son muchos los programas para el procesamiento de datos, y en igual cantidad existen manuales para la investigación, los cuales ponen de manifiesto un procedimiento técnico para llegar a verdades. Verdades y no conclusiones, pues no puede olvidarse que el fin de la ciencia desde Bacon es encontrar la verdad de los fenómenos y el establecimiento de leyes; esto lo deja sumamente claro Nietzsche en *El origen de la tragedia* cuando habla de una cultura socrática. En la actualidad la investigación y la verdad dependen, no tanto de la inteligencia y la disciplina, como del acatamiento de los parámetros técnicos de la academia.

Claro es que el disconformismo respecto a las prácticas estandarizadas de la burguesía, su forma de concebir y llevar la vida, es el primer signo disruptivo. El mejor ejemplo es que tal disconformismo llevó a muchos a tomar las armas como una decisión propia y entusiasta, como lo cuenta Jünger en “El estallido de la guerra de 1914”. Es precisamente en la Primera Guerra Mundial donde se evidencia un relajamiento de los valores burgueses y donde se pone de manifiesto el carácter técnico del mundo. La búsqueda nihilista de aventura en la guerra, que niega el valor burgués de la propiedad, en sentido amplio, y del deseo de enriquecimiento, es el mejor ejemplo de aquel hastío burgués; y la ingeniería militar el mejor ejemplo del hombre técnico. Este es el sentido del vengador *Iron Man*, que, siendo un hombre rico, busca el peligro y la aventura respaldado en su armazón técnico. La masificación del mundo junto con una mentalidad técnica tiene hoy otra consecuencia: el

---

<sup>226</sup> Haciendo justicia al gran pensador argentino, hay que poner de sobre aviso que, aunque Romero no vivió para presenciar la música electrónica, evidenció ya el cambio en la creación artística musical en la creación del sonido *beat*.

<sup>227</sup> Aparte de la dominación digital, otra de las consecuencias de las cámaras es la violación a la privacidad y la posibilidad de ser exhibido en la intimidad. Se puede notar esto en la incontrolada viralización de muchos videos en televisión y redes sociales.

desbordado caudal de información al que hoy asistimos, el cual se evidencia en otro aspecto representativo de la mentalidad técnica, la virtual forma de relacionamiento mediante redes sociales. Sobre lo que es importante advertir lo problemático del manejo de los datos personales y la dominación que se ejerce a través del mega mundo de la red.

Con la nueva mentalidad, la política dejó de ser, en buena medida, esa esfera en la que algunos hombres buscaban su realización personal, realización que tiene como fundamento el concebirse como una unidad al servicio del conjunto. Para algunos la realización está en la integración del conjunto, para otros está en la individualidad aislada. Esta puede ser, por ejemplo, la diferencia entre un intelectual y un erudito. Las personalidades de la Ilustración aún veían la política como un lugar de trascendencia social, de realización espiritual. Hoy por hoy, tal idea parece estar fuera de la misma esfera política, relegada a idealistas o utopistas. La mentalidad técnica ha construido una política técnica, donde los políticos ya no conjugan el espíritu con la práctica, donde ya no se piensa en los problemas sociopolíticos de manera universal y en función del progreso humano, sino que se los concibe de manera instantánea, y las soluciones que se plantean no parecen estructurales. La técnica en la política permite el dominio expedito de los hombres, pues se tiene total información sobre estos, incluidas las intimidades; el panóptico de Foucault y la telepantalla de Orwell son solo alegorías de esta dominación que en gran medida aceptamos inconscientemente cuando compramos un celular. El mejor ejemplo de la mentalidad técnica es que aceptamos sin leer los términos y condiciones de alguna aplicación por el simple afán de usarla. Ya la política no presta un interés al hombre que prefiere ocuparse de sus asuntos individuales, económicos, pues la mentalidad técnica vuelve a ese estadio medio de la mentalidad burguesa donde la realización se busca en la economía, negando el último estadio de la mentalidad burguesa, la Ilustración, que superó la mentalidad económica, filosóficamente hablando, al buscar el fundamento de la existencia en el hombre mismo, y de este en la perfectibilidad de la sociedad. La política perdió su sentido propio, y pasó a ser una herramienta de la economía. La representación más dramática, pero también la más veraz de este asunto, es el actual presidente de los Estados Unidos, que mucho dista de los próceres que confeccionaron la constitución de aquel país.

Esta nueva mentalidad era ya previsible en los primeros años del siglo XX por los literatos distópicos. La visión de un mundo completamente tecnificado y masificado, y su

consecuencia en la política es el argumento de las tres grandes distopías: la rusa *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, publicado en 1924; la popular novela de Aldous Huxley *Un mundo feliz*, publicada en 1932; y la emblemática y famosa novela de George Orwell, *1984*, publicada en 1949. Estas novelas, en las cuales se han buscado proféticamente, hasta el cansancio y la especulación, los presagios técnico-políticos a los que el mundo contemporáneo asiste, llevaron hasta las últimas consecuencias las posibilidades de una existencia técnicas para la humanidad. La risa con la que D-503 se llena de valor para enfrentar al Benefactor, que es la misma risa que asiste a Winston Smith, el protagonista del libro de Orwell, cuando es llevado a la temible habitación 101, o el suicidio de John el Salvaje, el primitivo que es llevado a la sociedad fordiana en la novela de Huxley, son los sucesos, junto con la forma en que el sexo se erige como la práctica más propiamente humana<sup>228</sup>, los bastiones de humanismo que los autores contraponen al mundo técnico. Estos elementos, la risa, el suicidio y la sexualidad, pueden ser interpretados como algo esencialmente humano. En la misma línea se puede pensar la obra del genial escritor ruso Isaac Asimov, popularizada en la película protagonizada por Will Smith *Yo, robot*, estrenada en 2004. El cine y la televisión<sup>229</sup> se han servido del argumento futurista en incontables ocasiones, mas este hecho revela que los desarrollos que muestran no son tanto ficción como sí una consciente mirada de un posible estadio futuro de la humanidad. Dos de los ejemplos que se podrían argüir son: para la televisión, la clásica serie animada *Los Supersónicos* (título original *The Jetson*), emitida entre 1962 y 1987<sup>230</sup>; para el cine, una película que muestra de manera ejemplar la vida técnica es la famosa película de 1985 *Volver al futuro*. En ambas producciones audiovisuales es clara la apelación a una mentalidad técnica de la humanidad. Actualmente, el mejor

---

<sup>228</sup> En otra distopía, *El cuento de la criada* de Margaret Atwood, se muestra como uno de los intentos de deshumanizar al hombre y ponerlo al servicio de una causa política, es negar el disfrute sexual. Este argumento está ya retratado en *1984*. En *Nosotros* y en *Un mundo feliz* fue igualmente tratado desde otra arista: la negación del placer sexual, no desde la represión, sino desde la negación de un valor psicológico del mismo, dejándolo simplemente como algo corporal, biológico e intrascendente.

<sup>229</sup> Hay que anotar que tanto el cine como la televisión, al igual que la radio, son en sí una condición técnica de la sociedad, estos elementos revolucionaron la forma en que el individuo se relaciona con la cultura; estos medios son el mejor ejemplo de la condición tecnificada y masificada de las sociedades. En su momento fue la imprenta.

<sup>230</sup> Aunque la generación actual disfrutó de esta serie animada, por fecha de estreno y popularidad, le es más cercana la serie animada *Futurama*, creada por Matt Groening (famoso por ser el creador de la popular serie *Los Simpson*) y emitida por la cadena televisiva Fox entre 1999 y 2003, y posteriormente por Comedy Central entre 2008 hasta su último episodio en 2013. Con los ejemplos presentados, no sería ilícito decir que son ya varias las generaciones que se han educado bajo la mentalidad técnica, al menos en lo cultural. El cine y la televisión hace rato que bombardean al individuo con una idea técnica de la vida.

ejemplo cultural sobre la forma en que se puede concebir técnicamente la sociedad y la vida es la popular serie de televisión de Reino Unido *Black Mirror*, estrenada en 2011, la cual, aunque lleve al extremo la condición técnica de la vida, no parte de bases irreales. Los ejemplos en la escena cultural pueden llegar a ser incontables, cada día aparecen nuevas producciones que, aunque no tengan como argumento un estadio técnico de la humanidad, en muchas ocasiones ya lo dan por sentado para desarrollar sus temáticas. En el campo de la ciencia y de la ingeniería la mentalidad técnica es ya palmaria.

Hoy, el romanticismo no es más que un fenómeno de estudio; novelas como las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, *Werther*, *Noticias de ninguna parte* o *Gertrudis*, nos resultan extrañas respecto a su contenido; puede que no haya lugar en el mundo donde la presencia de la técnica no sea ya un hecho.

La tecnología parece demostrar ser imparable.

\*\*\*

Finalmente, este trabajo no solo no agota el tema, ni pretende hacerlo, sino que intenta poner en evidencia un hecho relevante sin el cual, a juicio de su autor, no se pueden entender los fenómenos políticos actuales, dado que las consecuencias del siglo XX aún llegan hasta nosotros, como las réplicas de un terremoto que tuvo su epicentro hace poco menos de unos cien años. Este hecho es el carácter masificado y tecnificado de las sociedades. Aunque parece un hecho de sobra obvio, sus antecedentes y consecuencias son apenas tenidos en cuenta a la hora de analizar nuestras sociedades contemporáneas. La actual configuración virtual de la vida, cuya mayor evidencia es el relacionamiento en redes sociales, por un lado, y el mundo del espectáculo, por el otro, no son más que los aspectos últimos de la evolución de este carácter técnico-masivo que tiene su primera gran etapa en la primera mitad del siglo XX, como se ha dicho hasta el cansancio. El presente es en todo sentido un trabajo que pretende ser una introducción concienzuda a las grandes discusiones teóricas que fundamenta la disciplina politológica, y una puesta en marcha de una labor de estudio de la historia y el pensamiento político.

## EPÍLOGO

*Si no se puede avanzar volando, bueno es  
progresar cojeando,  
pues está escrito que no es pecado el cojear.  
Friedrich Rückert.*

Este trabajo lo comencé a escribir en el segundo semestre de 2017. Aunque ya antes había pensado qué hacer como trabajado de grado, solo están incluidas aquí algunas líneas que escribí desde aquel semestre. Esta monografía pretendía versar en primer momento sobre el populismo, y, a decir verdad, fueron muchos los libros que compré con este objetivo; fueron muchos los artículos que leí; las conferencias a las que asistí; y las ideas que compartí y los debates que al respecto sostuve con mi buen amigo Felipe Román. Son muchas las notas que tengo en cuadernos archivados. Del primer proyecto, a lo que es hoy este trabajo, son muchas las diferencias. Hoy que tengo el tiempo y la tranquilidad para reflexionar sobre estos asuntos subjetivos, se me hace necesario escribir sobre aquellos caminos que se cruzaron en la consecución de los primeros objetivos, el porqué del cambio en la temática.

Con mi asesor, Juan Guillermo Gómez García, planteamos en un primer momento una lista de libros que debía leer si quería tener idea del fenómeno al que me estaba enfrentando. En el recorrido de algunas de esas lecturas me encontré con una constante: muchos de aquellos libros recurrían a la Modernidad como punto de partida para plantear los problemas que querían desarrollar, además de utilizar autores que se enmarcan en este periodo como argumentos para justificar algunos análisis. Los nombres de Hobbes, Rousseau, Voltaire, Condorcet, Bacon, Locke... aparecían recurrentemente. Algunos de esos autores son tratados en el curso sobre contractualismo visto en el pregrado. Aquel curso, que disfruté con sumo apasionamiento, parece que solo me enseñó sobre la existencia de los pensadores, y me formó alguna idea de sus pensamientos. Pero en general no me hizo consciente de la Modernidad como el piso sobre el que se edificó toda nuestra vida actual. Descubrir la Modernidad como presupuesto de todo lo que existe hoy, como el sistema capitalista, o la democracia, por citar ejemplos paradigmáticos, me hizo darme cuenta de que,

si quería conocer a fondo los problemas políticos que hoy ocupan pantallas en el mundo, debía recabar en sus cimientos. No puedo decir hoy que poseo un conocimiento completo sobre este tema, pero me conformo con decir que al menos hoy entiendo mejor lo que me dicen los autores cuando citan hechos históricos y autores clásicos de este periodo. Debo agradecer la libertad que me dio el profesor Juan Guillermo para desviarme del plan inicial y leer los autores que cito en este trabajo. Igualmente debo agradecerle estos casi tres años de cercanía sin celo alguno, de proximidad en la vida y la academia. Su curiosidad e inquietud, así como su laboriosidad, hay que decirlo, me fueron más contagiosas que el pandémico virus Covid-19. De esta clase de tres años, recibidas dentro y fuera de las aulas, he aprendido como jamás imaginé. Por esto, a pesar de que este trabajo no es nada de lo que esperé, me siento completamente satisfecho del resultado. Dice Freud (1977): “cuanto menos sabemos del pasado y del presente, tanto más inseguro habrá de ser nuestro juicio sobre el porvenir” (p. 141). Al menos la primera condición puede darse, mínimamente, por saldada.

Sobre el trabajo en sí, como resultado, habrá que decir tres cosas: la primera es que el único aburrimiento que comportó fue la obligación de citar según la Asociación Americana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés). Este formato no solo hace engorrosa la escritura y la lectura, sino que coacta el libre vuelo de la imaginación a la hora de escribir. Estéticamente le resta estilo al texto. Sin olvidar el argumento sobre la deshonestidad del plagio, queda limitado el vuelo de los análisis cuando existe la imposibilidad de referenciar de manera precisa alguna idea de un autor que se leyó en alguna parte, y que se guarda en la memoria sin página, sin editorial, año y ciudad de publicación. Cuando se tiene a la mano la información es preciso suministrarla al lector, cuando no, no debería ser el formato una camisa de fuerza. Este escrito hubiese podido ser más fluido, más libre, tener menos cita y más interpretaciones, más narrativo, pero las exigencias académicas prefieren dar más valor a un estilo tecnificado. De esta consideración se desprende la segunda: clara es la notable extensión del presente trabajo que, dicho honestamente, se pudo haber escrito en menos páginas. La síntesis es claramente una virtud, pues ella refleja la exactitud, contundencia y claridad que ha alcanzado quien la posee. Pero igualmente claro es que la síntesis es una cuestión de madurez que solo se alcanza con la experiencia y el conocimiento, pues habiendo construido un panorama amplio y bien definido, un piso firme desde el cual pararse, y aprendido una postura correcta, se puede dar en el blanco. Solo es buen tirador aquel que

conoce el ambiente, que está bien ubicado, y que adopta una buena posición y controla su respiración. Sabiendo las capacidades propias, sino fui sintético, al menos intenté que el presente trabajo fuese claro y fluido. Como dice el maestro Juan Guillermo: “la síntesis es cosa de viejos”. Por último, en esta nota final hay que subrayar que es propio del autor la insistencia por la inclusión, entre otras variadas fuentes, de obras literarias como objeto de comprensión y análisis para la explicación de los fenómenos políticos y sociales. No es para menos, la literatura, así como las demás representaciones artísticas, son también una manifestación histórica de la cultura, esto lo aprendí de José Luis Romero. El arte representa, desde la dimensión estética y creativa, el espíritu de una época; es una radiografía, a su manera, de los cambios en los ideales de una cultura, de las nuevas formas de concebir el mundo y lo que existe dentro de él. Sin duda alguna, las obras literarias ponen en evidencia fenómenos socioculturales, sin ser su función explicarlos; para ello están las humanidades y las ciencias sociales. Del interés personal por las obras literarias, y del transitar entre los planes de estudio, se vislumbró una clave interpretativa para comprender, no la literatura que versa sobre sistemas políticos, ni la politología, sino lo que subyace a ambas: la política (el establecimiento) y lo político (la relación). Sin duda, Freud tenía razón cuando planteaba, en “el delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen” de 1907, que los poetas conocen cosas existentes entre el cielo y la tierra, que los filósofos ni alcanzan a sospechar.

\*\*\*

Al tiempo que concluía este trabajo, exponiendo los sucesos teóricos e históricos que llevaron a una crisis política en el siglo XX, vino a suceder que la tarde del 20 de febrero, por azares de la vida, me encontré envuelto en uno de los habituales tropes de la Universidad. Nunca fui de los que se quedaban con expectación a esperar el desenlace de la protesta, o de los que arengaba hasta quedarse sin voz. Hasta el momento solo recuerdo sentir candor en el primer tropel que presencié, por allá en mi primer semestre de universidad como estudiante de matemáticas. Desde ese primer tropel, o baile, como me gusta llamarlo, hasta este último, siempre fui apático y solía tomar el resto del día como una tarde de asueto. Quizá al llegar a la Universidad y encontrarme con que se había montado el baile, pues no estaba aquella tarde en el campus, decidí prestarle atención a este tropel como símbolo de la despedida pregradual

a la que estaba destinado. En general fue un tropel como aquel primero, papas y piedras de un lado, gases y aturdidoras del otro, y así, como en un baile, paso tras paso en las distintas piezas, casi musicales. Casi aburrido y cansado por la lluvia y los gases, sorprendió, imagino que de igual manera a todos los que desde una esquina chismoseábamos, el aviso del helicóptero que sobrevolaba la zona. En mi recuerdo el aviso rezaba así: “se autoriza intervención de la fuerza pública en la Universidad de Antioquia para las tres de la tarde”. Tal anuncio, y los sucesos posteriores me hicieron reflexionar sobre la extrema contradicción de los valores democráticos que llevaba consigo este hecho.

ESMAD, siglas con que se designa al lado oficial del baile, debería significar: Escuadrón Móvil Anti Democrático. Cualquier unidad que pretenda disipar un disturbio, es en sí un elemento antidemocrático, pues atenta contra el principio genético de este sistema: el poder del pueblo de manifestarse políticamente. Fue el principio de los notables ingleses que primero decapitaron un rey, y luego derrocaron un tirano, prefiriendo un Rey holandés a uno inglés, ya que este atentaba contra las costumbres del pueblo; fue el principio que posibilitó la Revolución Francesa, teniendo la toma de la Bastilla y del Palacio de Versalles, acontecimientos revoltosos que generaron un gran disturbio, como los acontecimientos decisivos; fue el principio que permitió la independencia de los estadounidenses de aquellos antepasados que decidían sobre ellos al otro lado del Atlántico. Estos tres hechos, revoltosos todos, con disturbios y violencia, fueron el nacimiento, el bautizo y la confirmación, respectivamente, de lo que modernamente llamamos y entendemos como democracia. Estos tres acontecimientos históricos, antes que cualquier doctrina política, pusieron una marca indeleble a la democracia: la rebeldía y el poder del pueblo. Marca que, tras el paso del momento revolucionario a la institucionalización conservadora, pretende borrarse; pero por más hipoclorito que se le eche, está en el ADN de la sociedad que se creó con el cambio de la monarquía por la república. Una sociedad nacida de la revolución, y las independencias de nuestras repúblicas lo fueron, no puede deslegitimar tal vía de hecho. Recordar la historia no es una pedantería intelectual, menos en un país que la sacó de los planes de educación básica primaria y secundaria por años; es un traer a colación las posibilidades que tienen los hombres de modelar su realidad.

Por esos días leía la introducción de Raymon Aron a las conferencias de 1919 de Max Weber: *El político y el científico*, versión castellana de Alianza Editorial. En aquella

introducción Aron ocupa unas páginas al problema de la Universidad. Al respecto plantea dos problemáticas modernas: 1. la pretensión de “imponer a las Universidades una doctrina pretendidamente total”; 2. “la amenaza que hace pesar sobre las Universidades y sobre la ciencia ciertos regímenes políticos”. Esta denuncia de Aron, aunque plantee la relación ciencia/universidad/política, pone de relieve un problema microsociológico: el funcionamiento interno de la universidad, más allá de su valor social. La universidad, a despecho de quienes pretenden romantizarla, no es un espacio de libertad y armonía, en ella no corren, como pretenden los zaratustras universitarios, ríos de miel y leche. La Universidad, la pública claramente, pues las universidades privadas no son más que escuelas especializadas, es un reflejo a escala de la sociedad en que está anclada. En la universidad latinoamericana se viven al interior de su perímetro los problemas que a las afueras de él son estructurales. Mas la composición propia de la universidad, campus, estudiantes, profesores y burócratas, crea dinámicas distintas o ajenas, a veces ininteligibles, al ciudadano común. El status de autonomía que permitió la democracia a las universidades modernas, y que la diferencia de la universidad escolástica, hacen que esta institución social defina sus propias lógicas. Esta capacidad de definirse a sí misma ha sido sobre todo relevante en momentos de crisis políticas, pues en estos periodos se ha configurado la Universidad, en ocasiones, como un foco de resistencia, intelectual y civil, a los excesos de ciertos regímenes. Es decir, en ella se desarrolla una cotidianidad, aunque autónoma, transversalizada en diferentes puntos por la cotidianidad social. Es por esto, que cuando interviene una autoridad externa a la autoridad de la Universidad, se viola el principio democrático que confía a la Universidad un desarrollo autónomo. La fuerza ejercida por el alcalde de una ciudad sobre el campus y los estudiantes a partir de una condición propia de la lógica universitaria, en ningún sentido es ajena al desarrollo de la ciencia, puesto que la ciencia no es una entelequia, no es una abstracción, la ciencia la hacen los individuos a partir del estudio y el trabajo, la ciencia no tiene vida propia, tiene la vida que dedica quien por el progreso científico se preocupa. Así, ejercer coerción sobre los individuos, es ejercer coerción sobre la ciencia misma. Coactar la protesta es coactar la ciencia misma. Reprimir la libertad bajo el principio conservador de mantener el orden (muchos nos preguntamos ¿cuál orden?, ¿la movilidad del tráfico vehicular?, ¿el comercio de los negocios aledaños?) o la seguridad (muchos nos preguntamos ¿cuál seguridad?, ¿la seguridad que tenemos cuando estamos en nuestros barrios?, ¿la seguridad económica de

tener con que pagar un pasaje?) es reprimir el libre pensamiento, pilar fundamental de la ciencia. Generar miedo a raíz de la utilización de artefactos militares, es generar una tara al desarrollo de la ciencia. Es así como el ideal ilustrado del gobernante pensante, parezca más que un ideal, una necesidad, pues en la vida pública, más que de ingeniería y finanzas, debería ser un requisito saber de historia, o política, o sociología, o filosofía.

La actitud de Daniel Quintero, además de contradecir la democracia que reivindica, es contradictoria frente a la realidad histórica que lo hizo alcalde. La falta de un orden claro, social y político en Colombia, orden que tiene preocupado al alcalde, es el acumulado de los años en que el país no ha evolucionado políticamente respecto a las tendencias mundiales, en cuanto a ideología y a reformas estatales. Esta falta de avance, que es en sí una falta de superación de las contradicciones propias de cada época, comienza a generar una crisis de representación que tiene como consecuencia su elección, no como persona, sino como discurso. Paradójico resulta postular un discurso en alguna medida antisistémico o independiente, y luego actuar como salvavidas del orden y las buenas maneras. Lo que el alcalde Quintero no ve, es que aquellos que tiran papas, así como los que se suman arengando, también son independientes y lo eligieron a él como supuesto candidato independiente. No ve que ellos también son hijos del pueblo (con la diferencia de que la gran mayoría no irá a Boston). Lo que el alcalde Quintero no ve, es que esa forma de manifestarse políticamente, por fuera del sistema de partidos, es igual de legítima como su campaña electoral. Así, la pregunta que nos queda es cómo o quién confeccionó ese discurso; en verdad fue una bandera política o fue obra del Marketing político.

Como diría Karl Mannheim: “No hay ningún patrón preexistente para garantizar de un modo continuo el orden en un mundo democrático; el orden y la integración deben ser siempre creados de nuevo. Esto es esencial para la democracia como modo de vida; por consiguiente, es tan fútil como estúpido condenar a la democracia en nombre del ideal del orden”.

\*\*\*

Para terminar, no me queda más que citar un par de frases, la primera del más clásico de los modernos, Michel de Montaigne: “Los libros son el mejor viático que he encontrado para

este humano viaje”; la segunda, la *¡In media vita!* del más relevante de los pensadores antimodernos, Friedrich Nietzsche: “¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Al contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más apetecible y misteriosa – ¡desde ese día en que advino a mí el gran libertador, este pensamiento de que la vida pueda ser un experimento del cognoscente – y no un deber, no una fatalidad no un engaño! – Y el conocimiento mismo: aunque para otros sea otra cosa, por ejemplo una poltrona o el camino a una poltrona o un pasatiempo o una ociosidad – para mí es un mundo de peligros y triunfos donde los sentimientos heroicos tienen sus pistas de baile y lugares de esparcimiento. «*La vida un medio del conocimiento*» –¡con esta máxima en el corazón no solo se puede vivir valientemente sino también alegremente y reír alegremente! ¿Y quién sabría vivir bien y reír bien, sin saber de la guerra y la victoria?”.

## AGRADECIMIENTOS

Antes de cualquier anuncio académico se me es necesario agradecer a mis madres: Liliana María, por su lucha, esfuerzo y sacrificio, por el apoyo incondicional, y el amor que de su parte siempre he recibido; Rosalba Duque, de quien aprendí el valor de la tenacidad, por su disposición hacia mí le estoy en deuda; Rosalía Dávila, quien me enseñó el valor de la abnegación y la importancia de la familia. No siendo la familia importante por el simple vínculo filial, gracias a la reciprocidad del afecto de estas mujeres hacia mí, fue posible la comodidad con la que pude reflexionar sobre estos temas. También a mi hermana Lina María, por el amor y la cercanía aún en la diferencia. De igual manera debo agradecer a Claudia Moreno, otra madre, que siempre me brindó su apoyo y consejo respecto a las situaciones personales que sucedían simultáneamente a la escritura de estas páginas. A mi bonachón abuelo León por su siempre atento cariño.

En especial, debo agradecer a Catalina Andrea, por su amor y comprensión, por su paciencia, entrega y ayuda laboriosa, ella mejor que nadie sabe las peripecias de este trabajo, las dificultades y los esfuerzos, los estados de ánimo cambiantes, la alegría, el orgullo y las frustraciones; ella es mi mejor lectora, es decir, quien hace que tenga sentido escribir; ella es coautora y cómplice de esta empresa. A ella por esta complicidad del cuerpo y del espíritu, por el encuentro en cada *etapa*, en cada escalón, en los libros, las búsquedas, los descubrimientos, las correcciones y recomendaciones, las ideas, los juegos, las apuestas, por el amor en la desnudez y en la cotidianidad, por el café, las noches de desvelo y la vida, por todo ello le estoy agradecido y le guardo inmenso amor.

Académicamente debo agradecer en primera instancia al erudito profesor Víctor Arteaga, quien con su genialidad alumbró la senda de la reflexión teórica. Gratitud para el profesor Wilmar Martínez, personaje admirable que dio mayor fuerza a mis inclinaciones académicas (muchas recomendaciones bibliográficas e ideas que aquí aparecen se las debo a él). Igualmente agradezco a la Universidad de Antioquia que puso en el camino de estas reflexiones a buenos profesores como: Ana Victoria, Lily García, Juan David Echeverry, Ana Londoño, Ramón Salazar, Juan Carlos Escobar, Juan Carlos Arenas, Adriana González, Manuel Alonso, los colegas Miguel Obando y Diana Paola, todos profesores comprometidos.

A otros buenos profesores que quizá se me escapen. Todos ellos, con pasión y disposición al debate, me han abierto y sumergido en el panorama de las discusiones del mundo social. Algo más. También es de agradecer los profesores malos y perezosos, que los hay; de ellos aprendí, por su mal ejemplo, lo que significaría caer en una pasiva mediocridad; de ellos y de las malas clases, las cuales son siempre una frustrante decepción, aprendí por cuenta propia el valor que tiene la autodidaxia y la disciplina para satisfacer el ansia de saber.

Buscando justicia, el mayor mérito del encause de las múltiples ideas aprendidas y aprehendidas, lo tiene el maestro Juan Guillermo Gómez, intelectual íntegro y comprometido, él supo armar un tablero en el que todas aquellas ideas tienen un lugar y una relación; cariño, respeto y admiración por él y su vigorosa y vital empresa intelectual. A él le debo más de la gratitud que aquí puedo expresar.

Guardo también gratitud a mis queridos amigos, Jefferson Saucedo, Juan Pablo González, Alejandro Taborda, Ana Restrepo, Brayan Maecha, Felipe Román, Cristián Aguirre, Andrés Causil, Luis Quiroz, Yeison Lopera y Leandro Sánchez.

A los lectores.

A lo que vulgarmente llaman pasado y futuro; a ellos, nada les debo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2001). *La Política -Politeia-*. Bogotá, D.C.: Panamericana.
- Blanco Valdés, R. L. (1994). *El valor de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carey, J. (2009). *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*. Madrid: Siglo XXI.
- Chuliá, E., & Agulló, M. (2012). *Cómo se hace un trabajo de investigación en Ciencia Política*. Madrid: Catarata.
- de Sade, M. (1969). *Escritos filosóficos y políticos*. Colección 70, México, D. F: Grijalbo.
- de Sade, M. (2009). *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Tusquets editores, colección la sonrisa vertical.
- Descartes, R. (2000). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fast, H. (2005). *Espartaco*. Madrid: El País.
- Filmer, R., & Locke, J. (1966). *LA POLÉMICA FILMER-LOCKER SOBRE LA OBEDIENCIA POLÍTICA. Patriarca o el poder natural de los reyes. Primer libro sobre el gobierno*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Freud, S. (1977). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez García, J. G. (2017). *Notas sobre la Revolución de Octubre y Lenin*. Medellín: coed. Fallidos editores, Libros Antimateria.
- Gómez García, J. G. (2019). *“Alemania no habrá tenido enemigos más funestos que sus intelectuales”: los intelectuales bajo la República de Weimar*. Medellín: coed. ennegativo ediciones, Flora Tristán ediciones.

- Grocio, H. (1925). *Del derecho de la guerra y la paz*. Madrid: Editorial Reus.
- Gutiérrez Girardot, R. (1983). *Sobre la filosofía en el mundo de lengua española*. (Ensayo inédito). Alemania. Universidad de Bonn.
- Hamilton, A., Madison, J., & Jay, J. (2014). *El Federalista*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Estancias*. Valencia: Pre-textos.
- Hesse, H. (2012). *El lobo estepario*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hesse, H. (2015). *Demian*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2006). *El Leviatán: o la materia, forma y poder de una republica eclesiástica y civil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, F. (1996). *Empédocles*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Huxley, A. (2016). *Un mundo feliz*. Bogotá D.C. : Debolsillo.
- Jung, C. G. (1968). *Consideraciones sobre la historia actual*. Madrid: Ediciones Guadamarra.
- Jünger, E. (1992). La movilización total. *Revista de la Universidad de México*, No. 494, 4-13. Traducción de José Antonio Hernández García.
- Jünger, E. (1993). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets editores.
- Jünger, E. (2013). *Tempestades de acero*. Buenos Aires: Tusquets editores.

- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kofler, L. (1974). *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de Conceptos*. Madrid: Trotta.
- Lenin, V. I. (1970). *Obras Completas, XXIV*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Lenin, V. I. (1971). *La literatura y el arte*. Moscú: Editorial Progreso.
- Lenin, V. I. (2016). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lessing, G. E. (2004). *Nathan el Sabio*. Valencia: Aletheia Editorial.
- Locke, J. (2014). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Losada, R., & Casas, A. (2008). *Enfoques para el análisis político*. Bogotá D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- Luhmann, N. (2002). *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mannheim, K. (1963). *Ensayos de sociología de la cultura*. Madrid: Aguilar.
- Marx, K. (2018). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, C., & Engels, F. (1976). *Obras escogidas, III*. Moscú: Editorial Progreso.
- Matteucci, N. (1998). *Organización del poder y libertad*. Madrid: Trotta.
- Mill, J. S. (1994). *Utilitarismo*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Mill, J. S. (2005). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Montesquieu. (1993). *Del espíritu de las leyes*. Barcelona: Ediciones Altaya.

- Moore, B. (2015). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F. (2009). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2013). *El libro del filósofo*. Madrid: Editorial Taurus, colección Great Ideas.
- Orwell, G. (2019). *1984*. Bogotá D.C. : Lumen.
- Pacheco Gómez, M. (2000). *Los Derechos Humanos: Documentos Básicos*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- Pocock, J. G. A. (2011). *Pensamiento político e historia*. Madrid: Akal.
- Prinz, A. (2002). *Y todo comienzo tiene su hechizo*. Barcelona: Herder.
- Romero, J. L. (1987). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J. J. (2002). *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y paralipómena, Vol I*. Madrid: Trotta.
- Sieyès, E. (2012). *¿Qué es el Tercer Estado? Y Ensayo sobre los privilegios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strauss, L., & Cropsey, J., (compiladores). (2014). *Historia de la filosofía política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Tocqueville, A. (2005). *La democracia en América*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Trevelyan, G. M. (1996). *La Revolución inglesa: 1688-1689*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Trumbo, D. (1981). *Johnny cogió su fusil*. Barcelona: Bruguera.

Vallés, J. M. (2010). *Ciencia Política: Una Introducción*. Madrid: Ariel.

Weber, M. (1995). *El político y el científico*. Barcelona: Ediciones Altaya.

Zamiátiñ, E. (2017). *Nosotros*. Madrid: Akal.