

COLECCIÓN FILOSOFÍA DE A PIE

La política

Eduardo Rinesi

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

LA POLÍTICA

EDUARDO RINESI

LA POLÍTICA

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Rinesi, Eduardo

La política / Eduardo Rinesi. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

Libro digital, EPUB - (Filosofía de a pie / 3)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-513-6

1. Filosofía. 2. Política. 3. Ensayo. I. Título.

CDD 199.82

EDICIONES UNGS

©Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX).

Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Tel.: (54 11) 4469-7507. ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Colección Filosofía de a pie

Dirección: Gustavo Ruggiero, María Pia López y Gustavo Arroyo

Diseño gráfico de la colección: Daniel Vidable

Diseño de interior y tapas: Daniel Vidable

EPUB: Andrés Espinosa

Corrección: María Valle

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

[Introducción](#)

[Conflictos](#)

[Poder](#)

[Estado](#)

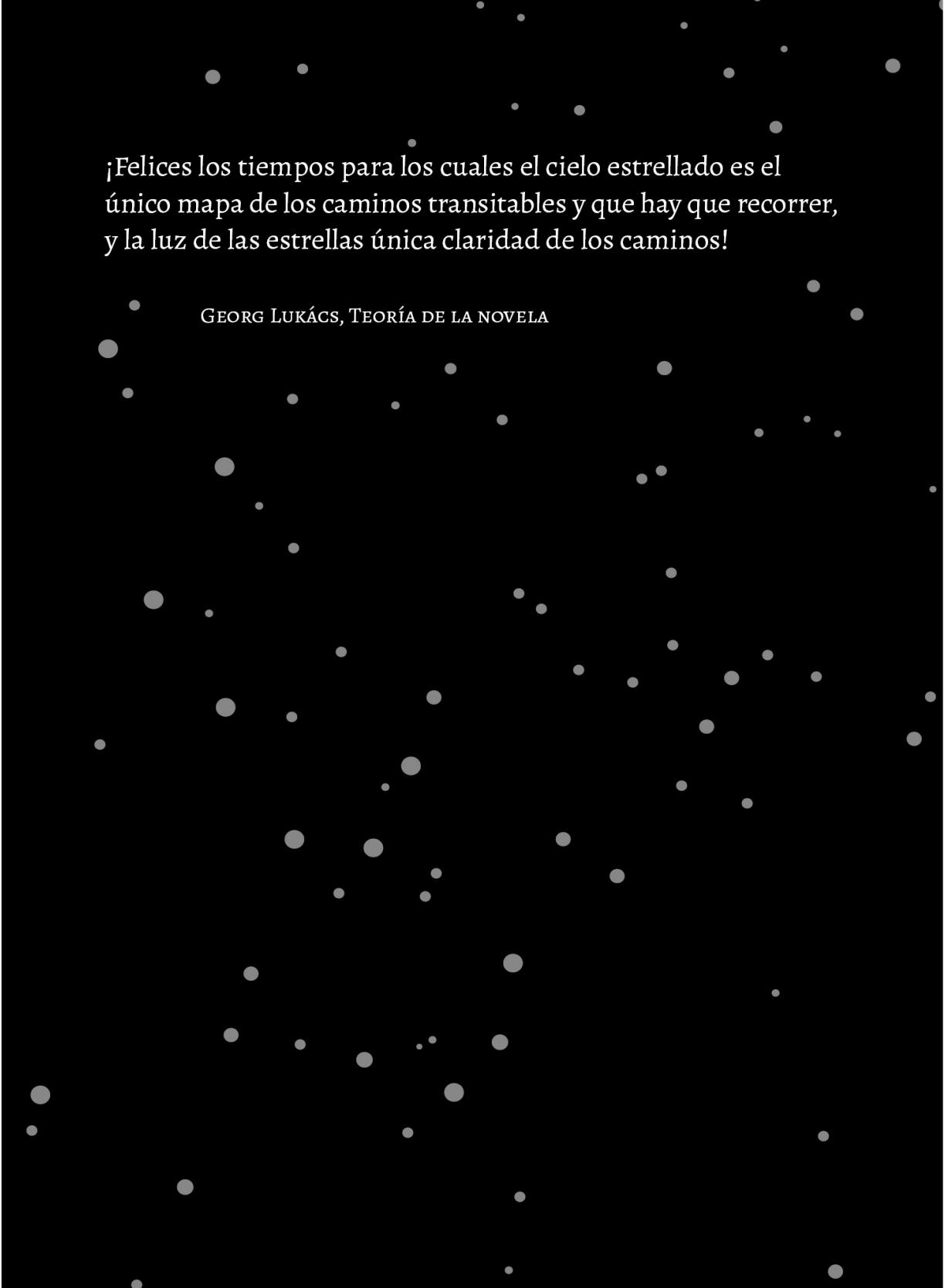
[Democracia](#)

COLECCIÓN FILOSOFÍA DE A PIE

Andar a pie: no subirse al caballo ni al auto que prestigia. Andar a pie es andar en el espacio público, entre los transportes colectivos, codo a codo en la multitud. Quedar a pata. Andar a pie es darse un tiempo, caminar para percibir lo rugoso, lo complejo, lo inconcluso, lo vacante. Hablar desde la llanura y no desde la montaña o la torre. Mirar desde el raso y no desde el avión o el dron. A pie, una filosofía. O unos escritos que piensan en el presente. Ensayos que se acercan, con osadía o con pudor, a grandes temas. A pensarlos otra vez y presentarlos para lectorxs que se presumen cercanxs, interesadxs, pedestres. Como quienes escriben. Escrituras con experticia y sin autoridad, hospitalarias para quien se acerca por primera vez a esos temas. Ensayos filosóficos para leer en el bondi, en el tren, en las esperas, en los bares, en el pasto. A mano y al pie. O sea, interpellaciones a nuestra sensibilidad lectora y a la curiosidad de lxs no expertxs. Parte de una conversación pública y de una vocación –muchas veces olvidada– de la filosofía de intervenir en esa conversación.

El autor

Gran caminante y cultor de la palabra intelectual como intervención en el espacio público. **Eduardo Rinesi** es politólogo y filósofo, investiga y enseña en la UNGS, de la que fue rector entre 2010 y 2014 y donde dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política. Es un escritor prolífico, que dispersa su obra en editoriales y colecciones varias, y un profesor entusiasta que siempre deja huella. Algunos de sus libros son *Política y tragedia* (2003), *¿Cómo te puedo decir?* (2013), *Actores y soldados* (2016) y *Restos y desechos* (2019).

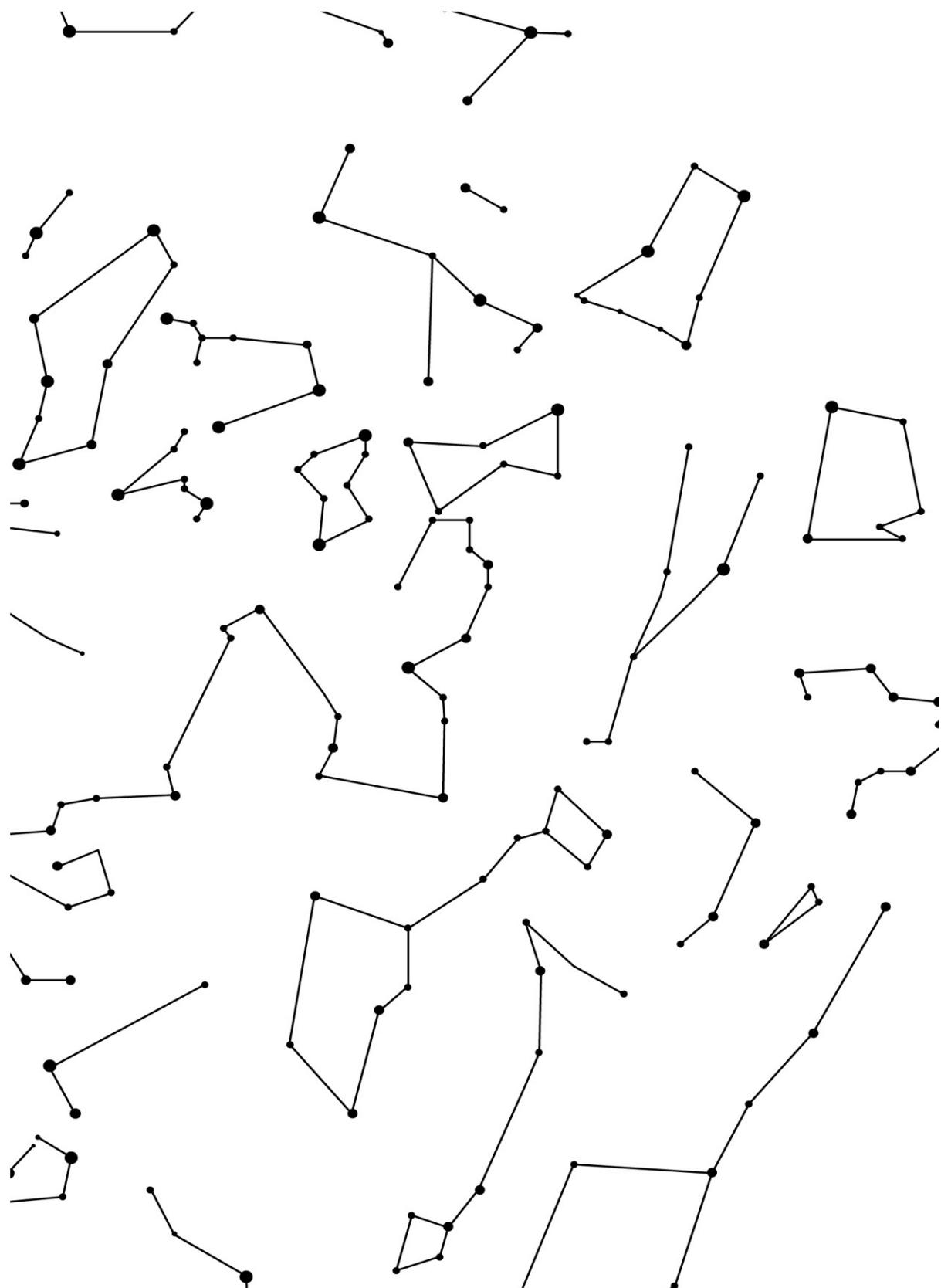


¡Felices los tiempos para los cuales el cielo estrellado es el único mapa de los caminos transitables y que hay que recorrer, y la luz de las estrellas única claridad de los caminos!

GEORG LUKÁCS, TEORÍA DE LA NOVELA



PARA GABRIEL COHN



-

|

↗

↙

Introducción

La peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad.

MARTHA C. NUSSBAUM, *LA FRAGILIDAD DEL BIEN*

¿De dónde podría surgir un principio que nos comprometa a proteger a otros de la violencia que hemos sufrido, si no es de asumir una vulnerabilidad humana en común?

JUDIT BUTLER, *VIDA PRECARIA*

La palabra “política” es una voz añeja. La inventaron los antiguos griegos para nombrar con ella una dimensión decisiva de la naturaleza de los hombres, como era el movimiento o la tendencia que los conducía a realizar el conjunto de sus potencialidades, a perfeccionarse, a completarse, en el intercambio con los otros –mediado por el lenguaje– en el espacio público de la ciudad, a la que llamaban *pólis*. Hoy estamos muy lejos de esa idea. Primero, porque nuestra comprensión “moderna” de la naturaleza de los seres en general, y de los seres humanos en particular, no hace de la naturaleza *humana* el nombre de un impulso a la actualización de lo que está contenido en nosotros como posibilidad, como potencia o como destino, sino, al contrario, el nombre de aquello con lo que los individuos y los pueblos hemos debido *romper*, aquello que hemos debido dejar, por así decir, *atrás*, para alcanzar nuestro actual estado de cultura o de civilidad. Segundo, porque, cuando la filosofía social y política de los últimos cuatro o cinco siglos se detuvo a examinar las así definidas pulsiones “naturales” de los seres humanos, lo que encontró, mucho más que cualquier ánimo cooperativo o que cualquier impulso en dirección a lo común, es un temible conjunto de tendencias agonistas, belicosas y destructivas. La política, en

los tiempos que solemos llamar “modernos”, se piensa por esa razón como un conjuro, decididamente artificial, de esas tendencias naturales, como un conjunto de prácticas, de reglas, de instituciones, destinadas a preservarnos del final terrible al que estaríamos expuestos si diéramos rienda suelta a esos impulsos.

Y sin embargo, pese a esa enorme diferencia entre el modo en que pensaban las cosas los antiguos griegos y el modo en que lo hacemos nosotros en la actualidad, nuestra idea sobre la política sigue manteniendo como referencia la noción de ese espacio compartido, común y *público*, de esa “cosa pública” (de esa *res publica*, como escribió Cicerón traduciendo al latín el *politeia* de los griegos) en la que nuestras vidas individuales se entrecruzan componiendo una comunidad mayor. No hay política sin referencia a esa unidad mayor, común, a esa comunidad, y con ella a la idea de una cierta *unidad* de esa comunidad, de un conjunto básico de consensos sobre los que esa unidad se funda, de un bien común, de un interés general, compartido, de esa comunidad. De ahí que con mucha frecuencia usemos la palabra de la que aquí se trata, la palabra “política”, para caracterizar la práctica de gestión o de gobierno de esa comunidad, de esa *res publica*. O que nombremos como “políticos” o como “políticas” a los hombres y mujeres que se ocupan de ese menester, o que buscan o pugnan con otros u otras por ocupar un cargo o asumir una cierta responsabilidad en el manejo de las instituciones que sirven a esa gestión o a ese gobierno. O que califiquemos como “políticos” a los discursos de esos hombres y mujeres o a los que se refieren a su comportamiento en la administración de la “cosa pública”, o que hablemos de ideologías “políticas” para caracterizar a las que aluden a los mejores modos en los que esa conducción de la cosa pública debería realizarse.

Sin embargo, convendría no reducir la idea de política al exclusivo ámbito del manejo (o de la disputa por el manejo, o de la discusión sobre el manejo) de las instituciones de la *res publica*, como si la política fuera el

nombre de una cierta “esfera” de la vida social, nítidamente distingible de las otras (digamos: de las esferas de la “economía”, de la “religión”, del “arte”), y no –como nos importa especialmente subrayar que es– el nombre de una cierta *dimensión* de las acciones o las prácticas de una diversidad muy grande de protagonistas de la vida social. Con frecuencia, en efecto, calificamos como “político” lo que una cantidad de actores hacen o discuten o combaten o promueven en el campo de la cultura, del arte, de la moda, de una diversidad de instituciones no necesariamente gubernamentales, de las afectividades, de la sexualidad o las sexualidades, de la vida familiar, o de la relación con el medio ambiente. La política, entonces, no es una *esfera* de la vida colectiva ni (para decirlo con la terminología con la que se expresan ciertas zonas de las ciencias sociales y políticas contemporáneas) un subsistema del sistema social, sino una cierta *dimensión* de nuestra existencia entre los otros, con los otros, en el espacio común de nuestra vida en sociedad. Y la pregunta que entonces tiene sentido formularnos y tratar de responder es la pregunta acerca de qué es lo que caracteriza o permite identificar esta dimensión política de nuestra vida en común.

Para eso puede resultar interesante aprovechar una muy relevante indicación de un filósofo francés de la segunda mitad del siglo xx, Claude Lefort, quien, a cierta altura de una preciosa reflexión sobre la *Historia de la Revolución Francesa* de Michelet, publicada bajo el sugerente título de *¿Permanece lo teológico-político?*, desliza, casi al pasar, que la política tiene lo que él llama dos “principios constitutivos”: el conflicto y el poder. Que hay política, en otras palabras (y casi estamos tentados de *agregar*, nosotros, unas pocas palabras, y de escribir: “Que hay política, *y no más bien la nada...*”), porque hay conflicto y porque hay poder. En efecto, si fuera posible imaginar (no lo es, pero si fuera posible imaginar) una comunidad, una *res publica*, una agrupación humana cualquiera en la que no hubiera *ningún* conflicto (ninguno: ni conflictos sociales ni conflictos religiosos ni conflictos de género ni conflictos étnicos ni “choque de

civilizaciones”...), es claro que no habría ahí (que no habría necesidad, siquiera, de que hubiera ahí) *política*; por el contrario, esta aparece (es el conjunto de instituciones, de prácticas, de rutinas, de normas, de procedimientos, de maneras de conversar que aparecen) ahí donde las personas o los grupos necesitan dirimir sus diferencias, “procesar” –como se dice– sus conflictos. Hay política, pues, porque hay conflictos. Si no, lo que habría sería, quién sabe, mera administración de lo común, pura gestión del orden. Pero no política.

Pero si, en cambio, pudiéramos imaginar una comunidad en la que *solamente* hubiera conflictos, en la que los hombres y las mujeres y los grupos disputaran (no importa por ahora qué cosa ni por qué motivo: veremos este interesante problema en un momento) todo el tiempo y sin cuartel, evidentemente tampoco habría allí política, sino que no habría nada de nada: las personas se destruirían unas a otras, las condiciones mismas para la vida en común desaparecerían. Sería una pura “guerra de todos contra todos”, para utilizar la fórmula que célebremente acuñó, a mediados del siglo xvii, Thomas Hobbes, un pensador inglés de la más alta importancia, sobre el que tendremos muchos motivos para volver en este libro. Una “guerra de todos contra todos”: un infierno de destrucción recíproca en el que en poco tiempo nada ni nadie lograría quedar en pie. Así, hay política porque hay conflicto, pero también hay política (insistimos: y no más bien la pura nada) porque el conflicto no es todo lo que hay. Porque, a pesar del conflicto y por sobre el conflicto, alguien o algunos pueden levantarse con el *poder* necesario para ser obedecidos por todos los demás, para hacer cesar las hostilidades y para permitir de esa manera que la vida en común pueda continuar. El poder, entonces, aparece en el argumento de Lefort como el segundo principio constitutivo de la política, sin el que ni la política ni la propia sociedad podrían existir.

Es interesante –bien se ve– lo que dice Lefort. Sobre todo porque el conflicto y el poder son categorías que cargan consigo una mala fama que,

con mucha frecuencia, nos lleva a situar los fenómenos que nombran del lado de las cosas malas de la vida y de la historia. En efecto, queríamos que los conflictos no existieran, y cuando alguno se produce nos gusta suponerlo el síntoma del mal funcionamiento de algún dispositivo del sistema social que debería haberlo evitado; suponemos que el poder es una fuerza maligna que corrompe, que cuando es absoluto corrompe “absolutamente”, y que mejor sería que no enturbiara con su presencia maliciosa las relaciones armónicas entre las personas y los grupos. Lejos de una y otra de estas dos ingenuidades, Lefort hace del conflicto y del poder, en cambio, las condiciones mismas de posibilidad de la política, es decir, ni más ni menos, de nuestra vida en común. En referencia al problema del conflicto, no hace en esto más que prolongar las enseñanzas de su bien conocido Maquiavelo, quien a comienzos del siglo xvi causó no poco revuelo al observar, no solo que los conflictos eran inevitables (esto, al fin y al cabo, lo habían sabido bien los clásicos), sino también –y esto sí que era una novedad: *la novedad*– que eran buenos, porque eran los que permitían la renovación permanente de las cosas y abrían el presente en una cantidad de posibles direcciones.

El otro asunto, dijimos, es el poder. Sobre el que por supuesto que hacemos bien en tener nuestras prevenciones y recelos, en la medida en que existen formas muy odiosas de ejercicio del poder, en las que, o bien el mismo se concentra excesivamente en un solo punto o en una sola persona, lo que lleva siempre al riesgo de un ejercicio muy arbitrario de su autoridad, o bien es ejercido por esta persona mirando menos al bien común del cuerpo político que a sus propios intereses particulares, o bien reclama una obediencia perfecta y excluye cualquier posibilidad de participación de la ciudadanía en el espacio público de las discusiones colectivas, o bien, con mucha frecuencia, se ejerce de modos que combinan dos o más de estas posibilidades tan poco virtuosas, con la consecuencia de ser muchas veces tenido por ilegítimo por aquellos mismos sobre quienes se ejerce.

Acabamos de dejar escrita una palabra muy importante en la historia de la discusión política en Occidente. En efecto, en un sentido importante esa historia es la historia de la discusión (en la que sobresale el nombre del sociólogo alemán Max Weber) sobre el grado de legitimidad que aquellos sobre quienes el poder se ejerce le confieren a aquel o aquellos que lo detentan, y sobre la capacidad de las comunidades políticas de construir órdenes políticos y formas de estructuración de las magistraturas capaces de garantizar que el ejercicio del poder por parte de aquellos que ejercen esas magistraturas sea tenido como legítimo por la ciudadanía.

Conflictos

Calímaco: [...] Soy una nave estrujada por dos vientos contrarios.

NICOLÁS MAQUIAVERO, *LA MANDRÁGORA*

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patrício y plebeyo, maestro y oficial, en una palabra: opresores y oprimidos...

CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS, *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA*

Vamos a abrir ahora un libro extraordinario, la *Historia de la guerra del Peloponeso*, escrito por Tucídides en el siglo V antes de Cristo. De ese libro formidable, que narra la historia de la guerra entre las ligas de ciudades griegas lideradas por Atenas y por Esparta en la segunda mitad de ese siglo, es muy famoso un cierto pasaje, en el que Tucídides transcribe o recrea (recrea, sin duda: nunca sabremos con qué grado de libertad poética) el discurso con el que el gran Pericles recibe, en nombre de la ciudad, los restos de los soldados atenienses muertos en batalla. La “oración fúnebre” era una institución fundamental en la antigua Atenas (la historiadora francesa Nicole Loraux le dedicó un libro notable), y lo era en el doble sentido de que era una institución muy importante y de que era una institución *fundante* de la cultura ateniense y de las representaciones de los propios ciudadanos atenienses sobre la dignidad de la ciudad. Por cierto, vale la pena señalar que la palabra que acabamos de estampar, “cultura”, tiene en su raíz griega el doble valor de aludir a la acción de los hombres de *abrir la tierra* para sepultar en ella a sus mayores, a sus padres, a sus muertos, y a la de hacerlo para cultivar en ella los cereales con los que alimentar a sus hijos. *Culto* y *cultivo*: pasado y futuro. O mejor: relación del

presente con ese pasado y ese futuro. En efecto: hay *cultura* porque estamos, en el presente en el que vivimos, en relación con esos otros dos tiempos entre los que ese presente se sitúa; hay *política* porque, como supieron bien los grandes dramaturgos antiguos y modernos, la relación entre esas tres caras del tiempo nunca carece de tensiones.

Pero en realidad es otro pasaje del libro de Tucídides el que nos interesa considerar acá: se trata del debate que sostienen los ciudadanos corintios y espartanos en relación con la agresión militar que acababa de recibir la ciudad aliada de Potidea por parte de los ejércitos de Atenas. En medio de la discusión, tres ciudadanos atenienses, que integraban una delegación que, informa Tucídides, “se daba el caso de que andaba por ahí”, piden la palabra y hacen, frente a la asamblea, tres cosas. Por un lado, esbozan una muy interesante teoría sobre las causas de la guerra al explicar que ellos, los atenienses, la habían declarado por miedo, por afán de gloria y por interés. Tres causas de la guerra, entonces, y no solo una. Por otro lado, les ofrecen a los espartanos una descripción de la situación: nosotros tenemos la flota más poderosa del Peloponeso –dicen–; si nos enfrentan, los vamos a derrotar. Y por último, y como consecuencia de lo anterior, un consejo: no nos enfrenten, evítense la guerra y la derrota, acepten nuestra dominación (que en griego se dice *hegemonía*), que tiene como base nuestras fuerzas superiores, pero que aspira a ejercerse sin hacerlas efectivas sobre sus bienes y sobre sus vidas, y vuelvan por las buenas al yugo de nuestra gran ciudad. Que la enumeración de las tres causas de la guerra no es una anécdota sin importancia, sino una bien meditada teoría del propio Tucídides, lo revela el hecho de que solo un par de párrafos después el historiador vuelve a poner en boca de los delegados atenienses la referencia a “la gloria, el temor y la conveniencia” como “las principales razones” de la agresión de su ciudad sobre los dísculos lacedemonios.

Este libro de Tucídides fue traducido al inglés en 1629, por un joven humanista de correctísima formación clásica, una formación clásica que

había adquirido en sus esmerados estudios de bachillerato en artes y de la que abjuraría años después en nombre del fervoroso racionalismo que abrazaría en la década del cuarenta y que lo emparentaría con René Descartes, con quien sostendría una rica correspondencia, y con Baruch Spinoza, que sería su ávido lector. Se trata –ya hemos escrito su nombre previamente– de Thomas Hobbes, quien muchos años más tarde, en 1651, de vuelta *también* de ese racionalismo entusiasta pero, al cabo, pasajero, escribiría su obra más famosa, el célebre *Leviatán*. Allí, el filósofo nacido en la localidad de Malmesbury acuñaría una expresión muy importante: “the natural state of mankind”, que suele traducirse al castellano como “el estado de naturaleza”, aunque significa más bien (no es difícil verlo) “la condición natural de la humanidad”. La diferencia no es poco significativa: si *the natural state of mankind* fuera un estado o una situación, podríamos imaginárnoslo, como con demasiada frecuencia se nos ha enseñado a hacerlo, como una suerte de postal de un momento anterior a la historia, de un tiempo anterior al tiempo, del que los hombres habríamos salido un buen día a través de la feliz idea de la firma de un contrato. Si, en cambio, *the natural state of mankind* es la condición natural de todos los seres humanos, podemos representárnoslo, como deberíamos, no *afuera* nuestro y en algún punto incierto del pasado, sino *adentro* nuestro, como un conjunto de disposiciones agresivas hacia los otros que, en ausencia de un poder exterior capaz de limitarlas, nos llevaría a la guerra y a la destrucción recíproca.

¿Por qué? Pues por tres razones, escribe Hobbes en la frase central de ese verdadero descenso dantesco a los infiernos que es el capítulo xiii del *Leviatán*: por competencia (es decir, por causa de la búsqueda de bienes), por prudencia (es decir, por causa de la búsqueda de seguridad) y por honor (es decir, por causa de la búsqueda de gloria). ¿No es obvio que se trata de la misma idea de Tucídides, de la misma santísima trinidad de causas de la guerra que había postulado el autor de la *Historia de la Guerra del*

Peloponeso, puesta ahora por su traductor de varias décadas atrás al servicio de pensar, no las causas de las guerras entre *las ciudades*, entre *los pueblos*, sino los móviles que llevarían a *los hombres*, si dieran rienda suelta a sus impulsos naturales, a enfrentarse unos con otros? (Tres siglos después, en una célebre carta dirigida a Einstein en el contexto de la Primera Guerra Mundial, Sigmund Freud explicaría también que los hombres y los pueblos se pelean no por una sola causa, sino “por toda una rosa de los vientos de motivos”, entre los que el médico vienes destaca el “pan” –digamos: los “bienes”– y la “fama” –digamos: la “gloria”–. Justo por eso, justo porque los motivos de pelea entre los hombres son tan diversos y porque la guerra es, por lo mismo, una posibilidad siempre tan cercana, es necesario que los hombres, que todos y cada uno de los hombres, renuncien por completo a su soberanía sobre sus propias vidas (en esto consiste, en dos palabras, la firma del célebre contrato) y se entreguen al poder absoluto e incondicionado de ese verdadero “dios mortal” –como lo caracterizaba Hobbes– que es el Estado.

* * *

Hemos usado varias veces, en lo que llevamos escrito, las expresiones “el hombre” o “los hombres” para aludir a los sujetos de la vida política en los que pensaron los antiguos griegos o autores como Hobbes o –¡ay!– como Freud. No lo hemos hecho sin incomodidad. Más bien, lo hemos hecho, lo hacemos, *para señalar* una incomodidad. En sus *Apuntes para las militancias*, escrito fundamental de las luchas políticas argentinas de estos años, María Pia López indica que el uso de la letra “e” en el lenguaje que suele llamarse “inclusivo” (*les* estudiantes, *les* profesores, *les* niñas) no resuelve ningún problema (lo cual es evidente, e incluso puede agregarse, como ya se ha hecho, que plantea unos cuantos), pero que se justifica por su capacidad para *visibilizar* ese problema o esos problemas que –cierto– no

puede resolver. Es probable que sea la mejor defensa posible para el uso de ese recurso lingüístico y político que ha renovado nuestros modos de leer, de escuchar y, de tanto en tanto, de escribir. Análogamente, pero –por así decir– *al revés*, en sentido exactamente inverso, utilizar (no, claro, cuando hablamos *nosotros*, que preferimos no utilizar un universal que es *también* un particular genérico, un particular genérico que, por así decir, “ha ganado la partida”, pero sí cuando recordamos cómo hablaban, *y sobre quiénes* hablaban, los antiguos griegos, Hobbes, Rousseau o Freud), utilizar –decimos– las expresiones “el hombre” o “los hombres” no nos resuelve un problema que escapa a nuestras fuerzas y a nuestras capacidades resolver (a saber, el carácter genéricamente sesgado del más de dos veces milenario pensamiento político del que somos hijos y herederos), pero se justifica, creo, por su capacidad para *visibilizar* ese problema. Que es un problema que, en cambio, *no podríamos visibilizar* ni ayudar ni ayudarnos a pensar (al contrario: ¡solo lo disimularíamos!) si optáramos, en nombre de una corrección política que no sería en este caso más que un camino directo hacia seguros errores de interpretación histórica, por traducir “los hombres” (insisto: cuando presentamos los pensamientos de Platón o de Aristóteles o de Hobbes o de Rousseau o de Hegel o de Freud) por “los seres humanos”, “la humanidad”, “los individuos”, “las personas” o “la ciudadanía”, un problema cuyas consecuencias sobre nuestro propio modo de entender las cosas, por supuesto, tenemos la obligación de pensar y de combatir, y sobre el que autores y autoras muy sutiles y fundamentales para nuestro pensamiento político contemporáneo, entre quienes menciono apenas a la notable filósofa canadiense Carole Pateman, han producido y siguen produciendo una cantidad de reflexiones y de textos del más alto interés.

Poder

Es un mal absoluto que el jefe de una nación sea el enemigo nato de la libertad, de la que debería ser el defensor.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *CONSIDERACIONES SOBRE EL GOBIERNO DE POLONIA*

Casio: [...] ¡Cuántas veces los siglos venideros /Verán representar nuestra sublime escena /En países y lenguajes aún desconocidos!

WILLIAM SHAKESPEARE, *JULIO CÉSAR*

El *Leviatán* es, en el sentido más alto y más estricto de la palabra, un panfleto. Es decir, no es un texto teórico que busque explicarle a su lector cómo fue que ocurrieron, allá afuera, en el mundo, tales o cuales cosas (que los hombres salieron del estado de naturaleza, que firmaron el contrato, o lo que sea), sino un texto performativo que busca producir, en su lector, un efecto práctico. ¿De qué? Pues de *obediencia*. Lo que busca el *Leviatán* de Hobbes, en efecto, es que los lectores, al haber aprendido a través de la lectura que la opción que enfrentan es la de obedecer o sucumbir, acepten los mandatos de un poder ilimitado y absoluto como condición misma para preservar su vida. A diferencia de los pensadores de la Antigüedad y de la Edad Media, Hobbes sabe que el poder no radica en ningún otro lugar que en la obediencia que le presten aquellos sobre los que se lo ejerce, no tiene ningún fundamento *trascendente* a esa observancia; y por eso, el objetivo de su teoría política es procurar para el poder esa sumisión, tanto más necesaria cuanto que ese poder tiene que ser, para Hobbes, *absoluto*, y esto en dos sentidos. Primero, en el de que no conoce límites y reclama una obediencia también ilimitada. Segundo, en el de que, después de cumplido el acto (teórico, hipotético, conjetural) a través del cual los ciudadanos

firman el contrato y crean el Estado, no les reserva a esos mismos ciudadanos ningún lugar en absoluto en la vida política de la comunidad. Sobra decir que al postular semejante modelo, Hobbes estaba dando por tierra, con total conciencia y convicción, con una larga y rica tradición.

A la cabeza de esa tradición lucía, por cierto, el nombre de Aristóteles, filósofo griego del siglo iv antes de Cristo, de cuyo pensamiento político me gustaría destacar acá dos rasgos. Uno, que ya apuntamos, su reconocimiento de la existencia, en el seno de cualquier comunidad política, de conflictos entre los intereses contrapuestos de grupos sociales diferentes y enfrentados, entre los que Aristóteles, abriéndoles el camino a pensadores posteriores como Maquiavelo y como Marx, había identificado dos: los ricos y los pobres. El otro, su creencia en que esos intereses contrapuestos en el seno de la comunidad podían procesarse adecuadamente a través de un régimen político virtuoso. En efecto, inaugurando una tradición teórica que seguirían después los republicanismos romano, renacentista y moderno, Aristóteles sostenía la importancia fundamental de las instituciones como mediadoras entre la voluntad de los distintos actores y las decisiones políticas de los gobernantes. Aristóteles no creía que el mejor gobierno posible fuera el de uno solo (que si ese solo gobernaba en pos del bien común se llamaba *monarquía*, y si lo hacía en pos de sus propios intereses se denominaba *tiranía*) ni el de unos pocos (que si eran los mejores y gobernaban a favor de todos se llamaba *aristocracia*, y si se degradaban para servir a sus propios intereses minoritarios se denominaba *oligarquía*), sino el de todos, al que llamaba –ya escribimos esta palabra griega– *politeia*.

El problema es que, en todas las ciudades conocidas, la mayor parte de esos todos eran pobres, y que entonces el mero principio del número podría producir el efecto de que esa mayoría pobre de la ciudadanía, decidiendo en favor de *sus* propios intereses, convirtiera al régimen político en un gobierno del bajo pueblo: en una *democracia*, de la que Aristóteles, como

todos los pensadores griegos de su tiempo, creía que había que huir como de la peste. ¿Y entonces? Entonces, que **había que conseguir combinar virtuosamente los principios, valores e instituciones de la oligarquía, que era el gobierno de los ricos, con los principios, valores e instituciones de la democracia, que era el gobierno de los pobres (de las mayorías, que eran pobres)**, para obtener, gracias a esa mezcla impura, las mejores instituciones posibles. Dos cosas, aquí, vale la pena destacar: una, esta interesantísima idea, ubicada en las antípodas de cualquier tipo de idealismo filosófico, de que el mejor régimen político es el que resulta de la combinación virtuosa de dos regímenes *no* virtuosos, sino, al contrario, corrompidos o injustos. La otra, la posibilidad que nos ofrece la clasificación aristotélica de las formas de gobierno (tres justas: monarquía, aristocracia y *politeia*, y tres desviadas: tiranía, oligarquía y democracia) de identificar con mucha claridad el mayor enemigo contra el que la tradición republicana no dejaría de combatir a lo largo de los siglos.

En efecto, si repasamos las bondades y los déficits de los seis tipos de gobierno que nos presenta Aristóteles, y dicho ya que la *politeia* es el mejor de todos, porque es el gobierno de todos para todos, resulta que ni en la monarquía ni en la aristocracia deja de atenderse, aunque no sean *todos* los que manden, el bien común de la ciudad, y que ni la oligarquía ni la democracia, aunque sean ambos regímenes injustos, dejan de contribuir, a través de la prudente combinación de sus principios, valores e instituciones, al diseño del mejor régimen posible. Solo uno de los seis regímenes de los que nos habla el filósofo nacido en Estagira no tiene nada, *nada*, que decir a favor de su compromiso con el bien común de la *res publica*, y es –bien se ve– la tiranía, que es el gobierno de uno solo a favor de sus propios intereses personales. De ahí que la discusión sobre la tiranía haya ocupado una parte importante de los debates republicanos de los siglos que siguieron, en los que fueron legión los poetas, filósofos y teólogos que postularon, como hizo célebremente John Locke en el *Segundo Tratado*

sobre el *Gobierno Civil* –su gran texto justificatorio de la revolución que estallaría en Inglaterra en 1688–, el derecho de los pueblos a la rebelión contra los tiranos, y en los que incluso no faltaron los que recomendaran los medios más violentos (el asesinato de Julio César, en los *idus* de marzo de 44 antes de Cristo, funcionó con frecuencia, en estas discusiones, como un tópico no por polémico menos recorrido) para sacarse de encima a esos odiosos personajes.

Entre todos estos escritos, se destaca por su sutileza y radicalidad el que en 1548 escribió el joven estudiante de la Universidad de París Étienne de la Boétie sobre lo que él llamó “la servidumbre voluntaria”, un poderoso discurso en el que se trata el problema del poder mirando a su opuesto complementario: la obediencia de aquellos que, acatándolo, lo confirman y (ya usamos esta palabrita) legitiman. De la Boétie deplora la pérdida de la libertad de los hombres sometidos al arbitrio del poder, pero no deja de destacar que esta pérdida es el resultado de una voluntaria renuncia de esos hombres a su libertad: de una gozosa aceptación de la tiranía. ¿Cómo –se pregunta– sino suponiéndola elegida, podría explicarse esa servidumbre de millones de hombres (De la Boétie está pensando en Francia) a uno solo? ¿Y por qué esos hombres habrían de *elegir* esa servidumbre? Es fácil ver que para De la Boétie –igual que un siglo más tarde para Hobbes– no tiene sentido la clásica distinción entre soberano legítimo y tirano. Para Hobbes no la tendrá porque el soberano ha sido investido del poder que tiene para garantizar la vida de sus súbditos, y ningún precio es excesivo en relación con ese bien superior: la distinción entre soberano legítimo y tirano es un artificio de los sediciosos para sugerir que a veces puede ser válido desobedecer. Para De la Boétie no la tiene porque todo soberano priva de la libertad a sus súbditos, y ningún premio es suficiente para justificar esa renuncia: la distinción entre soberano legítimo y tirano es un artificio de los débiles para sugerir que a veces vale la pena perder la libertad. Para Hobbes, en fin, la distinción entre soberano y tirano no tiene sentido porque

ningún soberano es un tirano; para De la Boétie, porque todo soberano lo es.

¿Y por qué los hombres están dispuestos a entregarle al soberano, al tirano, al Uno –como escribe De la Boétie– esa libertad? Pues porque al hacerlo se legitiman ellos mismos para ejercer, por su parte, sobre otros que son aún más pequeños que ellos, sus propias “pequeñas tiranías” que reclamarán de esos otros, por su parte, su propia obediencia y la renuncia a su propia libertad. Así, todo a lo largo de la escala de las jerarquías políticas, lo que ve De la Boétie es el funcionamiento de lo que llama una “cadena de pequeñas tiranías” sostenida, “de abajo hacia arriba”, sobre la aceptación gozosa de esas pequeñas tiranías por parte de quienes las padecen, todo ello conduciendo a sostener el poder del que está en la cima de todo el edificio. De donde, también, la clave de lo que De la Boétie pide a sus lectores que hagan: nada. Nada. No organizarse para derrocar al tirano y poner en su lugar a otro. No emboscarlo en alguna noche oscura ni conducirlo bajo engaños a alguna esquina donde liquidarlo a puñaladas. *Nada*. No ejercitar el poder de cada uno sobre quienes están aún más abajo en la escala de las jerarquías políticas y ver entonces cómo todo el edificio de órdenes y prepotencias que está más arriba se cae de un golpe por su propio peso. En cierto sentido, el diálogo entre las obras de Étienne de la Boétie y de Thomas Hobbes inaugura las grandes corrientes del pensamiento político moderno. La teoría de la soberanía de Hobbes está en la base de la mayoría de los pensamientos que a lo largo de los últimos tres siglos y medio pensaron los problemas del orden político; la invitación a la desobediencia de Étienne de la Boétie, en el punto de partida de algunas de las grandes tradiciones libertarias cuyos ecos llegan hasta nuestros días.

* * *

A comienzos del siglo xix, en una pequeña aldea de burócratas, de sacerdotes y de mercaderes ubicada muy lejos de las tierras donde pensaron y escribieron los autores a los que hasta aquí nos hemos venido refiriendo en este libro, un joven abogado, político y publicista, inquieto y entusiasta, advertía: “Si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre mil incertidumbres, será tal vez su suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía”. Es evidente la presencia en este texto del espíritu de aquel otro joven, De la Boétie, a quien Montaigne había dedicado uno de sus célebres *Ensayos*, y cuyo libelo había seguido desde mediados del siglo xvi un curso tortuoso –en cuya historia, por cierto, “abundan los hiatos”, los puntos ciegos y las preguntas sin respuesta– entre las manos y entre los escritos de los grandes pensadores europeos de la libertad. Un De la Boétie pasado, en esta frase de gran estilo que acabamos de transcribir, por el edificante espíritu del Siglo de las Luces. Un De la Boétie, para decirlo así, pasado por Voltaire. El autor de la frase que citamos es Mariano Moreno, quien, con párrafos de este tenor, introducía en el Río de la Plata la lectura de *El contrato social*, del ciudadano de Ginebra Jean-Jacques Rousseau.

Estado

El siglo xix tiene una madre augusta, la Revolución francesa.

VÍCTOR HUGO, *WILLIAM SHAKESPEARE*

A diferencia de Novalis, a Hegel no le interesa la belleza del Estado, sino su verdad.

ERNST CASSIRER, *EL MITO DEL ESTADO*

La libertad consiste en convertir al Estado de órgano erigido por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella.

CARLOS MARX, *CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA*

El historiador inglés Quentin Skinner nos ha enseñado a prestar atención a los cambios de significado de las palabras a lo largo de los siglos, y a prevenírnos de la tentación de producir lecturas anacrónicas de textos de cuya escritura y de cuyas primeras lecturas nos separa, a veces, mucho tiempo. Considerando una frase que a cierta altura de *El príncipe* estampa Maquiavelo, que dice que “el príncipe debe mantener su estado”, *il suo stato*, Skinner advierte el error que significaría leer esa frase como si en ella la palabra “estado” tuviera ya el significado que solo adquiriría, en el lenguaje político de Occidente, gracias a una larga y compleja evolución. No: en la interesante frase del secretario florentino, dice Skinner, *stato* quiere decir, simplemente, *status*: estado, condición (recordará el lector que previamente decíamos que la expresión “the natural state of mankind”, característica del contractualismo inglés más de un siglo posterior al opúsculo de Maquiavelo, indicaba también la “condición natural” de los hombres o de la humanidad), y la indicación de que el príncipe debe mantener su estado quiere decir apenas que el príncipe debe mantener su

condición. ¿Su condición de qué? ¡Pues de príncipe! Que el príncipe, en otras palabras, debe mantener su *poder*. ¡Cuidado, dice Skinner, con hacer de una teoría renacentista sobre el poder una teoría moderna sobre las instituciones!

El príncipe debe mantener su condición, entonces. Su estado. De acuerdo. El problema (y no es un problema abstracto, sino concreto: lo veíamos recién cuando recordábamos los alegatos contra los tiranos, *contra tyrannos* –como se lee en el título de un famoso opúsculo de esos mismos siglos europeos–, que organizan parte de la literatura política europea de ese tiempo) es qué pasa cuando, para que el príncipe pueda mantener su estado, el pueblo debe perder o ver degradarse el suyo. Cuando, para que el estado o la condición del príncipe sean buenos, la vida del pueblo debe ser una sucesión de sufrimientos. Cuando, para que el príncipe *esté* bien, el pueblo debe *estar* mal. Aparece entonces, aquí, la pregunta, no por el estado del príncipe, sino por el estado del pueblo, que tanto los miembros de ese pueblo como muchos de los teóricos que escribieron a favor de su causa tenían buenos motivos para no juzgar menos importante que el estado de aquel. Así, vemos aparecer, en el seno de un mismo cuerpo político, no un estado, sino dos. O tres, o más...: el del príncipe, el del pueblo, el del clero... Bien se ve que se anuncia aquí, en estos usos del lenguaje político del Renacimiento europeo, la evolución de los usos del lenguaje, o de *los lenguajes*, que nos llevará a hablar, en los siglos siguientes, de distintos “estamentos” enfrentados en el seno de una sociedad (la palabra “estamento” es una categoría fundamental en los textos clásicos de la sociología política), o de los famosos tres “estados” que se enfrentarían tres siglos más tarde en las jornadas de la Revolución francesa.

Pero una sociedad con dos, tres o más “estados”, estamentos, grupos sociales o políticos distintos y enfrentados, y enfrentados a veces muy radical y hasta muy violentamente, es un problema: la historia de las sociedades europeas de los siglos xvi y xvii es la historia de una cantidad de

guerras civiles a veces muy luctuosas, que hacían imposible la vida misma de las (nacientes) comunidades nacionales y que parecían reclamar a gritos una teoría política del orden que debía imponerse después de tanta sangre derramada. Al autor de esta teoría del orden ya lo hemos visto aparecer, y más de una vez, en estas páginas: a mediados del siglo xvii, Thomas Hobbes postuló la idea de un poder absoluto (y de una obediencia a ese poder, como ya vimos, igualmente incondicionada), *no* de un individuo, *no* de un aventurero decidido o afortunado, sino de una *institución* (una institución que después podía o debía, por su parte, ser *representada* por un hombre: la doble teoría de la representación de Hobbes quiere que los ciudadanos sean representados por una institución, y que esa institución sea, después, representada por un soberano), una institución que pudiera ponerse por encima de todos los “estados” en los que se fraccionaba la inestable vida política de la Inglaterra de su tiempo. Cuando quiso ponerle un nombre a esta institución fundamental, garante de la paz social y de la posibilidad misma de la vida en común de las personas, Hobbes no encontró ninguno mejor que el que surgía con naturalidad de dos siglos de luchas sin cuartel en su país y en toda Europa: la llamó, pero ahora en singular, y con mayúscula, Estado.

Con la obra monumental de Hobbes se abre un período, en la historia de las ideas políticas de Occidente, en que el Estado no solo ocupará un lugar central, sino que se ubicará, en la consideración de todo el mundo, del lado de las fuerzas positivas que hacen posible o garantizan la vida de los ciudadanos, su bienestar, su libertad y sus derechos. Sin Estado –escribía Hobbes–, sin Leviatán (que es el apodo del Estado: el nombre del monstruo bíblico en el que Hobbes se inspira para expresar el carácter omnímodo, majestuoso, “magnífico”, que debía tener esa institución de instituciones que era el Estado) *no hay navegación de los ríos, ni industria, ni comercio, ni sociedad.* Sin Estado estaríamos en aquella situación de guerra de todos contra todos a la que nos conducen, como ya vimos, nuestros agresivos

impulsos naturales, y de la que solo el temor común a un poder absoluto puede mantenernos a distancia. Cuando, a lo largo del siglo y medio que siguió, las luchas de los pueblos y las evoluciones del pensamiento teórico en las ya un poco más consolidadas naciones europeas –y después también americanas– fueron haciendo posible y necesario agregar a la lista de bienes que las sociedades debían preservar, más allá de la vida de sus miembros, un creciente número de libertades y derechos, siempre se entendió que era bajo la autoridad y gracias a la actividad del gobierno del Estado que los ciudadanos podían gozar con mayor seguridad de esas mercedes.

A comienzos del siglo xix, cuando todavía resonaba en todas partes el estrépito de la Revolución francesa, el filósofo alemán George W. F. Hegel llevó a su culminación esta ponderación positiva del Estado que había caracterizado el último siglo y medio de pensamiento político europeo. Y esto en los dos sentidos de la palabra “culminación”. Primero, porque llevó esa idea a su expresión más alta. En efecto, en sus *Principios de Filosofía del Derecho* Hegel escribió que el Estado es la forma última, más racional y más organizada que asume una comunidad nacional cuando esta alcanza el estadio más elevado de su autodesarrollo. Hegel lo dice con una fórmula epigramática y muy célebre. El Estado, dice, es “la realización de la idea ética”: es la comunidad, sujeto racional y autoconsciente de la historia, jurídicamente organizada. Pero esta fórmula de Hegel lleva a su culminación el pensamiento estatalista europeo anterior a él también en el segundo sentido de que, después de él, ya nadie más pensó de esa manera. En un sentido importante, Hegel, el más estatalista de los pensadores europeos de la modernidad, fue también el último: el último que sostuvo que era de la mano del Estado que podían garantizarse y expandirse las libertades y los derechos de los ciudadanos y del pueblo. Después de él, y contra él, todos los pensamientos favorables a la libertad y a los derechos hicieron del Estado uno de los obstáculos –y, a menudo, el enemigo

principal– que los individuos, las clases sociales o los pueblos debían superar en el camino hacia su emancipación.

Así, el marxismo pensó al Estado como una superestructura al servicio de la reproducción de un sistema social desigual e injusto, el liberalismo lo consideró una máquina de violar las libertades y avasallar los derechos fundamentales de los ciudadanos, el anarquismo lo representó como un instrumento de disciplinamiento de la sociedad y el autonomismo lo reputó como un odioso mecanismo de heteronomización de la conciencia de los individuos y de los grupos. Todas esas tradiciones de pensamiento cargaron al Estado con una pesada valencia negativa, y supusieron, desde mediados del siglo xix hasta hoy, que era *contra él* que debían dirigirse las energías políticas emancipatorias. En el medio, sin embargo, el Estado no dejó de conocer un cierto momento de revitalización práctica y de correlativa reivindicación teórica: en los países capitalistas noroccidentales, entre los años de la salida de la gran depresión de 1929 y la crisis del petróleo de 1973, seguida por la gran revolución conservadora de los ochenta; en América Latina, en los años durante los que –entre la Revolución mexicana de 1910 y el último ciclo de dictaduras en la década del setenta– se extendieron las distintas experiencias populistas del siglo xx, así como, después de los gobiernos neoliberales del último cuarto de ese siglo, las neopopulistas de los tres primeros lustros del siglo xxi.

* * *

¿Y entonces? ¿Debemos condenar al Estado y suponerlo parte de los problemas que nuestras sociedades deben superar, o más bien celebrarlo y postularlo como parte de las soluciones para esos problemas? Es posible que ni una cosa ni la otra, o mejor todavía: que las dos. Por supuesto que tienen razón los críticos del Estado al señalar su complicidad con formas muy odiosas de opresión de personas, de grupos y de clases, pero por

supuesto que también la tienen quienes señalan que “del otro lado”, por así decir, del Estado no suele ser fácil encontrar el reino de la libertad ni de la autonomía individual o colectiva finamente realizadas, sino más bien el espectáculo de la dominación inclemente de las puras fuerzas de los poderosos o del mercado. Sin que sea posible dirimir aquí este problema enorme, sí importa dejar establecido que necesitamos (y que es posiblemente uno de los grandes déficits de nuestras ciencias sociales y políticas que todavía no tengamos) una teoría sobre el Estado capaz de comprender y tematizar su condición de monstruo bifronte más bien que de instrumento exclusivo de opresión o de liberación, y una práctica política sobre el Estado capaz de potenciar su dimensión emancipatoria volviéndolo menos lejano, menos injusto, menos secreto y más democrático. La importancia de esta última palabra justifica que nos detengamos ahora, ya para terminar este recorrido, sobre su historia y sobre los desafíos que plantea a nuestra vida política presente.

Democracia

Sentados en reunión, en asambleas, teatros, tribunales, campamentos, o en cualquier otra concentración pública del pueblo, censuran o alaban con gran alboroto lo que se dice o lo que se hace, exagerados siempre en sus gritos tumultuosos...

PLATÓN, *REPÚBLICA*

Los pueblos cristianos ofrecen hoy día un espectáculo aterrador: el movimiento que los arrastra ya es bastante fuerte para no poder ser contenido, y no es aún suficientemente rápido para desesperar de dirigirlo.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA*

Las condiciones contemporáneas plantean una doble exigencia en el plano nacional. Por un lado, el ejercicio de la *responsabilidad* en el plano externo: el de la soberanía; por el otro, el de la *autonomía* en el plano interno: el de la ciudadanía.

GABRIEL COHN

La palabra “democracia” es –ya lo sabemos– una voz añeja. La inventaron los antiguos griegos hace una punta de años, pero sus mayores pensadores, como vimos, nunca se llevaron bien con ella, y esto por dos razones. A una ya la conocemos: la democracia es el gobierno del pueblo, pero como en todas las ciudades conocidas la mayor parte del pueblo es pobre, el puro gobierno del pueblo solo puede ser, finalmente, el gobierno del populacho. La otra razón nos la ofrece el historiador argentino Julián Gallego: el principio de la democracia, la soberanía del pueblo, implica que la voluntad del pueblo expresada en una asamblea ciudadana vale más que las leyes escritas de la ciudad, y esto es el principio mismo de la anarquía: equivale a decir que las ciudades se han quedado sin leyes en absoluto. Así, más que un tipo de gobierno corrompido, inadecuado o injusto, la democracia

debería ser considerada la negación misma de cualquier gobierno, la falta de cualquier principio de organización de la vida colectiva. Por una razón y por la otra, la democracia fue una “mala palabra” para el pensamiento político de los antiguos griegos, y lo que aquí quería señalar es que no dejó de serlo durante veinticuatro de sus veinticinco siglos de militancia en los lenguajes políticos de nuestras sociedades. Desde los tiempos antiguos hasta comienzos del siglo xx, en efecto, la palabra “democracia” tiene como sentido dominante uno que combina el temor a la irracionalidad y a la falta de preocupación por el bien común del bajo pueblo, y el temor a los tumultos y al desorden.

Fue recién después de la Primera y –sobre todo– de la Segunda Guerra Mundial que la palabra “democracia” adquirió, en el lenguaje político dominante en Occidente, la buena fama y el prestigio general que aún hoy la cortejan, cierto que de la mano de un movimiento que la condujo de aludir a la participación activa de las clases populares en el manejo de la *res publica* a nombrar apenas un sistema de renovación de las élites gobernantes por medio del voto universal. Eso, y el compromiso de los gobiernos así elegidos de respetar un conjunto mínimo de libertades y garantías de sus ciudadanos, constituye en efecto el núcleo de la autorrepresentación de las orgullosas democracias de los países avanzados de nuestro hemisferio frente a los totalitarismos que conocieron varios países europeos en el siglo pasado y, también, con no poca frecuencia, frente a los gobiernos de un puñado de naciones más remotas, especialmente asiáticas, sobre las que las grandes potencias *soi disants* democráticas no dejan de pretextar sus más o menos grotescos zarpazos imperiales a través de retóricas que recogen la suma de todos los prejuicios que Occidente ha construido sobre su “otro”, desde la *Cyropaedia* de Jenofonte hasta las *Cartas persas* del barón de Montesquieu y más acá.

Y esa fue también la idea sobre la democracia que presidió el clima de la discusión política y teórica en la Argentina y en la América Latina de las

posdictaduras y de la reconstrucción institucional. En efecto, durante esos años de la “transición” a la *democracia*, esta última palabra funcionó, lejos de cualquier referencia a ninguna forma de intervención tumultuosa del bajo pueblo en el gobierno de la cosa pública, como el nombre de lo que se solía llamar un “sistema de reglas de juego” que se esperaba que permitiera dirimir los conflictos entre los distintos actores sociales y políticos sin alterar la concordia universal. Por supuesto, el acuerdo general sobre este punto no impedía que hubiese interesantes discusiones sobre las características que debía tener ese sistema de reglas de juego, que algunos preferían organizado en torno al principio “vertical” de la *representación*, en virtud del cual los ciudadanos –como reza nuestra Constitución Nacional en la estela de las enseñanzas de *El Federalista* de Hamilton, Madison y Jay– no deliberan ni gobiernan sino por medio de sus representantes, y otros querían que contemplara un lugar más destacado para el principio “horizontal” de la *participación* (como dice la ya mencionada Carole Pateman: “deliberativa y activa”) de los ciudadanos en la discusión de los asuntos públicos. Entre estos dos principios no hay, por supuesto, una contradicción radical, pero sí, por lo menos, una evidente tensión: quizás el modo en que se resuelva este tensión, la capacidad que tengamos para democratizar nuestra democracia (una democratización que no debería serlo solo de nuestro sistema político, sino también, como ya sugerimos, de nuestro Estado) constituya uno de los grandes problemas *políticos* de nuestro presente.

El otro problema político que enfrentan las ciudadanías de nuestros países, en el marco de las democracias que tenemos, es la capacidad que tengan esas democracias de garantizar para esas ciudadanías un creciente número de libertades y de derechos. El primero de esos dos asuntos, el de las libertades, tiene una larga presencia en la historia del pensamiento político, y no ha dejado de ocupar a muchos de los autores que nos han acompañado en estas páginas, los que nos permiten identificar tres grandes

tipos de libertad. Una, la libertad que podemos llamar “liberal”, es la libertad de los ciudadanos frente a los poderes exteriores a ellos que pueden sofocarla o conculcarla: el del Estado, por supuesto, pero también el de la Iglesia, el de las corporaciones, el del mercado, el de la opinión pública. Otra, la libertad que podemos llamar “democrática”, es la libertad de los ciudadanos *para* intervenir activamente en el espacio público de discusiones sobre los problemas colectivos y de toma de decisiones en torno a ellos. Y la tercera, la libertad que podemos llamar “republicana”, es la libertad colectiva del pueblo frente a los poderes que obstaculizan su realización. No pues la libertad entendida como cosa individual, sino la libertad entendida como cosa pública, como parte de la *res publica* sobre la que venimos conversando desde las primeras páginas de este libro, porque es la libertad que reclamamos cuando entendemos que nadie, que ningún ciudadano, que ningún individuo, puede ser libre en el seno de una comunidad que no lo es.

Estas tres formas de la libertad no son, por supuesto, excluyentes (más bien todo lo contrario: suelen apoyarse y reclamarse mutuamente), pero son distintas. Quizás uno de los rasgos que distinga con más fuerza la tercera de las dos anteriores sea que si para el despliegue de estas el Estado –la fuerza o los poderes del Estado– suele constituir un obstáculo o puede, de forma verosímil, ser representado como un límite (de hecho, es muchas veces *contra* esas fuerzas o esos poderes del Estado o de su gobierno que se levanta la reivindicación de esas libertades ciudadanas), la libertad republicana del pueblo –que es la libertad de ese pueblo frente a actores tan poderosos como pueden serlo una potencia extranjera, un ejército invasor o un organismo financiero internacional– suele por el contrario *requerir* las capacidades del Estado (de un Estado que, para estar a la altura de este desafío, debe estar gobernado al servicio de los intereses colectivos de ese pueblo, lo cual no es necesario aclarar que no siempre es el caso) como el instrumento necesario para su realización. En cualquier caso, lo que

querríamos sugerir es que, de acuerdo a nuestros modos contemporáneos de representarnos la idea de democracia, un régimen político de este tipo será tanto más fuerte y más robusto cuanto más consiga estimular y garantizar estos *tres* tipos de libertad.

El segundo de los asuntos que planteábamos, el de los *derechos*, presenta muchas más dificultades, empezando por la de poder determinar el preciso estatuto de esa palabra o de lo que esa palabra nombra: un conjunto de posibilidades vitales de lo más variadas que, en una sociedad injusta, están siempre desigualmente distribuidas, pero que, al mismo tiempo, nos parece un *escándalo*, nos parece que *no puede ser*, nos parece que *no hay derecho*, a que no sean realidades ciertas y efectivas para todo el mundo. Declaramos entonces (los pueblos, a través de las leyes que dictan sus representantes, declaran) que tal o cual cosa es un derecho. Declaramos los derechos, en efecto, como se declaran el amor, los bienes, la verdad o la guerra. Pero al amor se lo declara porque se lo siente, a los bienes porque se los tiene, a la verdad porque se la sabe y a la guerra para que tenga lugar. ¿Por qué o para qué declaramos un derecho? *Porque* nos parece escandalosa la distribución desigual de posibilidades vitales que deberían estar más democráticamente distribuidas, porque pensamos, creemos, sostengamos que todos los seres humanos somos iguales, y nos afrenta la verificación de hasta qué punto, en las sociedades injustas en las que vivimos, no lo somos. Y *para que*, merced al despliegue de las políticas públicas activas al que la declaración de cierta cosa como un derecho obliga a las autoridades del Estado (si esas autoridades no entienden que la declaración de cierta cosa como un derecho les habla y las obliga a ellas en primer lugar, esa declaración, por emocionante que pueda resultarnos, no pasa de ser perfectamente abstracta), podamos serlo un poco más.

* * *

Vivimos –ya lo dijimos– en sociedades desiguales: injustas. El mero hábito de hacerlo nos conduce con frecuencia a *naturalizar* esas desigualdades y a no percibirlas como injustas, sino, si acaso, como inevitables. Llamamos *ideología* al tipo de pensamiento que nos hace legitimar las injusticias del presente presentándonos lo artificial como natural, lo contingente como necesario y lo histórico como eterno. Frente a estas cansinas habitualidades, la postulación de la igualdad que está en la base de la reivindicación de cualquier derecho *como* derecho introduce un saludable desacomodamiento, un desacostumbramiento, un *escándalo* (“el escándalo de la igualdad”, dice un filósofo francés contemporáneo) que es la savia vital del tipo de democracia dinámica, progresiva (no resignada ni adaptada a ningún molde, sino inquieta y abierta en infinitas nuevas direcciones), que aquí querríamos postular. Una democracia liberal, popular, republicana y emancipatoria, alejada de cualquier acomodamiento administrativo o gerencial, y atenta al murmullo o al grito de lo que en este libro hemos llamado *política*. Que quizás pueda pensarse exactamente como la capacidad para seguir experimentando –por debajo o por detrás de las instituciones, las prácticas y los pensamientos que reproducen la injusticia– ese dichoso escándalo de la igualdad.

Melipal (Bariloche) - Urca (Córdoba), enero de 2020

Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel (1998). *La democracia contra el Estado* (trad.: Eduardo Rinesi). Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (2005). *Política* (trad.: María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo). Buenos Aires: Losada.
- Cicerón, Marco Tilio (1991). *Sobre la república* (trad.: Álvaro D'Ors). Buenos Aires: Gredos.
- De la Boétie, Étienne (2014). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (trad.: Alejandra González). Buenos Aires: Colihue.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideología: una introducción* (trad.: Jorge Vigil Rubio). Barcelona: Paidós.
- Freud, Sigmund (2003). “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”. En *Obras Completas* (trad.: Luis López-Ballesteros), tomo 2, pp. 2101-2107. Buenos Aires: El Ateneo.
- Gallego, Julián (2018). *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hamilton, James; Madison, Alexander y Jay, John (2001). *El federalista* (trad.: Gustavo R. Velasco). México: fce.
- Hegel, George W. F. (1987). *Principios de Filosofía del Derecho* (trad.: Alfredo Llanos). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Hobbes, Thomas (1983). *Leviatán* (trad.: Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- Lefort, Claude (1981). *¿Permanece lo teológico-político?* Buenos Aires: Hachette.

- Locke, John (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (trad.: Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- López, María Pia (2019). *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*. Buenos Aires: eme.
- Loraux, Nicole (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”* (trad.: Sara Vassallo). Buenos Aires: Katz.
- Maquiavelo, Nicolás (2013). *El Príncipe* (trad.: Ivana Costa). Buenos Aires: Colihue.
- Marx, Carlos y Engels Federico (1974). *Obras Escogidas*. Moscú: Progreso.
- Montesquieu (1992). *Cartas persas* (trad.: María Rocío Muñoz). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pateman, Carole (1985). *The problem of political obligation. A critique of liberal theory*. Berkeley: University of California Press.
- (1995). *El contrato sexual* (trad.: María L. Feverías). Barcelona-México: Anthropos-uam.
- Rancière, Jacques (2003). *El filósofo y sus pobres* (trad.: Marie Bardet y Nathalie Goldwaser). Los Polvorines: ungs-inadi.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011). *Del contrato social o Principios del Derecho político* (edición facsimilar). Córdoba-Los Polvorines: unc-ungs.
- Siperman, Arnoldo (2008). *La ley romana y el mundo moderno. Juristas, científicos y una historia de la verdad*. Buenos Aires: Biblos-Deseo de Ley.
- Skinner, Quentin (2003). *El nacimiento del Estado* (trad.: Mariana de Gainza). Buenos Aires: Gorla.

Tucídides (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso* (ed.: Luis M. Macía Aparicio). Madrid: Akal.

Weber, Max (2014). *Economía y sociedad* (trad.: Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas). México: fce.

Me gustaría indicar, adicionalmente, que he aprovechado en el texto precedente las enseñanzas de varias excelentes tesis de grado y de posgrado de la Licenciatura en Estudios Políticos y de la Especialización en Filosofía Política presentadas y defendidas en los últimos años en esas carreras de la ungs. Se trata sobre todo (aunque no únicamente) de los importantes trabajos de Jésica Rojas sobre la idea de igualdad de Jacques Rancière como prisma para pensar los procesos de democratización (2017), de Lucía Vinuesa sobre las formas del pensamiento sobre la emancipación en la discusión política francesa contemporánea (2018), de Lucas Franco sobre las continuidades entre el drama shakespeareano y la filosofía de la historia de George W. F. Hegel (2018), de Luciano Iván Rossi sobre los milenarios encadenamientos y las notables persistencias del pensamiento político dominante en Occidente sobre la “cuestión oriental” (2019) y de Cristian Giambastiani sobre el lugar subalterno de la mujer en la cultura griega y el modo en que en el *Agamenón* de Esquilo puede encontrarse una fuente para una discusión sobre las formas de subjetivación en el régimen político correspondiente a esa cultura (2020).

Para seguir leyendo

Se indican a continuación un conjunto de textos que pueden ser útiles para los lectores y las lectoras que quieran seguir leyendo sobre los asuntos expuestos en este libro, que apenas constituye una posible introducción a una cantidad enorme de discusiones y problemas. El listado que sigue incluye algunos textos clásicos del pensamiento sobre la política (que a lo

largo de los siglos se ha formulado en los géneros y estilos más diversos: es obvio que la política no es el dominio exclusivo de ninguna “disciplina”) que, por distintas razones, no fueron incluidos en el recorrido precedente, así como un conjunto de obras contemporáneas que pueden arrojar algunas líneas de luz sobre el conjunto infinito de cuestiones que forman parte del problema de “la política” tal como aquí hemos propuesto pensarla.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* (trad.: Rosa Sala Carbó). Barcelona: Paidós.

Berlin, Isaiah (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad* (trad.: Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones). Madrid: Alianza.

Bobbio, Norberto (1987). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (trad.: José F. Fernández Santillán). México: fce.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (trad.: José Florencio Fernández Santillán). México: fce.

Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (dirs.) (1993). *Diccionario de Política* (redactores de la edición en español: José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula). México: Siglo XXI.

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (trad.: Fermín Rodríguez). Buenos Aires: Paidós.

Esquilo (2008). *Tragedias* (trad.: Fernando Segundo Brieva Salvatierra). Buenos Aires: Losada.

González, Horacio (2018). *La Argentina manuscrita*. Buenos Aires: Colihue.

Gramsci, Antonio (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Grüner, Eduardo (1997). *Las formas de la espada*. Buenos Aires: Colihue.

- Habermas, Jürgen (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (trad.: Antonio Doménech). Barcelona-México: gg.
- Hunziker, Paula y Smola, Julia (eds.) (2010). *El tiempo, la política y la historia*. Los Polvorines: ungs.
- Koselleck, Reinhart (1982). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (trad.: Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela). Madrid: Trotta.
- Lefort, Claude (1988). *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política* (trad.: Enrique Lombera Pallares). México: fce.
- Maquiavelo, Nicolás (1996). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad.: Ana Martínez Arancón). Madrid: Alianza.
- Martín, José Pablo y Suazo, Gisela (comps.) (2006). *La política, las palabras y la plaza*. Los Polvorines-Buenos Aires: ungs-Del Estante.
- Montaigne, Miguel de (1984). *Ensayos* (trad.: Juan G. de Luaces). Buenos Aires: Orbis.
- Montesquieu (1993). *Del espíritu de las leyes* (trad.: Mercedes Blázquez y Pedro de Vega). Barcelona: Altaya.
- Nussbaum, Martha (2003). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (trad.: Antonio Ballesteros). Madrid: Machado.
- Platón (1980). *República* (trad.: Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba.
- Shakespeare, William (1999). *Julio César* (trad.: Alejandra Rojas). Bogotá: Norma.
- Spinoza, Baruch (1985). *Tratado teológico-político* (trad.: Julián Vargas y Antonio Zuzaya). Madrid: Tecnos.

Strauss, Leo (2006). *La ciudad y el hombre* (trad.: Leonel Livchits). Buenos Aires: Katz.

Torres, Sebastián (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Los Polvorines: ungs.

Vernik, Esteban (coord.) (2018). *Actualidad de la nación. Materia y memoria de la vida popular*. Los Polvorines: ungs.

Vilas, Carlos María (2013). *El poder y la política. El contrapunto entre razón y pasiones*. Buenos Aires: Biblos.

Wolin, Sheldon S. (1973). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (trad.: Ariel Bignami). Buenos Aires: Amorrortu.