

6

I B E R O A M E R I C A N A
D E F I L O S O F Í A
E N C I C L O P E D I A

Del Renacimiento a la Ilustración I

Edición de
Ezequiel de Olaso

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Del Renacimiento a la Ilustración I

Del Renacimiento a la Ilustración I

Edición de
Ezequiel de Olaso

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, sólo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.



La presente obra ha sido editada mediante Ayuda a la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

© Editorial Trotta, S.A., 1994, 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, 2013
Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-412-0 (vol. 6)

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Osvaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla
Coordinador general del proyecto

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	<i>Coordinador</i>
José Luis L. Aranguren	España
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elías Díaz	España
Fernando Salmerón	México
Luis Villoro	México
Ezequiel de Olaso	Argentina
David Sobrevilla	Perú
Carlos Alchourrón	Argentina
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Javier Sasso	Venezuela

Instituciones académicas responsables

Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de México.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia.

PENSAMIENTO POLITICO MODERNO

Jorge E. Dotti

La respuesta que el Sarastro de Schikaneder/Mozart da a los sabios masones (a saber: que Tamino no fracasará en su iniciación como iluminado, pues, «antes que príncipe, ¡es un hombre!») resume la inversión de sentido que la Modernidad imprime al paradigma tradicional. Fundamentalmente, el núcleo de la pedagogía iluminista es que las distinciones, prerrogativas y obligaciones, inevitables en toda convivencia, son artificiales y secundarias frente a la libertad y a la igualdad propias del hombre en cuanto tal, previo a su pertenencia a tal o cual rango dentro de un orden político.

Las páginas siguientes se ocupan de: I) comparar la visión clásica con la moderna; II) analizar las notas esenciales del nuevo modelo, tal como las enuncian sus principales exponentes (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant); III) esbozar el marco histórico-cultural que encuadra sus doctrinas; IV) destacar el núcleo conceptual de estas ideas y ciertos motivos teóricos ligados a su puesta en crisis; y, finalmente, la bibliografía, extremadamente seleccionada.

I.1. La crítica central que los modernos dirigen a los clásicos es la de haber elevado a verdad absoluta los rasgos situacionales que tenían ante sus ojos, consagrando pautas de vida contingentes como si fueran la enseñanza indiscutible de la razón. Esta tergiversación se haría evidente en dos premisas del paradigma criticado: la politicidad innata del hombre y la preeminencia organicista del todo sobre las partes, pues ambas conllevan que las diferencias socioculturales y las conexas discriminaciones en el cumplimiento de deberes y usufructo de derechos sean aceptadas como reflejo en este mundo del orden metafísico universal.

Para los clásicos, a partir de la familia como instancia originaria de socialización se despliega un proceso de crecimiento de las estructuras comunitarias, por agregación cuantitativa, que actualiza gradualmente la esencia social del ser humano. Y es sólo en la comunidad superior, *política*, donde el hombre puede «vivir bien», esto es, no limitarse a satisfacer las exigencias primarias mediante la actividad económica, sino también —y principalmente— poner en práctica los principios éticos que guían (o deberían guiar «por naturaleza») las conductas personales y colectivas.

Significativo de la mentalidad clásica es la asunción de que semejante proceso finalístico no resulta alterado por las voluntades individuales que participan en él. Las formas sociales no se constituyen mediante acuerdos más o menos meditados; el destino comunitario de los hombres les viene dado, en cambio, por su esencia de «animales políticos», la cual alcanza cumplimiento en virtud de una dinámica que conduce a que la ciudad, microcosmos, se conforme al orden macrocósmico. De este modo, las funciones y jerarquías «naturales» del ámbito doméstico se extrapolan a la *polis*, meta de una evolución sin solución de continuidad. Lo importante es que toda institución social reproduzca el organicismo universal.

Precisamente la segunda premisa indica que la salud del cuerpo comunitario y la realización del *bien común* dependen de que cada uno de sus miembros desempeñe exclusivamente la función que le es propia, sin pretender sobrepasar los límites y condiciones que la naturaleza le ha impuesto. O sea, sin alterar las pautas de estratificación social, ni la distribución de roles laborales, obligaciones y beneficios, ni el sistema de normas culturales en general, que garantizan una fuerte homogeneidad social y permiten una participación directa del ciudadano libre en la cosa pública. Sobre la base, simultáneamente, de una drástica exclusión de los no-libres: mujeres, niños, esclavos, extranjeros, trabajadores manuales. Cuando los miembros de la ciudad sofrenan sus pasiones (que alientan al egoísmo disolvente) y obran según razón (con la conciencia de que la función social de cada componente surge de las relaciones recíprocas bajo la égida del todo), entonces la ciudad reproduce la armonía del universo. La *polis* no es una mera suma o agregado de partes, sino un organismo; y la finalidad que condiciona teleológicamente todos los momentos de la comunidad tradicional es la autarquía, perfección ontológica y ética a la vez.

Los modernos polemizarán con esta visión, sin dejar de usufructuarla. Pero aun en la recepción favorable de algunos motivos (como el de la alabanza a la virtud patriótica), el tono prevaleciente será de rechazo al eje doctrinario de fondo y de su reemplazo por un esquema alternativo. El paradigma novedoso, que hegemoniza las concepciones políticas en los siglos XVII y XVIII, es el del *iusnaturalismo* moderno, y su formulación supone una nueva concepción de lo racional y de lo natural, tal como se va consolidando en Occidente a partir del Renacimiento.

I.2. Para la racionalidad premoderna, el nexo entre el hombre y su ciudad es inmediato, está dado en el ser mismo de las cosas. Las estructuras sociales quedan así establecidas con arreglo a un esquema ontológico, frente al cual sus miembros tienen poco margen de movilidad. Para los modernos, en cambio, no existe una jerarquía natural de los hombres en la ciudad, tal como tampoco existe una jerarquía natural de las cosas en el universo. Lo propio de todo cuerpo es el movimiento, en el cielo y en la tierra. La identidad de cualquier ser se genera y se disuelve en virtud del impulso a la autoconservación, que anima a todo lo real. La nueva racionalidad no acepta la identificación clásica entre la realidad física o metafísica de algo y su grado de perfección moral; *i.e.* rompe con la creencia en que conocer consista en comprender el «fin» al cual todo ser estaría destinado por esencia y que marcaría su posición simultáneamente ontológica y ética. Coherentemente, rompe también con la concepción «animista», que ve la naturaleza como impulsada por fuerzas ocultas, que se explican mediante la analogía con comportamientos humanos y el recurso a instancias psicológicas cósmicas: simpatías, atracciones, etc. La cuantificación desplaza a las consideraciones cualitativas; el descentramiento de la tierra y la destrucción del cosmos teleológico llevan consigo la liberación del conocimiento frente a los deberes prácticos. La secularización, a la par que «desencanta» la naturaleza, hace que el saber se desentienda de los problemas morales. La ciencia no ofrece ya respuestas tranquilizadoras a las inquietudes humanas; más bien tiende a constituirse como discurso *wertfrei*, liberado de connotaciones axiológicas y trazas antropocéntricas. Las cuestiones prácticas, por su parte, buscan una base de sustentación en la voluntad libre de un individuo movido por intereses personales, que decide —por conveniencia— vivir en una ciudad «republicana» y da su consentimiento a que la gobierne quien vela por la seguridad dentro de sus muros.

Ello supone —en primer lugar— concebir al sujeto como *cogito* y como *voluntad libre*. El «Yo pienso» dilucida las condiciones que nos permiten conocer algo, gracias a que renuncia a conocerlo en sí mismo. La naturaleza, objeto de nuestro esfuerzo gnoseológico, está determinada por las capacidades cognoscitivas del hombre, sobre cuyo funcionamiento reposa la justificación primera de los distintos saberes. Asimismo, el planteo válido en la esfera del conocimiento es análogo al que caracteriza el ámbito práctico: tanto lo conocido como el lugar de la convivencia son *constructa*, resultados de la acción del sujeto, único punto firme sobre el cual asentar todo orden (teórico, moral y político), luego del derrumbe del universo jerárquico de la metafísica clásica.

En segundo lugar, y como corolario de lo anterior, el *logos* moderno conlleva la distinción entre *ser* y *deber ser*, entre descripción y prescripción, entre lógica del saber y lógica de la acción. Sólo que también en este aspecto es evidente otra correlación o rasgo estructural común a ambas funciones del Yo. En sus dimensiones tanto teórica como

práctica, el sujeto está afectado por un *dualismo* constitutivo de su personalidad y, como tal, insuprimible. Al *conocer*, no llega nunca a penetrar totalmente en lo conocido, ni siquiera cuando el «objeto» es el Yo mismo, en la autoconciencia. El dualismo sujeto/objeto es ineliminable. Al *actuar*, este Yo no puede encontrar en la realidad el cumplimiento pleno de los valores que condicionan sus proyectos éticos y políticos; pues, si así fuera, la historia misma dejaría de tener sentido. El dualismo entre los ideales y la empiria es ineliminable. Esta escisión o fractura intrínseca a la subjetividad moderna está en la raíz misma de la argumentación con que sus filósofos desarrollan la propia visión de lo político: el individuo no elimina nunca la distancia que guarda respecto de los resultados de su acción, no llega nunca a identificarse sin resquicios con el Estado, ni siquiera en las doctrinas que exacerbaban la participación directa en la cosa pública (por ejemplo, Rousseau).

Finalmente, el Yo de la Modernidad es una suerte de metonimia de *opinión pública*, de esta comunidad de sujetos urbanos que comparten determinadas reglas de procedimiento para sus actividades sociales, tal como éstas se articulan en una pluralidad de campos (ciencia, arte, religión, moral, trabajo, política, etc.). Subyace, entonces, al paradigma moderno la idea de que los criterios o categorías últimas, en atención a las cuales los hombres operan comunicativamente y conforman —discursiva y activamente— las distintas realidades culturales, son algo así como cláusulas de un acuerdo tácito, a los efectos de la comprensión mutua y de la vida en común. Es un Yo simultáneamente individual y plural. Todos los seres humanos, en la medida en que dialogan, dan su consentimiento a esas reglas que permiten la conformación de un mercado de ideas, producto por excelencia de la razón teórica; así como, en la esfera de la praxis, el respeto de tal acuerdo garantiza el orden republicano y el funcionamiento del mercado de bienes económicos. En ambos casos, el consenso es la clave de la arquitectura moderna. La sociabilidad se construye a partir del sometimiento personal a las pautas constitutivas de la experiencia teórico-práctica de los hombres. Para poder construir el mundo, bastará con que el nuevo sujeto sepa autolimitarse, corrigiendo y encauzando su propia naturaleza. Ello le permitirá conocer de manera no dogmática (ciencia experimental) y vivir en paz y libertad (soberanía legítima por consentimiento racionalmente expresado).

II.1. El planteo iusnaturalista responde a la necesidad de fundamentar la obediencia sin recurrir al *factum* de que los hombres obedecen. Ello se vuelve problemático cuando se asume que los titulares de la práctica son seres libres, iguales y titulares de derechos innatos, independientemente de su pertenencia a un orden político. Si su autonomía como individuo es lo distintivo del ser humano, ¿qué lleva a que unos, los más, obedezcan a otros, los menos?

Dos motivos desacreditan la invocación de la mera fuerza. Ante todo, porque ejercer una coacción sobre un semejante supone una superioridad, que sólo puede resultar de una asociación previa con otros hombres, ya que entre individuos física e intelectualmente iguales por definición (según una ficción con propósitos prescriptivos), a ninguno le cabe por naturaleza imponerse sobre los demás. Una teoría que atribuyera la legitimidad del origen y mantenimiento de la soberanía a actos de fuerza exitosos (conquistas y victorias militares, represiones y terror, etc.) debería explicar cómo y por qué se han asociado, antes, los victoriosos. El segundo motivo, sobre el cual reposa el anterior, es que las nociones de *derecho* y de mera *fuerza* física se excluyen recíprocamente como ejes de la convivencia (Rousseau y Kant). Las relaciones jurídico-políticas apuntan a la exclusión del uso individual y arbitrario de la fuerza en los contactos interpersonales externos. Los nexos de derecho se definen como un sistema de obligaciones intersubjetivas, cuya validez ideal es lógicamente prioritaria respecto de su eficacia fáctica; y toda coacción ejercida con vistas a esta última presupone, precisamente, la legitimidad del concepto de «derecho» en su alteridad al simple «hecho» del empleo de la fuerza.

Esta concepción puede ser rechazada, pero los modernos —con una disposición espiritual a menudo mal conocida— atribuyen semejante actitud negativa al «ateo» y al autor del despotismo o la anarquía. Ya que un nihilismo consecuente debe excluir toda dimensión moral y política del comportamiento humano, disolviendo su especificidad frente a las conductas animales en general; lo cual acarrea eliminar toda evaluación según virtud o justicia y aceptar críticamente el estado de cosas. Por el contrario, nuestros filósofos, incluso aquellos que invocan el mecanicismo de lo natural como un soporte de su argumentación práctica (Hobbes), presuponen en su visión de la política y del Estado ese hiato entre realidad (ser) y modelo de conducta (deber ser), que da sentido a sus proyectos de reformas y de nuevo orden estatal.

La respuesta iusnaturalista al «¿por qué obedecemos?» se articula en un esquema tricotómico. Dos de sus elementos conforman una alternativa ineludible: los hombres viven o en un *estado de naturaleza* o bien en una *sociedad civil/política*; es decir, libres de toda sujeción a un semejante, u obligados a respetar normas generales de conducta acompañadas de coacción soberana, sobre la base de un (mayor o menor) abandono de libertades naturales. El tercer elemento de este planteo representa la única posibilidad de legitimar el pasaje de la libertad a la obediencia, coherente con la premisa individualista ya indicada. Se trata del *pacto o contrato social*, que marca el antes y el después respecto de la decisión —individual y colectiva— de convivir políticamente. Sin acuerdo, no hay vida en común bajo una autoridad soberana. Lo que para los antiguos era la conclusión natural de la evolución de formas de existencia siempre orgánicas y comunitarias, para los modernos es el resultado de una ruptura voluntaria de la condición en que la naturaleza ha puesto al hombre.

II.2. El *estado de naturaleza* es aquella condición en que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra siguiendo exclusivamente los dictados de su propia conciencia. Las conductas aparecen aquí guiadas por el precepto natural, racional y divino (para la *ratio* moderna estos términos coinciden), de conservar la vida y perpetuar la especie, con el significado que esta fórmula adquiere cuando su destinatario es un ser dotado de inteligencia y de juicio moral. Para ello, el hombre goza de los derechos innatos a usufructuar de todas las cosas, y a ser juez en cualquier cuestión disputada que pudiera surgir en las relaciones con otros hombres. El único criterio valorativo de sus acciones, del que dispone este sujeto —titular nato de derechos absolutos— es el logro de su propio beneficio; y el límite principal a sus esfuerzos en tal sentido es la resistencia que puedan oponerle sus semejantes, movidos por el mismo tipo de interés personal.

Se trata, obviamente, de una ficción, de una construcción retórica, con vistas a desplegar un razonamiento ético-político, que busca justificar un modelo de sociedad en los valores que giran en torno a la idea de una libertad esencial del ser humano como individuo, antes de pertenecer a una forma política de convivencia. Libertad metafísica, entonces, que se traduce en el principio —liberal moderno— de que las conductas con que todo hombre responde a los mandatos más diversos deben sustentarse en una decisión personal por el acuerdo con los semejantes, al menos como criterio ideal y regulativo de los comportamientos concretos. Decisión para la cual cumple una tarea evaluativa esencial la crítica racional, en su doble dirección, privada y pública: juicios individuales, intercambio de ideas, formación de un sentido común y una opinión pública, etc. Ello determina, a su vez, que se postule como noción rectora de cualquier acción de gobierno legítima la protección y el fomento de tal racionalidad en los ciudadanos, a partir del reconocimiento de la dignidad y consecuente intangibilidad del espíritu y del cuerpo humanos.

La ficción de un «estado de naturaleza» es la manera como los iusnaturalistas modernos buscan consolidar retóricamente esta premisa axiológica, y, en cuanto tal, tiene un matiz prescriptivo, más allá del respaldo histórico y de la remisión a datos presuntos y/o verificables (generalmente tomados de la Biblia y de los relatos de viajeros). El núcleo doctrinario de esta figura es que todo ejercicio de la soberanía, para ser legítimo, debe contar con el consentimiento de sus súbditos y estar finalizado al respecto de la integridad corporal y moral de los mismos. El relato ficcional de una supuesta condición originaria hace del *individuo* la clave de bóveda del edificio estatal, construido a partir de la voluntad de sus futuros miembros. De este modo, el interés personal (en el sentido más amplio del término) marca los límites del poder público, y las funciones soberanas se definen con atención a esa condición prepolítica, de la cual la soberanía toma origen.

Éste es un aspecto central del modelo. Las peculiaridades del estado de naturaleza determinan el tipo de potestad que tendrá la autoridad soberana para ejercer las tareas que la definen, a saber: eliminar las dificultades que el estadio prepolítico pone a una coexistencia pacífica entre sujetos tales, que aceptan ser obligados por un tercero a respetarse mutuamente, porque reconocen que es el medio más conveniente para poder perseguir en paz y libertad menor, pero asegurada, sus propios intereses. El soberano debe proteger a sus súbditos y garantizarles tanta libertad (tanta supervivencia de prerrogativas naturales en el orden civil), cuanta sea compatible con la función de sofrenar, mediante normas legales, las conductas antisociales.

Es obvio que el estado de naturaleza presenta carencias irremediables en su propio dominio, pues, si así no fuera, ¿para qué abandonarlo? Y es de la intensidad que alcancen estas carencias y dificultades que depende el margen de maniobrabilidad legítima que los potenciales ciudadanos conceden al soberano encargado de velar por su seguridad. Cuanto más negativa sea la situación prepolítica ficcionalizada, cuanto más amenazada se vea la posibilidad de vivir dignamente *fuera* de un Estado, tanto más «absoluto» será el poder encargado de erradicar tales amenazas a la realización de la esencia humana (Hobbes). Viceversa, cuanto más sociable sea el comportamiento del hombre natural (contactos interpersonales asiduos, tareas productivas y comerciales en común, etc.), sólo que incapaz de resolver disputas potenciales ante la ausencia de un juez que las dirima por encima de las partes; esto es, cuanto más pacífica sea la situación originaria, inestable o provisoria, tanto más «limitado» en sus potestades y «prescendente» ante el curso «natural» de los nexos sociales será el Estado, hecho surgir con el solo propósito de que funcione como instancia judicial imparcial (Locke). Pero en ambos casos, soberano será no quien mejor conozca el ser de las cosas (no un «rey-filósofo»), sino el elegido como tal por sus súbditos, es decir, un juez por consentimiento.

II.3. Los pensadores de los siglos XVII y XVIII ven en la *sociedad civil* o *política* la ruptura de la continuidad propia del determinismo natural. El hombre se politiza o civiliza, alcanza la dignidad de ciudadano, cuando decide libremente limitar su libertad originaria, operando una suerte de violencia sobre los condicionantes naturales, en especial sobre las pasiones (más conflictivas que altruistas), pero también sobre una racionalidad degradada a cálculo egoísta (Rousseau, Kant).

La decisión de romper con la dependencia respecto de lo natural, acompañada por el esfuerzo del conocimiento y del trabajo, o sea, la *cultura*, es la única manera en que la especie humana puede cumplir con el mandato que la naturaleza misma le ha impuesto. Ésta ha dotado al hombre de razón y de conciencia moral, pero no de aptitudes físicas excelsas; lo hace meditar antes que obrar socialmente por instinto; lo vuelve celoso y soberbio a la par que inteligente; lo somete a ver

siempre insatisfechos sus deseos; en suma, lo pone paradójicamente en la situación más difícil para realizar el propósito de vivir conforme a razón. En consecuencia, la convivencia en paz y libertad es un artificio: reclama del hombre la voluntad de desarrollar las propias capacidades, plegando la naturaleza a sus designios personales, y acordando con los otros sujetos hacerlo bajo la mirada de un árbitro neutral, que dirima eventuales conflictos. Este proceso de culturalización requiere, entonces, un ordenamiento general, dentro del cual cada individuo pueda esforzarse por su realización personal, en competencia no belicosa con sus iguales; o sea, exige un sistema de pautas socializantes efectivas: normas de conducta acompañadas de coacción, cuya formulación, promulgación y aplicación son obra de un poder soberano por encima de las partes, que monopoliza la fuerza pública con el consenso de quienes a él se hallan sometidos. La clave reside en la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo para construir el Estado.

La filosofía moderna del Derecho Público se sustenta, así, en una institución de Derecho Privado: el contrato. Pero semejante débito doctrinario se justifica por su congruencia con el clima cultural que acompaña la consolidación de la Modernidad. En particular, es evidente que la traslación del «contrato» de un contexto al otro está íntimamente ligada al axioma de que los participantes del acuerdo —para instaurar la sociedad civil— son sujetos privados, relativamente autosuficientes en su personalidad prepolutica. Es con este espíritu individualista (antes que corporativo-organicista, como en la Escolástica) que los modernos resemantizan la tradición de un *pacto* o *contrato social*, como condición de posibilidad de la soberanía. Algunos pensadores eliminan o desactivan, otros adaptan y actualizan, la carga subversiva de tal figura jurídica; pero todos mantienen la connotación básica de «consenso de los súbditos», que ella implica.

En polémica con el recurso a la unción divina o a la politicidad natural, esta racionalización del origen del Estado suele articularse en dos momentos. El primero, o «pacto de asociación», presupone la decisión individual y colectiva de aceptar anímicamente un sistema de reglas básicas de convivencia (quien no comparte estos criterios primeros se autoexcluye de la sociedad en gestación). El segundo, o «pacto de sumisión» a un poder público, es el acuerdo para instaurar una autoridad que especifique, con un ordenamiento normativo, aquellas pautas, y que les garantice eficacia mediante el uso monopólico de la coacción. El hilo conductor de esta socialización/politización voluntaria es que los individuos aceptan devenir «ciudadanos-súbditos» al pactar la renuncia a una parte de sus derechos naturales (jamás a todos: la vida es inalienable) y la cesión de la misma —bajo condiciones laxas o restringidas— a un tercero, el cual asume la responsabilidad de desempeñarse como soberano.

Teorizar un doble pacto es conceder legitimidad iusfilosófica a la resistencia que los ciudadanos, siguiendo sus criterios personales sobre lo justo y lo injusto, puedan oponer al titular del poder político en ejer-

cicio; pues éste, en lo que hace a la justificación de su origen y funciones, depende siempre de una sociedad previa a toda autoridad. Y si bien esta argumentación promueve el valor de *libertad* connotado por toda praxis humana, simultáneamente debilita la exigencia de *orden* ínsita en la noción misma de convivencia pacífica. O, al menos, obra como condición *a priori* de la desobediencia, justificable, entonces, por la lógica jurídica misma. De aquí que, para que el arbitrio individual no sea el criterio resolutorio de esos conflictos inevitables entre los súbditos y las autoridades, otras teorías (por ejemplo, Hobbes y Rousseau) —tan importantes dentro del paradigma común, como las dualistas— acentúan más los valores de *paz* y de *equidad* que el de la libertad en clave excesivamente individualista, y postulan un pactismo monista. Es decir, asumen, en primer lugar, que el acto de constitución de la sociedad y el del poder político son el mismo; por lo cual, poner en discusión a este último conlleva el peligro de disolver la convivencia, sin más. En segundo lugar, que, como en el pacto de asociación reina —por definición— la igualdad entre sus contrayentes, la institución soberana, nacida simultáneamente con la sociedad, debe reflejar y tender a conservar esa situación inicial igualitaria.

Pero más allá de la resolución doctrinaria que se dé a la figura del contrato social, el paradigma iusnaturalista está animado por un dualismo más profundo: aquel entre valores y normas ideales (el «derecho natural»), por un lado, y normas positivas, por otro. Y esta tensión abre la posibilidad de que el modelo o proyecto que se aspira a poner en práctica resulte desestabilizado en virtud de sus propias premisas. En planteo pactista, al justificar la recusación de actos de soberanía concretos en nombre del «contrato originario», resulta más proclive a fomentar reformas y transformaciones, antes que regímenes ansiosos por perpetuar sus estructuras.

II.4. Estas dificultades convergen en el concepto de *representación*, clave para comprender cómo la razón moderna articula teóricamente los dos ámbitos, sociedad y Estado, en que se polariza la vida comunitaria en Occidente a partir de la disolución de las estructuras feudopatriarcales y del afianzamiento de la cultura urbana.

En la medida en que los nexos políticos (de modo central: la endiádis mandato-obediencia) son inteligidos como un artificio que altera la condición natural del hombre, éste deviene miembro de un doble sistema de obligaciones, con sus compulsiones respectivas: las naturales o societales, y las estatales, autoimpuestas. Sólo que la complementación entre los requisitos de una y otra esfera sería particularmente dificultosa si se requiriera —*en ambos casos*— una participación activa y directa, una presencia física inmediata de los actores sociales también en lo estatal. La prioridad de lo «natural» significa que los hombres deben, ante todo, satisfacer las exigencias que les impone su condición primaria: miembros de estructuras societales laborativo-productivas, funcio-

nalizadas al interés personal. Y que es sólo sobre esta base que pueden reposar sus compromisos políticos, *artificiales* y *voluntarios*. Cuando el dualismo «natural/político» se configura como dualismo «sociedad/Estado», se sigue que las obligaciones cívicas pueden ser satisfechas no sólo —digamos— en primera persona, sino también a través de un tipo de participación en lo político tal que no afecta los deberes «naturales» para con lo privado. Se instaura así una relación interhumana peculiar, también metafísica o ficcional: la representación.

Esta mediación entre lo privado y lo público consiste en asumir que los individuos (actores previos a cualquier corporación o asociación intermedia, órganos tradicionales de la representatividad), al pactar, aceptan que un semejante pueda desarrollar una determinada práctica en lugar de ellos mismos; los cuales pasan de este modo a *estar presentes pese a estar ausentes*. El ámbito donde adviene la representación es el Estado, instancia de unidad globalizante —necesaria en toda convivencia— que la sociedad, como lugar de la heterogeneidad de intereses individuales, no puede generar en su nivel. «Representante» es aquel que asume la responsabilidad de ejercer la soberanía en nombre de otros, los representados, o sea de quienes se han comprometido a obedecerle. De este modo, al súbdito le queda garantizada la posibilidad de dedicarse con plenitud a las tareas «naturales», en tanto que otro lo representa en lo que hace a las tareas «artificiales»: legislar, aplicar las leyes, juzgar y penalizar a quienes las violan.

Pero en un orden de este tipo, está latente también la posibilidad de que el representado invoque la legitimidad de su desobediencia o resistencia al representante, alegando que éste no cumple con las cláusulas del pacto fundacional, pues la relación que los une no puede anular el dualismo básico ni la jerarquización de lo societal frente a lo estatal. De aquí que, tanto en su versión barroca como en la iluminista, el iusnaturalismo moderno sea un modelo de *delimitación* de la potestad del Estado, por el hecho mismo de precisar racionalmente sus funciones y prerrogativas o, más aun, por diseñar un equilibrio de poderes como soberanía ideal.

II.5. El ritmo triádico que sigue el paradigma iusnaturalista concluye en el *Estado de derecho* como meta de la transición desde la condición natural a la política, operada por el pacto. Pero a diferencia de las doctrinas tradicionales, que en la «familia en grande» encuentran la metáfora adecuada al concepto de *polis* o de *civitas*, las teorías modernas comienzan simbolizando al Estado como un «individuo en grande». Esta imagen es adecuada, porque el sujeto plural por artificio obedece al principio de que la misión de las instituciones públicas es garantizar al individuo la posibilidad de beneficiarse personalmente. Sólo que la ambigüedad de este «beneficio individual» (es erróneo leerlo en clave exclusivamente crematística) es indicativa del doble carril, moral y utilitario, a lo largo del cual la racionalidad moderna funda-

menta el monopolio estatal tanto de la enunciación e interpretación de las leyes, como asimismo de la fuerza compulsiva que les da eficacia. El Estado es una figura *ética*, ya que nace de un gesto libre de autolimitación (renuncia a derechos innatos) de sus artífices, con vistas a crear el único ámbito en que ellos pueden realizar la personalidad moral que los caracteriza como libres e iguales (Kant). Y también es una figura *pragmática*, en tanto es el medio más adecuado para que todo individuo, en sus intentos por alcanzar lo que él considera como su propia felicidad, se sepa protegido por una autoridad que evita o sanciona los perjuicios ilegales que unos súbditos pueden infligir a otros. Ambas facetas convergen en la concepción del soberano como garante de la *propiedad*; una noción, ésta, lo suficientemente amplia como para mentar valores comunitarios, acciones individuales y colectivas (compelidas por las leyes que actualizan tales valores) y, finalmente, los bienes u objetos de consumo resultantes de esos sistemas de nexos interpersonales, que son el trabajo y el mercado (Locke).

Una connotación ulterior de la idea misma de soberanía parece ser su carácter necesariamente *unitario*, la exigencia de que su fuerza normativa se concentre en una instancia privilegiada de la estructura estatal, dado que la pluralidad de centros soberanos (equivalentes en su capacidad de emanar mandatos absolutos) obstaculizaría las funciones políticas mismas. Es por ello que el Estado teorizado inicialmente por la filosofía moderna presenta una cúspide o centro para el ejercicio de la soberanía; y este foco irradiador de orden es ubicado en aquel órgano, al cual el pacto autoriza a representar políticamente el derecho natural de cada individuo a imponerse a sí mismo las normas de la propia conducta. El Poder Legislativo está autorizado, así, a enunciar las pautas de comportamiento social más generales y abstractas, pues él representa la voluntad de la colectividad toda; y de él deben depender, entonces, los otros órganos, encargados de las tareas ejecutiva y judicial (Hobbes, Locke, Rousseau).

Sin embargo, la enseñanza más fructífera del Iluminismo —tal como la recogen los textos constitucionales del siglo XIX— es una versión moderada de la supremacía del Legislativo. Se trata no sólo de distinguir las funciones soberanas, sino más bien de dividir el poder público mismo, de modo de que su fuerza esté repartida entre distintos ámbitos estatales, que se controlan recíprocamente (Montesquieu). El debilitamiento de la potestad del representante es asumida como la mejor defensa de los derechos de los representados. El constitucionalismo liberal desarticula el carácter doctrinariamente unitario de la soberanía y postula su distribución entre órganos que se limitan y controlan unos a otros, a la manera de un sistema de pesos y contrapesos.

El arco conceptual recorrido por el pensamiento político de la Modernidad parte de la exigencia de un poder absoluto y concluye con la necesidad de su desactivación o neutralización, cuando el problema por el cual los individuos se asocian deja de ser el de la paz y pasa a residir en el grado de libertad con que cada uno puede desarro-

llar las actividades societales en general, y las económicas en particular. La «balanza», una simbolización pobre en vestigios antropomórficos, resulta ser la metáfora terminal del modelo iluminista, cuando en sus teóricos prevalece la confianza en la lógica del mercado como clave resolutoria de los problemas tematizados por una filosofía política. El equilibrio social es visto nacer, entonces, no de la intervención de un soberano frente a lo que él juzga como desarmonías o aun injusticias, sino de la dinámica «natural» de lo económico, operando bajo la protección de un Estado prescindente.

III.1. ¿Cuál es el *contexto histórico* amplio que enmarca el esquema analizado? La Modernidad occidental reformula los criterios evaluativos de la actitud del hombre ante la naturaleza, sus semejantes y lo trascendente, a lo largo de un proceso de «secularización» y laicización de las categorías teológicas y metafísicas tradicionales, que pone al pensamiento político ante una situación novedosa.

Se impone la necesidad de distinguir entre *moral* y *política*, esto es, de cuestionar la armonía en los principios rectores de la acción humana, trabajosamente mantenida por siglos, pero resquebrajada en la crisis abierta por las guerras confesionales a partir del siglo XVI; un cuestionamiento cuyo enlace encuentra expresión en nociones como «maquiavelismo» y «razón de Estado». El agotamiento de la función unificante — al menos a determinado nivel simbólico— cumplida por la Iglesia de Roma en torno de creencias y valores, y el caos desatado por los enfrentamientos religiosos inducen a estadistas y doctrinarios a buscar el medio de pacificación en dos direcciones: *a)* el establecimiento de un fuerte poder centralizado, asentándolo en una legitimidad «racional» y, a su manera, «neutral» respecto de los detalles confesional-eclesiásticos; simultáneamente, *b)* el confinamiento de los problemas morales y religiosos a la conciencia de los individuos. Esto es: las nuevas condiciones inducen a lograr la paz mediante la constitución de un poder estatal absoluto y la conexas expulsión del foro externo de todos los ideogramas y credos conflictivos, para que se circunscriban al foro interno.

El Estado naciente se corporiza en un soberano, que, con sus decisiones (incuestionables a partir del consentimiento de sus súbditos a que monopolice la espada pública), es la fuente del orden civil. En su calidad de titular único de la responsabilidad política, sólo a él le corresponde determinar las normas coactivas; así como a sus protegidos les cabe sólo el acatamiento externo a tales mandatos. A tal punto el soberano es «absoluto» (*legibus solutus*: absuelto frente a las leyes positivas, porque de él emanan), que una de sus funciones es interpretar los textos (religiosos y jurídico-políticos) susceptibles de generar disputas graves entre quienes los difundan y discutan. Ciertamente, ni su absolutismo equivale a autorizarle cualquier arbitrariedad, ni su monopolio de la hermenéutica significa que dictamine sobre la «verdad» de una opinión, sino que impone la que juzga más adecuada

al mantenimiento de la paz. Por paradójico que parezca, esta lógica básica del absolutismo se complementa con el escepticismo de la razón moderna frente a los dogmas de las Iglesias para sustentar la «libertad de conciencia» iluminista.

El calificativo de «maquiavélico», o incluso el de «político», aplicados al proceder de la autoridad estatal, aluden al sometimiento del ejercicio soberano a una nueva racionalidad práctica: la específica del Estado. Su primer campo de prueba son las guerras civil-religiosas, y su enseñanza es que la ortodoxia no debe imponerse a sangre y fuego, sino que la actitud más *prudente* es que el soberano mantenga una suerte de prescindencia; esto es, que no se comprometa con la imposición compulsiva de un credo, sino con el control de las pretensiones de las corporaciones eclesiásticas y con la contención de la cuestiones de fe dentro de la esfera privada de sus súbditos. El apotegma iluminista de la «tolerancia religiosa» presupone que la salvación de las almas, competencia del Dios inmortal, *no debe* mezclarse con el problema técnico-instrumental de la administración pública, competencia del «dios mortal», el soberano. Es un imperativo de la prudencia.

La *frónesis* aristotélica mentaba la sagacidad del estadista en elegir los medios adecuados para la realización del fin virtuoso, moral y político a la vez; y esta capacidad en la búsqueda del «bien común» se había prolongado como *civilis prudentia*, característica del buen gobierno cristiano hasta la crisis con que se abre la Modernidad. Pero la nueva situación histórica, en su complejidad, exige una vuelta de tuerca ulterior: la transformación de los preceptos para un príncipe virtuoso en una técnica formal para el manejo «racional» de la cosa pública, por encima de las preferencias ideológicas de los miembros del reino, incluido su gobernante.

Obviamente, otra premisa —conexa con la anterior— es que el fin de la acción estatal no reside en ningún contenido sustancial determinado, a imponer coactivamente si de hecho no fuera compartido por la mayoría. Un *compositum* de átomos, la sociedad como suma de individuos, no puede ni necesita tener otro punto de acuerdo más que la aceptación general de un sistema de reglas de juego formales, que protejan a todos y les permitan perseguir *licitamente* (en conformidad con el derecho positivo) lo que cada uno juzga como su propia felicidad. Lo «común» del «bien» clásico deviene ahora (tras el derrumbe de la metafísica que lo respaldaba) una mera forma, un universal nominalista. Lo único común es la ley, en tanto esquema abstracto de ordenación de conductas externas, compartido por todos, y que en su formalismo no altera el carácter ontológicamente prioritario de lo individual; en este caso, la prioridad del contenido particular que cada individuo sepa dar al «bien», para ser feliz como le plazca y pueda.

Por último, esta concepción moderna de una soberanía absoluta, que pacífica mediante la imposición de un código de procedimientos neutral, se completa con el proceso de *civilización* de las costumbres, impulsado desde lo alto hacia lo bajo, desde la «sociedad cortesana»

como centro irradiador de normas del decoro o comportamiento «urbano». Estas leyes, sin ser coactivas en sentido estricto, igualmente domestican los comportamientos sociales: la codificación de hábitos y actitudes civiles (protocolos de urbanismo, ceremoniales y rituales de la convivencia, maneras de mesa, etc.) constituye un freno efectivo a la exteriorización incontrolada de deseos y creencias.

La secularización de lo trascendente se va configurando, así, como un vasto movimiento de racionalización y «esclarecimiento» del espíritu individual y social. En él confluyen, junto a la centralización estatal, la gran revolución científica en el plano del conocimiento y de la tecnología, como dominio de la naturaleza externa; y, asimismo, el proceso de interiorización del nuevo orden mediante el sometimiento de los componentes más impulsivos y belicosos de la naturaleza interna del hombre, aquellas pasiones más fácilmente exacerbables por el adversario principal del iluminismo: el fanatismo de las iglesias «visibles».

III.2. La dinámica de un proceso tan polifacético desplaza su motivo impulsor desde el polo absolutista hasta el societal de los individuos privados, tal como éste se consolida a lo largo del siglo XVIII cual foco de luz antitético al del Rey Sol. Correlativamente a la renuncia de llevar a Dios a la arena pública y a la prohibición de que el ciudadano exteriorice las creencias que el soberano juzgue conflictivas, se produce también una inversión de tendencias, a partir de las garantías que ese mismo ciudadano recibe para desarrollar su personalidad en la esfera privada. A cambio de la alienación de sus derechos naturales, el individuo obtiene el compromiso estatal de protegerlo en sus actividades privadas, o sea, de respetarle su libertad de conciencia dentro de la conciencia, su libertad de expresión en el marco de una incipiente opinión pública y la libertad de satisfacer sus intereses personales con los frutos del propio trabajo y del intercambio en el mercado.

La pacificación impuesta por el soberano barroco lleva consigo su renuncia a la pretensión de tutelar también el foro interno. El monopolio de la espada y de la hermenéutica lo priva de legitimidad para determinar el valor íntimo y profundo de los axiomas morales, que escapan a la razón de Estado. De sus súbditos puede exigir obediencia, pero no virtud. Lo cual significa que, en la cerrazón de su privacidad, el nuevo sujeto urbano es, él también, un soberano absoluto de su conciencia y de su trabajo.

Una situación estructurada sobre la polaridad tan aguda, sobre la coexistencia antagónica del absolutismo estatal y un individualismo en expansión incontrolable, es inestable. Si lo distintivo del momento histórico que engloba ambos extremos es reivindicar la conciencia como tribunal último de toda práctica (premisa esencial del pactismo), entonces esos dos absolutismos no pueden coexistir pacíficamente. Soberano omnipotente y conciencia societal se enfrentan —especialmente en el segundo 1700— por hegemonizar el «espacio público»

(*Öffentlichkeit*), el sentido común u opinión pública, ese terreno intermedio entre las instituciones de gobierno y el foro interno. El espacio público se gesta como lugar de la enunciación, discusión y difusión de los criterios evaluativos de *todas* las relaciones interpersonales, o sea de los principios que confieren sentido a cualquier conducta social, incluso a las acompañadas de coacción estatal, ya que éstas dependen —en su fundamento último— de la conciencia individual. La moral no puede ceder en eficacia externa (en capacidad directriz de lo públicamente válido, ya sea mandato público o costumbre) frente a la política, pensada en términos jurídico-estatales. El *ciclo revolucionario*, entonces, que la Modernidad conoce en las últimas décadas del siglo XVIII tiene atrás el impulso que le dan las conciencias «esclarecidas», deseosas de someter la realidad a lo que la razón enseña, en contra de la inhumanidad del absolutismo.

Ello implica teorizar no sólo la prioridad sino también la autonomía funcional de la sociedad frente al Estado, asimilándola a la situación «natural» de los hombres *qua* hombres, antes que como ciudadanos; o sea, a la condición de paz, trabajo y mercado previa a la instauración de un soberano. El Estado, por su parte, es visualizado como mera autoridad gubernativa, que la sociedad limita en sus pretensiones y prerrogativas. El ámbito societal deviene el lugar privilegiado de la dinámica colectiva; en él se expresan los credos y opiniones —forzados antes al exilio en la privacidad— para operar con su virtud regeneradora de las conductas; y, sobre todo, en él se despliegan las actividades laborales de una manera hasta entonces inédita y que desborda los canales del «justo precio». El eje doctrinario del Iluminismo político es que la opinión pública o sentido común societal se erija en juez de la racionalidad de la convivencia, en todos sus aspectos. Justificarlo será la tarea de un pensamiento heredero y adversario a la vez de su antecesor, el racionalismo barroco.

La figura retórica y filosófica que desempeña esta tarea es la *crítica*, gimnasia por excelencia de la razón moderna. Inicialmente planteada como rectificación y depuración de textos sacros y liturgias corporativas, la crítica racional rápidamente hace suya la denuncia de gustos y costumbres en general y, finalmente, desemboca —llevada por la fuerza misma de su *élan* subversivo— en el cuestionamiento de leyes e instituciones estatales. En conclusión: la moral privada, bajo la bandera de la «apoliticidad» (naturalidad y racionalidad) de sus reivindicaciones, priva de legitimidad —en nombre del Iluminismo— a esa construcción del *logos* iluminista mismo, que es el soberano *legibus solutus*, tachándolo de «despótico». La razón crítica traza, así, el camino revolucionario, que nace en la república de las letras y conduce a la crisis del Antiguo Régimen.

III.3. Sin embargo, no es sólo un asedio periférico (desde el espacio público) lo que corroe el alma absolutista, sino también un dilema interno. En condiciones históricas complejas y sin poder confiar en el

convencimiento íntimo del súbdito, el soberano no puede decidirse por los medios más adecuados a la finalidad del gobierno, si no recurre a parámetros objetivos, ajenos a toda perspectiva ideológica; esto es, si no se vale de un cálculo técnico conforme a la racionalidad medio/fin. Pacificado el *regnum*, su administración deviene un problema prevalecientemente «instrumental». Pero este recurso a criterios «neutrales» debilita la legitimidad del soberano como representante y monopolizador de la fuerza con vistas a la paz. Queda neutralizado el decisionismo nominalista, sobre el cual se había cimentado la práctica estatal barroca. La función pacificadora, una vez satisfecha, se agota como fuente de poder legítimo y debe ceder su puesto a otro tipo de lógica de la convivencia: la de la *libertad individual* de los modernos (antitética a la de los antiguos, cuyo titular era la *polis* como totalidad).

El universo discursivo de este segundo momento del pensamiento político en la Modernidad se revela fuertemente deudor y acreedor a la vez de dos series orgánicas de ideologemas novedosos: la *Economía política* y la *Filosofía de la historia*, soportes doctrinarios de la hegemonía que esta noción de «libertad» se apresta a ejercer en la cultura de Occidente.

La ciencia económica neonata apuntala la larga marcha del tercer estado hacia el poder, mediante la demostración de que la regla de oro del príncipe esclarecido es adecuar sus actos de gobierno a la fuerza natural de las cosas. Por cierto, la finalidad de toda acción soberana es favorecer el bienestar general, que los modernos resemantizan como posibilidad del disfrute de lo que cada individuo ha obtenido con su trabajo y diligencia empresarial. Para lograr tal fin, el soberano debe abstenerse de modificar la legalidad natural de la producción y la distribución. En términos instrumentales: el medio distintivo del buen gobierno es la prescindencia en materia económica, en esa esfera que *debe* ser dejada libre de interferencias políticas y regida exclusivamente por las leyes de su propio movimiento. Soberano «justo» es ahora aquel que no impone reglas arbitrarias al comportamiento *a-político* del hombre como miembro de la división del trabajo y partícipe en un mercado. El libro de la naturaleza, escrito con caracteres económicos, enseña la arbitrariedad del intervencionismo estatal en el campo laboral-distributivo.

Esto supone el descubrimiento del *interés* como pasión sabia, motor del dinamismo societal, que no debe ser reprimida ni rectificad desde lo alto, ya que la conciliación entre lo particular y lo universal es espontánea: se produce por encima y aun en contra de las expectativas conscientes de quienes se hallan envueltos en ella. Comienza a imponerse, entonces, un criterio de justicia basado en una metafísica de nuevo cuño: la de la *mano invisible*. Según ella, la armonía del conjunto y el mayor beneficio colectivo son un resultado independiente de lo que pretendan las voluntades particulares, cuya motivación es, más bien, el interés privado. Los deseos reales son egoístas, pero el interés general —en virtud de una peculiar astucia de la razón/naturaleza—

surge del encuentro (pactado y conflictivo a la vez) de estas fuerzas individuales en la esfera económica. El soberano, en consecuencia, debe abstenerse de intervenir en el proceso generador de tal «concordia en la discordia» y limitarse a castigar a quienes infrinjan las leyes naturales reguladoras de las relaciones interpersonales en la producción y distribución, tal y como se lo prueba la Economía política.

La Filosofía de la historia, por su parte, es el *epos* de la burguesía, la saga de los urbanos, que narra el camino de la «humanidad» hacia su redención por el «progreso». Un camino —esto es decisivo— que tiene su punto terminal en la tierra, no en el cielo, aun cuando sus teóricos lo representen con rasgos ideales, como *utopía*. La meta de la historia, leída ahora desde una filosofía secularizante, es esa isla dorada, cuyo faro ilumina todos los esfuerzos por la libertad y la justicia; y el curso global de los acontecimientos así interpretados se constituye en el tribunal superior de las conductas humanas, incentivando las racionales y condenando las despóticas (Voltaire, Kant).

Como laicización del providencialismo cristiano, la moderna Filosofía de la historia presupone la solución racionalista al problema de la Teodicea (¿cómo justificar a Dios frente al *mal* en un mundo creado por él?). En tanto creación divina, el mundo es óptimo y lo que llamamos «mal» cumple un rol positivo dentro del plan divino. Sólo que Dios se desentiende de toda intervención ulterior sobre lo que ya ha creado como perfecto. No es responsable de lo que acontece entre los hombres, únicos imputables, en cambio, por el mal y las injusticias que surgen en este mundo. La carencia de la creación en cuanto tal es metafísica, es su déficit ontológico frente a la plenitud del Ser inherente al Creador; pero ello no afecta el sentido que alcanzan las acciones humanas en la dimensión ético-política. La idea de «pecado original» queda, consecuentemente, vaciada de su contenido tradicional: en un mundo que se emancipa del control constante por parte de Dios, la historia deja de ser la expiación de una culpa intrínseca a la condición humana y se transforma en un recurso progresivo hacia la realización de una convivencia virtuosa, conforme a la libertad e igualdad innatas de los hombres. Esta revalorización del mundo supone, a su vez, una comprensión novedosa de la temporalidad distintiva de la vida humana, por la cual el tiempo mundano deja de ser el ámbito de lo efímero y corrupto, subordinado a la eternidad como lugar de la salvación, y deviene la dimensión apta para el despliegue de las potencialidades creativas del hombre. Un tiempo abierto a expectativas de un futuro mejor en el más acá, como prolepsis de la bienaventuranza en el más allá (por cierto no abandonada, sino mediatizada por la secularización). Para corregir la dirección de la marcha y eliminar los obstáculos que sólo el hombre ha puesto en este camino, basta con dejar actuar la «mano invisible» en las relaciones sociales y limitar la potestad del Estado en lo político.

No cabe, pues, acusar a Dios, porque él no se ocupa de la humanidad (indiferencia paradigmática para la actitud del soberano ante lo

económico). Sólo el hombre es imputable, por ser único causante y responsable de lo que acontece a lo largo de una historia que él mismo construye libremente, sin máculas originarias. Al aprehender el significado de la historia como proceso redentor laico, los urbanos saben también que sus esfuerzos arrojan corolarios ajenos a lo que desean conscientemente, pero conformes a una legalidad supraindividual y neutra. Su moral pública será dejarse arrastrar por ella y *luchar* para que pueda hacerlo sin trabas políticas irracionales. Reivindicando el mundo como espacio donde reconquistar la inocencia; comprendida la historia como una fenomenología de la virtud (desde su confinamiento en la conciencia del súbdito obediente hasta su tumultuosa extroversión con el ciudadano en armas: 1789), los pensadores políticos invocan la Filosofía de la historia para conceder legitimidad a la categoría más reacia a racionalizarse: la *revolución*.

El término «revolución» tiene, entre los modernos, la ambigüedad que le dan sus simultáneas connotaciones de restauración de lo prístino y de apertura a lo nuevo o realización aún no acontecida de valores e ideales. En analogía con el movimiento planetario, la revolución menta el cumplimiento de un ciclo y el regreso al origen; pero como recomposición de lo auténtico en un nuevo comienzo. El «tiempo» revolucionario depende, así, de la capacidad que los sujetos históricos tengan para acelerarlo, para adecuar lo real a lo ideal; sólo que, cualquiera sea el ritmo que se le imponga a la historia, las profundas reformas —ínsitas en la noción misma de cambio revolucionario— nacerán de la decisión colectiva de implantar el orden justo en una realidad corrupta, mediante la remoción de lo no-natural. Y ello conlleva un modo de actuar peculiar.

Cuando los iluministas denuncian la iniquidad y reclaman cambios radicales, las circunstancias de la época imponen a la praxis revolucionaria una modalidad antitética a la metáfora que identifica a sus actores: actuar no a la luz, sino en secreto, iluminando desde la obscuridad. Cuando la conciencia ciudadana se constituye como criterio de lo útil o pernicioso para la colectividad toda, en oposición al «déspota», a los iluminados no les queda sino combatir en secreto para elevar la virtud «patriótica» a régimen de vida.

El soberano absoluto busca extirpar del espacio público toda opinión que juzga deletérea para la paz y el orden, pero para lograrlo siente que debe substraerse a la visibilidad: el *imperium* tiene sus arcanos y el súbdito no debe intentar esclarecerlos, so pena de ver peligrar su propia seguridad, confiada al príncipe. El Rey Sol ve e ilumina, su luz no deja zonas oscuras, vacíos de poder; pero no debe ser visto: engeguece. Pero la racionalidad que sostiene esta concepción termina generando un efecto *especular* en el polo opuesto. Absolutismo y verdadero iluminismo son incompatibles, y para alcanzar su meta los voceros de la razón se ven obligados a recurrir al ocultamiento para luchar por el desocultamiento. El intento iluminista de publicitar la moral y gobernar según naturaleza, conquistando el espacio público

para los principios hasta entonces reclusos en la privacidad, exige recurrir al secreto, simultáneamente denunciado como práctica estatal injusta. De aquí el empeño sectario del militante iluminado, su pertenencia a sociedades secretas y cofradías masónicas; las cuales, por su parte, representan la primera forma de organización societal autoconsciente de su capacidad para manejar el Estado todo, bajo los lemas de la solidaridad, fraternidad y cosmopolitismo.

De todos modos, la enseñanza visible y la acción invisible de la razón, en lo alto y en lo bajo, entre los esclarecidos en el poder y aquellos que se organizan (en instituciones sociales novedosas o en el seno de corporaciones tradicionales) por acceder a él, coinciden en la necesidad de sustituir progresivamente el dominio de los hombres por la administración de las cosas. El núcleo ideológico es: dejar a la naturaleza libre de ataduras arbitrarias, para que se autorregule. El propósito de una política así conceptualizada apunta, de algún modo, a la disolución de lo político mismo.

IV.1. Realidad y filosofía política de la Modernidad euro-occidental aparecen, entonces, articuladas sobre la base de un dualismo insuprimible y del reconocimiento de una polaridad estructural. El *dualismo* es el de sujeto/objeto, o sea, de un Yo (individual y plural) que se pone ante lo real como su instancia ordenadora, tanto en el dominio cognoscitivo y tecnológico de la naturaleza, como en el de la voluntad que crea un sistema de convivencia conforme a la razón. Pero que, en ambos casos, sabe que nunca podrá llevar sus funciones a un cumplimiento acabado y que la realidad desafiará siempre los esfuerzos por adecuarla al modelo. La *polaridad* es la que se establece entre los momentos societal y estatal, entre lo particular (los individuos ajetreados por la búsqueda de la utilidad personal) y lo universal, la ley como *forma* normativa acompañada de coacción.

Ninguna de las dos tensiones es resoluble radicalmente, al menos en los términos con que los modernos las categorizan. Nuestros filósofos proponen, más bien, mediaciones para desactivar los enfrentamientos y evitar los desemboques anárquico o despótico. Para ello, desarrollan sus conceptos a lo largo de dos ejes doctrinarios (a menudo entrecruzados), cada uno de los cuales se inspira en valores distintos, aunque emparentados estrechamente: la *paz* y la *libertad*. Obviamente, las dos series categoriales que se despliegan desde estas premisas axiológicas están motivadas por situaciones históricas características: en un caso, la guerra civil; en el otro, la presión absolutista sobre los movimientos societales en expansión. En este sentido, podría detectarse una prevalencia en el siglo XVII de la línea inspirada en la exigencia de orden; y de la que remite a la reivindicación libertaria y limitacionista del poder estatal durante las últimas décadas del XVIII. Pero sería también equívoco desconocer la relatividad de esta diacronía, ya que una localización precisa de las diversas formulaciones muestra cómo,

en cada circunstancia, los proyectos en juego recurren a módulos de pensamiento de una y otra filiación doctrinaria.

Podemos ver, entonces, en estas tendencias argumentativas —la de la *pacificación* por obra de un soberano absoluto y la de la *libertad individual* como criterio rector de la acción estatal— los elementos que configuran la dialéctica interna de un mismo plurívoco campo intelectual, cuyas teorías políticas privilegian una y otra fuente en atención a los contextos en que se anuncian.

Valgan como ejemplos de la heterogeneidad de ideas dentro de un marco doctrinario amplio, ante todo, ese texto que tanto contribuyó a la difusión de la nueva racionalidad, alimentando las polémicas sobre los fundamentos de la sociedad y del gobierno en los albores del ciclo revolucionario: la *Enciclopedia*. En sus artículos políticos, el reconocimiento de la libertad e igualdad naturales, el conexo contractualismo y una concepción limitacionista del poder estatal conviven con la defensa de sentimientos religiosos estrechamente ligados al *patriotismo* y con la insistencia en que los súbditos deben *obedecer* al soberano por consentimiento, desalentando la resistencia. En segundo lugar, la *Ilustración hispano-americana*, como intento de que la sociedad en su conjunto se racionalice en términos pragmáticos, es decir, que las decisiones públicas giren en torno al *progreso*: libre comercio y constitucionalismo de impronta anglo-francesa. Tanto en la Península como en el Nuevo Mundo, las élites —desde el poder o el llano, imbuidas de fisiocratismos tecnocrático y/o de democratismo rousseauiano— ensayan reformas y esbozan proyectos para construir naciones modernas, respaldándose en un credo altamente ecléctico, pero por ello mismo más propicio para actuar ante realidades deudoras de lo que los publicistas del Iluminismo juzgan arcaico.

IV.2. De alguna manera, la crisis de este módulo cultural, y especialmente de su esquema contractualista, está preanunciada por ciertos aspectos nodales de su propio planteo. La segunda mitad del siglo XVIII conoce el auge de las ciencias humanas, una vez que tales estudios renuncian a ver en la física matemática el paradigma del saber. Ocupan el lugar preponderante en la conciencia metodológica de científicos y ensayistas no ya la deducción a partir de axiomas indiscutibles, sino la observación experimental, la comparación y la clasificación; con ellas, un creciente relativismo, que no puede entrar en fricciones por el afán universalista de la *ratio* moderna. Crece, consecuentemente, la insatisfacción ante un modelo al que se le objeta su *a-historicidad*.

Este reproche prelude una objeción más profunda: la lógica del pactismo está animada por una paradoja básica. El contrato originario supone una serie de condiciones (fundamentalmente, una predisposición de sus contrayentes), que, de ser satisfechas, vuelven tal pacto fundacional innecesario. El individuo capaz de pactar no necesita hacerlo: *ya* está socializado de antemano; las pautas primeras (como pueden ser las lingüísticas) de todo sistema interpersonal son lógicas-

mente previas a cualquier acuerdo. Lo social lleva implícita una suerte de organicidad o dimensión comunitaria, que vale como un *a priori* para cualquier intento de comprensión, justificación y/o acción política. Así Hume, por ejemplo, observa que la idea de «promesa» supone ya operantes las condiciones que dan sentido a semejante acto lingüístico, las cuales no pueden ser teorizadas como resultantes del acuerdo. A esta crítica puede sumársele la de Hegel, desde una perspectiva política: el contractualismo extrapola una categoría del Derecho Privado al Derecho Público, porque desconoce que lo estatal es prioritario respecto de lo que los individuos puedan decidir como presuntas mónadas autosuficientes. Incluso la sociología decimonónica explicará las normas de convivencia de una manera tal, que el elemento individualista quede funcionalizado a un marco orgánico, sin dar plena cabida al proyectualismo y constructivismo que los iluministas atribuyen erróneamente (mezclando descripción y prescripción) a los sujetos de la práctica social. Más aun, no es sólo la apertura a lo histórico lo que respalda las invocaciones de una legalidad supraindividual, ajena a las «abstracciones» de los modernos, sino ese núcleo duro de la Modernidad misma: «la mano invisible», metáfora vertebral del economicismo. La lógica del mercado desactiva los voluntarismos políticos.

En última instancia, al derrumbar el cosmos ordenado teo-teleológicamente, la Modernidad pone en marcha una secularización tan radical, que conduce a la puesta en crisis del sujeto «racional» (el Yo, el Estado, la clase, etc.), que ella misma propone como subrogación de Dios para garantizar la circulación de discursos y prácticas. Un cuestionamiento, por lo demás, que en la actualidad conoce sus desarrollos más profundos: ¿qué adecuación a la sociedad posindustrial guardan aún las categorías distintivas de la filosofía política moderna?

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía primaria

- Althusius, J. (1603), *La política tratada metódicamente*.
 Bayle, P. (1697), *Dictionnaire historique et critique*.
 Beccaria, P. (1764), *De los delitos y las penas*.
 Bentham, J. (1776), *Fragmento sobre el Gobierno*.
 Bentham, J. (1789), *Principles of Moral and Legislation*.
 Condorcet, J. (1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine*.
 D'Alembert, J., Diderot, D., Jacourt, Ch. (1751-65), Artículos políticos de la *Encyclopédie*.
 Grotius, H. (1625), *Sobre el derecho de la guerra y de la paz*.
 Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (1787-88), *The Federalist*.
 Hobbes, Th. (1642), *Sobre el ciudadano*.
 Hobbes, Th. (1651), *Leviathan*.
 Holbach, D.H. (1770), *Système de la nature*.
 Holbach, D.H. (1776), *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*.

- Hume, D. (1741-77), *Essays Moral, Political and Literary*.
- Kant, I. (1784), «¿Qué es el Iluminismo?», «Ideas para una historia universal...», en *Metafísica de las costumbres*.
- Kant, I. (1797), «Doctrina del derecho», en *Metafísica de las costumbres*.
- Locke, J. (1690), *Two Treatises on Government*.
- Mandeville, B. (1714, 1729), *The Fable of Bees: or, Private Vices, Public Benefits*.
- Milton, J. (1644), *Areopagitica*.
- Mirabeau, J. y Quesnay, F. (1763), *Philosophie rurale*.
- Montesquieu (1748), *Del espíritu de las leyes*.
- Paine, T. (1791), *Los derechos del hombre*.
- Pufendorf, S. (1672), *Sobre el derecho natural y el de gentes*.
- Quesnay, F. (1758), *Tableau économique*.
- Raynal, G.T. (1772), *Histoire des Indes*.
- Rousseau, J.J. (1755), *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*.
- Rousseau, J.J. (1762a), *El contrato social*.
- Rousseau, J.J. (1762b), *Emilio o la educación*.
- Sieyes, E.J. (1789), *¿Qué es el Tercer Estado?*
- Smith, A. (1776), *La riqueza de las naciones*.
- Spinoza, B. (1670), *Tratado teológico-político*.
- Spinoza, B. (1673-77), *Tratado político*.
- Thomasius, C. (1705), *Fundamentos de derecho natural y de gentes*.
- Turgot, A. (1750), *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humaine*.
- Turgot, A. (1766), *Réflexions sur la formation et distribution de la richesse*.
- Vico, G.B. (1725-1744), *Ciencia nueva*.

Bibliografía secundaria

- Baczko, B. (1978), *Lumières de l'utopie*.
- Blumenberg, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*.
- Bobbio, N. (1965), *De Hobbes a Marx*. V.e. *Estudios de Historia de la Filosofía*. De *Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1979), *Società e stato nella filosofia politica moderna*.
- Casini, P. (1973), *Introduzione all' Illuminismo*. I: *Scienza, miscredenza e politica*; II: *L'«Enciclopedia» e le riforme*.
- Cassirer, E. (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*.
- Cobban, A. (1960), *In Search of Humanity. The Role of Enlightenment in Modern Culture*.
- Chiaromonte, J.C. (1979), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*.
- Díaz, F. (1962), *Filosofía e política nel Settecento francese*.
- Elias, N. (1969), *Ueber den Prozess der Zivilisation*. V.e. *El proceso de la civilización*. *Investigaciones sociogenéticas y psicológicas*, FCE, México, 1988.
- Elias, N. (1969), *Die höfische Gesellschaft*.
- Elorza, A. (1970), *La ideología liberal de la Ilustración Española*.
- Gay, P. (1966), *Enlightenment: An Interpretation*. I: *The Rise of Modern Paganism*.
- Gay, P. (1970), *Enlightenment: An Interpretation*. II: *The Science of Freedom*.
- Gierke, O. (1913), *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatslehre*.
- Gierke, O. (1934), *Natural Law and the Theory of Society*.
- Groethuyssen, B. (1927-30), *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung*. V.e. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo X*, FCE, México, 1981.
- Gusdorf, G. (1971), *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*.

- Gusdorf, G. (1972), *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*.
- Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.
- Hirschmann, A.O. (1977), *The Passions and the interests*.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th.W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*. V.e. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, (en prensa).
- Kondylis, P. (1981), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*.
- Koselleck, R. (1976), *Kritik und Krise*. V.e. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Rialp, Madrid, 1965.
- Merker, N. (1974), *L'illuminismo tedesco*.
- Morales Moya, A. (1988), «La ideología de la Ilustración española»: *Revista de Estudios Políticos*.
- Mornet, D. (1933), *Les origines intellectuelles de la révolution française*.
- Romero, J.L. (1977), *Pensamiento político de la Emancipación. 1790-1825*.
- Sánchez Agesta (1957, 1979), *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Universidad de Sevilla.
- Sarrailh, J. (1954), *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII-siècle*.
- Sellin, V. «Politik», en Brunner, Conze y Koselleck (eds.) (1972-), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*.
- Stuke, H., «Aufklärung», en Brunner y otros, *op. cit.*
- Valjavec, F. (1961), *Geschichte der abendländischen Aufklärung*.
- Venturi, F. (1970), *Utopia e riforma nell'Illuminismo*.