



UNIVERSIDAD DE CHILE
INSTITUTO DE COMUNICACIÓN E IMAGEN
DEPARTAMENTO DE POSTGRADO

LA LIBERTAD POSIBLE

BÁRBARA CONTRERAS PREISLER

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN
POLÍTICA

PROFESOR GUÍA:

JUAN PABLO ARANCIBIA C.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN:

ALEJANDRA CASTILLO VEGA

CARLOS OSSANDÓN BULJEVIC

SANTIAGO, 31 DE OCTUBRE DEL 2012

Universidad de Chile
Instituto de la Comunicación e Imagen
Programa Magíster en Comunicación Política

INFORME DE EVALUACIÓN DE TESIS

Título de Tesis: “La libertad posible”.
Estudiante: Bárbara Contreras Preisler.
Profesor Guía: Juan Pablo Arancibia Carrizo.

Advirtiendo la íntima relación que existe entre aquellos insumos teórico-analíticos suministrados en la formación del Magíster en Comunicación Política, y aquellas destrezas y operaciones cognitivas exigidas para efectos de una tesis de esta envergadura, consideramos:

Primero, el problema que aborda el presente trabajo se inscribe en un rango de suma relevancia y complejidad para el campo de la teoría política. Trátase del estudio del proceso histórico-conceptual que ha venido configurando la noción de lo político, particularmente centrado en la idea de libertad política. Esta investigación dialoga con distintas matrices y procesos sociohistóricos, a partir de los cuales se configura una cierta comprensión y narración de la libertad como categoría filosófico-política. Asimismo, recorre algunos de los conflictos y tensiones en torno a las formalizaciones categoriales del Estado, el Derecho, lo Público y la Política.

Segundo, el modo en que el texto emprende un periplo analítico, paulatino y progresivamente complejo, de un conjunto de conceptos medulares del pensamiento teórico político, va denotando un reconocimiento de su aparato conceptual y sus posibilidades analíticas. Los insumos conceptuales y las matrices teóricas aquí comentadas, ciertamente, son reconocidas como de las más relevantes producciones teóricas en el campo de la teoría y filosofía política. La tesis consigue articular aquella comprensión de la libertad y la crítica de una cierta matriz de pensamiento liberal, así como sus implicancias para el orden de lo público y la política.

Tercero, el texto examinado construye un relato en torno a la historia de la gubernamentalidad política, de modo que hace comparecer, por un lado, un reconocimiento teórico-conceptual, y por otro lado, un ejercicio teórico de análisis, estableciendo un diálogo histórico y teórico, pero además, cursando algunas interpelaciones problemáticas, contemporáneas y vigentes. Aquello sintetiza un ejercicio de aprendizaje y autonomía analítico-reflexiva.

Cuarto, se aprecia —según las propias declaraciones del texto—, todavía un plano de incertidumbre en el análisis, que quizá responda al carácter eminentemente teórico del estudio y por la intrincada condición del problema de investigación. El problema de la libertad política es, sin duda, uno de los más complejos y difíciles motivos tratados por la filosofía política. Sin embargo, persiste en el texto la búsqueda de una coherencia y articulación entre los objetivos de investigación y las conclusiones alcanzadas en ella (véase páginas 10-11 y 102-107.).

En suma, por la relevancia del problema; por el reconocimiento de un campo conceptual por la coherencia interna de los argumentos construidos; así como por la autonomía escritural del presente trabajo, lo evaluamos con la calificación de un cinco, cinco (5,5).

Sólo resta felicitar a la autora, señorita, Bárbara Contreras, por el trabajo y la disciplina intelectual que ha demostrado en su investigación.

Muy cordialmente,

Juan Pablo Arancibia C.

Santiago, 16 de diciembre de 2012.-

Magister en Comunicación Política

ICEI

Universidad de Chile

14 de diciembre de 2012

Informe de tesis: La libertad posible

Alumna: Bárbara Contreras Preisler

Profesor Guía: Juan Pablo Arancibia C.

La tesis titulada *Libertad posible* presentada por Bárbara Contreras Preisler para optar al grado de Magister en Comunicación Política tiene como objetivo principal “comprobar y demostrar la posibilidad efectiva de la libertad como fin político del Estado” (p.10). Para la realización de dicho objetivo abordará conceptualmente la clásica distinción entre política de las virtudes y política deontológica. Esta distinción permitirá avalar la hipótesis que guía a esta investigación, a saber, que actualmente el fin político del estado no se prefiguraría en torno al “bien” como en los antiguos sino que en torno al concepto de libertad. En este sentido, Bárbara Contreras señala: “actualmente, y debido al natural acontecer histórico y distintas discusiones que han tenido lugar en distintas épocas de la historia del pensamiento, el fin de la política ahora es la libertad” (p. 10).

Esta hipótesis que distingue dos modos de entender lo político permitirá generar la ficción narrativa de dos periodos en la “historia del pensamiento”, como lo llama la autora, que bien podríamos nominar a uno como antiguo y al otro moderno. Sin embargo, esta distinción -más bien clásica a la hora de distinguir transformaciones conceptuales ya sea en el concepto de política o en el propio concepto de libertad- no se hace cargo de las aproximaciones teórico políticas contemporáneas que, contrario a la hipótesis sostenida en esta investigación, conjugan el horizonte aristotélico de las “virtudes” con una idea de libertad “moderna”, esto, el escenario deontológico.

En esta línea puede ser mencionada la escuela liberal de las capacidades desarrollada principalmente por el economista Amartya Sen y la filósofa Martha Nussbaum. Hubiese sido interesante problematizar la hipótesis propuesta en esta tesis desde la teoría de las capacidades por cuanto pareciera contradecir el modelo dicotómico de la política propuesto por esta investigación.

En síntesis, me parece una interesante investigación conceptual en torno al concepto

de “libertad”, sin embargo, faltó problematizar la hipótesis desde discusiones, debates y problematizaciones contemporáneas de lo político. En consecuencia, evaluó esta investigación con nota 6.0.

Alejandra Castillo

Doctora en Filosofía

Universidad de Chile

Instituto de la Comunicación e Imagen

Magíster en Comunicación Política

Prof.

Lorena Antezana

Coordinadora Magíster en Comunicación Política

De mi consideración

Cumplo con informar la Tesis *La libertad posible* de Bárbara Contreras Preisler. Tesis para optar al grado de magíster en Comunicación Política. Profesor guía: Juan Pablo Arancibia

Es la pregunta por la *libertad* la que conduce a la autora a realizar un vastísimo recorrido, que se inicia con Platón y Aristóteles y la correlación entre el ideal del Estado y el ideal ético, continúa con San Agustín y Santo Tomás con las especificaciones propias de la cristiandad medieval, se detiene en la construcción del Estado moderno y su nueva racionalidad política, sigue con los autores contractualistas, la Declaración de los Derechos del Hombre, Kant y la idea de la autonomía, el liberalismo, las críticas de Marx a la idea de “contrato” y la noción de “gubernamentalidad” examinada por Foucault. Este enorme friso considera también tópicos, no suficientemente integrados al desarrollo anterior, tales como el problema del conocimiento, la psicología social, el lenguaje y los imaginarios sociales. Aun cuando la autora parece estar consciente del problema, en este recorrido la Tesis no siempre logra mantener viva o presente la pregunta que está en la base de la investigación. Si bien por momentos se logran síntesis muy apropiadas, parece claro que faltó resignificar más nítidamente - a la luz de los desarrollos efectuados - la pregunta básica de la Tesis.

Por otra parte, hay que reconocer que el presente recorrido combina bien distintos registros analíticos (la historia, la filosofía, la política), no se pierde en un desarrollo que es de suyo complejo y se formula preguntas importantes (p. 83) que tienen que ver con el tema de la *libertad*. Además, y al final de la exposición, la

autora realiza una interesante incursión por “libertades posibles”, asociadas al sujeto y al “cuidado de sí”, que permiten despejar en parte una cierta *aporía* que parecía adscrita al recorrido efectuado. Por último, hay que reconocer también que el presente trabajo, combinando fuentes primarias y secundarias, logra establecer unas síntesis que confieren al texto un carácter didáctico, que es siempre bienvenido.

Nota: 6 (seis)



Saluda a Ud. atentamente

Carlos Ossandón B.

13 de diciembre de 2012

TABLA DE CONTENIDOS

	Página
<u>INTRODUCCIÓN</u>	10
<u>CAPÍTULO I: HACIA LOS ANTIGUOS</u>	13
a) La visión helénica del Estado.....	13
a.1) El ideal de Estado de Platón.....	14
a.2) La lógica aristotélica.....	20
a.3) La ética de Aristóteles.....	22
a.4) La política.....	26
b) La libertad ética.....	28
c) El oscurantismo medieval.....	32
c.1) Agustín y la experiencia interna.....	33
c.2) La aproximación tomista.....	37
<u>CAPÍTULO II: EL ESTADO MODERNO</u>	40
a) Antecedentes históricos.....	41
b) La idea de Estado: Maquiavelo, Hobbes y Rousseau.....	45
b.1) La Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano del 26 de Agosto de 1789 y el Idealismo alemán.....	52
<u>CAPÍTULO III: LA LIBERTAD POLÍTICA Y EL MODELO LIBERAL</u>	55
a) La libertad política en sus dos sentidos.....	56
a.1) La autonomía en Kant.....	61
b) Ideas clásicas del Estado.....	68
b.1) Marx.....	71
b.2) La razón de Estado y la Gubernamentabilidad.....	76
c) Estado ¿liberal?.....	80
<u>CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO. ANTECEDENTES Y PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL MOMENTO ACTUAL</u>	83

a) Teoría del conocimiento.....	84
b) La crisis contemporánea.....	88
c) El lenguaje.....	91
d) La aproximación construccionista.....	95
e) El imaginario social.....	99

<u>CAPÍTULO V: CONSIDERACIONES FINALES: LA LIBERTAD POSIBLE.....</u>	<u>102</u>
--	------------

<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>108</u>
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende comprobar y demostrar la posibilidad efectiva de la libertad como fin político del Estado. Dentro del ámbito de la política los antiguos pensadores concebían un único fin para el Estado y para la política misma: el bien. Aristóteles dice: “Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.” (Política, 2000) Actualmente, y debido al natural acontecer histórico y distintas discusiones que han tenido lugar en distintas épocas de la historia del pensamiento, el fin de la política ahora es la libertad. No queremos aquí cuestionar este fin, sin embargo nos atrevemos a dar un paso más y concordar con Foucault: “La libertad es pues en sí misma política. Y además, es también un modelo político en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos [...]” (La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad) Esta idea, de raigambre socrática, es la que fundamenta la entrevista recién citada y es uno de los apoyos que tomaremos para nuestra reflexión.

Por otro lado, y viendo los numerosos y esforzados intentos de muchos pensadores por proteger al mundo de regímenes políticos totalitarios (entiéndase por esto cualquier tipo de estado autoritario, represivo y que utilice el terror y la fuerza para ejercer su poder) , nos encontramos ante una abundante literatura que ha problematizado la cuestión de lo político, la política y la democracia, y que se ha instalado críticamente en la incertidumbre y los peligros de todo aquel tipo de política que se llame a sí misma no-totalitaria . Como conclusión, al menos en una primera instancia, ya no podemos confiar plenamente en que la democracia nos salvará del totalitarismo (o la radical ausencia de libertad provocada por la homogeneización social), pues el límite entre una y otro se nos presenta difuso y muchas veces imperceptible. Vemos cómo la democracia puede ser llamada una

promesa incumplida o profética, en palabras de Derrida; puede ser pensada como un lugar vacío, según Claude Lefort; como poder del pueblo que limita al Estado, por Alain Touraine; por otra parte, Chantal Mouffe y Jaques Rancière, han postulado nuevas formas de pensar la democracia como aquello que debe ser puesto en acto constantemente, llevándola al ámbito del acontecer. A pesar de estos esfuerzos, no es posible asegurar en los tiempos actuales bajo regímenes democráticos o republicanos o monárquicos o los que sean, que ellos garanticen las condiciones mínimas ambientales para el desarrollo y expresión de la libertad del hombre, que, como se verá a lo largo de esta investigación, no involucran ni dependen exclusivamente de las condiciones que el Estado pueda o no asegurar, sino que radican en gran parte en el sujeto mismo.

Ante semejante acerbo teórico y conceptual, son pocas las vías –por no decir casi nulas- las que nos quedan para intentar pensar la cuestión política fuera de los márgenes sociales y políticos. ¿O es que acaso el pensamiento político y la acción política son inseparables de lo que ya Kant advertía: aquel ideal de la razón pura que aspiraba hacia la totalidad de lo incondicionado no sólo en el plano teórico sino también en el práctico¹? ¿Es esta aspiración hacia la totalidad la que nos ha llevado a un pensar político que no logra separarse plenamente de esa totalidad a la que aspira, obstruyendo así opciones de libertad para los individuos?. Para Kant la filosofía era la salida, sólo ella podía prevenir a la razón de ir más allá de lo que le es dado en la experiencia: la filosofía es el único recurso de salvar al hombre del hombre. Por ahora dejamos estas interrogantes planteadas, no daremos una respuesta que no tenemos, pero sí al menos indicamos de alguna manera las dificultades que se nos presentan y veremos los riesgos de esta aspiración, muchas veces echa carne y transparentada en las acciones bélicas y del terror más aberrantes que conoce la historia de la humanidad en contra de aquello que se nos presenta como amenaza a la totalidad ganada o por ganar: la libertad humana.

Más allá de ser una investigación apologética, se mirará con ojo crítico las distintas teorías de la libertad que pensadores y políticos han lanzado al mundo, para concluir con la posibilidad efectiva y concreta de ejercer lo que pueda quedar de esta

¹ Véase la *Dialéctica Trascendental* en la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant.

idea que lucha, en constante rebelión y perpetuidad, con sus límites y constantes obstáculos.

CAPÍTULO I: HACIA LOS ANTIGUOS.

a) La visión helénica del Estado

Las ideas tienen su propio tiempo. Una visión acentuadamente histórica respecto del movimiento reflexivo en torno a las nociones políticas del orden social refleja y contextualiza la presente discusión. Innegable es la amplia y larga influencia que han ejercido algunos pensadores antiguos en las actuales categorías políticas pues, como es sabido, ellos han dado a la humanidad los conceptos y las pautas primarias para pensar la realidad y su acontecer, son el punto de partida y la mirada obligada a todo aquel que quiera comenzar a aprender des-aprendiendo todo lo acumulado hasta el momento.

De los antiguos rescatamos aquellos que más sobresalen y que aún hoy son objeto de estudio, Platón y Aristóteles, aludiendo principalmente a aquellas ideas que han resultado altamente fecundas tanto para la teoría política como para la filosofía en general, enfatizando y mostrando la relación entre la política y la estructura o capa humana más profunda y vital.

a.1) El ideal de Estado de Platón.

Un tema de gran relevancia dentro de la filosofía de los antiguos griegos es pensar del ser de las cosas –declarado ya por Parménides como una figura estática– dentro de su apariencia cambiante y mutable. Para Platón el problema se resolvía apelando a un mundo paralelo en donde las cosas eran eternas, el mundo de las Ideas, e inmutables y de cuyo conocimiento, siempre especulativo y nunca sensible, se desprendía la máxima virtud alcanzable por los hombres: el bien. Windelband aclara:

“[...] en el Filebo y en la República expone que la Idea de lo bueno es la más elevada, la más comprensiva, la más poderosa y la más real de todas. [...] representa el más elevado, el fin absoluto de toda realidad, de la incorpórea como de la corpórea. La supeditación de las otras ideas a ella no es la subordinación lógica de lo particular a lo general, sino la teleológica del medio al fin.” (1941, pág. 236)

Esta noción de mundo Ideal permitía pensar el ser de las cosas en su eternidad y darle al hombre un horizonte de sentido de su actuar: el bien supremo puede ser realizado en el mundo sensible de la experiencia. El hombre no es perfecto por naturaleza pues su alma presenta cierta carencia que Platón revela, al menos en su estado embrionario, en el Banquete, en el Fedro y en la República. En ellos, el alma es un ser “medianero”, no puede identificarse plenamente con la Idea aún cuando pertenece a la “raza de las Ideas”; el alma es un movimiento de lo sensible a lo inteligible, es la *anábasis*, la subida hacia el ser, y su miseria se manifiesta en su eterna búsqueda –nacida de la carencia– y estado de perplejidad, de asombro; el alma es aspiración, tendencia al ser, está de tanto en cuanto en el ser pero no pertenece plenamente a él.

En el Banquete, Eros es figura del alma que carga con la paradójica contradicción original heredada, por un lado, de su madre Penia, la indigencia, y por otro, de su padre, Poros, la abundancia por excelencia. Dice el mito:

“Y ahora, como hijo de Poros y de Penia, he aquí cuál fue su herencia. Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador hábil; ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista. Por naturaleza no es ni mortal ni inmortal, pero en un mismo día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está, en la abundancia, y después se extingue para volver a revivir, a causa de la naturaleza paterna. [...] Ocupa un término medio entre la sabiduría y la ignorancia, porque ningún dios filosofa, ni desea hacerse sabio, puesto que la sabiduría es aneja a la naturaleza divina, y en general el que es sabio no filosofa.” (Platón, 1946, pág. 618)

Esta alegoría explica por qué el hombre es susceptible de amar: porque le falta algo que cree conseguir a través del amor. Abunda en deseo pues vive en la carencia. Esta es la naturaleza del alma de la que habla Platón y que dice sólo una cosa: la falta de plenitud de la condición humana cuya determinación principal es la necesidad de amar, de desear un objeto fuera de sí para completarse.

En el Fedro, Platón nos presenta la naturaleza divina y humana del alma. La naturaleza divina del alma radica en su inmortalidad revelada en el movimiento²: el alma es capaz de moverse a sí misma y mover al cuerpo, y todo aquello que se mueve a sí mismo no deja nunca de moverse puesto que es principio del movimiento y no un mero efecto o continuador de él. Por definición, entonces, todo aquello que se mueve a sí mismo no perece y no ha sido creado por otro pues si así fuera la tierra y el cielo se estancarían e inmovilizarían, dejando de existir en algún momento. De

² Para una exhaustiva y acabada argumentación sobre la inmortalidad del alma véase también Fedón y la República.

acuerdo con esto, la vida es movimiento constante, de lo que se sigue el remate final del argumento postulando que, de acuerdo a este principio, la vida es una característica esencial del alma por lo que no cabe en ella la mortalidad, el alma es inmortal de acuerdo a su naturaleza, es su disposición esencial.

Ahora bien, lo que caracteriza este diálogo es el mito del carro alado expuesto por Platón para explicar la composición del alma. Dice:

“Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen.” (Platón, 1983, pág. 246b)

El alma está compuesta por tres partes: la primera es la racional representada en este mito por el auriga, la segunda es la irascible representada por el caballo bueno y hermoso, y la tercera parte es la concupiscible representada por el caballo feo y desbocado. La composición del alma, y la lógica platónica, exhiben aquí gran claridad: la razón es la que debe dominar las pasiones y los deseos, representados por la parte concupiscible del alma, y la fortaleza y voluntad arraigados en la parte irascible del alma.

Entonces, el alma alada y perfecta gobierna los cielos, pero la que ha perdido sus alas cae a la tierra y adquiere la forma de un cuerpo, camina a la deriva, y su andar viene envuelto de pesadez y renuencia. La labilidad, o inclinación a lo no verdadero, del alma se ve representada por la caída a la tierra, pues la que surca los cielos se alimenta de la Verdad y la contempla.

“De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas

si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. [...] El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.” (Ibíd., 248a-b)

Existen distintos destinos para las almas, el alma que ha vislumbrado la verdad en la Tierra, queda libre de daño, en cambio la que no ha podido seguirla, y la deja de ver, pierde sus alas y cae. Luego, el alma anda errante, busca la verdad en la ambigüedad y la oscuridad, perdiendo muchas veces su rumbo.

Toda esta concepción metafísica del alma y la naturaleza humana sirve de sustento y base para lo que en la República se articula con miras hacia la educación inclinada hacia el bien, esto es, una educación en torno a las virtudes del alma llamadas “virtudes cardinales”. Estas virtudes, comentadas largamente a lo largo del tiempo, están en íntima relación con cada parte del alma, pues cada parte del alma tiene sus propias funciones, y se pueden catalogar de la siguiente manera:

- a) Parte racional: sabiduría (*sophía*)
- b) Parte irascible: la fortaleza de la voluntad, la valentía (*andría*)
- c) Parte concupiscible: el autodomínio, la medida (*sophrosyne*)
- d) La armonía de las otras tres virtudes, la equitativa colaboración de todas las partes del alma, la justicia (*dikaioyne*).

Es así como se muestra que el ideal ético mostrado por Platón es determinado decisivamente por la teoría de las Ideas y por ende la perfección moral de la especie humana es lo que más preocupa al filósofo. En orden a esta perfección es que ya no

se piensa sólo en el individuo y su moral, sino en la humanidad completa y en el Estado como la manifestación del vínculo de los individuos. El ideal ético se convierte entonces en el ideal político para Platón, preguntándose entonces por la tarea social del Estado, a saber, la realización del ideal humano procurando la educación del ciudadano en aquella virtud que lo haga verdaderamente dichoso.

En correlato con el alma humana, y como el Estado es la articulación orgánica de los individuos, también consta éste de tres partes, clases, jerárquicamente ordenadas:

- a) Clase racional: los hombres más cultivados, los filósofos
- b) Clase irascible: los guerreros, vigilantes, los *míletes*
- c) Clase concupiscible: los trabajadores manuales.

A cada parte del Estado corresponde una determinada ocupación, quedando entonces:

“La primera clase tiene que preocuparse de conducir y gobernar el Estado (arcontes), de dictar las leyes así como cuidar de su observancia: su virtud es la sabiduría, comprensión de lo que beneficia a la comunidad, de lo que prescribe el objetivo moral de los ciudadanos (de ahí que el *logistikón* sea llamado *hegemonikón*). La segunda clase está al servicio de la primera: es la burocracia (*epícuroi*; vigilantes, *phylakes*); su misión reside en mantener el orden estatal y en defender a la república contra enemigos externos e internos; su virtud es la valentía (*andría*). En fin, a la gran masa del pueblo (los campesinos y trabajadores manuales: *georgoí kai deemiourgoi*) cuya actividad se encamina a satisfacer las necesidades materiales de los ciudadanos y del Estado, compete la virtud del autodomínio (*soophrosyne*). Caso de que cada estamento social cumpla su cometido se origina el ideal de la justicia (*dikaioyne*).” (Windelband, 1941, pág. 243)

¿Cómo es posible realizar este Estado en la práctica? Para poder realizar este ideal es necesario articular el Estado y su organización hacia un fin que sea acorde con la razón, esto es, con la parte superior del alma, de modo tal que ese fin sirva para desarrollar lo racional y llevarlo al mundo ideal. El único fin posible, de acuerdo con esto, es la ciencia. El conocimiento derivado de la ciencia es el único que puede conducir a la humanidad al alcance de la máxima virtud, por lo que el Estado pensado por Platón es uno de orden militar y en permanente servicio a la ciencia, en donde la alta educación está destinada principalmente a la aristocracia, mientras que la tercera clase, la gran mayoría, tiene que limitarse al aprendizaje suficiente de la técnica manual y a la asimilación de los bienes de la cultura imprescindibles para la vida.

Semejantes doctrinas políticas y éticas conducen a un principio ontológico de vital importancia tanto para la doctrina platónica como para la teoría política que de allí se desprende: el Bien. Resulta pues que es este valor o cualidad el que articula la relación entre el mundo de las Ideas y el de las apariencias, por lo que el fin (*télos*) de la comunidad de los hombres, del Estado, es cumplir con esta tarea. El mundo terrenal, el de la percepción, el del alma caída, el mundo de la doxa, es convertido por Platón en materia de la acción moral, y en torno a la noción de lo bueno es que los hombres se debieran organizar y convivir³.

³ Esta idea o noción de lo bueno limita y prácticamente excluye cualquier tipo de libertad individual pues el sujeto sólo actúa y se le educa para cumplir el rol público que le corresponde dentro de esa articulación orgánica llamada Estado. El individuo deja a un lado sus propias necesidades, deseos y disposiciones naturales para actuar bajo el mandato y la organización del Estado que busca el bien común a través de la omisión del quehacer libre individual.

a.2) La lógica aristotélica

Platón no realizó una investigación acerca de la estructura lógica de las ciencias ni del pensamiento científico propiamente tal, aún cuando para él era este conocimiento el de mayor relevancia por su íntima relación con el mundo de las Ideas, sino que es Aristóteles quien se propone indagar acerca de las formas y las leyes del pensar científico –enraizado por cierto en la doctrina platónica de las Ideas–, siendo capaz de proponer una ciencia de la lógica que comprendía todo el proceso cognoscitivo de la ciencia, alcanzando el plano de lo epistemológico y no sólo de lo propedéutico o metodológico.

Para Aristóteles, quien mantiene una relación de cercanía a veces y otras de lejanía con su maestro Platón, no bastaron los trabajos y reflexiones preliminares de los sofistas en torno a lo que ellos entendían por ciencia, a saber, el arte, en un principio retórico, de probar y refutar, sino que él se pregunta sobre cómo es posible probar científicamente algo de forma universalmente válida.

“Sobre este principio se construye el sistema aristotélico de la ciencia. Puesto que los conceptos generales, las Ideas, se identifican con el verdadero ser, constituyen *eo ipso* la causa del acontecer, esto es, aquello, por decirlo así, en y por lo cual se concibe o explica lo particular percibido. La ciencia tiene que exhibir cómo se infiere de lo general, conocido por el concepto, lo particular, percibido en la intuición. Pero, por otra parte, lo general es el fundamento por el que y del que se prueba lo singular. Así, pues, concebir y probar es una y la misma cosa: derivar lo particular de lo general.” (Windelband, 1941, págs. 255-256)

De este modo la ciencia se comprende como el proceso mediante el cual se derivan principios menos generales de otros más generales, o la inversa, el proceso a través del cual lo particular es explicado por lo general. Aristóteles dice en los Segundos Analíticos “We suppose ourselves to possess unqualified scientific knowledge of a thing, as opposed to knowing it in the accidental way in which

the sophist knows, when we think that we know the cause on which the fact depends, as the cause of that fact and of no other, and, further, that the fact could not be other than it is.”⁴ (The Internet Classics Archive) La validez de tales principios, su verdad, radica en el proceso apodíctico de la ciencia en donde las proposiciones demostrables son verdaderas de un modo inmediato, o falsas siendo así el caso, de modo tal que no sea necesario apelar a principios de mayor generalidad para explicarlas.

Este proceso apodíctico y explicativo tiene su límite: no es posible probar los últimos fundamentos de los datos sensibles, no es posible explicar el fundamento de la explicación. Por esto es que el conocimiento científico radica en el conocimiento de las causas cuya validez es inmediata y por ello sin demostración. Siguiendo con los Segundos Analíticos dice “So since the primary premises are the cause of our knowledge -i.e. of our conviction- it follows that we know them better -that is, are more convinced of them- than their consequences, precisely because of our knowledge of the latter is the effect of our knowledge of the premises.”⁵

Este orden propuesto por Aristóteles es el predominante en toda su filosofía y todas aquellas áreas por él investigadas, que se sabe fueron muy diversas e incluían hasta mineralogía y biología por dar ejemplos, fueron analizadas en búsqueda de las causas primeras de los fenómenos. El máximo grado de conocimiento, por ende el conocimiento hecho virtud, es el de las causas primeras y lleva de nombre Sabiduría. Dice en el primer libro de su Metafísica “Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. [...] el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella).” (págs. 5-6). El sabio, por antonomasia, es el filósofo.

⁴ “Nosotros mismos suponemos poseer un conocimiento científico no calificado de una cosa, en oposición a conocerla de una manera accidental como lo saben los sofistas, cuando pensamos que conocemos la causa de la cual aquel hecho depende, así como la causa de ese hecho y no de otro, y además de que no podría ser otra cosa que la que ya es.” La traducción es mía. De ahora en adelante B.C.P.

⁵ “Por lo que desde que las primeras premisas son la causa de nuestro conocimiento –por ej. de nuestra convicción- se sigue que las conocemos mejor –esto es, estamos más convencidos de ellas- que sus consecuencias, precisamente porque nuestro conocimiento de éstas es el efecto de nuestro conocimiento de las premisas.” B.C.P.

a.3) La ética de Aristóteles

Al igual que en el caso de Platón, es desde una cierta noción del hombre que se deduce la idea de Estado y de su fin –que es lo que aquí convoca- dentro de la polis. Como el Estado es la imagen a escala de la esencia del hombre, es menester averiguar de qué naturaleza es el hombre y luego discutir acerca de lo más conveniente a lo que le es propio para su propio beneficio.

Aristóteles resuelve la aporía griega entre el ser y el devenir integrando un tercer concepto: el cambio. Para el Estagirita cada uno de los seres singulares no es otra cosa que una materia provista de forma, es un sustrato corporal (*hypokéimenon*) que puede (*dynaméi, potentia*) convertirse en cosa concreta (*energeía, actu*) gracias a la forma. En el acontecer la esencia llega a convertirse en algo real por la forma. Windelband explica:

“Desde el hiloísmo de los milesios hasta las teorías antitéticas de sus dos grandes predecesores, todos los puntos de vista de la metafísica griega están contenidos (como momentos) en la doctrina de Aristóteles: el ser conocido por el concepto, es la esencia general que se realiza en las apariencias por obra de su forma, partiendo de su mera posibilidad, y el proceso de tal realización es el movimiento. El ser es lo que adviene en el proceso. El Estagirita llama a esa autorrealización de la esencia en las apariencias *entelequia (entelécheia)*.” (1941, págs. 266-267)

En el caso del hombre, la entelequia que guía y anima su cuerpo es el alma. El alma es la causa final de la conformación orgánica y del movimiento, incorpórea pero principio del movimiento y fuerza directriz del organismo⁶. En su constitución se aprecian también estratos o facultades, cada uno de los cuales sirve de materia a su inmediato superior. Aristóteles los explica como sigue:

⁶ Véase de Aristóteles *Acerca del Alma*, Libro Segundo.

“Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra 414b parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; [...] Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante, o más excelso, suponiendo que lo haya.” (págs. 55-56)

Sólo en el hombre coligan todas las facultades del alma para materializar la forma más propia para él: la razón (*nous*). Gracias a la razón es que el impulso se convierte en voluntad y la representación en conocimiento. De todos los animales, el hombre es el único que puede aunar las percepciones del plano sensible y llevarlas a la más elevada realización, pues su alma constituye la perfección de su propia forma en la razón.

Aristóteles distingue entre dos tipos de intelecto, el activo y el pasivo, entendiendo por el primero la actividad racional misma, y bajo el segundo el material de las percepciones dado por la existencia corporal humana y gracias al cual se hace posible la función racional de conformarlo con vistas a ciertos fines⁷. Es el intelecto pasivo, entonces, el que marca la individualidad de los hombres pues allí surgen las apariencias dadas a cada uno en relación a sus propias disposiciones y motivos de experiencias personales. El intelecto activo es el fundamental y común a todos los animales, imperecedero⁸ por esto, y el pasivo es el individual que sucumbe con los individuos que le dan vida. Con esto, Aristóteles derrumba la teoría de la inmortalidad del alma platónica e instala entonces un nuevo horizonte para una ética

⁷ *Ibíd.*, Libro Tercero, Capítulo quinto.

⁸ Aquí la universalidad o la generalidad de una cualidad o propiedad a todo el género de individuos es fuente de eternidad.

que ya no dependerá tanto de lo externo, del destino o del orden social, como en Platón, sino más bien del hombre en sí mismo que tiene la posibilidad de lograr la felicidad mediante su propia acción.

El bien más supremo para Aristóteles es la felicidad (*eudaimonía*). La felicidad no se logra ni sólo a través de la virtud ni sólo a través de los logros materiales, pues la primera está relacionada con padecer trabajos y fatigas, lo que está ajeno a la felicidad, y la segunda porque la felicidad es deseable por sí misma, y la riqueza es sólo una parte de la felicidad que, además, puede variar en el tiempo.

Ante lo impredecible propio del acontecer de la vida de cada hombre, lo cambiante y sorpresiva que puede ser la vida, Aristóteles se rehúsa a depositar la fuente de la felicidad fuera del hombre, dependiente de la vida y de sus constantes vaivenes –aunque reconoce que es necesaria la fortuna, la prosperidad en las cosas exteriores, como complemento a la felicidad-, y la dispone al alcance de todos los seres que logren desenvolver su propia naturaleza y peculiar actividad. Al hombre le conviene, entonces, la razón. La virtud del hombre es aquella disposición gracias a la cual éste pone en práctica su actividad racional pues ésta es su natural esencia y trae por resultado la satisfacción y el placer.

Al igual que en el alma animal se distinguen impulso y percepción, la razón se presenta algunas veces como hábito, y otras, como comprensión (sabiduría). Esto es, la razón puede realizarse como costumbre (*éthos*) o como reflexión moral (*aisthánesthai*), de lo que se sigue que encarna en dos especies de virtudes: las éticas y las dianoéticas⁹.

Las virtudes éticas nacen y se desarrollan gracias a la educación de la voluntad. Aristóteles define la virtud, en el segundo libro de su *Ética a Nicómaco*, respecto de su género y, al descubrir que no es afecto¹⁰ ni facultad¹¹ del alma,

⁹ Ambas expresan la excelencia del hombre y su consecución produce felicidad. Las primeras corresponden a las virtudes de la razón práctica, a aquello que indica al hombre cómo actuar en su vida y entre sus semejantes. La segunda corresponde a las virtudes de orden intelectual que se relacionan directamente con la capacidad de conocer del hombre. Las principales virtudes dianoéticas son la sabiduría y la prudencia.

¹⁰ Dentro de los afectos se contemplan la codicia, la ira, la saña, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y generalmente todo aquello a que es aneja tristeza o alegría.

concluye que es un hábito. Pero no cualquier hábito, pues los hay buenos y malos, sino que aquel hábito que haga al hombre bueno y con el cual el hombre hace su oficio bien y perfectamente. De esto se deriva que la correcta educación de la voluntad permite que en el hombre arraigue el hábito de obrar de acuerdo con la justa apreciación de la vida: es la educación la que permite al hombre valorar las decisiones de la voluntad utilizando la correcta razón. Windelband dice que “Puesto que, más bien, la experiencia muestra lo contrario, es preciso que el hombre mediante el hábito adquiera aquel autodomínio de sus pasiones gracias al cual pueda en todas las circunstancias acatar lo reconocido racionalmente, a pesar de tener en su contra los más enérgicos impulsos.” (1941, págs. 283-284)

El reconocimiento racional del que habla Windelband no es más que el apereibimiento del justo medio entre los extremos a los que los impulsos, irracionales por definición, naturales instintivos impelen al hombre. La valentía, por ejemplo, es el justo medio entre la temeridad y el miedo. Aristóteles define:

“Es, pues, la virtud hábito voluntario, que en respecto nuestro consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia; y es la medianía de dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo por causa que los unos faltan y los otros exceden de lo que conviene en los afectos y también en las acciones; pero la virtud halla y escoge lo que es medio. Por tanto, la virtud, cuanto a lo que toca a su ser y a la definición que declara lo que es medianía, es cierto la virtud, pero cuanto a ser bien y perfección, es extremo.” (pág. 59)

¹¹ En su *Ética a Nicómaco* da la siguiente definición de facultad: “Y facultades, aquellas por cuya causa somos dichos ser capaces de estas cosas, como aquellas que nos hacen aptos para enojarnos o entristecernos o dolernos.” (Aristóteles, pág. 56) En pocas palabras en el sentido corriente del término: aquello que nos posibilita hacer una cosa.

a.4) La política

En este ámbito tanto Platón como Aristóteles concebían que sólo en la vida comunitaria el hombre (*zoon politikón*) es capaz de perfeccionarse. Dentro de las murallas de la polis el hombre era educado y así dispuesta su voluntad hacia el desarrollo de una ética que le permitiera alcanzar aquello que el Estado disponía como fin. Aristóteles dice en su Política:

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

El bien supremo, como ya se vio, es la felicidad. Con esto queda claro que tanto Aristóteles como Platón compartían la idea de Estado en donde su único fin es la moralización del hombre. Una constitución es justa cuando el gobierno eleva a primer rango de sus preocupaciones la realización del más alto fin social: el bien moral de la comunidad.

La bondad del Estado no depende de la forma externa de la constitución, como por ejemplo el número de los gobernantes. El número determina el tipo de constitución que se establece, pero no garantiza el éxito de ella. El poder de uno sobre los demás puede ser bueno, como en el caso de la realeza (*basileía*), o malo, como el caso de la tiranía (*tyrannís*). El poder de algunos sobre los demás puede ser bueno como la aristocracia de la cultura y de la moralidad, o malo como oligarquía por nacimiento o por riqueza económica (plutocracia, timocracia). El poder de todos en una república (*politeía*) organizada jurídicamente puede ser bueno, pero en una anarquía del vulgo (*demokratía*) mala.

Esto demuestra que Aristóteles no esbozó nunca un ideal único de Estado, sino que se limitó a compilar las experiencias de Grecia y, a partir de aquí, formular algunas conclusiones históricamente válidas acerca de cómo las constituciones se transforman y derivan entre sí¹². Se limita también a subrayar críticamente aquellas condiciones indispensables que hacen posible la realización de la tarea general del Estado, siendo la más importante, a la que le dedica un Libro completo en su Política, la educación. Concuera con la exigencia platónica de estatizar la educación: toda república debe velar por la educación de sus generaciones y la educación tiene que elevar a los hombres de su mero estado de naturaleza a la vida moral e intelectual del espíritu, en donde halla el hombre la posibilidad de su realización más alta y su consecuente felicidad.

Desde el punto de vista moral, el Estado debe proporcionar una educación moralizante, arraigada en el hábito, en orden a la virtud. Y desde el punto de vista racional, debe proporcionar el terreno más fértil para aquella virtud dianoética más elevada: la sabiduría. Esta actividad de la razón teórica (*epistemonikón*) trata de captar en forma inmediata aquellas últimas verdades, conceptos y juicios, que ya no son susceptibles de ser probados y que constituyen el punto de partida de toda derivación. Este conocimiento es caracterizado por Aristóteles como una “contemplación”. Sólo mediante la contemplación de la verdad participa el hombre de aquel pensamiento “puro”, la esencia de la divinidad, y sólo por ella comparte la bienaventuranza de la conciencia divina de sí misma “Pues esta contemplación por la contemplación misma, exenta de toda finalidad volitiva y práctica, esta sumersión en la eterna verdad libre de todo externo deseo, es la beatitud y la bondad por excelencia.” (Windelband, 1941).

¹² Para esta compilación véase los Libros II, VI y VII de la Política.

b) La libertad ética.

El ideal ético de la comunidad que plantearon Aristóteles y Platón fue, a su vez, el ideal del Estado, sin embargo en los primeros siglos de esta era predominó la preocupación por la dicha y la felicidad humana entre los filósofos más que la constitución de un Estado acorde a tales hombres como se vio en los clásicos. El hombre dichoso, encarnado en el sabio, es aquel que posee en sí la más alta sapiencia que lo convierte en un ser virtuoso y feliz. La sabiduría, para esta época, es:

“La sabiduría prueba su eficacia mediante la conducta que guarda el hombre frente a sus pasiones; la sabiduría es, substancialmente, emancipación de los afectos, ausencia de las pasiones (apatía, según la expresión estoica). La bendición de la sabiduría reposa en esta interna tranquilidad.” (Widelband, 1945, págs. 48-49)

Las dos corrientes principales de esta época, a saber, los epicúreos y los estoicos, diferían significativamente en su concepción moral de la vida. Esto se descubre en las respectivas teorías de la sociedad y del Estado que ambas corrientes tenían. Para ambos el sabio, en la autarquía de su virtud, no necesitaba de un Estado ni de una comunidad, es más, incluso podía alejarse de ello en pos de su propio beneficio o para el de todos. La vida y acción política, pensada por estas dos corrientes, era fuente de corrupción y arribismo, especialmente durante el Imperio Romano, por lo que el sabio bien debía alejarse de ella, incluso de la familia si era necesario, pues nada tenía que ver ese estilo de vida con él.

Para los estoicos la comunidad humana es un imperativo racional que sólo en contadas ocasiones puede posponerse al perfeccionamiento individual del sabio. Epicuro, por su parte, niega expresamente que la comunidad entre los hombres exista por naturaleza pues para él toda asociación humana tiene su base en intereses utilitarios de los hombres, el Estado lo han creado los hombres, reflexivamente, en virtud de las virtudes que aporta: el no dañarse mutuamente. El Estado se basa en el

contrato entre los hombres, en donde lo justo, que se da en lo social y en sus dinámicas, es lo conveniente, de modo tal que:

“36 La justicia nada sería por sí: pero en el trato común y recíproco se hacen algunas convenciones en todas partes, de no causar daño ni de recibirlo. [...] 40 Lo que se confirma por testimonio que es conveniente al uso común de la sociedad civil tomado de cosas ya tenidas por justas, tiene lugar de justo, hágase en todos lo mismo, o no se haga.” (Laercio, 1986, págs. 386-387)

Estas máximas epicúreas explican que la convicción de una ventaja común son las originadoras de las leyes en cada caso, que nada es justo o injusto en sí mismo y que lo justo sólo lo será mientras preste utilidad a la sociedad, cuando deja de ser útil ya no lo es más.

Para los estoicos, en cambio, el hombre es un ser social por naturaleza pues comparte con el cosmos la identidad esencial de su alma.

“El más inmediato de los vínculos sociales es la amistad, la convivencia de individuos virtuosos movidos por el afán de realizar la ley moral. Pero de semejantes relaciones puramente personales pronto se eleva la doctrina estoica a un principio de suprema generalidad, a la integridad de los seres racionales. Como partes de la razón cósmica, constituyen dioses y hombres una comunidad racional de vida donde cada individuo es un miembro insustituible. El género humano, pues, tiene ante sí la tarea de organizar una sociedad basada en la razón, que comprenda a todos sus miembros.” (Widelband, 1945, págs. 63-64)

Para los estoicos, como explica Diógenes Laercio¹³, la república debe estar gobernada sólo por los sabios pues son éstos los libres de obrar, ellos son los únicos que conocen lo bueno y lo malo y viven una vida llena de virtudes. Ellos son los únicos capaces de hacer realidad esta comunión espiritual unitaria a todos los seres racionales en la tierra, sin importar las barreras de nacionalidad o las que establecen los Estados históricamente dados; es una comunidad racional de vida de todos los hombres, un reino ideal de alcance universal.

Ya con lo expuesto hasta acá, especialmente lo referido a los estoicos, nos enfrentamos a una cosmovisión particular y que porta en sí una dificultad que se extenderá a lo largo de varios siglos: el monismo metafísico ante el dualismo ético. En otras palabras, la metafísica, el mundo más allá de lo físico, es una unidad simple que aúna en sí todo lo excelso, lo bello, lo bueno y lo sabio por antonomasia. El mundo, en cambio, y el hombre son un compuesto de materia y no-materia que enreda y dificulta la realización de lo metafísico, siendo entonces más que necesaria la moralización humana debido a un severo planteamiento respecto de lo natural.

Se perfila en este contexto el problema de cómo entender la perfección cósmica en conjunción con el libre arbitrio humano, es decir, cómo el error, la falla humana, son posibles dentro de un cosmos en donde reina lo perfecto. Esta aporía nace de una dualidad antropológica en donde la naturaleza humana percibida como una contraposición entre los elementos racionales y sensibles, mientras que la doctrina metafísica sobre la que se funda el imperativo racional humano habla de una realidad ilimitada y omnipotente de la razón cósmica que no puede compararse con la realidad impulsiva y sensible del hombre y del mundo externo.

Otro impedimento para una realización de la libertad, que es pensada en estrecha relación con la voluntad, esto es, como ejercicio de la voluntad en el mundo de la acción, es la noción de destino, el determinismo de los estoicos. Cicerón dice “12. Asunto concluido, puesto que tienes que conceder que o todas las cosas ocurren por el destino, o algo puede ocurrir sin causa. [...] [28] Y si toda proposición es o verdadera o falsa, se sigue de ello inmediatamente que hay aquellas causas inmutables y eternas, las cuales no permiten que algo ocurra de otra forma de como

¹³ Véase pág. 134 y 135 de su obra “Vidas de filósofos ilustres”

tiene que ocurrir.” (defato-deldestino). ¿Cómo es posible actuar libremente en un universo panteísta y determinado? La concepción que aquí subyace de libertad es más bien reducida y de corto alcance, sin embargo se mantiene como piedra de tope de una cosmovisión que se niega a descartarla de principio, pero que tampoco sabe muy bien cómo rescatarla. Lo curioso aquí es que se insista en la libertad, y que por cierto se tome como sumo bien a lo divino. Ambas ideas, la existencia indudable de la libertad y la bondad inherente a lo divino, son las que presentan severos escollos en la reflexión y obligan a pensar, inventar e imaginar distintas maneras de ser del universo que permitan comprender por qué lo malo es posible.

“Pero especialmente acentuaron que, gracias a su conflicto con lo malo, la bondad puede realizarse: si no hubiese pecado e ignorancia, no habría virtud ni sabiduría. Viendo en el vicio un medio para que resalte la bondad, acabaron por pensar los estoicos que la Providencia puede convertir lo malo en bueno, y que en la maldad sólo tiene un medio, aparentemente, invencible, para la realización de sus más altos fines.” (Widelband, 1945, pág. 101)

Estas aporías continuarán presentes en los siglos posteriores, y la idea de libertad continuará siendo ética, referida constantemente a la acción individual, en la esfera moral.

c) El oscurantismo medieval

La teoría política durante la época medieval sufrió un estancamiento infecundo que poco aportó a la historia, sin embargo hubo un par de intentos e ideas distintas que permiten comprender la circunstancia histórica de aquella época en la que la idea del hombre, y por ende su bienestar y propósito en lo colectivo, cobran especial espesor y se vuelven dignas de estudio y aguzada revisión.

Hay que reconocer que, probablemente, poco habríamos heredado del mundo helénico si no hubiera sido por los árabes y por la iglesia cristiana, quienes fueron los principales actores del rescate de gran parte de la cultura y de las ideas de la antigua civilización. Por cierto que este patrimonio no estuvo exento de litigio ni de merma, pues al ser recibido por la iglesia fue parejamente, y con el mayor recelo, censurado y examinado con el fin de mantener aquello que enriqueciera a esa ánima espiritual, excluyendo todo lo que no sirviera para ese propósito o, peor aún, que lo contradijera. Gracias, principalmente, al conocimiento recuperado de la iglesia es que ésta fue tomando poco a poco más y más poder hasta llegar a disolver la vida política y transformarse ella en la única fuerza sólida de la sociedad. Es por esto que los principales pensadores de la época medieval fueron sacerdotes, y la mayoría de las discusiones eran de orden teológico. Como ícono de la Edad Media aparece San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, quienes serán expuestos a continuación a modo de ejemplo paradigmático e ilustrativo, indicando ciertas discusiones respecto a la libertad – la piedra de tope a la teoría cristiana del momento- y a la concepción del mundo que permitirán tener una idea clara respecto a lo que en aquella época se mentaba, pasando por alto el resto de pensadores medievales cuyos temas distan de lo que acá convoca.

c.1) Agustín y la experiencia interna

De impronta platónica, el mundo de las ideas de San Agustín guarda parecido a un sistema elíptico que brota de un movimiento alrededor de dos puntos que forman el eje central de su pensamiento: el concepto de la Iglesia y el de la autocerteza. Lo que acá concierne mayoritariamente es el fenómeno de la autocerteza.

Para Agustín el punto de partida del conocimiento filosófico, esto es, de la verdad, se origina por la duda que abre el camino a la certeza. Debido a la problemática realidad externa, de cuya inestabilidad y susceptibilidad es prácticamente imposible obtener alguna certeza o verdad, el contenido de las percepciones sensibles es dudoso y de allí no surge ninguna evidencia de alguna realidad uniforme y pareja, de lo único que puede obtenerse certeza es de la interna sensación del ánimo dudoso propiamente tal. La duda es lo único seguro. En tanto que dudo, sé que soy un dubitante. Así, es la duda la prueba fehaciente de la realidad de la esencia consciente (*cogitare*); mientras que en otras cosas puedo errar, no puedo errar en la verdad de esta realidad, pues para errar debo ser¹⁴.

La duda es el puntapié inicial de todo estado del *cogitare* sea éste volitivo, pensante, memorativo, sapiente etc. pues las causas de ella reposan en sus anteriores representaciones basadas en un solo motivo: la búsqueda de la verdad. Quien duda, lo hace en atención a la verdad. Agustín dice en el cap. XXXIX:

“Y si te pasa de vuelo lo que digo y dudas de su verdad, mira, a lo menos, si estás cierto de tu duda acerca de estas cosas; y en caso afirmativo, indaga el origen de dicha certeza; no se te ofrecerá allí de ningún modo a los ojos la luz de este sol material, sino aquella que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. [...] Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad. Donde se ven estas verdades, allí fulgura la luz, inmune de toda extensión local y temporal y de todo fantasma del mismo género. ¿Acaso ellas pueden no ser lo que

¹⁴ Sobre este argumento véase De beata vita, capítulo II y De Trinitate X, 14.

son, aun cuando fenezca todo racionador o se vaya en pos de los deseos bajos y carnales? Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren, nos renuevan.” (De Vera Religione)

El hombre posee, junto con la percepción (*sensus*), la capacidad superior de raciocinio (*intellectus, ratio*) gracias a la cual puede intuir, de un modo inmediato, verdades incorpóreas bajo las cuales Agustín no sólo comprende las leyes lógicas, sino que también las normas que dictan lo bueno y lo bello, los principios del juzgar, que, por ende, no son susceptibles de variación relativa al hombre individual, sino que son universalmente válidos para todos los hombres. Son verdades, y como tales, universales, eternos e intangibles.

El “ser” de aquellos principios y verdades proviene, evidentemente, del mundo de las ideas platónico que para Agustín no es otro que el mundo de las Ideas de Dios. Estos principios son la forma y las normas de todo lo real, es lo imperecedero y estable en la realidad, y las determinaciones objetivas del espíritu divino. Dios, por lo tanto, aúna en sí todas las verdades y la perfecta belleza, y todo conocimiento racional es divino por esto, pero no de una manera positiva – pues el hombre es incapaz de conocer cabalmente a Dios-, sino a través de su vía negativa que es la duda.

Que el conocimiento racional sea divino es de vital importancia para Agustín. Windelband explica:

“Pues en la medida en que le es posible al hombre averiguar algo de la esencia divina, puede lograrlo solamente en analogía con el autoconocimiento humano. Pero éste exhibe la siguiente estructura de la vida íntima: el estado permanente del ser espiritual reside en la totalidad del contenido de la consciencia o de las representaciones reproducibles; su movimiento y vitalidad estriba en los procesos de enlace y separación judicativas de estos elementos; y la fuerza impulsiva, en tal movimiento,

es la voluntad, dirigida a la consecución de la más alta beatitud. Representación, juicio y voluntad son, pues, las tres vertientes de la vida psíquica.” (1946, págs. 70-71)

En la unidad de estas tres funciones radica el alma. Y no sólo el alma humana, sino el alma de todas las cosas y de toda realidad¹⁵.

Agustín, en su concepción de mundo, da una especial relevancia a la voluntad derivada de la propia experiencia del hombre que, siendo una naturaleza activa e impulsiva, a través de una íntima y penetrante mirada hacia sí mismo, halla en ella su más honda raíz. Lo esencial es la voluntad y en todos los procesos y estados del alma hay voluntad; es más, todos ellos –incluyendo los procesos intelectivos y propios del conocimiento como la percepción- no son más que formas volitivas. La conciencia de algo es un acto de la voluntad, nuestros propios actos y estados son conscientes en mayor o menor medida gracias a la voluntad que actúa sobre la libre reflexión para que ésta actúe sobre nuestra memoria o imaginación. Incluso el raciocinio, los juicios intelectivos, en su profundidad, exhiben su dependencia a la voluntad: ésta fija la dirección y el fin bajos los cuales los juicios son subsumidos bajos leyes generales de la intelección racional de los datos sensibles¹⁶.

Estas reflexiones respecto del conocimiento, lo divino y el alma humana, gravitan en torno a una cualidad, si se es permitido hablar en esos términos, o a una condición de la voluntad que permite que todo esto sea posible: la libertad. Por supuesto que acá la libertad es tomada en su sentido más amplio, a saber, de apertura a ser determinado por una decisión, opción o asentimiento, independiente de las funciones intelectuales (incluso determinante al intelecto sin fundamentos conscientes de índole racional). Este es un punto oscuro dentro de la teoría agustiniana pues no queda claro, o al menos lo suficientemente claro, cómo es que se

¹⁵ Dios comprende la omnipotencia, omnisciencia y la bondad suma pues aúna en sí la máxima expresión de estas facultades.

¹⁶ Es menester destacar que para Agustín la verdad del mundo sensible es accesible sólo por gracia divina. El conocimiento del mundo inteligible es iluminación, revelación, no es un producto autónomo del espíritu humano finito ni una dirección de la conciencia, es Dios revelándole sus verdades a los que se hacen acreedores de ella. Sobre la teoría del conocimiento en Agustín véanse sus *Soliloquios*.

concilia este punto de no-racionalidad o acción incausada que determina lo racional con la presciencia divina.

En este punto se aproxima la pregunta conductora de largas reflexiones medievales: ¿cómo conciliar la divinidad suprema, el bien sumo, con el libre arbitrio humano y consecuentemente el mal? Para responder a esta cuestión Agustín se separa de lo dicho anteriormente y es radical: sólo el primer hombre, Adán, fue poseedor de efectiva libre voluntad y falló, y por causa de él todo el género humano es pecador. Esta sentencia resume gran parte de las ideas de Agustín. En primer lugar está la idea de que el género humano es substancialmente una unidad, cuando falla uno fallan todos, cuando se salva a uno o cuando uno es el Salvador, todos somos salvados. Por el abuso del libre albedrío por parte del primer hombre, se ha viciado toda la naturaleza humana de modo tal que ya no puede sino pecar. Cada hombre, al nacer, trae al mundo esta naturaleza viciada que le impide, por propia energía o libertad, elevarse a lo bueno. De esto se sigue que todos los hombres, sin excepción, necesitan ser redimidos y de los recursos eclesiásticos de la gracia, de modo tal que la organización social debe ser regida por la Iglesia, no por el Estado, pues es la única que puede redimir al hombre, a todos los hombres, del pecado original.

Con su doctrina de la iglesia Agustín termina por abandonar toda pretensión de libertad volitiva pues es absolutamente contraria a su idea de redención. Es más, a partir de ahora el hombre ni siquiera es naturalmente bueno pues la bondad sólo emana de Dios, quien le concede la gracia divina a unos cuantos portadores a través de la revelación con fuerza irresistible (*gratia irresistibilis*) quienes tienen el privilegio de salvarse y depurar el pecado original. Entonces, existen dos posibilidades para el hombre y su voluntad: o es determinado por su naturaleza corrompida, o es determinado por el bien y la gracia divina. Bajo este parámetro, conocido como la doctrina de la predestinación, se termina de echar abajo cualquier pretensión de libertad individual quedando el hombre a merced de la voluntad divina y su compasión por él.

c.2) La aproximación tomista

De Agustín emerge la idea de dos reinos espirituales: el reino de la naturaleza (bautizado por él como el Reino de Satán en donde viven los demonios malignos y los hombres predestinados a no salvarse) y el reino de la gracia o Reino de Dios en donde no sólo moran los hombres salvados por Dios, sino que también seres angélicos no caídos. Esta concepción político-espiritual tiene su correlato terrenal siendo el mundo, esta tierra, la patria del Reino de Satán. Esto no significa que aquí moren sólo los demonios y los hombres pecaminosos, sino que ambos reinos conviven como dos estirpes distintas mezcladas por su conducta externa pero separadas por su constitución interna. El reino de Dios no es de esta tierra, pero la Iglesia es la vanguardia redentora del reino divino en esta vida y en este mundo.

En las postrimerías de la Edad Media estaba asentado el dualismo ontológico entre los mundos espiritual y material hasta que Santo Tomás de Aquino comienza a enlazar, tomando a Aristóteles, ambos mundos a través de la idea de alma. Para llegar a esta conclusión toma la teoría aristotélica de la forma y la materia y la modifica. Como se vio con anterioridad¹⁷, para Aristóteles la forma y la materia (*morfé – hyle*) están vinculadas necesariamente. Cada uno de los seres singulares no es otra cosa que una materia provista de forma. Esta materia es algo en sí indeterminado, es un substrato corporal (*hypokéimenon*); la forma, por su parte, no debe ser entendida como límite matemático sino más bien como una estructura determinante y a su vez determinada por la esencia, por el qué de la esencia.

Para Tomás, inmerso en la división entre el mundo corporal y espiritual, el alma permite ligar estos dos mundos en una sucesión cambiante y unitaria de todas las cosas. Según él, la esencia (*ousía* para los griegos) de las cosas es aquello común a todas las naturalezas por las cuales los seres corresponden a los diversos géneros y especies –la esencia de los hombres, según esto, sería la “humanidad”-; “ser” se le llama a todo aquello que tiene una realidad (las privaciones y las negaciones no tienen “ser” puesto que no existen por sí mismas, son defectos de lo que ya existe pero sólo existen gracias a aquello) y en su sentido más originario corresponde a la sustancia de una cosa. Hay dos tipos de sustancias, las simples y las compuestas. Las

¹⁷ Véase en este capítulo apartado a.3

simples, por definición, tienen la esencia de un modo más verdadero y noble y llegan a ser la causa de las sustancias compuestas –es el caso de Dios-, mientras que estas últimas son menos puras en tanto que no sólo poseen en sí la esencia, sino que también los accidentes. De estas sustancias se derivan las ideas de materia y forma que aunque constitutivas de las cosas, no son su esencia. Tomás dice en el segundo capítulo de *De Ente et Essentia*:

“Es evidente entonces que la esencia comprende la materia y la forma. Tampoco se puede decir que la esencia sea la relación existente entre la materia y la forma o algo añadido a ambas, porque esto sería necesariamente algo accidental o extraño a la cosa e incapaz de darla a entender, lo cual es propio de la esencia.[...] el ser de la sustancia compuesta no es sólo el de la forma no sólo el de la materia, sino el ser de todo el compuesto, y la esencia es aquello dentro de cuya estructura la cosa es. Por eso la esencia, de la cual la cosa toma el nombre de “ente”, no es sólo materia ni sólo forma, sino una y otra, aunque la forma sola sea, en cierto modo, la causa de su ser.” (2003)

Esto último es especialmente claro en el capítulo quinto del mismo libro en donde Aquino se dedica a dilucidar de qué modo está la esencia en las sustancias separadas, esto es, en el alma, la inteligencia y la causa primera de todas las cosas. Arguye que estas sustancias están separadas de la materia –he aquí su cambio a la teoría aristotélica- de modo tal que es posible que haya forma sin materia, pero no materia sin forma. La forma es causa de existencia de la materia pero no al revés, pues la forma no depende de la materia para existir. El alma humana, como inteligencia pura, es una forma separada de la materia y al mismo tiempo, como entelequia del cuerpo, la suprema de aquellas formas que se realizan en la materia. Estos dos aspectos del alma se encuentran vinculados en unidad substancial, y es la única forma subsistente e inherente a las cosas.

Por diferencia y gradación –mayor o menor cercanía y apego a la materia- asciende la continuidad ininterrumpida de la serie de los entes individuales que conforman el mundo material desde las formas ínfimas de la existencia material, las

plantas y animales a través del alma humana, hasta el mundo de las inteligencias puras, de los ángeles, para culminar finalmente en la forma absoluta y causa primera, Dios.

Santo Tomás, como Aristóteles en su momento, conecta la vida política y social con la metafísica para comprender las formas de los procesos sociales, transformándolos en conceptos para dar coerción y entendimiento a tales sucesos. No considera, como Agustín, al Estado como un efecto del pecado original, sino como un eslabón imprescindible en la vida universal. Incluso el derecho es para el aquinense un efluvio de la esencia divina y debe ser concebido como tal. Windelband explica:

“Sobre todos los preceptos humanos se encuentra la *lex naturalis*, en la que se fundan la moralidad y la convivencia social. Pero según su naturaleza, como lo prueban el lenguaje, la indigencia del individuo y el instinto de sociabilidad, el hombre está destinado a vivir en el seno del Estado. Mas el fin del Estado –así enseñaba Aristóteles- estriba en realizar la virtud, y de este fin es preciso explicitar todos sus objetivos particulares. Pareja virtud civil – y aquí se inicia el nuevo pensamiento- que debe tener el Estado como meta, empero, no agota el destino del hombre. Con ella se realiza sólo como esencia terrena; su más elevado destino es la salud que le ofrece la *gracia* en la comunidad eclesiástica.”
(1946, pág. 153)

El rol del Estado entonces es corresponder con lo más alto, con el Estado divino, pues a éste le debe su existencia –lo más alto se realiza sobre lo más bajo-. Es así como el Estado se somete a la Iglesia en términos de medio-fin, como lo preparatorio a lo perfecto, pues la comunidad de la vida terrenal es la preparación para la comunidad de la vida celestial y el Estado representa el más noble de los medios para la realización del divino plan universal.

CAPÍTULO II: EL ESTADO MODERNO

Sin duda que es posible, y ya se ha hecho, abrir todo un campo de estudio dedicado única y exclusivamente a iluminar este período histórico en donde surge la modernidad, y junto con ella la noción de Estado que hasta el día de hoy prevalece, sin embargo, como no es el tema principal convocado en la presente investigación, se dará un breve repaso tratando de hacerle justicia a este período de lo que allí aconteció y que resulta el gran antecedente de lo que después vino y es materia propia del presente trabajo.

El surgimiento del Estado trae aparejada la re-definición del sujeto de la estructura social pre-moderna, estableciendo condiciones para una configuración del sujeto insólita hasta ese momento. Por esto es que es de especial importancia el proceso de formación del Estado Moderno pues viene a representar la institución que concentra el poder soberano del control y la coerción legítima, asumiendo la tarea de regular la vida social y política en las nacientes sociedades modernas e imponiendo la matriz institucional en la que se empieza a fraguar un tipo particular de subjetividad delineada expresamente en el pensamiento político de la época.

a) Antecedentes históricos

Desde el punto de vista histórico, el Estado Moderno surge gracias a un conjunto de factores políticos y sociales que configuraron esa forma de organización social caracterizada por Naef (1947) como forma de vida. Cronológicamente, se ubican en la baja Edad Media (s. XIV y XV) los primeros signos de la modernidad política al comenzar a poner en duda las formas feudales de organización social y a la Iglesia como el Imperio medieval. El Estado medieval, para Naef, es caracterizado por:

“El Estado medieval no se propone el bienestar de sus súbditos como objetivo general; la esfera de lo espiritual y religioso no deja de afectar al Estado, pero no es incorporada al ámbito estatal y en sentido propio. De los intereses de los súbditos, por tanto, sólo una pequeña parte es objeto de la atención del Estado, de igual manera que también sólo una pequeña parte de las fuerzas de aquéllos es absorbida estatalmente. Grandes sectores quedan entregados al individuo y a sus asociaciones naturales y extra estatales, en cuya vida y funcionamiento económico sólo interviene de ordinario el Estado, cuando llama a la guerra, cuando exige contribuciones o para el restablecimiento del orden jurídico perturbado.[...] Es éste un Estado de privilegios políticos, de esferas y derechos singulares, en el cual el poder estatal aparece desgarrado, desintegrado, disuelto y repartido en numerosas casillas.” (La idea del Estado en la Edad Moderna, 1947)

La esfera de actividad del Estado era limitada y con escasa inclinación hacia el pueblo; además, se veía restringida por dos poderes que se enfrentaron durante la Edad Media: el poder supraestatal de la Iglesia y el infraestatal de los principados y señoríos. Ambos poderes se confrontaban, pero la creciente conciencia monárquica-estatal permitió que surgiera el apego a la concentración del poder político reflejado en un territorio más o menos delimitado y con una autoridad suprema radicada en la

figura del rey, el cual se empieza a constituir como representante del poder dentro de su reino.

Como C. Tilly explica¹⁸, una condición a la aparición del Estado Moderno fue la homogenización cultural de Europa producida por el Imperio Romano. En toda Europa se compartía el idioma, la religión, la ley, las prácticas administrativas, agricultura etc. Existían activas redes de comercio y un constante movimiento de personas. Predominaban las familias singulares nucleares, sin muestras de organización entre familias de un modo cohesionado, cuyo encuentro se realizaba principalmente gracias a la religión. El beneficio más importante para la emergencia del Estado como figura política “was the ease it gave to the diffusion of organizational models, to the expansion of states into new territories, to the transfer of populations from one state to another, and to the movement of administrative personnel from one government to another.”¹⁹ (1975, pág. 18).

Una segunda condición fue la permanencia del campesinado. Esto condujo al feudalismo como organización social en donde grupos de campesinos tributaban y estaban sometidos al “señor” que tenía posesión no sólo de la tierra, sino que además ostentaba un poder político. La gran capacidad productiva de recursos de Europa no sólo se limitaba a la tierra, sino que también comprometía a un gran número de individuos y grupos locales, permitiendo la independencia no sólo en niveles administrativos y judiciales del Imperio, sino también en lo económico.

Para Tilly es este conjunto de relaciones de poder, que mostraban una estructura política descentralizada, el que permite la aparición de una tercera condición que resulta ser crucial para la posterior conformación del Estado: las asambleas deliberativas. Previo al período de preeminencia estatal, el manejo del poder de las asambleas deliberativas actuaba en todos los niveles políticos, desde el consejo de la aldea hasta los Electores del Imperio, incorporando así a segmentos de la población que habían adquirido o mantenido libertades y privilegios delimitados por la ley. Si bien esta institución no representaba individualidades como se pretendió en siglos

¹⁸ Véase *The formation of National States in Western Europe*

¹⁹ “fue la facilidad dada a la difusión de modelos organizacionales, a la expansión de estados dentro de nuevos territorios, al intercambio de población de un estado a otro y al movimiento de personal administrativo de un gobierno a otro.” B.C.P.

posteriores, s. XIX y XX, a través de la idea de democracia, sí benefició y contribuyó a la mantención de relaciones de poder que posteriormente formarían los Estados.

Naef subraya otro factor decidor para la aparición del Estado: la aparición de la Iglesias nacionales. El Estado logra independizarse de Roma como centro internacional nacionalizando y estatalizando la organización eclesiástica de cada país, constituyéndola del modo propio a cada Estado.

“Hacia 1500 este proceso está muy avanzado en Inglaterra, Francia y España y ha comenzado ya en Alemania; la Reforma, por fin, lo convierte en realidad. Allí donde la Reforma triunfa, la independización administrativa, judicial y financiera se combina con la independización en el terreno dogmático-religioso. Bajo este signo se desarrolló en los territorios alemanes el sistema de la Iglesia nacional, que ve en el príncipe soberano el *summus episcopus* de cada Iglesia, y así también se independiza Inglaterra de Roma externamente bajo Enrique VIII, e internamente bajo la reina Isabel; así, en fin, nacen las Iglesias nacionales en los países escandinavos, en los Países Bajos convertidos al calvinismo y en los lugares reformados de Suiza. Sin embargo, también en Estados católicos se echa de ver un fenómeno parecido: nunca reconoció oficialmente Francia las decisiones del Concilio de Trento, y sólo con reservas se decidió a hacerlo la España de Felipe II.” (1947)

Todas estas condiciones muestran que lo que subyace a la aparición del Estado es un proceso que se va formando de elementos heterogéneos y colaborativos que permitieron a partir del s. XI ir constituyendo, paulatinamente, una institución real que fue tomando cada vez más autonomía entre la sociedad feudal, los poderes de la Iglesia y el Imperio. El rey es la persona superior que vincula el sistema de derechos y deberes de los vasallos, cualquiera haya sido la posición en la escala social, posibilitando ante el monarca que la sociedad sea percibida como un todo.

La concentración del poder político y territorial en torno a un monarca es una de las cosas que subyace a la aparición del Estado, dejando atrás la fragmentación del

poder político terrenal e instaurando una organización completamente diferente al señorío de la Edad Media. Vistas así las cosas, la noción de Estado aparece como una nueva racionalidad política coherente con demandas de poder y de gobierno distintas, discontinuando así el discurso político de la antigüedad.

b) La idea de Estado: Maquiavelo, Hobbes y Rousseau

La idea capital de esta investigación es la comprobación teórica y posibilidad práctica de la libertad como fin político del Estado. Han quedado expuestas las condiciones históricas que hicieron posible el surgimiento de aquella forma de organización llamada Estado, sin embargo, ¿qué es lo que mienta esa palabra?. Se sabe que una de las primeras apariciones fue con Maquiavelo, *stato*, en su obra capital El Príncipe, que comienza diciendo “Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados” (2004) Por supuesto que no se quiere decir con esto que la palabra haya sido inventada por Maquiavelo o que no haya existido en absoluto antes de él, tan sólo se quiere enfatizar que la palabra no implicaba las consecuencias políticas que involucró su abordaje teórico en su obra.

Este término fue el más adecuado para poder re-nombrar, paulatinamente, la vasta extensión territorial en donde un grupo de individuos se organizaba en virtud de un poder de mando y que además representaba el conjunto de instituciones políticas durante el Imperio Romano, *civitas*, que venía a traducir *pólis* y *res publica*. Al respecto, Bobbio señala que el surgimiento de la noción de Estado no sólo representó una aclaración semántica o terminológica, sino que vino a resolver la exigencia de encontrar un nombre nuevo para una realidad que lo necesitaba "la realidad del Estado precisamente moderno que debe considerarse como una forma de ordenamiento tan diferente de los ordenamientos anteriores que ya no puede ser llamado con los nombres antiguos" (2006, pág. 89).

Desde esta perspectiva, el Estado Moderno representa una realidad simbólica, política y materialmente diferente a todas las formas de organización que le habían antecedido. No sólo en un sentido pragmático, sino que también en su aspecto teórico el Estado viene a instaurar un marco referencial distinto y nuevo, pero más ajustado y acorde con la realidad que se experimentaba.

Ahora bien, cuando nos referimos al Estado en esta época no es el Estado solo, sino que se le suma el adjetivo *modernus*, que se deriva de la palabra *modus*, término que no existía en el latín clásico y que sólo empezó a emplearse a partir del siglo IV para hacer referencia a lo actual, a lo propio de los días que se viven, como diferente

de lo que ayer se había vivido, enfatizando que el ayer difiere radicalmente del hoy y que el hoy de ningún modo podrá ser igual al mañana. De este modo, el que haya sido necesario subrayar este período histórico con un vocablo nuevo como *modernus*, supone que se le percibió como algo radicalmente diferente de los periodos históricos anteriores, demostrando que los teóricos del Estado representan la conciencia de la ruptura en la continuidad histórica de la relación entre individuo y orden social²⁰.

En suma, el Estado viene a decir una nueva forma de ordenamiento político, asumiendo un carácter radicalmente diferente a la descentralización que representaba el poder político medieval, instalando un solo lugar para el poder que se extiende a toda la sociedad. El Estado condensa el poder gracias a dos procesos complementarios: uno es la concentración absoluta en donde el Estado representa el aspecto material del poder que los súbditos le han entregado, y el segundo es la secularización, quedando el Estado al margen de cualquier principio moral o teológico.

Sandoval (2008) comenta:

“Podemos señalar que la originalidad del Estado moderno residió en que constituyó la primera forma de poder totalmente desacralizada y libre de toda influencia subjetiva, sin otro fundamento que la necesidad racional de su existencia para mantener un orden social monárquico. Esta secularización del poder político transformó al Estado en un poder absoluto, incuestionable e incuestionado, capaz de crear por sí mismo un orden político y justificarlo a partir de su propia racionalidad; éste poder absoluto que pasó a definir al Estado, y que Bodin (1966)²¹ llamó soberanía, conoce algunos límites como el derecho divino o las costumbres históricas, pero cuando se presenta en estado puro, como aquel "poder absoluto y perpetuo de una república", sólo puede darse en

²⁰ Para una visión completa acerca de la idea de continuidad o discontinuidad, véase Bobbio (2006) p. 89 y ss.

²¹ *Los seis libros de la República*.

el gobierno de la monarquía, porque como señala el propio Bodin, un poder para ser absoluto debe ser también indivisible.” (págs. 164-165)

La consecuencia de esta ruptura con lo eclesiástico es que el Estado es concebido como un producto de necesidades e intereses, sin embargo, esto no significa que en el acontecer histórico haya sido una ruptura definitiva, muy por el contrario, con la aparición del protestantismo se abre una percepción distinta del Estado mientras que la católica ortodoxa vuelve a aparecer en la palestra. Para los protestantes el Estado vale como un orden divino inmediato, mientras que para los católicos, como institución humana, necesita de la sanción de la iglesia y no podría valer donde aquella faltase, sólo se conservaría en cuanto estuviera al servicio de la iglesia.

Sin embargo, para los pensadores políticos descollantes de la época la iglesia debía permanecer absolutamente afuera de los asuntos del Estado. No sólo Maquiavelo era partidario de la exclusión de la Iglesia, Hobbes por su parte también lo consideraba así pues el Estado no es más un órgano metafísico que provenga de lo divino o una construcción humana que necesite de la iglesia como ente regulador, sino más bien es una institución instaurada por necesidad material de los hombres.

El corpus político es una construcción racional. Partiendo de la idea de que los individuos son complejos sistemas de sensaciones²² y deseos que culminan en una insaciable ansia de poder, Hobbes construye una racionalidad de Estado, que si bien resulta monárquica, tiene fines estrictamente utilitarios. Arraigando en la idea de fin, comienza la segunda parte del *Leviatán*:

“La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una

²² Véase *Leviatán*, Primera parte, cap. 1

vida más armónica, es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza.”
(2001)

En Hobbes subyace, propio de la época cabe decir, la idea de una propiedad natural del hombre, de que hay una condición esencial en todos los hombres que es otorgada por su propia naturaleza, de modo tal que es incorregible y de alcance universal a la especie. Es el instinto de conservación o el egoísmo el más simple y evidente principio humano que explica toda la vida volitiva y el mantenimiento de la existencia sensible del individuo. Cualquier objetivo de la voluntad no tendría más valor que el de medio para la realización del designio supremo y natural. La única norma de valoración humana, con arreglo a este principio, es el de provecho o daño, del estímulo o refrenamiento.

Pero el instinto de conservación del individuo sólo puede realizarse de modo eficaz y racional satisfaciendo la necesidad de sociabilidad –aún cuando la sociabilidad no sea un principio originario del hombre-. La base de la vida externa y de las relaciones sociales son los intereses de los individuos que es necesario conjugar y conciliar para proteger la vida y la propiedad puesto que el estado de naturaleza, en el que el egoísmo de uno se halla en oposición al egoísmo del otro, es la lucha de todos contra todos.

El modo más propicio y fundacional del Estado es el contrato. Dos especies de contratos son los que conjuga Hobbes: al contrato social, gracias al cual los individuos por temor y por las urgencias de una vida pacífica se asocian en una comunidad de intereses, se enlaza ahora un contrato de dominio y de sumisión, gracias al cual los particulares delegan su derecho y poder a la autoridad. De esto se deduce el absolutismo según el cual el Estado podía ser concentrado en una personalidad, la voluntad general en la voluntad particular de un gobernante: el Estado acaba siendo inalcanzable de este modo para la subjetividad humana en

general pues sólo lo es para el que gobierna, pero no para el resto de los individuos que en poco o nada pueden participar si no es de un modo indirecto y sometido.

Cabe recordar que en la mitad del s. XVII en Inglaterra se sucedieron cruentos períodos de guerras civiles que llevaron a Hobbes a convenir que lo único que puede salvar al hombre del hombre es renunciar al gobierno de sí mismo en beneficio del poder absoluto de un soberano. La fuente de toda hegemonía, según esto, es la voluntad del pueblo, de la que emana el contrato político y de sumisión. Es el pueblo el portador del poder, mas es el dios mortal, el rey, el depositario de tal soberanía.

Gracias a Hobbes el Estado aparece como un instrumento de los hombres, temerosos entre sí en la lucha por la existencia y el bienestar, asentado completamente, con todo su sistema jurídico, sobre el contrato que pactan entre sí los ciudadanos. La misma doctrina epicúrea del contrato reaparece en la Filosofía Moderna, extendiendo su influjo por todo el s. XVIII, mostrando no sólo que el contrato es sobre dominio y sumisión, sino que es esto la base, es el proceso constitutivo del orden social mismo.

Windelband observa que el absolutismo de Hobbes cede terreno acompañando distintos acontecimientos políticos a la soberanía del pueblo²³, que, como él explica:

“Tuvo sus raíces en las convicciones suscitadas por la conciencia religiosa de los reformadores ingleses, franceses y holandeses; está a la base en forma más vigorosa y práctica, tanto de la Constitución inglesa de 1688 como de la configuración teórica que dio a ella Locke en la doctrina de la separación y equilibrio de los tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el federativo: también señoreó como exigencia ideal las obras de Montesquieu, quién vista de la relajada administración de la justicia de su tiempo quería dar al poder judicial plena autonomía, al paso que pensaba unidos los poderes ejecutivos y federativo (como organización

²³ “pueblo” no en el sentido actual democrático-individualista de la palabra, sino que entendiéndolo en un sentido acotado que comprende las corporaciones municipales, autoridades políticas intermedias e instancias cuyos titulares se hallaban especialmente cualificados por el nacimiento, por la posición social o por privilegio. Véase Naef (1947)

externa e interna) en la extrema unidad monárquica. En fin, alcanzó su completo democratismo en el *Contrat social* de Rousseau.” (1943, págs. 176-177)

Rousseau se plantea el problema de la legitimidad absoluta del Estado preguntándose por el fundamento de éste. Concibe, como explica Hegel, “el derecho de la dominación y la obligatoriedad, la relación de ordenación, la de gobernar y ser gobernado, diciendo que descansa históricamente sobre la violencia, sobre la coacción, sobre la conquista, la propiedad privada, etc.” (1955, pág. 399)

Este contrato social es pensado en un sentido específico por Rousseau, separándose de lo que Hobbes había instalado, puesto que hay allí una diferencia radical en cuanto a la idea de individuo: para Rousseau el contrato debe cuidar y salvaguardar no sólo el bienestar, la vida y la propiedad de cada una de las partes del contrato, sino que debe procurar que el cumplimiento de este contrato no menoscabe la libertad de nadie, quedando cada uno a merced de su propia voluntad, obedeciendo sólo a sí mismo²⁴. De este modo el Estado no obliga, a modo hobessiano, a mantener el convenio social, sino que todos los individuos, *motu proprio*, participan en las realizaciones del contrato social en interés de la comunidad.

El hombre es libre por naturaleza. Es su derecho natural ser libre, y al momento del contrato le transfiere estos derechos a la sociedad. Tal es la importancia de esta transferencia que Jellinek define el contrato en una sola cláusula: “la enajenación de todos los derechos del individuo a la sociedad.” (2000, pág. 85). ¿Cómo es posible pensar la libertad si el individuo ha traspasado todos sus derechos? Jellinek concluye que la única libertad que le queda al individuo es la que se determina en los deberes cívicos que la ley define para todos los ciudadanos. No hay más libertad que esa. Si un ciudadano no comparte la religión civil determinada por el soberano, puede ser

²⁴ Véase *El Contrato Social*, Libro I, cap. VI

proscripto²⁵. Si dice compartirla pero no obra de acuerdo a ella, se le castiga con la muerte.

Lo que se sucede en el tiempo histórico viene a remecer no sólo la teoría política, sino que la historia completa, marcando un antes y un después en la evolución política de la humanidad que es necesario destacar y que resulta primordial en esta investigación: la Revolución Francesa.

²⁵ *Ibíd.* Libro IV, cap. VIII

b.1) La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano del 26 de Agosto de 1789 y el Idealismo Alemán

Como Naef (1947) dice, con la revolución viene a caer el gran edificio del absolutismo monárquico para dar paso a un Estado absoluto que absorbe, en gran medida, toda la vida. En sí misma es un eslabón en el proceso histórico de la configuración del Estado Moderno, dándole la más profunda modificación a su contenido semántico, pero que circunscrita a su momento es una potencia política que representa lo que ideológicamente se venía experimentando desde hace algún tiempo atrás.

En la Declaración se pretende zanjar o trazar la línea de separación entre el Estado y el individuo para que el legislador no la pierda de vista y obre de acuerdo a los derechos del hombre que se consideran naturales e inalienables, sagrados. Esta Declaración consta de 17 Artículos en donde se protege la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión de todos los individuos. He aquí la novedad y lo que los representantes del idealismo alemán de la época –Hegel, Schelling y Hölderling- tanto celebraron: era el acontecimiento de la emancipación por el cual la libertad subjetiva del hombre se convierte en el fundamento de una nueva era²⁶.

Para comprender con mayor profundidad la alegría alemana, es necesario referirse a dos sentidos que la palabra “revolución” tiene en el idealismo y que la articulan:

1.- La revolución como tránsito de la naturaleza a la libertad: Hölderling explica este viaje del espíritu en su *Oda an Kepler*, escrita justamente en 1789, en donde vincula las revoluciones de las órbitas celestes con las revoluciones humanas en el seno de la Edad Moderna. El hombre tiene como destino revolucionarse a sí mismo para convertirse en ciudadano de la sociedad civil. El mundo natural es visto como un mundo objetivo, mecánico, cíclico y repetitivo, ajeno al hombre y del cual él debe – como exigencia moral- huir para encontrar la cultura, el conocimiento, que le permitirá el libre fluir de su creatividad y participar del curso histórico de la humanidad.

²⁶ Véase Innerarity (2008)

“El hombre que ha obtenido el derecho de autoría sobre sus actos, que se ha emancipado de la fijeza de los objetos, de la finitud de las pasiones y de la pasividad de la contemplación no está condenado inevitablemente a una existencia errática. La razón suscita en él una finalidad de carácter moral: recuperar la armonía por medio de la libertad, convertir lo que era un don que obligaba al perpetuo agradecimiento en una ganancia merecida. [...] la búsqueda de una reconciliación con el objeto, el libre retorno al origen. Se trata de conseguir que "lo que sólo era un regalo de la naturaleza vuelva a florecer nuevamente como merecida adquisición de la humanidad". Reconstruir la naturaleza a partir de la libertad consiste en reunificar lo que originariamente se encontraba unido en el espíritu humano.” (Innerarity, 2008, pág. 41)

2.- La revolución como reivindicación de obediencia a la ley y no a los hombres: la liberación de la naturaleza tiene su correlato en la liberación política de sujeción personal. Estos dos tipos de servidumbre son los que se combaten en una revolución. En el año 1768 Hegel²⁷ subraya una condición de contradicción propia de la modernidad: aún cuando la idea de una libertad humana ha entrado en la conciencia de los hombres, el sistema político sigue girando en torno a la soberanía de una sola persona sin garantía de respetar o reconocer los derechos del hombre. La idea fundante a esta contradicción reposa en la oposición entre la arbitrariedad, rasgo distintivo de la concentración del poder en una persona, y el derecho universal como forma de la más alta racionalidad. Es lo particular opuesto a lo universal.

El Estado puede ser una forma política de libertad en tanto se constituye en base a al derecho universal y no al capricho de una sola persona. “El hombre moderno ha opuesto a lo que es la noción de lo que debe ser. La razón que se subleva no es la de un hecho que se enfrenta contra otro, un conflicto de intereses, sino la razón como

²⁷ Véase Innerarity (2008, pág. 42)

tal, el deber y la libertad reivindicando su derecho a regir el mundo de los hechos.”
(Innerarity, 2008, pág. 43)

Con Hegel el Estado toma como fin la libertad política de los individuos mediante la institución del derecho como forma de la razón universal. La libertad, que para Hegel es el más alto fin y hacia la cual destinó gran parte de su pensamiento político, es para él:

“Lo que a nosotros nos interesa es que, por medio de ella [libertad], se le revela a la conciencia del hombre, como contenido, el que el hombre tiene en su espíritu la libertad como lo puro y sencillamente absoluto, el que la voluntad libre es el concepto mismo del hombre. La libertad es precisamente el pensamiento mismo; quien rechaza el pensamiento y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad. El pensamiento, solamente en cuanto dotado de voluntad, es el impulso que consiste en levantar la propia subjetividad, la relación con la existencia, la realización de sí mismo, en cuanto que yo, como existente, trato de equipararme a mí mismo como pensante.” (1955, págs. 400-401)

Para él es el principio de libertad el que permite la transición a la filosofía kantiana que toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio. El conocimiento, con Kant, arriba a su libertad y contenido concreto.

CAPÍTULO III: LA LIBERTAD POLÍTICA Y EL MODELO LIBERAL

Habiendo reconocido y dejado en claro la validez histórica del pensamiento liberal en su lucha contra el absolutismo monárquico y feudalismo medieval, resta por considerar, para mayor claridad, que la doctrina del Estado liberal es una defensa del Estado limitado, de la limitación del poder, ya sea por la ley divina o natural (los llamados derechos naturales, inalienables e inviolables), o por las leyes civiles mediante la constitución pactada (fundamento contractualista del poder). De otra forma, la limitación material del poder consiste en sustraer a los imperativos positivos y negativos del soberano una esfera de comportamientos humanos que se reconocen libres por naturaleza, y la limitación formal del poder estriba en colocar todos los poderes del Estado bajo la regulación y leyes generales del propio Estado. Esta última forma de limitación ha dado origen a la división de poderes –división que desea una distribución del poder-, siempre reconociendo y apoyando la libertad del hombre. Así las cosas, es tarea de esta investigación hacerse cargo de aquello que ha surgido como sedimento a una tarea política que hasta el día de hoy se mantiene vigente y que aún se discute: la libertad del hombre. Se comprende que dentro del contexto histórico en que este reclamo civil apareció la palabra “libertad” mentaba cosas bien específicas²⁸: poder hacer todo lo que no dañe a otro, no estar obligado a hacer algo que la ley no especifique y dar libre cauce a los pensamientos y opiniones.

Sin querer abstraer en demasía los planos de incumbencia de la libertad, podemos hablar de libertad política –que implica a los individuos- y de libertad individual –que siempre es política- como dos capas que se relacionan e imbrican constantemente en un juego de sumas y restas en la que el poder y la pretensión de autarquía individual son los polos que enmarcan el terreno de acción. Considerando esto como puntapié inicial, se expondrá a continuación lo que cada una de estas libertades involucra para luego dar paso a ideas más contemporáneas del Estado recapituladas en Bobbio (2009).

²⁸ Véase La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en Jellinek (2000)

a) La libertad política en sus dos sentidos

Para Stuart Mill, quien entre los años 1855 y 1859 escribió su obra capital llamada “Sobre la libertad”, la libertad humana resulta ser una cualidad que limita el poder político, va en contra del despotismo político, y que facilita el desarrollo de los asuntos humanos. Esta idea resulta de vital importancia pues sitúa y articula en una clave el equilibrio político entre lo social y lo individual, sin embargo, aleja una comprensión práctica de ella pues no explicita el modo en que esa libertad puede ser ejercida por los hombres. Esta dificultad se ve generalizada a la hora de abordar este tema, por lo que se tratará la teoría de la libertad de un modo crítico, contraponiéndola directamente con la posibilidad efectiva de realización en el ámbito humano para poder, poco a poco, delinear su espacio y su efectividad.

Se ha puesto a Mill como punta de lanza de este capítulo pues él da una definición práctica, pragmática, de cómo debe ser ejercida por los hombres la libertad, y si bien es una definición negativa, dice lo que no hay que hacer, resulta un intento que hay que tomar en cuenta. Él dice: “la libertad del individuo queda así bastante limitada por la condición siguiente: no perjudicar a un semejante.” (2010, pág. 136) La idea de “perjuicio” o “daño” no queda debidamente explicada a lo largo del texto, y aún cuando la funcionalidad de la fórmula se ha mantenido en el tiempo para quedar instalada en el dominio común del conocimiento, no es posible establecer con aquella fórmula una clara y distinta idea normativa, como es lo pretendido por Mill, de la libertad.

Esta no es la única crítica que se le hace a su pensamiento. Berlin cataloga este tipo de libertad como libertad negativa en donde se asume que ningún “otro” interfiera en mi actividad. En este sentido, la libertad política radica en la capacidad de hacer algo, se opone a la idea de coerción que es una interferencia deliberada de otro ser humano en el área en que podría de otra manera actuar.

Libertarios como Locke, Mill, Constant y Tocqueville coinciden en que tiene que haber un mínimo de libertad personal, un espacio inviolable para el ser humano, que no debe ser tocado ni vulnerado. La línea, la frontera, está entre la vida privada y la autoridad pública, y aunque las discusiones al respecto hasta el día de hoy se actualizan, esa frontera siempre, de una u otra manera, es reconocible. Mill postula,

incluso, que una esfera que permanezca independiente de la esfera social²⁹ es necesaria para no degradar nuestra naturaleza humana. Berlin detalla:

“What made the protection of individual liberty so sacred to Mill? In his famous essay he declares that unless men are left to live as they wish ‘in the path which merely concerns themselves’, civilization cannot advance; the truth will not, for lack of a free market in ideas, come to light; there will be no scope for spontaneity, originality, genius, for mental energy, for moral courage. Society will be crushed by the weight of ‘collective mediocrity’. Whatever is rich and diversified will be crushed by the weight of custom, by men’s constant tendency to conformity, which breeds only ‘withered capacities’, ‘pinched and hidebound’, ‘cramped and warped’ human beings.”³⁰ (pág. 158)

A pesar de la relevancia de la libertad, no se puede ser absolutamente libre. Todo hombre debe ceder algo de su libertad en la vida social para mantener la libertad primordial. Sin embargo, ¿cuál es el mínimo aquí? ¿hasta dónde el hombre debe ceder su libertad? Como se dijo anteriormente, el límite que Mill propone no es claro, pero lo que sí queda claro es que la libertad en este sentido significa “libertad de”, esto es, ausencia de interferencia más allá de la cambiante frontera entre lo que se cede y lo que se mantiene.

Berlin destaca tres puntos de la teoría de Mill que muestran los aspectos más débiles de su idea de libertad. La primera es que confunde dos nociones distintas que se relacionan con la libertad: coerción y no interferencia. No toda coerción es

²⁹ ¿Es esto posible? Esta condición será revisada detenidamente en el capítulo conclusivo.

³⁰ “¿Qué hizo tan sagrada la protección de la libertad individual para Mill? En su famoso ensayo él declara que a menos que los hombres sean dejados a vivir como ellos desean “en el camino que únicamente a ellos concierne” la civilización no puede avanzar; la verdad no verá la luz por falta de libre intercambio de ideas; no habrá espacio para la espontaneidad, originalidad, genialidad, para la energía mental, para el valor moral. La sociedad será aplastada por el peso de la “mediocridad colectiva”. Todo lo que sea rico y diverso será aplastado por el peso de la costumbre, por la constante tendencia a la conformidad del hombre, que reproduce sólo “capacidades marchitas”, “retrógrados y pobres”, “estrechos y deformados” seres humanos.” B.C.P.

negativa en su fin ulterior, muchas veces la coerción es utilizada para prevenir un mal mayor, por lo que la libertad no puede sólo referirse a la no-coerción. La no interferencia, si bien se opone a la coerción y en este sentido es buena, no es el único bien que el Estado debe ser capaz de proveer ni la única condición que garantice el ejercicio de la libertad individual, mucho menos implica o garantiza esa libertad la conducción al desarrollo del carácter que Mill espera. Es más, la historia confirma que altos valores como el amor a la verdad, la integridad y el ardiente individualismo crecen entre comunidades que no se caracterizan por un ejercicio del poder limpio o limitado, sino que bien pueden surgir en grupos humanos bajo poder militar o en grupos religiosos fanáticos.

En segundo lugar, esta doctrina “clásica” de la libertad es moderna. No existía en el mundo antiguo una discusión de la libertad individual como ideal político, como se describió en el capítulo I y II de la presente investigación. La dominación de este ideal ha sido una excepción más que una regla. La idea de privacidad, el deseo de no ser impelido a algo, la idea del área de relaciones personales como algo sagrado, deriva de épocas que no son más antiguas que el Renacimiento, por lo que para los defensores de ella resulta una marca característica de las altas comunidades e individuos, una evolución respecto de su tiempo antecesor.

La tercera observación de Berlin apunta a que esta idea de libertad concierne al área de control, es empírica, pero no alude al auto-gobierno.

“Liberty in this sense is principally concerned with the area of control, not with its source. Just as a democracy may, in fact, deprive the individual citizen of a great many liberties which he might have in some other form of society, so it is perfectly conceivable that a liberal-minded despot would allow his subjects a large measure of personal freedom. The despot who leaves his subjects a wide area of liberty may be unjust, or encourage the wildest inequalities, care little for order, or virtue, or knowledge, but provided he does not curb their liberty, or at least curbs it less than many other regimes, he meets with Mill’s specification. Freedom in this sense is not, at any rate logically, connected with

democracy or self-government. Self-government may, on the whole, provide a better guarantee of the preservation of civil liberties than other regimes, and has been defended as such by libertarians.”³¹ (pág. 160)

Este planteamiento, que bien puede resultar insuficiente al no detallar con mayor precisión las relaciones conceptuales que aparecen, resulta una crítica no sólo a la teoría de Mill sobre la libertad, sino a la libertad tomada desde el punto de vista empírico y abre el camino a una segunda interpretación de la libertad que si bien él sólo enuncia, la deja así instalada.

De acuerdo con esto se establecen dos concepciones de libertad que, explicadas por Bobbio desde el punto de vista del derecho, corresponden la primera a la teoría clásica del Estado liberal en donde los individuos gozan de una esfera de acción más o menos amplia sin control por parte de los órganos del poder estatal, y la segunda corresponde al doctrina democrática en donde ser libre no significa no tener leyes, sino poder darse leyes a sí mismo. Desde el lenguaje jurídico se puede describir esta diferencia con los términos “permitido” y “obligatorio”. Si se entiende la libertad en el primer sentido, la libertad coincide con la esfera de lo permitido, o sea, de lo no-obligatorio. En su segundo sentido, la libertad se identifica con lo obligatorio en virtud de la auto-obligación, esto es, se espera que la libertad y el espacio regulado por normas imperativas coincidan, siempre que esas normas sean autónomas y no heterónomas.

A pesar de lo opuestos que pueden ser estas concepciones, se complementan mutuamente y se conducen parejamente en el ámbito de lo social.

³¹ “Libertad en este sentido está principalmente relacionada con el área de control, no con su fuente. Así como la democracia puede, de hecho, privar al individuo ciudadano de muchas y grandes libertades que él podría tener en alguna otra forma de sociedad, así es perfectamente concebible que un déspota liberal pueda permitir a sus súbditos una gran cantidad de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos una amplia área de libertad puede ser injusto, o animar las más salvajes desigualdades, despreocuparse del orden, la virtud o el conocimiento, pero con tal que no frene sus libertades, o al menos frenarla menos que muchos otros regímenes, él se encuentra con la especificación de Mill. La libertad en este sentido no está, en todo caso lógicamente, conectada con la democracia o el auto-gobierno. Auto-gobierno puede, en su conjunto, proveer una mejor garantía de a preservación de libertades civiles que otro regímenes, y ha sido defendida como tal por los liberales”. B.C.P.

“La diferencia que media entre estos dos usos del término libertad en el lenguaje político y jurídico no debe hacernos olvidar que ambos pueden reconducirse a un significado común, que es el de autodeterminación: la esfera de lo permitido, en definitiva, es aquella en la que cada cual actúa sin constricción exterior, lo que es tanto como decir que actuar en esta esfera es actuar sin estar determinado más que por uno mismo; y del mismo modo, que un individuo o un grupo no obedezcan otras leyes que las que se han impuesto a sí mismos significa que dicho individuo o dicho grupo se autodetermina.” (Bobbio, 2009, pág. 114)

La autodeterminación es, para Bobbio, la raíz y fuente de toda libertad política en donde los Estados modernos han intentado sintetizar las dos concepciones previamente señaladas de la libertad “Hasta donde sea posible, hay que dar rienda suelta a la autodeterminación individual (libertad como no impedimento); donde ya no sea posible, tiene que intervenir la autodeterminación colectiva (libertad como autonomía).” (2009, pág. 115).

a.1) La autonomía en Kant

Kant es uno de los exponentes paradigmáticos de la idea de autonomía ligada a la libertad y a la ley, siendo el punto de partida y pensamiento rector de su ética. La ética kantiana se ocupa de establecer el marco de la conducta humana trazando preceptos formales de la “razón práctica”. Su fundamentación filosófica de la moralidad parte de la afirmación que el hombre tiene dos dimensiones: por un lado está ligado a la naturaleza en general, no sólo formando parte de ésta sino que también rigiéndose por las mismas leyes de causalidad que la naturaleza exhibe, quedando expuesto y obligado a actuar por las exigencias de sus propias inclinaciones, esto es, instintivamente. Pero por otro lado, el hombre es un ser de razón, de libertad y voluntad, características de la especie humana en donde la autonomía de la voluntad constituye el principio supremo y bisagra indispensable entre estas características. Sin autonomía no hay voluntad que “es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales” ni libertad que “sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen” (1977, pág. 117).

En su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* se ve cómo el análisis filosófico o metafísico de la moralidad, tal y como ésta se da a la conciencia moral común, se acerca a su término cuando al definir algunas de las nociones más básicas de la moralidad como son las categorías de lícito e ilícito, y los conceptos de santidad y obligatoriedad, Kant toma a la autonomía como punto término de la reflexión por un lado, y como idea cumbre de su análisis por otro.

“La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma. La acción que pueda compadecerse con la autonomía de la voluntad es *permitida*; la que no concuerde con ella es *prohibida*. La voluntad cuyas máximas [dictadas por la razón] concuerden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa*, absolutamente buena.” (Ibíd. p. 100)

La idea de causalidad, relacionada con la libertad, lleva a pensar en otro concepto fundamental que es el de la ley. Una ley es aquello mediante lo cual algo que se llama causa pone otra cosa llamada consecuencia. La libertad en este sentido no puede ser pensada dentro del mundo natural pues las necesidades naturales si bien son leyes en el sentido de mandato, obligan y condicionan, no permiten alguna respuesta racional sino mera reacción del instinto, por lo tanto, las leyes no son pensadas dentro del mundo natural, sino éticamente, es decir, como leyes de la libertad: incondicionadas³² y objetivas³³, y por consiguiente, universalmente válidas. Del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos de un modo universal, la autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad, sirve de fundamento a todas las acciones de los seres racionales.

De la idea de ley de la voluntad, o más bien de la voluntad auto-legisladora, se desprenden principios fundamentales tales como el de concebir al hombre como fin en sí mismo y nunca como medio. Se debe respetar toda voluntad racional como un fin en sí mismo y no tratarla como un mero medio dentro del mundo de las causas y fines. Otro principio fundamental es lo que Kant llama el imperativo categórico que reza de la siguiente manera “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.” (1977, pág. 72) Esta fórmula no muestra directamente su relación o fundamentación en la autonomía, pero es posible concluir con los datos que hasta ahora se han recolectado que la tarea de fundamentar las exigencias morales, la moralidad, se presenta como la tarea de fundamentar la posesión de autonomía por parte de la voluntad humana, de fundamentar el imperativo que se dirige a esa voluntad de obrar con autonomía

“La autonomía aclara o expresa la condición del imperativo categórico, pero a su vez necesita ser aclarada o fundamentada por referencia a otras nociones, en primer lugar a esa misma de libertad, luego su establecimiento como lo necesariamente implicado por ese imperativo no es suficiente para fundamentar la validez del mismo ni, por

³² Se disponen por deber

³³ Prescinden de contenido sensible del mundo natural

tanto, la de la moralidad que tiene por destinataria a una voluntad del tipo de la humana, tarea para la que será menester recurrir a otras consideraciones.” (Sierra, 2002, pág. 13)

Desde el lenguaje jurídico, uno de los requisitos de lo propiamente moral es el deber. Las acciones que poseen valor moral son aquellas desinteresadas, esto es, todas aquellas que han sido realizadas por deber. Para explicar el deber recurre al establecimiento de la noción de autonomía y con una formulación del imperativo categórico absolutamente ligada a ella.

“Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, a saber: la legalidad de las acciones semejante a un *orden natural*, o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales en sí mismos, excluía, sin duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como resorte, justamente porque eran representados como categórico. Pero fueron solamente *admitidos* como imperativos categóricos, pues había que admitirlos así si se quería explicar el concepto de deber. Pero no podía demostrarse por sí que hubiere proposiciones prácticas que mandasen categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo. Pero una cosa hubiera podido suceder, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, fuese indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él y esto justamente es lo que ocurre en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal*.³⁴” (1977, pág. 88)³⁵

Para Mardomingo (2002) existen dos razones de la centralidad de las ideas de deber y de autonomía en la filosofía ética kantiana:

³⁴ La universalidad de la ley es la prueba y condición de que las máximas nos pueden vehicular efectivamente al cumplimiento del imperativo categórico. En orden de la acción, primero se piensa la voluntad como autónoma, y luego al hombre mismo como legislador de universalidad a través de máximas.

³⁵ El subrayado es mío.

- 1) El deber se erige como motor para nuestros actos, así ellos se vuelven morales. “Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior [...] vamos a considerar el concepto del *deber*” (p. 32-33). La autonomía es, a continuación en este mismo texto, la explicitación del significado y las condiciones del deber.
- 2) Sólo si el deber se sitúa en la motivación de nuestros actos, podrá el imperativo exhibir y hacer valer la necesidad apodíctica o absoluta que le hace acreedor de la calificación de categórico, esto es, de representar “una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria” (p. 61). La autonomía fundamenta la voluntad de desapego y desinterés de nuestros actos.

El desprendimiento de todo querer e interés es lo que constituye como tal a la voluntad autónoma y legisladora moral –incondicionada-. El desinterés, por su parte, adquiere utilidad para la fórmula del imperativo que incluye más explícitamente a la autonomía, pues éste permite ver si la acción guiada por la máxima sometida a examen tiene valor moral positivo, propiamente moralidad, mientras que las otras fórmulas se limitan al plano de la legalidad de los actos, a su conformidad externa con la ley, sin garantizar que los motivos que han llevado al agente a realizar una acción sean moralmente puros³⁶, pues no explicitan el origen de los motivos de dicha acción.

Ahora bien, girando el ángulo de lo que hasta acá se ha presentado, vale la pena revisar desde el punto de vista jurídico, esto es, desde la libertad externa, lo que Kant piensa al respecto. En *La Paz Perpetua* habla de la libertad jurídica pensándola desde la autonomía política, en contraposición a la libertad del empirismo (como se vio al principio de este capítulo) y dice “*La libertad jurídica* –externa, por tanto- no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es la “facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie” [...] mi libertad exterior como la facultad de

³⁶ Esto resulta especialmente oscuro de buenas a primeras, sin embargo, un poco más adelante se abrirá una vía de comprensión y hasta una posible conclusión al respecto.

no obedecer a las leyes exteriores sino en cuanto he podido darles mi consentimiento.” (2003, pág. 25) No hay duda de que es el mismo principio el que gobierna tanto la libertad del hombre en su interior como en su exterior, y que se inspira en Rousseau para concebir la libertad política. Para Kant, el fundamento del Estado, desde el punto de vista ideal, no histórico-empírico, es el contrato originario que es:

“según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo su libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.” (Ibíd. p. 5)

Esta idea es meramente regulativa y no presenta un hecho o fundamento histórico del Estado. Además, no implica necesariamente un régimen democrático para su despliegue, no necesita de los procedimientos característicos de la forma democrática de gobierno, sino que basta que del soberano emanen aquellas leyes que el pueblo aprobaría si se pidiese su consentimiento para considerar tal Estado como bueno (no despótico). En otras palabras, un Estado es bueno cuando conserva el más rígido respeto al principio (ideal) de la libertad como autonomía, aún cuando no haya sido aprobado efectivamente tal respeto por la elección popular.

Respecto de la tesis kantiana sobre la libertad política, Bobbio sostiene que aún cuando se diga explícitamente en qué consiste tal libertad para Kant, es distinta la interpretación que se obtiene del conjunto de su pensamiento. Para fundamentar esto, recurre a tres aspectos de la teoría política kantiana:

- 1) E
El Derecho: Según Bobbio la idea de Derecho³⁷ en Kant responde a la idea clásica de la teoría liberal en donde lo principal de la libertad es poder actuar sin ser impedido por los demás, y esto porque si alguien obstaculiza el actuar no puede coexistir con la libertad, lo que iría en contra de la ley universal. Si el arbitrio del uno es un impedimento para la libertad del otro en el actuar, entonces aquí no sólo se habla de la libertad como autonomía, sino como no-impedimento.
- 2) E
El fin del Estado: Para Kant el fin del Estado no es la felicidad, sino garantizar la libertad de los ciudadanos a través del orden jurídico, dice en su Teoría y Práxis “Pero el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de libertad en la relación externa de los hombres entre sí; y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen de manera natural (la intención de alcanzar felicidad)” (pág. 35). La libertad que la Constitución jurídica garantiza a cada uno mediante la ley, y que constituye la condición formal por el cual cada uno puede buscar la felicidad según sus propios medios y opciones, escogiendo el camino que mejor le parezca, no se refiere sólo a la autonomía o a la noción de libertad como autonomía, sino que específicamente a la idea de no-impedimento de tal o cual actividad en cualquier campo.
- 3) L
La idea de progreso histórico: Kant concibe y acepta un estado natural en el hombre que está sujeto a las leyes universales de la naturaleza. Este estado natural está lejos de ser civilizado, por el contrario, “el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas.” (2003, pág. 6), pero es la historia la que puede, al recapitular los juegos de la libertad humana en bloque, no como individuos, darle una visión tal a los hechos que a los individuos le parecen inconexos de modo que “pudiera[n] ser interpretado[s] a nivel de la especie como una evolución progresiva y

³⁷ “Conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley universal de libertad”. (2009, 121)

continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales.” (1994, pág. 18) utilizando el antagonismo entre la naturaleza y la sociedad como motor primero del movimiento de esas disposiciones³⁸: el Estado no debe garantizar la felicidad, sino el orden de las libertades de los individuos, es decir, garantizar la máxima libertad de los individuos garantizándola con la libertad de los demás.

Para Bobbio estos tres elementos de la teoría kantiana muestran que la distinción entre la teoría liberal clásica y la libertad como autonomía no están radicalmente separadas. Aún cuando Kant no piensa la libertad abstrayéndola de la libertad empírica, sí queda claro que es necesaria para poder llevar a cabo o expresar la autonomía de los sujetos.

³⁸ “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones.” (ibíd.. p. 20)

b) Ideas clásicas del Estado

Agrupando las ideas de Estado que han influido ampliamente en la teoría política y que muestran las concepciones disponibles para pensar los órdenes sociales y grupos humanos sistematizados, se encuentran distintas aproximaciones que pueden ser agrupadas, un poco arbitrariamente tal vez, dentro de parámetros más o menos conocidos por todos aquellos que teorizan sobre las distintas ideas del Estado y su correspondiente distribución del poder dentro de él, junto con sus fines y alcances.

Una primera distinción, hasta el s. XIX, se encuentra entre aquellos Estados pensados de un modo ideal –en lo óptimo- y otros pensados desde el punto de vista de lo real. Dentro del idealismo no sólo entra el Estado utópico, también son considerados aquellos pensados como forma histórica idealizada: Atenas, Esparta, Roma etc. Para los realistas, en cambio, línea que puede trazarse desde Maquiavelo³⁹, Spinoza⁴⁰ hasta llegar a Hegel y Marx, el Estado y las relaciones políticas –entendidas como relaciones de dominio- son vistos desde su realidad “efectiva” y no desde ideas quiméricas irrealizables⁴¹.

Dentro de esta última corriente, se sitúan los racionalistas y los historicistas. Los primeros se cuestionan directamente el fundamento racional del Estado tratando de responder a la pregunta ¿por qué existen los Estados?, mientras que los segundos se cuestionan por el origen del Estado preguntándose ¿cómo nació el Estado?. Los primeros ponen en relieve la contraposición entre el estado de naturaleza antisocial y el estado civil que es la condición social; los segundos exponen la continuidad entre

³⁹ Quien desdena a los que “se imaginaron repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido” (Bobbio, 2009, pág. 129)

⁴⁰ “De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira [los filósofos], en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna” (1986, pág. 78)

⁴¹ El único punto que podría ser utópico es la idea, que perduró durante el s. XIX, de que el progreso histórico apuntaba a una atenuación e incluso desaparición del poder político entendido como el poder más alto que para hacerse valer recurre, en última instancia, al uso de la fuerza.

las formas primitivas de agrupación humana (familia, tribu, clan) y la forma de sociedad organizada llamada Estado. Para los racionalistas (como Hobbes) el modelo de Estado es un cuerpo artificial, una impostación al ser humano debido a su naturaleza bárbara, y para los historicistas el cuerpo estatal es una evolución natural que brota de las primeras agrupaciones humanas organizadas.

Tomando el criterio axiológico, aparecen dos distinciones nuevas de Estado: la positiva y la negativa. La positiva es de raigambre aristotélica⁴² y dice que la idea principal del Estado no es sólo vivir o sobrevivir, sino vivir bien. Esto considera al Estado desde el punto de vista racional, pero no sólo como se vio recientemente, sino que el Estado mismo es la más alta razón, logos, es el ente racional y únicamente en él el hombre se realiza plenamente como ser racional. Hobbes concuerda con esta idea de Estado y resume la importancia de su presencia así:

“Fuera del Estado encuentran dominio las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado encuentran dominio la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia.” (2000)

Igualmente para Spinoza el Estado es fuente de benevolencia que “por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias” (1986, pág. 103). Sólo la unión de todos en un poder que ponga freno a las pasiones puede asegurar al hombre su mayor propósito que es la conservación; así, el Estado es la figura poderosa que conduce al hombre hacia la realización de su propia razón a través de su comportamiento racional, que es la única manera que tiene de conservar la potencia constitutiva de su naturaleza. Esta idea implica la estatalización de la razón que se considera superior a la razón de los individuos, no sólo la racionalización del Estado, pues si éste pierde potestad deja de ser Estado “para que

⁴² Véase Cap. 1 de esta investigación

pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe.” (Ibíd. p. 82) De esta idea de la razón del Estado⁴³ nace otra teoría del Estado racional (si las razones del Estado no fuesen superiores a las del individuo, entonces no podría efectuar acciones que le están prohibidas a él).

Hegel, otro exponente de la razón del Estado, lleva esta idea a su completo desarrollo y extremo “El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí.[...] a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.” (1968, pág. 212) Sólo en el Estado el hombre tiene una existencia racional y protegida, fuera de él el hombre se pierde y no se realiza en su más alto propósito.

Si se piensa en el aspecto negativo del Estado, esto es, no verlo como algo benéfico ni un órgano que viene a salvar al hombre del estado de naturaleza, sino como una continuación de ella o como un mal necesario para reprimir la maldad de la gran mayoría de los hombres (San Agustín), se encuentra a Marx como uno de los destacados exponentes, en quien es necesario detenerse un momento.

⁴³ Sobre esto se volverá, profundizando, un poco más adelante.

b.1) Marx

La idea del Estado⁴⁴ en Marx se ubica, indefectiblemente, entre las historicistas. No es contractualista –baste recordar que el contrato que funda el Estado es artificial, esto es, no natural, producto de la voluntad de los individuos - y menos individualista. La descripción del Estado capitalista es el puntapié inicial para comprender, poco a poco, su interpretación histórico-política de la modernidad que ha permanecido vigente hasta hoy por su agudeza y genialidad. De muestra el comienzo de una de sus obras:

“El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo.”
(1985, pág. 3)

Lo principal aquí es que el punto de partida de estas teorías es ficticio y suponen una sociedad civil, la anticipan más bien, entendiéndola como una sociedad de libre concurrencia en donde cada individuo aparece “como desprendido de los lazos naturales que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de

⁴⁴ No es posible pasar por alto la discusión al respecto. Para algunos efectivamente Marx pensó en una teoría del Estado, o lo que en sus obras subyace es una teoría de estas características. Para otros, sin embargo, esto no es tal y a Marx no se le puede atribuir la construcción de una teoría, sólo hay en su trabajo proposiciones generales concernientes al Estado, pero no una teoría. Para una visión ampliada y exhaustiva de esto véase Cap. 1 de “Marx y el Estado” de Javier Ozollo.

un conglomerado humano determinado y circunscrito.” (Ibíd.) Marx ve en las teorías contractualistas e individualistas una construcción artificial de la realidad histórica que pone al comienzo de la historia aquello que es resultado de un proceso histórico, como por ejemplo, pone a la sociedad burguesa como sociedad de la libre competencia cuando la sociedad burguesa –puesta además como un estado de naturaleza del hombre, como si a él le fuera por naturaleza ser burgués- es a su vez un producto histórico en sí mismo caracterizado por el conjunto nacimiento de la burguesía y de la economía política como teoría social que considera al individuo aisladamente.

Abandonando esta perspectiva de la economía política y asumiendo la historicista, lo que aquí se describe como estado de naturaleza aparece como uno de los tantos momentos históricos que han sido parte del desarrollo de la sociedad, en cuyo principio no se encontraba precisamente la individualidad o el sujeto separado, sino que se encuentra a un individuo menos autónomo y más partícipe de una totalidad más amplia que él mismo. En principio era la familia, luego la tribu y así en diversas formas de unión y comunión más primitivas que la actual idea de Estado e individuo⁴⁵. Esto no quiere decir, según el propio Marx, que el hombre sea por naturaleza un ser sociable –otro gran supuesto de las teorías políticas y económico-políticas-, sino que así como puede aislarse en la sociedad, puede también vivir inserto en ella⁴⁶.

Otro cambio radical que propone Marx es la idea de que el Estado no es el reino de la razón, como se ha venido comentando en los últimos párrafos, sino que es el reino de la fuerza. No es el reino del bien común, sino del interés particular. El Estado no tiene como propósito el bien de todos, sino sólo el de los que ostentan el poder que, además, han sido históricamente la minoría, y cuya única manera de permanecer y perpetuar su dominio es a través de la coacción del aparato del Estado. Esto implica que la fuerza represiva del Estado no ha sido utilizada, como los teóricos políticos burgueses han pensado, para poner freno a la barbarie humana, sino

⁴⁵ Incluso la propiedad privada es puesta en duda por Marx puesto que dice que antiguas civilizaciones como los celtas, hindúes o eslavos no tenían esa idea de la propiedad y fue la propiedad común la que desempeñó un importante papel durante largo tiempo.

⁴⁶ “El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón* no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.” (Ibíd. p.4)

para beneficio e interés de la clase dominante. Toda la lucha política de clases gira alrededor del Estado: de su posesión y de la conservación del poder por cierta clase. Esto obliga a distinguir, entonces, entre Estado (conservación o toma de poder del Estado), objetivo de la lucha de las clases políticas y el aparato del Estado. Éste último puede permanecer incólume ante revoluciones o cambios que afecten la posesión del poder (revoluciones burguesas en Francia durante el s. XIX), por lo que es una distinción clave dentro de la teoría marxista. Althusser aclara:

“Para resumir este aspecto de la “teoría marxista del Estado”, podemos decir que los clásicos del marxismo siempre han afirmado que: 1) el Estado es el aparato represivo de Estado; 2) se debe distinguir entre el poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder de Estado y, en consecuencia, a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianza de clases o fracciones de clases) que tienen el poder de Estado en función de sus objetivos de clase y 4) el proletariado debe tomar el poder de Estado completamente diferente, proletario, y elaborar en las etapas posteriores un proceso radical, el de la destrucción del Estado(fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado)” (pág. 12)

Las razones del Estado-fuerza tienen su raíz histórica que no deriva de la naturaleza o esencia humana, sino de la situación de las fuerzas de producción y de las formas de producción (pues toda forma de organización social depende de un modo de producción dominante) que se van desplazando a lo largo de la historia, siendo capaz incluso de pronosticar que gracias a un profundo cambio de estas fuerzas y formas, el Estado podría llegar a desaparecer.

Hasta acá desde el punto de vista del Estado. Resta por precisar y profundizar las implicancias sociales que tiene el Estado capitalista descrito por Marx que no son menores y son las fundamentales para esta investigación. Baste con recordar que para Marx la sociedad está estructurada por niveles articulados por una instancia específica: la infraestructura o base económica (fuerzas productivas –trabajo- y

relaciones de producción) que determina, condiciona, la estructura de la sociedad, dando paso y levantando la superestructura que comprende, a su vez, dos niveles: la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (distintas ideologías morales, religiosas, políticas etc.).

Queda claro que la superestructura no es la última instancia de determinación, muy por el contrario, es ella la que está sujeta a ser determinada por las relaciones y fuerzas productivas⁴⁷ -que no son otra cosa que las relaciones de poder- y que en su expresión material se ven reflejadas en el surgimiento de las clases sociales. Los modos de producción, que son regulados por la superestructura, están ligados a las relaciones de producción, y de este modo la minoría que posee el poder de la infraestructura, y que por ende consigue así el poder en la superestructura⁴⁸, es la minoría que tiene la propiedad de los medios de producción y la que determina, finalmente, las relaciones productivas y las fuerzas de producción, en otras palabras, determina a todos los que están dentro del sistema desde su fundamento vital más originario: su conciencia⁴⁹.

Existe otro engranaje de vital importancia dentro de lo que se ha dicho y que no puede ser pasado por alto: la ideología.

“Se sabe que la expresión “ideología” fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, quienes le asignaron por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud, un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social.” (Althusser, pág. 26)

⁴⁷ “Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.” (2005, pág. 228)

⁴⁸ “El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios [intereses] comunes de toda la clase burguesa.” (1984, pág. 44)

⁴⁹ Se disculpará el uso somero de la palabra, pero no es el momento para ahondar en un concepto con una carga semántica tan fuerte, sería necesaria una investigación aparte para ello. Por ahora el uso de esa palabra no difiere en gran medida del uso corriente de ella: la apercepción tanto de sí mismo como del entorno y de la vida propia.

Esta producción de ideas y representaciones –ya sean espirituales o de la conciencia- está entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, son emanaciones directas de su actividad en la vida real y producidas por ellos mismos (por la clase dominante, en estricto rigor).

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es el proceso de su vida real.” (Marx, 2005, págs. 205-206)

De estos párrafos se desprende que la idea de ideología en Marx envuelve consecuencias profundísimas para la sociedad y para los hombres en general. En primer lugar, se revela aquí que no es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia, esto es, que las fuerzas sociales son las que la determinan la conciencia del hombre y no al revés. Se sigue entonces que las ideas no tienen autonomía o propiedad individual, más bien se van gestando gracias y por la historia, lo que implica necesariamente que los pensamientos de las clases materialmente dominantes, son también los pensamientos dominantes y son los que fundan y posteriormente cuentan la historia de los que ganan y no de los que callan, perpetuando y asegurando así su continuidad.

b.2) La Razón de Estado y Gubernamentalidad

Se vuelve a este punto pues muestra, en su amplitud y profundidad, aquello que hasta el día de hoy perdura como fenómeno o como acontecer histórico: el gobierno de la subjetividad. El Estado Moderno, desde la perspectiva en que finalmente Marx lo sitúa, y que a juicio de esta investigación resulta la más certera, radica, por un lado, en el gobierno de la materialidad del comercio y las instituciones, y por otro, en el gobierno de la subjetividad, las representaciones y las conductas. Al hablar de “razón de Estado” se apunta, principalmente, a un nuevo tipo de racionalidad que funciona en su propio beneficio y que debe aprovechar y aprovecha la fuerza de sus instituciones para la satisfacción de los intereses del Estado, o, de otra forma “El Estado se gobierna según las leyes racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de sabiduría y de prudencia; el Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque sea de un tipo diferente.” (Foucault, 1999, pág. 188).

El Estado Moderno no sólo implementó un fortalecimiento institucional de sus mecanismos de aplicación y mantención del poder, sino también desarrolló una estrategia de producción de sujetos cada día más compatibles con la nueva racionalidad, producidos por ella, para su perpetuación, que se imponía desde el propio quehacer político al transformarse la población en objeto de sus prácticas, es sobre ella que obrará directamente a través de campañas o de técnicas que permitirán el control de la natalidad, por ejemplo, o de la migración “La población aparece, pues, más que como la potencia del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno.” (Ibíd. pág. 192)

Estas nuevas características de la racionalidad política representaron un giro fundamental en el problema de la fundamentación del poder del Estado Moderno al marcar la transición desde una comprensión del poder como soberanía, como venía entendiéndose desde la Edad Media, a una perspectiva del poder como gobierno. Este tránsito se ve atravesado por dos procesos que se dan en la economía y en la subjetividad. Fue la percepción de los problemas de la población la que la condujo a ser tomada como objeto del Estado, por una parte, y por otra fue la separación entre

la economía y la economía política la que genera el movimiento que hace aparecer a la economía como un campo específico de realidad y a la economía política como ciencia y técnica de intervención del gobierno en dicho campo de realidad.

“En síntesis, fueron la estadística y la economía política las que permitieron a la "razón de Estado" constatar que las poblaciones tienen un conjunto de regularidades irreducibles a las dimensiones privadas de la familia, y que en tanto sujetos con necesidades económicas, también se podían constituir en el objeto de intervención del gobierno para fortalecer y perpetuar el poder del Estado.” (Sandoval, 2008, pág. 170)

Pero no fueron sólo esos procesos los que facilitaron el despliegue de la racionalidad de control y gubernamentalidad, sino que fue la idea de “policía” la que, desarrollada a partir del s. XVIII, ejerció el control y el cuidado de los individuos en tanto miembros de una población, dentro del área de “comunicación” entendida en el sentido más amplio posible, a saber, en las actividades comunes de los individuos (en el trabajo, producción etc.). Esto, de ningún modo inocente, envuelve un proceso subterráneo de no menor envergadura:

“Es decir, la potencia del discurso de la "policía" radica precisamente en que redefine en forma radical el poder del Estado moderno, el cual deja de ser entendido como una sustancia que fundamenta la soberanía estática de un gobernante, y pasa a ser entendido como una forma de relación dinámica capaz de producir una subjetividad coherente con la nueva racionalidad moderna. El poder del Estado paulatinamente deja de ser absoluto: ya no le interesa la perpetuación del poder de un soberano, sino que la reproducción de una racionalidad política cada vez más autosuficiente.” (Ibíd. p. 171)

El poder⁵⁰ se disfraza bajo la apariencia de libertad. El poder actúa allí donde hay posibilidades de elección para influir en lo que se elija, es decir, sólo cuando se ejerce la libertad, el poder encuentra su nicho para conducir la conducta, para influir en la acción. “Desde aquí el Estado moderno, por medio de la nueva racionalidad política y sus tecnologías del control social, modifica su perspectiva del poder, transitando desde una visión coercitiva tradicional, hacia una definición de éste como "gobierno de la libertad"”(Ibíd.). Esta compleja y diferente manera de gobernar Foucault la define como “gubernamentalidad”, queriendo decir con esto no sólo la racionalidad que está detrás del actuar del Estado, sino que también los mecanismos y formas que utiliza para desplegar su poder. Foucault (1999) entiende tres cosas con este concepto:

- 1) La articulación de todos los componentes⁵¹ necesarios para ejercer de forma tan específica el poder, tomando como meta la población, como saber la economía política y como instrumento técnico esencial la seguridad.
- 2) La línea de fuerza, la tendencia que ha predominado en Occidente de tomar como forma de gobierno ese tipo de poder sobre otros tipos de gobierno: soberanía, disciplina etc. Y la producción de conocimientos y técnicas para su permanencia.
- 3) El proceso mediante el cual la idea de Estado de justicia durante la Edad Media pasó a convertirse en Estado Administrativo durante los siglos XIV y XV para ir poco a poco “gubernamentalizándose”.

El desarrollo de este Estado requirió de una sofisticada y amplia gama de instituciones, mentalidades y saberes, pero la cualidad más sobresaliente de este tipo de ejercicio del poder es que no se reduce a un mero saber o a una técnica específica y fácilmente reconocible, tampoco a un lenguaje político configurado de cierta manera, sino más bien que es un modo de vida que representa el modo más básico de pensar y actuar sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno.

⁵⁰ Hay que destacar que poder se entiende en el sentido estrictamente foucaultiano. Históricamente se ha entendido de diversas maneras y situado en distintos planos (Véase Hobbes, Marx, Weber, Locke, Luhman, entre otros) que acá no se mencionarán por cuestiones de extensión.

⁵¹ Instituciones, procedimientos, reflexiones, análisis, cálculos y tácticas.

A partir del s. XVIII, entonces, se promueve un tipo particular de subjetividad que encarna en la idea de individuo-ciudadano. Es con la gubernamentalidad que el Estado comienza a requerir individuos económica y políticamente competentes y a la altura de las demandas del nuevo capitalismo, de la nueva forma de producir, por lo que pasa a centrarse cada vez más y de forma más activa en el sujeto como objetivo de control y conducción.

c) Estado ¿liberal?

Desde el s. XVI que los Estados capitalistas europeos comienzan a instaurar un nuevo estado de autoconciencia, una nueva forma de subjetividad en la que se articulan claves fundamentales: libertad, autonomía y emancipación. La destrucción de los poderes soberanos de la razón de Estado, el príncipe y el mercantilismo –pero no la gubernamentalidad-, establecen las condiciones necesarias para que los procesos libertarios, o de definición de la libertad y el bien común, se articulen dentro de las relaciones políticas y produzcan cada día una sociedad más y más democrática. Esto implica que el espacio del poder se subjetiviza en la figura del ciudadano y que, sumado a eso, sea de común percepción la idea de que ese ciudadano es poseedor de derechos civiles, políticos y sociales.

La imagen del ciudadano dentro del Estado liberal se pensó individualmente y con una clara distinción entre lo público y lo privado⁵², distinción que surge, según Habermas, por la diferenciación entre economía y política, entre mercado y Estado, ambos con equivalente valor político, que dieron paso a la posterior formación de la opinión pública burguesa.

“La actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del propio hogar; por vez primera son de interés general.” (1981, pág. 57)

A partir del nacimiento de esta economía política y la consecuente modificación de la economía familiar y del comercio privado, junto a la transformación de las relaciones entre los asuntos políticos y privados, se da origen a un proceso de publicidad de los intereses privados en donde se divulgan, en principio, noticias de

⁵² Pues una de las características del capitalismo moderno es la “Apropiación de todos los bienes materiales de producción (la tierra, aparatos, instrumentos, máquinas, etc.) como propiedad de libre disposición por parte de las empresas lucrativas autónomas.” (Weber, 1978)

rutas y mercados. Esto hace aparecer un espacio público en donde lo privado comienza a mostrar sus propios intereses y poco a poco lo privado comienza a tomar pareja relevancia con los asuntos del Estado, dando espacio a una nueva esfera social que resulta la ampliación o extrapolación de los asuntos domésticos a la esfera de lo público.

Lo mismo sucede con el individuo que en lo privado se mantiene como tal, pero en lo público pasa a ser un ciudadano con deberes y derechos fundamentales. Si se adopta la perspectiva foucaultiana, los procesos políticos destinados a la liberación fueron absolutamente relacionados con la gobernabilidad, centrados en la protección (seguridad) del individuo y la propiedad privada, de modo tal que se asegurara de esta manera el echar abajo definitivamente el carácter policial de la razón de Estado e instalar nuevas estrategias de producción, producir nuevos conocimientos, nuevos pactos sociales, y un Estado de ciudadanos libres. El gobierno, así, no será más arbitrario, sino que estará basado en el conocimiento de aquellos a quienes gobierna.

Para Rose (1997) existen cuatro características del liberalismo desde el punto de vista del gobierno:

1)

Una nueva relación entre gobierno y conocimiento”(Ibíd. p. 27) Las estrategias liberales vinculan el conocimiento positivo de la conducta humana, derivado de las ciencias sociales y humanas, a las técnicas de gobernabilidad para ser más efectivas y gobernar aquellos puntos “ingobernables”.

2)

Una nueva definición de los sujetos de gobierno, en cuanto sujetos activos que participan en su propio gobierno”(Ibíd.) La idea liberal promete generar sujetos (a través de la educación, la familia domesticada, reformatorios y

manicomios⁵³) que no necesitarán ser gobernados por otros, sino que serán capaces de gobernarse a sí mismos⁵⁴

3)

Una relación intrínseca con la autoridad de los expertos” (Ibíd. p. 29) Los expertos aparecen como mediadores en cuestiones que el Estado no tiene total competencia ni logra alcanzar un adecuado manejo. El Estado les da a estos expertos, profesionales, autoridad y autonomía distinguiendo así el ámbito político de otras formas de autoridad.

4)

Un cuestionamiento continuo de la acción del gobierno” (Ibíd. p.30) La reflexividad o autocrítica es otra estrategia del Estado liberal que no implica, necesariamente, una real y legítima puesta a prueba.

Al Estado liberal lo fundan dos pactos: por un lado el contrato que establece la comunidad de ciudadanos como la base del poder constituyente de la sociedad, y por otro, el contrato que delega el ejercicio del poder en los representantes y gobernantes. A partir de esto los derechos del ciudadano no pueden ser arrebatados así como así, deben ser protegidos por el Estado a través de sus leyes, constituyéndose así la consolidación de la ciudadanía al permitir que todo el aparato legal y constitucional sea público y en pos del ciudadano.

⁵³ Foucault dice: “En nuestra época todas estas instituciones —fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión— no tienen por finalidad excluir sino por el contrario fijar a los individuos.” (1997, pág. 57)

⁵⁴ Promesa de autonomía

CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO. ANTECEDENTES Y PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL MOMENTO ACTUAL

Ya ha quedado lo suficientemente claro, al menos argumentativamente, que la vida de los sujetos, de los individuos comunes y corrientes, que no poseen el poder hegemónico ni participan de él, está profundamente determinada por su actividad, por sus formas de intercambio y producción, por el modo en que deciden y se relacionan. Por otra parte, también ha quedado en evidencia que actualmente “Vivimos en la era de la gubernamentalidad que ha sido descubierta en el s. XVIII” (Foucault, 1999) y que nuestra vida, para sorpresa o enojo, se encuentra profundamente entrelazada y hasta determinada por el Estado que dice llamarse a sí mismo liberal. Y ante esto dos preguntas surgen de inmediato: ¿cómo es que el hombre se relaciona con el mundo para ser determinado tan profundamente por la realidad en la que se encuentra? Y al ser tal determinación un hecho verdadero, como se ha comprobado anteriormente, ¿se puede hablar de autonomía, o incluso de libertad, de los individuos en un mundo que lo ha moldeado y construido a su propio interés y conveniencia? O de otra forma, de un modo más kantiano si se quiere, ¿es posible tener una voluntad libre de auto-legislarse cuando está sometida a fuerzas que maneja y conoce sólo parcialmente (en el mejor de los casos)?.

La primera pregunta nos lleva directo a los modos que tiene el hombre de relacionarse, de conocer el mundo que lo rodea y a sí mismo, esto es, a las más actuales teorías del conocimiento y del sujeto. La segunda nos lleva al capítulo conclusivo de esta investigación.

a) Teoría del conocimiento

Si se piensa en una de las preguntas cruciales dentro de la teoría del conocimiento, a saber, cuál es la relación del sujeto con el mundo, se encontrará con que categorías como objeto, realidad, sujeto, logos, ratio, verdad y ciencia, abundan en las distintas y múltiples respuestas que se han urdido a lo largo de la historia de la filosofía. Es más, y sin querer reducir ningún esfuerzo teórico, se puede situar el origen de las preguntas y problemáticas filosóficas en ese espacio-límite entre la interioridad del sujeto representada en el yo y la exterioridad llamada objeto o mundo. Esta relación ha dado el puntapié inicial a una serie de investigaciones filosóficas y científicas que han permitido ir precisando poco a poco el objeto de estudio e ir derivando en distintas disciplinas de variadas índoles, generando a su paso siglos y siglos de la más exhaustiva dedicación intelectual a las cuestiones humanas más variadas y propias de su género.

Es posible aseverar entonces que las investigaciones sobre el conocimiento, del tipo que sean tales investigaciones, tienen que enfrentarse desde el principio con opciones de carácter estrictamente filosófico. Estas opciones se refieren fundamentalmente a la adhesión necesaria hacia una de las dos interpretaciones, o más bien respuestas posibles ante la pregunta ¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?, que se encuentran en los extremos: realismo o idealismo –esto significa comprometerse de entrada con una postura respecto a la pregunta por el origen del conocimiento: o el origen es la razón o es la experiencia sensible. Ampliamente, la concepción realista parte del supuesto de que el mundo conocido es completamente exterior al sujeto y de que constituye un ideal de nuestro conocimiento el adecuarse a una realidad previamente dada. La exterioridad radical del mundo respecto del sujeto implica que el conocimiento es posible sin la intervención de categorías racionales *a priori* del sujeto, que el conocimiento de los objetos es directo y verdadero, y que no

hay nada más allá de lo que el objeto nos presenta. Así, podemos identificar dos tipos de realismos de un modo general. El primero llamado realismo “ingenuo” postula que el conocimiento que tenemos de la realidad es una “copia exacta” de ella, que lo que percibimos del mundo es exactamente lo que existe en él y no otra cosa. El otro tipo de realismo es aquel llamado “crítico” o “empírico” y añade al realismo la idea de que nuestro conocimiento nunca agota de forma definitiva, ni se adapta (o mejor, no se sabe si se adapta) de forma exacta a esa realidad previamente dada. Este tipo de realismo advierte que no puede simplemente aceptarse que lo percibido es la realidad, sino que es necesario verificar lo dado a examen y así ir precisando aquello que es representación y aquello que es conocimiento propiamente tal. Para los empiristas no hay ningún tipo de conocimiento innato o categoría que ya esté presente en la razón previo al conocimiento, sino que todo contenido racional proviene única y exclusivamente de la experiencia alojada en lo sensible. Algunos filósofos que se llaman a sí mismos realistas son: A. Riehl, A. Messer, Johannes Volkelt, O. Külpe y N. Hartmann (este último probablemente el de mayor renombre). En el antiguo mundo se puede decir que Aristóteles, Santo Tomás y San Agustín también lo eran, aceptaban lo dado como lo real y el conocimiento derivado de ello era asumido verdadero. Por el lado del empirismo aparecen filósofos de la talla de Hobbes, Locke, Francis Bacon, Berkeley y Hume.

Frente a esta posición realista surge el idealismo que toma como punto de partida para la reflexión filosófica el “yo”, el “sujeto”, la “conciencia” o incluso hasta el “alma” o “espíritu”. Al estabilizar y asegurar la reflexión en torno al sujeto, la realidad o el “mundo exterior” se presenta al menos dudosa –como en Descartes- y poco confiable, de tal modo que la existencia –el problema adquiere matices metafísicos más que epistemológicos en esta corriente reflexiva- de los objetos depende primariamente de que estén dados en la conciencia del sujeto, de modo tal que se no presupone ninguna tesis sobre la estructura de la realidad. La fuente del conocimiento no es la experiencia o la realidad, es la razón; nuestras ideas son innatas, nacemos con ellas y son las que posibilitan la experiencia sensible. La razón, por su parte, con estas ideas innatas, supera la fragmentación de la experiencia sensible y puede formular leyes generales.

Es evidente que no se agota el idealismo, ni el realismo, con estas indicaciones. Existen dos diferentes formas del idealismo que implican, en diversa medida, la idea de que el conocimiento es un asunto fundamentalmente subjetivo, sin que sea posible entender la conexión entre nuestro conocimiento y la realidad que pretendemos conocer. Algunas concepciones actuales como el fenomenalismo, el operacionalismo y el instrumentalismo representan en el fondo diversas variantes del idealismo subjetivo. Por otra parte también está el idealismo objetivo, como lo planteó Dilthey – y también se pueden incluir a Hegel y Frege-, que sostiene que la realidad está constituida por una trama de conceptos que, a su vez, constituyen la “conciencia”. Si bien esta última corriente del idealismo estructura la realidad de alguna manera, sigue remitiendo al sujeto y a la conciencia como partes fundamentales del conocimiento y no le confiere a la realidad una existencia independiente. Dentro de este idealismo se pueden ubicar a Leibniz, Descartes y Spinoza cuyo acento teórico está claramente marcado por el racionalismo.

Para la época moderna aparece una tercera vía, la vía crítica, como alternativa al idealismo o al realismo. El criticismo, cuyo máximo exponente y fundador fue Kant, intenta conciliar y reformular el problema del conocimiento dentro de parámetros distintos a los que se venía pensando. El siguiente pasaje lo describe:

“Y esto porque tiene una clave muy simple: no podemos conocer (*erkennen*) más que lo que es cognoscible, y lo que es cognoscible para nosotros está necesariamente de acuerdo con nuestra facultad de conocer. En cuanto a lo incognoscible, podemos ciertamente concebirlo (*denken*), pero esta concepción no alcanza la certeza, cuando la alcanza, sino por un camino distinto de la lógica. [...] Una vez admitido que el espíritu humano no tiene que adaptarse a las cosas en sí mismas, sino que las cosas conocidas no son tales sino porque son adaptadas al espíritu por el espíritu, el racionalismo escéptico es superado y confirmado al mismo tiempo: superado porque la coherencia del pensamiento consigo mismo – que nuevamente define la verdad- es absolutamente necesaria; confirmado, porque no podemos acceder a la cosa en sí. El uso de las

matemáticas es demostrativamente legítimo, no solamente en la mecánica celeste, sino también en toda mecánica o dinamismo sublunar, porque el espacio y el tiempo en los que se inscriben no son ya exteriores a nosotros: son las formas *a priori* de nuestra sensibilidad, fundamento de toda experiencia sensible. Este sensualismo no se vincula ya al empirismo, porque ahora está sujeto a la necesidad de las formas del entendimiento. [...]" (Belaval, 1992)

Todo esto, el referirse al origen de conocimiento, desprende otra pregunta de no menor importancia: ¿es posible el conocimiento?. Al respecto han surgido dos corrientes polares en donde se sitúan los que creen que no hay problema alguno en el conocer, los dogmáticos, y los que creen que el acto de conocimiento no es tal y el objeto es inaprehensible, los escépticos.

Entre dos polos, con todos los matices intermedios que han existido y se han postulado, la reflexión filosófica respecto al conocimiento se ha ido desplazando a lo largo del tiempo. Junto con este desplazamiento han surgido distintas disciplinas, principalmente sociales, que se han hecho cargo de preguntas fundamentales y han establecido ciertos horizontes de sentido cuyos alcances están siempre en movimiento, siempre en constante revisión. Una prueba de esto es la llamada "crisis" que tuvieron las ciencias sociales a partir de la década del 60, en donde los supuestos modernos suben a la palestra para ser verificados y revisados, se cuestiona radicalmente la noción de verdad moderna, se problematiza el lenguaje como vehículo de conocimiento y contenidos mentales, se cuestiona el idealismo filosófico –la duda se posa en la seguridad de que las ideas reflejan la realidad, el mundo- y el sentido progresivo y acumulativo del conocimiento científico.

b) La crisis contemporánea

Concordando con Sandoval (2008), la expresión más clara de esta crisis la presenta la psicología social al adoptar una postura crítica ante el modelo científico adoptado por las ciencias sociales – la sociología y la antropología – y proponer la historización de la psicología social. Esta crítica no sólo corresponde a la psicología social, es más, se puede decir que la crítica nace de un sentimiento de insuficiencia respecto de las ciencias sociales y del paradigma moderno imperante en las ciencias en general; es una crisis que ha atravesado el mundo del conocimiento y la psicología social no se ha mantenido al margen.

Concretamente y a modo de resumen, la modernidad venía desarrollando su pensamiento y su ciencia bajo el amparo del criticismo kantiano que, desde un principio, se postuló como el camino intermedio o el punto de conciliación entre dos teorías que, a juicio de Kant, eran las imperantes en ese momento. Por un lado estaba Descartes quien había inaugurado el dogmatismo idealista instalando la verdad a partir de ideas y principios innatos de la razón, descartando la experiencia sensible por ser errática y poco confiable; por el otro Hume instaló el escepticismo o empirismo radical, centró el ámbito del conocimiento en la experiencia al no obtener ningún principio universal y necesario derivado de las ciencias, por lo que todo conocimiento quedaba reducido a la contingencia y la probabilidad. Ante este panorama, Kant conduce sus esfuerzos intelectuales a mediar entre estas dos teorías postulando el criticismo como vía del conocimiento. De acuerdo con esto la teoría crítica postula que no se puede conocer sin experiencia, pero tampoco sin ideas *a priori* propias de la razón. En palabras del propio Kant:

“[...] o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar.” (2006, págs. 24-25)

En su evolución, como actividad epistemológica, la teoría crítica se ha dividido en al menos dos movimientos distinguibles y determinantes en el s. XX dentro del campo de la teoría social. Uno es la crítica científico-metodológica de Popper y el otro la crítica política-ideológica de Frankfurt. Ambas teorías incluyen cuestiones relativas a la investigación práctica de las ciencias sociales pero desde perspectivas distintas.

“De este modo, mientras Popper (1973), por medio de la argumentación de sus tesis sobre el conocimiento y la ignorancia, concibe la investigación práctica de las ciencias sociales como un mejoramiento técnico de los medios para la acción y un descubrimiento de las falsas creencias; Adorno (1973), ampliando las consecuencias de las mismas tesis popperianas, la concibió como un rechazo de la realidad social vigente y un descubrimiento de las contradicciones reales del mundo, esto es, como una crítica material basada en la utopía negativa. De este modo, mientras la propuesta Popperiana es una crítica epistemológica para garantizar un conocimiento falseable, la crítica de Adorno es dialéctica y centrada en las contradicciones del mundo.” (Sandoval, 2008)

Estas perspectivas fueron poco a poco perdiendo fuerza en tanto que surgían, a partir de los años 60, los primeros atisbos de teorías que no apuntaban a una “objetividad” o buscaban lo “real y verdadero”, sino que más bien se esforzaban por esclarecer y comprender los distintos significados que adquiere la vida social para los sujetos que la componen. Esto vuelve inoperantes las categorías bajo las cuales se pensaba la relación entre el conocimiento y la realidad, la problemática ya no es más abordable con el lenguaje que siempre se utilizó y es menester repensar el conocimiento ya no como un resultado o un producto, sino como una disciplina que actúa como campo de labor dentro de una comunidad científica y como lenguaje institucionalizado que genera discursos cognitivos respecto del mundo. Sobre esta última idea volveremos más adelante.

Se tomará como caso paradigmático el de la psicología social. Dentro de ella la “crisis” se manifestó no sólo en una ruptura con ciertos conceptos, sino que generó un replanteamiento respecto a su objeto de estudio y la metodología utilizada para obtener conocimiento, llegando a cuestionarse incluso su legitimidad y relevancia disciplinaria. Si se esquematiza esta crisis, se puede hablar de niveles en los que ella actuó. En un primer estadio estaría la crisis metodológica cuya crítica está basada, principalmente, en la maleabilidad de sus métodos de investigación empírica, esto es, en la influencia casi total del investigador sobre las mediciones a las que está expuesto un sujeto y sobre el rendimiento de éste en la experimentación. En otro nivel, derivado por cierto de la crítica metodológica, nos encontramos con que se cuestiona la relevancia y el sentido de la psicología social debido a su poca participación en las grandes cuestiones históricas, a su débil emergencia dentro del campo social y al no haber podido situarse como una herramienta para abordar soluciones importantes a problemas sociales de envergadura. Finalmente nos encontramos con el último estadio de crisis llamado “ideológico”. En efecto, los límites para poder explicar y aportar en temas de importancia social fue tal, que se pensó que era una disciplina que no expandía las fronteras del conocimiento sino que se limitaba a alimentar el *status quo* y constituirse como una disciplina que legitimaba la hegemonía que se consideraba injusta. Este rol político de la psicología se percibió de la peor manera: era una disciplina que prestaba ayuda a la validación y

cumplimiento de ideologías políticas que consideraban al hombre “natural” o “esencialmente” un individuo racional –presupuesto de la doctrina liberal-.

En suma, la crisis por la que atravesó la psicología social adquirió matices radicales al ser puesta en duda no sólo en sus procedimientos para obtener conocimiento, lo que ya iba en detrimento de su eficacia, sino que en su legitimación científica al atribuirle rasgos ideológicos que opacaban la neutralidad y objetividad, rasgos esenciales de las ciencias.

c) El lenguaje

Innegable es que la matriz cultural en la que se desarrolló principalmente la psicología social, y de donde obtuvo sus categorías primordiales de sujeto y sociedad, es la modernidad. Sin embargo, desde su aparición como disciplina en el siglo XX ha sufrido innumerables cambios y reformulaciones –sin duda que la más grave fue la crisis de la que se habló en el apartado precedente- de modo que actualmente ya no podemos afirmar lo que de ella se afirmaba hace unos años atrás.

“La psicología social contemporánea es una ciencia social multiparadigmática, es decir, en ella podemos encontrar más de una matriz metateórica que organiza las teorías de mediano y corto alcance que produce la disciplina (Munné, 1989; Páez y otros, 1992; Montero, 1994). Es claro que hace 30 años atrás esta afirmación no sería de consenso, por el contrario, hasta la década de 1960, la psicología social tradicional postulaba que el paradigma de la disciplina se constituía a partir de la metateoría empirista y la metodología experimental de laboratorio. Este paradigma descrito por Gergen (1996) como un núcleo de inteligibilidad empirista, conductista y experimentalista, resulta hoy un discurso claramente extemporáneo.” (Sandoval, 2008, pág. 32)

Uno de los múltiples paradigmas que utiliza la psicología social es el de la performatividad del lenguaje⁵⁵. Esta noción fue acuñada por el filósofo Austin y en menor medida por Searle, no con acento político o social, sino más bien con fines estrictamente filosóficos. Brevemente, se considera que el lenguaje es posibilidad de acto. Esta posibilidad, su performatividad, la propiedad por medio de la cual el lenguaje realiza “actos” en el mundo, parecería cobrar vital importancia a la hora de entender el conocimiento de lo social en tanto que lenguaje, instituyéndose dentro de lo social como un “dispositivo capaz de inscribir performativamente en el mundo las distinciones y categorías que produce, e incorporar dialécticamente como saber acumulado las nuevas experiencias que elaboramos como especie.” (Sandoval, 2008, pág. 39)

Este rasgo performativo del lenguaje ha sido muy influyente y sugestivo para una serie de nociones posteriores a su aparición (Austin, 1962) en la teoría de los actos del habla, dando espacio al surgimiento de nuevas tendencias dentro de las teorías sociales y filosóficas. Una de ellas fue el advenimiento del discurso de hace no muchos años atrás cuya propuesta fundamental radicaba en la relativización del saber derivada de la imposibilidad de establecer, al menos hasta ahora, una gran teoría filosófica o social, aún cuando se hayan derribado la mayoría de las teorías heredadas, no ha surgido ninguna nueva teoría cuyos alcances puedan ser comparados con las grandes teorías de la historia. De acuerdo con esto, se propone la relación recíproca entre conocimiento y realidad social, en donde esta última no permanece impermeable o absolutamente exterior al sujeto, así como tampoco parte de él, sino que más bien el conocimiento que elaboramos sobre la realidad tendría la capacidad de instituir performativamente el mundo del que está hablando, de modo tal que la realidad es constituida en base a los juegos de lenguaje en los que es articulada dentro de una sociedad.

Evidentemente la concepción del lenguaje que está presente en este discurso no corresponde a las tradicionales o de sentido común, es decir, no calza con la idea de que el lenguaje es una representación de la realidad, una manera de nombrar lo que hay, asumiendo que al nombrar las cosas se les está indicando al menos su esencia –

⁵⁵ Véase Sandoval (2008) pág. 39

presupuesto metafísico largamente aceptado- por lo que se establecería una relación de correspondencia de verdad entre lo que se dice y lo que hay. Tampoco concuerda con la idea saussureana de que el lenguaje es puro contenido mental⁵⁶ derivado de la construcción social con arreglo a las convenciones de los individuos. La otra teoría que tampoco concuerda con esta idea del lenguaje es aquella que postula que el lenguaje es un medio de “expresión” del yo interno, ya no habla hacia un afuera del sujeto sino que remite a él naciendo de él. Esto implica que el lenguaje es un medio entre la realidad subjetiva y el mundo no-subjetivo, que el sujeto, a través del lenguaje, se forma conceptos mentales –directa relación con la concepción lógica del lenguaje de Aristóteles en adelante- que tienen una expresión lingüística y que refieren a la realidad (Ferrater, 2007, pág. 215). Esta última concepción del lenguaje como vehículo le deja la responsabilidad de transmitir la verdad de lo que es el mundo, de expresar lo que realmente sucede en el interior del sujeto.

Probablemente una de las teorías del lenguaje que más aportó a la actualidad fue la de Wittgenstein, quien primeramente abandona una estructura ideal del lenguaje como representación unívoca de la realidad, puesto que el significado de las palabras no está depositado en ellas mismas, sino en la construcción de la relación que tiene con otras palabras y sus referencias. Partiendo de esto, publica en el año 1953 sus “Investigaciones filosóficas” en donde termina de despojarse del significado, para decir que lo más primordial no es la significación, sino el uso que tiene una palabra, el cómo funciona o cómo se usa tal palabra dentro de lo que él llama “juegos del lenguaje”.

“Llamaré “juegos de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido. [más adelante agrega] “Considera por ejemplo, los procesos que llamamos juegos. Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay de común a todos ellos? –No digas: “Tiene que haber algo común a ellos

⁵⁶ “Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social[...]” luego “Entre todos los individuos así ligados por el lenguaje, se establecerá una especie de promedio: todos reproducirán —no exactamente, sin duda, pero sí aproximadamente— los mismos signos unidos a los mismos conceptos.” (Saussure, 1945)

o no los llamaríamos juegos” –sino mira si hay común a todos ellos. –
Pues si miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que
verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una ser de ellos. Como se
ha dicho: ¡no pienses sino mira! ¡Mira, por ejemplo, los juegos de tablero
con sus variados parentescos” (1988, pág. 25)

Al emplear esta analogía, Wittgenstein sugiere que las reglas que rigen todo juego, pues es lo único que comparten entre sí los distintos juegos, son convencionales y de dominio común, son respetadas y tomadas como válidas por todos aquellos que participan del juego. Además, estas reglas son flexibles, delimitan el terreno del juego, lo que está dentro y fuera de él, pero no agotan la realidad o las múltiples situaciones que puedan darse. El lenguaje, de acuerdo con esto, no sólo reflejaría la realidad o se transformaría en un mapa de ella, sino más bien es el acceso a ella, es el modo en que podemos adquirir conocimiento de ella, siendo también el límite mismo de ese conocimiento: sólo se puede conocer lo que es posible de decir, lo que las reglas de la convención y el marco cultural de una determinada sociedad permiten.

La complejidad de un lenguaje entonces, los juegos lingüísticos de que consta, expresan el modo de vida de una sociedad y de sus hablantes. Así, por ejemplo, un lenguaje en el que no fuera posible hacer ruegos o plantear preguntas sería síntoma de las carencias de esas actividades. Wittgenstein dice: “Es fácil imaginar un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. -O un lenguaje que conste sólo de preguntas y expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros.- E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Ibíd.) .La idea de forma de vida viene hacer hincapié una vez más en el carácter pragmático y social del lenguaje. Wittgenstein logra con esto sacar al lenguaje del ámbito de la representación y circunscribirlo dentro de la plasticidad social que representa el conjunto de creencias o la tradición de un tiempo y espacio determinado. Además logra eximir al lenguaje de la responsabilidad de ser un vehículo, o medio, de la verdad y tener que funcionar como “expresión” de una

interioridad subjetiva; el lenguaje no será un mero medio, sino que es una forma de comportamiento humano.

Esta teoría resulta pues la antesala de una comprensión de la sociedad que para esta tesis resulta imprescindible. Esta comprensión se puede abordar desde dos puntos: desde la filosofía, con Castoriadis como ejemplo, y desde una de las más vanguardistas teorías de la psicología social, el Construccionismo.

d) La aproximación construccionista

Dentro de la psicología social el construccionismo se enmarca como uno de los planteamientos que logran dar pasos importantes hacia un nuevo marco explicativo de lo social, hacia una teoría de mediano alcance que contribuya con nuevos quehaceres dentro del campo del conocimiento.

Como fundador se conoce a Kenneth Gergen quien en 1985 publica un artículo en la revista “American Psychologist” en donde centra la investigación de la disciplina en la naturaleza social del conocimiento y en el origen simbólico de la realidad. Este nuevo enfoque resultó exitoso en cuanto a que logró instalar un paradigma que la teoría social hasta el día de hoy continúa revisando y legitimando, y además quitó la exigencia de científicidad a la psicología social, esto es, que debe ser una disciplina que acumule conocimiento a través de metodologías experimentales, puesto que la considera una disciplina que estudia los hechos históricos de alta variabilidad y como tal no debiera dar cuenta de un edificio lógico tradicional y estable como la ciencia espera.

Al aceptar la historicidad, los constantes cambios dentro de las sociedades humanas y a sus concepciones de la realidad, es preferible no esperar que una disciplina social intente estabilizar todos esos significados, sino que más bien vaya al ritmo de esas construcciones asumiendo que los horizontes de sentido que plantea para determinado momento histórico, no necesariamente apliquen a otro momento de

similares características. Esto deja como conclusión que el conocimiento que pueda derivarse de la psicología social es histórico y así debiera ser valorado.

Gergen se desprende de dos concepciones tradicionales de la psicología para poder pensar el construccionismo de alguna manera. La primera, como ya se adelantó, es la noción de estabilidad en los procesos psicológicos. Para Gergen este supuesto no hace más que contribuir al *status quo* sin dejar espacio de visibilidad a sucesos que no se adapten a esa regularidad. La otra creencia, sin duda que desprendida de la anterior, a la que se enfrenta es aquella que concibe al sujeto con algo así como un espacio “personal” claramente distinguible. Esta noción de sujeto se equipara con la noción de Castoriadis quien lo piensa como un proyecto socio-histórico, pero que posee una mónada psíquica irreductible. Esta mónada –cuya existencia queda demostrada, según él, en el caso de las patologías. Las patologías no son más que una demostración, un espacio de fuga, de aquel punto irreductible del hombre que escapa a toda determinación social- es perfectamente acomodable a una visión esencialista del sujeto, visión a la que Gergen se opone. Sandoval explica:

“Para este autor [Gergen], los cambios en los patrones de relación en que los individuos se implican en un mundo modulado por las tecnologías de alto nivel desencadenan un proceso denominado “saturación social”, el cual se refiere al aumento progresivo en la cantidad y la variedad de las relaciones sociales que establecemos con los sujetos de las sociedades posmodernas, a partir de la multiplicación y masificación de las tecnologías de transporte, comunicación e información. Las nuevas condiciones materiales y simbólicas de las sociedades contemporáneas producen identidades cada vez más fragmentadas y coyunturales, colonizadas por los múltiples contactos que realizamos en este nuevo mundo de mediación tecnológica e informacional permanente.” (2008, pág. 71)

Como ya se vio anteriormente, el lenguaje cobró una dimensión social que permitió el advenimiento del discurso que ahora se analiza. Para Gergen es

fundamental una apreciación crítica del lenguaje pues es lo que nos permite comprender cómo nos relacionamos con la cultura y con la sociedad. A través de esta postura crítica respecto al lenguaje se adopta una postura epistemológica y teórica relacionada con la deconstrucción, en donde lo que se busca es una “nueva” manera de mirar las cosas, yendo a las bases mismas de cualquier teoría, encontrando el esqueleto metateórico y ontológico de los supuestos que operan en el conocimiento, para poder encontrar nuevas relaciones entre los contenidos que antes, a fuerza del anquilosamiento de los principios teóricos, permanecían ocultos ante la mirada de los investigadores.

Gergen postula cinco supuestos básicos para la formulación de una ciencia construccionista⁵⁷:

- a) Las categorías con las cuales significamos, damos cuenta del mundo, no tienen una relación de necesidad y verdad con los fenómenos a los cuales se refieren.
- b) Siendo esto así, cabe preguntarse de dónde vienen entonces estas categorías o de dónde reciben su sentido. La respuesta a este tipo de preguntas radica en que todo aquello que se utiliza para nombrar o significar ya sea el mundo, ya sea la interioridad, está dado de antemano por la cultura, la tradición y la sociedad en que se vive.
- c) La estabilidad y permanencia de significaciones que se utilizan para dar cuenta del mundo dependen de los procesos sociales de institucionalización, por lo que están sujetos a cambio y susceptibles de revisión constante, sin que sea necesario someterlos a una verificación objetiva de la realidad que significan.
- d) En consonancia con lo anterior, las significaciones otorgadas al ámbito humano corresponden a los “juegos de lenguaje”, como Wittgenstein los llamó, de modo tal que los términos que denotan el mundo sólo tienen sentido a partir de los usos que adquieren en los diversos juegos dentro del entramado cultural que los contiene.

⁵⁷ Véase Sandoval, 2008, págs. 72-73

- e) El análisis, la crítica y la revisión de los supuestos más fundamentales de cualquier tipo de vida cultural es visible desde el “afuera” de la cultura que se examina, explorando además el impacto que ocasionan esos supuestos en niveles más amplios de la sociedad y la vida misma.

En concordancia con esta teoría, se puede aseverar que no existe conocimiento ni lenguaje libre de las condiciones sociales en donde se manifiesta; el conocimiento y el lenguaje son comunitarios, los discursos son acontecimientos sociales que no tienen una estrecha relación –incluso puede que no tengan relación alguna- con la realidad que nombran, pero que no son independientes de las convenciones compartidas socialmente.

A continuación se verá desde la perspectiva filosófica cómo se articula este gran entramado social y cultural, sus partes y relaciones originarias y fundantes que encaminarán hacia las conclusiones de esta investigación.

e) El Imaginario Social

Desde un punto de vista estructuralista, la relación entre el individuo y la sociedad, si es que es permitido hablar en esos términos tan gruesos y generales, y la determinación y fuerza que ejerce la sociedad sobre el individuo, es pensado por Castoriadis en términos de dependencia. La sociedad actúa a través del sujeto y en él por una parte, por otra el sujeto es capaz de actuar en ella modificándola. Ahora bien, la idea de sociedad que aquí se maneja es bien específica y tiene que ser expuesta para lograr una correcta comprensión de lo que se está tratando.

La sociedad no es sólo un conjunto de individuos que comparten un habla relacionándose entre sí, es más que eso, es el autodespliegue del imaginario radical histórico a través de las dimensiones del instituyente y de lo instituido. Esta noción de institución es comprendida en su sentido fundador como creación de un campo social-histórico que sobrepasa, como *eidos*, como forma conceptual de la abstracción que contiene una multiplicidad de objetos con características comunes, a la producción posible de las subjetividades. Castoriadis aclara:

“El individuo –y los individuos- es institución, institución de una vez por todas e institución cada vez distinta en cada distinta sociedad. Es el polo cada vez específico de la imputación y de la atribución sociales

establecidos según normas, sin las cuales no puede haber sociedad.[...] La sociedad no es reducible a la “intersubjetividad”, no es un cara-a-cara indefinidamente múltiple, pues el cara-a-cara o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados.[...] La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida*, es auto-creación y capacidad de autoalteración, obra del imaginario radical como instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado.” (2008, págs. 87-88)

De esto se desprende que la sociedad es una mediación, fragmentaria y complementaria, que encarna e incorpora instituciones y significaciones imaginarias en las que los individuos hablan y se mueven. La sociedad es obra del imaginario instituyente –que es el campo de creación sociohistórico-, que crea individuos que hacen y rehacen cada vez, en cada coordenada espacio-temporal, la sociedad instituida.

En su obra capital “La institución imaginaria de la sociedad” (1975), Castoriadis ahonda en la noción de lo sociohistórico, fundamental para la comprensión del sujeto como proyecto de ese campo, y para la comprensión de la sociedad. Ahí establece que esa idea junto con la de imaginario implican un cuestionamiento profundo en las significaciones heredadas de la ontología respecto del ser y del determinismo lógico. Cuando se refiere a lo socio-histórico dice que no se puede separar de lo histórico, que no existe algo así como lo social por un lado y por el otro lo histórico, sino que “Lo social se da como historia, y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad; y se da cada vez como modo específico de temporalidad efectiva, se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad. [...] lo histórico es, por ejemplo y por excelencia, la emergencia de la institución y de la *otra* institución [de su propia alteridad]”. (2010, pág. 343)

De acuerdo con esto, Castoriadis intenta escapar a la tradición de la ontología conjunto-identitaria –que concibe, por ejemplo, a los individuos como “parte” de un “todo social” que les da una identidad-, por lo que no concibe el mundo, la “realidad” en la que se desenvuelven y se generan las distintas subjetividades como susceptibles

de ser modelados teóricamente, sino que, casi de un modo accidental, concibe las configuraciones sociales e históricas como un conjunto de decisiones particulares y de modos de actuar individuales concretos.

En la sociedad se encuentran distintos planos que la conforman. Por un lado está el imaginario radical, irreductible e instituyente que se constituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado. Por otra parte, pero no independiente del imaginario radical, están las instituciones y las significaciones imaginarias que portan y que dan forma a un mundo que articula dos: el mundo natural y el sobrenatural. Así, se puede desde sacralizar el mundo construido poniéndolo al servicio del orden cósmico, como puede también separarse de lo sobrenatural y llegar hasta el enseñoramiento desmedido de la naturaleza.

La sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizativas y organizadas:

“Se despliega, de entrada, como creación de un espacio y de un tiempo (de una espacialidad y una temporalidad) que le son propias, pobladas de una cáfila de objetos “naturales”, “sobrenaturales” y “humanos”, vinculados por relaciones establecidas es cada ocasión por la sociedad, consideradas y sostenidas siempre sobre unas propiedades immanentes del ser-así del mundo. Pero estas propiedades son recreadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: *dotadas de sentido* por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.”
(2008, págs. 89-90)

Ahora bien, estas instituciones y significaciones imaginarias no son más que la instauración de verdades universales que norman los valores de una sociedad, las condiciones de producción de vida material, la producción de vida sexual etc., actuando directamente sobre el sujeto. El imaginario radical es el constitutivo y constituyente del sujeto, estableciéndolo como proyecto socio-histórico, a pesar de poseer una mónada psíquica (irreductible a lo socio-histórico)⁵⁸, que constantemente se ve afectado por el poder absoluto o infra-poder (que siempre es el poder de nadie,

⁵⁸ Idea que no se tomará como parte de la reflexión por ya haberla contrastado con la teoría construccionista.

pues es el poder del imaginario radical devenido en tradición). El actuar de este infra-poder es directo sobre sujeto y lo crea, lo modela de acuerdo a lo que la sociedad en la que está inserto necesita, de tal modo que el sujeto se transforma en un producto de la sociedad (un resultado de la educación recibida, de los valores inculcados en la familia, de la crianza etc.) y no necesariamente en lo que el individuo, como poseedor del libre albedrío, quisiera ser.

Se ha explicado e intentado definir desde varios puntos de vista posibles las condiciones del individuo respecto a su propia libertad y lo único que aún queda dando vueltas es ¿es posible la libertad? O ¿qué libertad nos queda?.

CAPÍTULO V: CONSIDERACIONES FINALES: LA LIBERTAD POSIBLE

Hasta aquí con las descripciones y análisis de las principales teorías filosófico-políticas que han marcado la historia del pensamiento contemporáneo. Retomando lo dicho hasta aquí, resta por aclarar un último punto: la autonomía o libertad efectiva. Se expuso que la libertad política estaba integrada por dos aspectos que se habían tomado históricamente por separado pero que luego de un examen resultaron ser complementarios: la libertad como no-impedimento y como autonomía. Se aseveró, además, que sin el no-impedimento tal autonomía no sería posible, sin embargo, ¿es el no-impedimento la única condición de posibilidad de la autonomía? ¿es la autonomía efectivamente posible? y con esto nos preguntamos por la real libertad e independencia del sujeto en sociedad que radica, según lo expuesto, en la capacidad de obrar bajo su libre voluntad, condición que, como ya se vio, no es fácil de cumplir y que parece estar más lejos que cerca de lo que se quisiera. En adición a esto, el actual orden y disposiciones políticas en marcha, que no son otra cosa distinta de lo que ya se expuso en esta investigación⁵⁹, y operando parecen confirmar aquello que Rose (1997) ya aseveró: la libertad es una promesa del Estado liberal, no el terreno que cuida y da plena confianza al hombre. Para nosotros, la libertad es un gato

⁵⁹ Recuérdese a Foucault cuando asevera “Vivimos en la era de la gubernamentalidad.... Foucault. Gubernamentalidad.

encerrado. El Estado liberal promete libertad a los individuos nacidos y criados bajo sus condiciones reproductivas y de sujeción, que son, a su vez, condicionadas y condicionantes de sus propios mecanismos de producción y relaciones de poder. El asegurar de esta forma la continuación de determinados ejercicios del poder, mediante la constrictión de aquello de lo que depende –es decir, de los sujetos- no puede ser llamado libertad ni en esta investigación, ni bajo ninguna hipótesis ni en ninguna parte del mundo.

Vistas así las cosas, la sujeción al poder político y social parece inevitable, y el condicionamiento y adiestramiento sociales irremediables. Se buscan los puntos de resistencia al poder político, que nos den pistas y luces a lo largo la historia del pensamiento, encontrando respuestas que alumbran e indican un camino si bien solitario, es el único capaz de garantizar la libertad.

Nietzsche, para ilustrar la situación de pasividad del hombre en la sociedad, crea una metáfora ilustrativa llamada “Las Tres Transformaciones” que dice así:

“Tres transformaciones del espíritu os menciono: de cómo el espíritu se trueca en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño. Muchas cosas pesadas hay para el espíritu fuerte y sólido, lleno de respeto. La fuerza de ese espíritu está pidiendo a voces cosas pesadas, y de las más pesadas. ¿Qué es pesado? –pregunta el espíritu sólido- y se arrodilla como el camello y quiere que se le cargue bien. [...] El espíritu sólido echa sobre sí todas estas cosas pesadísimas; y a semejanza del camello, que corre cargado por el desierto, así corre él por su desierto.”
(1945, págs. 17-18)

Esta descripción bien calza con la primera etapa de los individuos, creados en y por la sociedad que los contiene, en donde su conocimiento sobre el mundo y sí mismo no basta para despertar su espíritu. Aquí todavía se está enredado y fuertemente subyugado, de seguro sin mayor sensibilidad al respecto, a los interdictos o dispositivos de control y seguridad social. Luego continúa:

“Pero en el desierto más solitario se cumple la segunda transformación: aquí el espíritu se torna león; quiere conquistar la libertad y ser amo en su propio desierto. Busca aquí su último amo: quiere ser enemigo suyo y de su último dios; quiere luchar por la victoria con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón que el espíritu no quiere ya llamar ni dios ni amo? “Tú debes”, se llama el dragón. Pero el espíritu del león dice: “Yo quiero”. [...] Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: “En mí brilla todo el valor de las cosas.” [...] Crear valores nuevos, eso no lo puede aún el león; pero crearse una libertad para la creación nueva, eso lo puede el poder del león.” (Ibíd. p.18)

Aquí el hombre ha levantado la cabeza de entre la muchedumbre y ha adquirido un cierto conocimiento que le permite crear las bases y condiciones para su próxima transformación. Es un león, bravura, coraje y agresividad son sus características. Habla, siente, camina y piensa rugiendo y soltando las pesadas cargas que el camello había puesto sobre sí. Es fuerte y luminoso, dulce si se le acercan con el espíritu liviano, pero feroz si intentan capturarlo nuevamente.

“Pero decidme hermanos: ¿qué puede hacer el niño que no haya podido hacer el león? ¿Para qué hace falta que el fiero león se trueque en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación. Sí; para el juego de la creación, hermanos míos, hace falta una santa afirmación: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el que ha perdido el mundo quiere ganarse *su* mundo.” (Ibíd. p. 19)

La aurora del niño, del inocente, del que con confianza anda por su camino, en plena libertad, es lo único capaz de coronar la verdadera experiencia que libera y que reencuentra. Experimentar el mundo con ojos y sentidos nuevos, eso hace el niño.

Mantener los pensamientos calmos y limpios es una virtud del niño, que con su sensibilidad y curiosidad es capaz de crear nuevos valores, nuevas aproximaciones al mundo que lo rodea y a sí mismo.

“quiere ganarse *su* mundo” dice Nietzsche. He aquí lo fundamental. No es cualquier tipo de conocimiento lo que libera al hombre -sin duda que saberes técnicos respecto del mundo son necesarios y útiles para la vida diaria del hombre, pero es difícil llegar a una liberación de los condicionamientos sociales a través de ellos⁶⁰- sino que es la adquisición de un conocimiento en particular lo que le permite transformar el camello en león y el león en niño. Este conocimiento es la adquisición de su propio mundo, esto es, el conocimiento de sí mismo.

Desde otro ángulo, se ha visto cómo, desde los griegos en adelante, la idea sobre la humanidad o sobre lo que es el hombre ha dominado las teorías de cualquier tipo de organización social y política, o, de otra forma, se ha visto cómo toda idea política tiene de base o fundamento una antropología o una metafísica propiamente tal. Si se cree que el hombre es bárbaro por naturaleza, entonces aparece la teoría coactiva del Estado, o razón de Estado, como en Hobbes, Rousseau y Maquiavelo. De un modo más amable se ve en Aristóteles cómo el hombre necesita de la educación como medio para alcanzar la felicidad –porque tampoco es capaz de lograrla por sí mismo, aisladamente- y en Platón la evidente concepción metafísica del alma y del mundo es lo que lo lleva a decir que sólo mediante el sacrificio y olvido de lo propio, del bien propio, en pos del bien común, se encuentra el verdadero propósito del hombre y del Estado.

Evidente es que por debajo de cualquier teoría, ideología o incluso práctica política subyace el prejuicio de qué o cómo es el hombre. Y es ese prejuicio el que domina y opera posteriormente dentro del ejercicio del poder político con sus estrategias, mecanismos, relaciones, fuerzas etc. Entonces poco a poco todas las sociedades se ven sujetas no sólo a perpetuar una fuerza de Estado que se llama a sí

⁶⁰ Así al menos se intentó dar a conocer en el cap. IV de esta investigación en donde se demuestra que el hombre se acerca al mundo exterior de tal modo que termina siendo imbuido por él y determinado profundamente, sin que este conocimiento lo libere (como debería suceder en la segunda transformación del espíritu) sino, muy por el contrario, constriñéndolo aún más.

mismo liberal (al menos en Occidente), sino que a ser algo que otros creen que realmente es.

“Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente a este conjunto de prácticas a través de las cuales se puede constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación a otros.”⁶¹ (Foucault, 1987, págs. 140-141)

Es por esto que no en vano Foucault recupera de los griegos la frase “conócete a ti mismo” y la idea del “cuidado de sí” como bisagra que permite el desplazamiento hacia una recuperación de la experiencia interna –que si bien ya había sido puesta sobre el tapete por la filosofía grecorromana (Platón, Cicerón, Epicuro, Séneca, Rufus, Galeno) y luego por San Agustín, se había perdido en el transcurrir del pensar filosófico- y una consecuente dimensión ética a partir de ese conocimiento y comportamiento que, como se vio en Nietzsche, es lo único capaz de liberar al hombre.

Con cuidado de sí los antiguos griegos⁶² se referían a algo bien específico “Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia.” (1990) pero inmediatamente surge la pregunta ¿cómo cuido mi alma? a lo que en primera instancia se responde “El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política [...]” (Ibíd.) y luego agrega “El cuidado de sí consiste en el conocimiento de sí. El conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí. La ocupación consigo mismo y las actividades políticas están relacionadas.” (Ibíd.) Esto último ha

⁶¹ Véase, además, en Foucault (1990) las cuatro “tecnologías” que el hombre ha dispuesto para obtener algún tipo de conocimiento que le permita entenderse a sí mismo: biología, psiquiatría, medicina y penología.

⁶² Véase Alcibiades de Platón

sido explicado en los párrafos precedentes y aquí cobra una dimensión inusual: es posible establecer como principio ético y político el conocimiento y cuidado de sí pues la relación con los otros depende, en la mayoría de los casos –por no decir en todos-, de la relación del hombre consigo mismo. Esa relación, fundamental y originaria, es la que determinará la visión política y antropológica del mundo de cada ser humano, y mientras más fuerte y constante se vuelva esta relación, la conducta ética será de iguales características con prescindencia de los sucesos externos que la mayoría de las veces la menoscaban.

Véanse las cosas desde otro lado y piénsese en el extremo, incluso llegando al purismo, de las preguntas recientemente esbozadas y pregúntese: ¿existe algún lugar, al menos ínfimo, que no esté determinado por las fuerzas sociales de la historia, la producción, las leyes, el poder, la metafísica, la religión, las representaciones, las ideas, y en definitiva de cualquier producción social, material o teórica? ¿Qué ocurre si al hombre se le despoja de todo lo social, suponiendo que allí (fuera de lo social) hay verdadera autonomía y voluntad libre? Nos encontramos con el vacío como principio fundador y fundante del ser humano, eso si es que nos arrojamos plenamente a la experiencia de pensar sin representaciones, entonces ¿ahí está la libertad? ¿tiene un lugar la libertad? ¿es la libertad una cualidad humana? Para juicio de esta investigación, es el vacío que se experimenta –y debe ser experimentado en algún momento- en el desprendimiento y desapego del pensamiento lógico-representacional⁶³ a lo que finalmente llega el león nietzscheano, mediante la acumulación que se da a través del tiempo del cuidado y conocimiento de sí, y lo que le permite abandonar las durezas y fierezas propias de su estado para dar paso al niño que, lleno de confianza, pues sabe que es el vacío el que lo sostiene y contiene, y ternura experimenta la vida por primera vez todos y cada uno de los días de su vida.

⁶³ Se le da este nombre tratando de abarcar con la re-presentación del mundo y de sí mismo el conjunto de determinaciones sociales incluyendo con esto el lenguaje, las imágenes, los juicios, valores, conductas etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (s.f.). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Obtenido de Infoamerica: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf
- Aquino, S. T. (2003). *Luventicus*. Obtenido de <http://www.luventicus.org/articulos/03Tr002/index.html>
- Aristóteles. (s.f.). Obtenido de La Editorial Virtual: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Aristoteles_LaPolitica/Aristoteles_LaPolitica_000.htm
- Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (s.f.). *Mercaba*. Obtenido de <http://www.mercaba.org/Filosofia/HT/metafisica.PDF>
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (s.f.). *The Internet Classics Archive*. Obtenido de <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.1.i.html>
- Aristóteles. (s.f.). *Uruguay piensa*. Obtenido de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/650.pdf>
- Belaval, Y. (1992). *Historia de la filosofía, La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel, Volumen 7*. México: Siglo Veintiuno.
- Berlin, I. (s.f.). *Two Concepts of Liberty*. Obtenido de The University of Montana: <http://www.cas.umt.edu/phil/faculty/walton/Berlin2Concepts.pdf>
- Bobbio, N. (2006). *Estado, gobierno y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2009). *Teoría General de la Política*. Madrid: Trotta.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Argentina: Terramar.

- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Argentina: Tusquets.
- Cicerón. (s.f.). *defato-deldestino*. Obtenido de <http://defato-deldestino.blogspot.com/>
- Ferrater, J. (2007). *Diccionario de Filosofía abreviado*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Foucault, M. (s.f.). *Facultad de Sociología*. Obtenido de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/foucaltetica.htm>
- Foucault, M. (1999). Gubernamentabilidad. En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica* (págs. 175-197). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1997). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía, Tomo III*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hipona, S. A. (s.f.). *De Vera Religione*. Obtenido de <http://www.iglesiaprimitivadecristo.org/doctrina/apocrifos/sanagustin/religione.htm>
- Hobbes, T. (2000). *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán*. Buenos Aires: Alianza.
- Innerarity, D. (2008). *Dialéctica de la Revolución. Hegel, Schelling y Hölderling ante la revolución francesa*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Jellinek, G. (2000). *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I. (s.f.). *Aldevara*. Obtenido de http://www.aldevara.es/download/TeoriaYpraxis_InmanuelKant.pdf
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Kant, I. (1977). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal.

- Laercio, D. (1986). *Vidas de filósofos ilustres*. Barcelona: Iberia.
- Maquiavelo. (2004). *El Príncipe*. Buenos Aires: La Editorial Virtual.
- Marx, K. (2005). De la ideología alemana. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (págs. 205-226). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1985). *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1984). *Manifiesto Comunista*. Chile: Cerro Huelén.
- Marx, K. (2005). Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (págs. 227-229). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (2010). *Sobre la libertad*. México: La Guillotina.
- Naef, W. (1947). *La idea del Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Nueva Época.
- Nietzsche, F. (1945). *Así hablaba Zaratustra*. Buenos Aires: Tor.
- Platón. (1983). *El Banquete, Fedón y Fedro*. Barcelona: Editorial Labor.
- Platón. (1946). *Obras Completas de Platón*. Buenos Aires: Editorial Anaconda.
- Rose, N. (1997). El gobierno en las democracias avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura* , 25-44.
- Sandoval, J. (2008). *Ciudadanía, hegemonía y subjetividad: El caso de los discursos institucionales en Chile*. Madrid.
- Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Sierra, J. M. (2002). *Autonomía moral en Kant*. Madrid: Universidad Complutense.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Tilly, C. (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, M. (1978). El origen del capitalismo moderno. En M. Weber, *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Widelband, W. (1945). *Historia de la Filosofía, tomo II, La Filosofía Helenístico-romana*. México: Antigua Librería Robledo.
- Windelband, W. (1941). *Historia de la Filosofía, Tomo 1, La Filosofía de los Griegos*. México: Pallas.
- Windelband, W. (1946). *Historia de la Filosofía, Tomo 3, La Filosofía de la Edad Media*. México: Antigua Librería Robredo.

Windelband, W. (1943). *Historia de la Filosofía, Tomo 5, La Filosofía del Iluminismo*. México: Antigua Librería Robredo.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.