

Mario Salas

## La dialéctica de lo universal y lo particular y el ideal de la abolición del estado. Primera parte

---

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí mismo al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual en ser genérico en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la verdadera emancipación humana.

Karl Marx

**Summary:** *This essay attempts to find, in the history of western political philosophy, the roots of the marxian ideal of the extinction of the state. It also shows the fundamental importance of this subject for Marx's thought, and how it is left aside in the further development of Marxism and becomes only a ritual formula, without any practical significance.*

**Resumen:** *En el presente trabajo se intenta rastrear las raíces del ideal marxiano de la desaparición del Estado en la historia del pensamiento político occidental y resaltar el carácter central que dicho tema posee en el pensamiento de Marx. Asimismo, se pretende mostrar cómo el tema es dejado de lado en el desarrollo posterior del marxismo, hasta convertirse en una mera fórmula ritual sin ningún significado práctico.*

No creemos que pueda hoy discutirse que el ideal de la *extinción del Estado*, presente ya en la temprana caracterización marxiana de este último como forma de autoenajenación humana y presente, además, en el marxismo original como meta prácticamente realizable, terminó por convertirse

para el *marxismo-leninismo* oficial en una mera fórmula ritual; una meta a la que, si bien se le rendía culto de labios para afuera, no solo no desempeñaba ya ningún papel en la praxis política real del movimiento comunista y revolucionario sino que, además, era negada en esa misma praxis por un modo de concebir y ejecutar la "dictadura del proletariado" que la identificaba, sin más, con la dictadura del Partido. En consecuencia, lejos de disolverse el Estado en la sociedad civil resultó esta última, en el autodenominado "socialismo real", absorbida por aquel; lejos de ser sustituida "la administración de las personas por la administración de las cosas" acabó perfeccionándose la administración burocrática -vertical- de personas y cosas.

En el presente trabajo nos propusimos investigar la génesis y las vicisitudes del ideal de extinción o superación del Estado en el pensamiento marxista en particular y situarlo, a su vez, en el contexto de la historia del pensamiento político moderno. También nos propusimos realizar, en la medida de lo posible, una crítica de este ideal en lo que respecta a su *factibilidad* histórica, esto es, ocuparnos del carácter *utópico* del mismo; entendiendo aquí por "utópico", no ya la proyección de un estado futuro deseable y "en principio" realizable, aunque quizá

todavía no factible; sino -recuperando el sentido primitivo del término- aquello que prefigura una situación que, aunque "ideal", excede no obstante las posibilidades humanas<sup>1</sup>.

En todo proyecto humano en general, y en particular, en todo proyecto *político de creación de una sociedad mejor*, existe lo que podríamos llamar un "horizonte de perfectibilidad", que consiste precisamente en la perfección ideal del proyecto, esto es, en el concepto de la *plenitud* del mismo, en pensarlo *como* si la realidad fuese infinitamente maleable y no ofreciera resistencia alguna<sup>2</sup>. Tal horizonte proporciona un *marco de derivación de valores*: actúa como un norte en nuestra búsqueda de lo efectivamente realizable; pero, desde el momento en que parte del supuesto de una realidad *que no ofrece resistencias*, constituye una imposibilidad empírica. El utopista es precisamente el que ignora la distinción entre lo ideal y lo posible; el que no comprende el verdadero valor del ideal -servir de norte o marco de referencia- y cree en la factibilidad de su realización empírica. Creemos que el proyecto marxiano de una sociedad sin Estado es una utopía en este sentido; un horizonte de perfectibilidad que el mismo Marx tomó por efectivamente realizable cuando no era más que el *punto de referencia* ideal de un proyecto político factible.

Por otra parte, nos interesó particularmente la contextualización histórica en el marco del pensamiento político *moderno*, entre otras razones, porque creemos que -si bien en contrapunto dialéctico con su opuesto- el ideal de la abolición del Estado subyace de alguna manera a lo largo de la historia del pensamiento político burgués y no ha dejado de ser nunca -en un sentido que intentaremos esclarecer en estas páginas- una componente subterráneo del pensamiento liberal<sup>3</sup>. Por esta razón hemos dedicado algún espacio a investigar los elementos que apuntarían en esta dirección en el pensamiento político de dos autores representativos de la modernidad: Locke y Rousseau. Sin embargo, creemos que para rastrear adecuadamente las raíces del problema, es importante referirlo, no solo al contexto más restringido del pensamiento político moderno, sino también al contexto total del pensamiento político occidental desde sus orígenes en Grecia; pues este ideal, tal y como aparece en el pensamiento marxiano, hunde sus raíces en un tema que se encuentra ya presente en *La República* de Platón: el de la inevitable oposición entre el interés de la parte -ya se la conciba como clase

o como individuo- y el interés del todo. La misma distinción sociedad civil-Estado, tal y como se la encuentra en el pensamiento político a partir de Hegel<sup>4</sup> -punto de partida de la crítica marxiana del Estado-, tiene que ver con esta contraposición de la particularidad y la universalidad: para Marx, en efecto, precisamente por causa de que los hombres se hallan en la sociedad civil alienados de su universalidad, de su "*ser genérico*", requieren de una instancia -el Estado- mediante la cual dicha naturaleza genérica se realizaría por encima de sus condiciones concretas de vida. De este modo, la superación -mediante el comunismo- de una situación en la cual la particularidad se halla opuesta a la universalidad, es decir, *en la cual la particularidad no es inmediatamente universal*, equivaldría a la reconciliación del hombre con su ser genérico; convirtiendo así en superflua la mediación del Estado.

### 1. La tensión entre lo público y lo privado en el pensamiento antiguo

Si bien es ya un lugar común el afirmar que el pensamiento antiguo no conoció la distinción estricta entre lo público y lo privado -y en consecuencia la distinción entre *sociedad y Estado*<sup>5</sup>-, la tensión entre el interés particular y el interés universal no sólo no es ajena al pensamiento político clásico, sino que ocupa un lugar central en las obras políticas de Platón y Aristóteles: precisamente por causa de que el interés particular -sobre todo el interés de las diferentes *clases* que componen la *polis*- no coincide espontáneamente con el interés universal, deviene necesario reflexionar sobre lo político; esto es, sobre el modo en cómo sea posible lograr una armonía de intereses de *yo* inmediatamente contrapuestos. Platón y Aristóteles rechazan la posibilidad de una armonía espontánea entre tales intereses (que para ellos son primordialmente, antes que intereses individuales, intereses de *clase*); siendo la misión de una forma particular de *praxis* -la *praxis* política- la de llevar a cabo esa armonía, no dada naturalmente<sup>6</sup>. Dada esta inmediata oposición entre los intereses particulares de las clases en el seno de la *polis*, no es entonces posible que el bien común, fin de la actividad política y condición de la vida feliz de los individuos, se logre mediante el dominio de uno de estos intereses sobre los otros. Precisamente lo que distingue las formas justas o adecuadas de convivencia política de las formas *injustas* o inadecuadas

es que, en estas últimas, el interés de la parte prevalece sobre el interés del todo. Ahora bien, mientras que para Aristóteles la tarea consistía en ver cómo los diversos intereses se pueden contrapesar adecuadamente en el seno de la polis -aunque alguna de las clases haya de ser hegemónica-, el Platón de "La República" intentaba asegurar esta armonía postulando una cierta clase, una "clase universal" -para usar un término hegeliano del cual volveremos a ocuparnos-, cuya *particularidad* consistía precisamente en su *inmediata* universalidad. Esto, sin embargo, sólo era posible si para esta clase no existía un interés particular contrapuesto al universal; en otras palabras, si sus mismas condiciones concretas de vida eran universales; de ahí la exigencia del *comunismo* para los guardianes filósofos; esto es, de la abolición de la propiedad privada; que resulta así identificada como la fuente de la oposición de la particularidad a la universalidad; oposición que, no obstante -al igual que más tarde en Hegel-, es pensada como un *momento necesario* del orden social.

Ahora bien -y esto constituye un elemento importante para los fines del presente trabajo-, en el pensamiento platónico esta clase universal es tal por ser la portadora de la *razón*: lejos de ser la racionalidad plenamente desarrollada una condición universal de los hombres, la tradición platónico-aristotélica la concibe como una condición solo adscribible a ciertos hombres; condición que es, sin embargo, un requisito de aquel autogobierno racional en el que consiste la *eudaimonía* -la felicidad. Pero la Polis es para Platón imagen del hombre y el hombre, a su vez, imagen de la Polis: La felicidad colectiva, condición de la felicidad individual, supone un discernimiento racional de los fines por realizar en la vida comunitaria. Sin embargo, este discernimiento no es accesible a todos los hombres sino solo a los filósofos; es decir, a aquellos hombres que, por sus dotes naturales y por la particular educación y cultivo que han recibido esas dotes, están capacitados para el autogobierno racional. La razón es, además, la facultad que posibilita el discernimiento de los fines universales frente a la particularidad de las pasiones y los impulsos sensibles. Dado que hay hombres que por naturaleza no están capacitados para tal discernimiento, sino que deben ser guiados por otros, estos hombres están adscritos a la particularidad -al mundo de la producción material en el marco de la división del trabajo-; pero este mundo de la particularidad, si bien parte imprescindible

del orden social es, no obstante, *ciego* a los fines universales: cuando logra apoderarse del gobierno de la comunidad, como sucede en los casos de la timarquía, la oligarquía, la democracia o la tiranía, termina destruyendo la posibilidad misma de la realización de tales fines. De ahí el insuperable antagonismo que se da -y que expresa a nivel de la sociedad la eterna dualidad de lo inteligible y lo sensible- entre los que deben ejercer la autoridad (la clase de lo universal-racional) y los que deben obedecer (los adscritos a la particularidad irracional); entre el Estado<sup>7</sup> y el mundo de la producción y el cambio gobernados por el interés particular. La racionalidad, la *frónesis*, no puede brotar entonces del mundo de la particularidad -identificada aquí con el mundo de la producción material- sino que ha de venirle *de fuera*; de una instancia que flota por encima de las relaciones materiales y que es, además, la poseedora de la *ciencia*.

## 2. La tensión entre lo público y lo privado en el pensamiento político moderno: Locke y Rousseau

En contraste con el pensamiento político clásico, para el cual la democracia es una forma política esencialmente corrupta, para los principales representantes de la filosofía política moderna -con la clara excepción de Hobbes- es ella la única forma legítima de organización política. Esta afirmación requiere sin embargo de algunas precisiones terminológicas: empleamos aquí el término "democracia" en el sentido que le damos hoy comúnmente y no en el que fue familiar en su día para estos autores; pues es sabido que, para Locke por ejemplo, "democracia" designa aquel tipo de organización política en la cual el *poder legislativo* es ejercido directamente por el pueblo, y que Rousseau emplea el término para referirse a aquella situación en la cual el *gobierno* -el poder ejecutivo- no es una instancia diferente de la totalidad -o cuando menos de la mayoría- del pueblo. Nosotros empleamos aquí el término "democracia" para caracterizar aquella posición teórica (y su correspondiente encarnación institucional) según la cual la legitimidad del poder político sólo puede brotar del consentimiento libre de los gobernados; siendo en consecuencia la voluntad popular la fuente última de la soberanía. Si bien esto no coincide con el sentido clásico de "democracia" tal y como la entendieron Platón y Aristóteles, esto es, ejercicio *directo* del poder por parte del pueblo -

sentido que siguió siendo dominante hasta principios del siglo pasado<sup>8</sup>-, sí expresa una cosmovisión incompatible con uno de los supuestos fundamentales del pensamiento político clásico: el supuesto de la existencia de jerarquías naturales entre los hombres; siendo precisamente a partir de este supuesto que la democracia -en su sentido clásico- era clasificada entre las formas corruptas de convivencia política.

Para Platón y Aristóteles, esta jerarquía se funda, según vimos, en el desigual reparto de aquello que constituye la diferencia específica de la esencia humana frente a toda otra forma de vida animal: la racionalidad. Sólo esta facultad de aprehender lo universal capacita al hombre para el *autogobierno* -para la libertad-. Pero el pensamiento moderno parte del supuesto de que este reparto desigual no existe: ya Descartes afirma en el *Discurso del método* que la razón es la cosa mejor repartida del mundo. Todo hombre es tan racional como cualquier otro, o al menos lo suficientemente racional para gobernarse a sí mismo. Al no existir una jerarquía natural, no existen entonces *autoridades naturales*; el poder político no puede, por lo tanto, fundarse en la *naturaleza*, en una esencia fija del hombre, sino en el *arbitrio*; en la *voluntad*.

La discusión sobre el poder paterno y sus alcances, en Locke, cuyos resultados son retomados brevemente por Rousseau al principio de *El Contrato Social*, es ilustrativa de esta nueva concepción, diametralmente opuesta a los supuestos del pensamiento antiguo. Solo en relación con los hijos existe una autoridad *natural* del padre; pero se trata de una *tutela* en atención al desarrollo todavía imperfecto de la razón de los hijos. Una vez que el niño ha crecido no necesita ya ser tutelado, pues tiene su propia razón que le permite discernir, con miras a su bien y el de los demás, los postulados de la ley natural y actuar en consecuencia. El hombre no necesita ya del pedagogo puesto que cada hombre tiene en su razón su propio pedagogo<sup>9</sup>. Frente al Estado-educador de Platón, que conduce a los hombres -en su mayoría menores de edad de por vida- hacia la *vida buena*, para Locke, como para el pensamiento ilustrado que se inspira en él, la humanidad ha llegado a la mayoría de edad: el hombre que tiene inscrita en su espíritu la *ley natural* no necesita ya de tutores. Con anterioridad a la Ilustración, la Reforma ha expresado ya en el plano religioso esta misma convicción propia de la modernidad burguesa: tampoco en su relación con

Dios necesita el hombre de intermediarios: Dios habla directamente a los hombres sin mediaciones jerárquicas; cada cristiano es un Papa.

Podríamos decir que para Locke -y para la versión del iusnaturalismo que se inspira en él- no es *por naturaleza* que el hombre esté necesitado de gobierno: al contrario de lo que sucedía en el pensamiento platónico y aristotélico, el Estado es aquí *accidental* a la esencia humana. Si partimos del modelo lockeano del *estado de naturaleza*, dado que cada hombre tiene las suficientes luces para decidir por sí mismo lo que le conviene y puesto que comprende también, sin necesidad de nadie que se lo recuerde, cuáles son sus deberes para con los otros, podríamos pensar que el gobierno es algo inútil, superfluo: existe de partida, *a priori*, un consenso entre los hombres con respecto a la ley natural universal y, lo que es más importante, el estado de naturaleza no es -para Locke- un estado de guerra. Frente a Hobbes, para quien el estado de naturaleza equivale a la guerra de todos contra todos, Locke -en el capítulo del *Segundo tratado*, dedicado al estado de guerra- insiste en su no identidad. La naturaleza no hizo al hombre necesitado de gobierno; este no responde a una necesidad natural; "en principio", pareciera que la vida humana podría desarrollarse sin Estado, que la anarquía es la condición *natural* de la humanidad<sup>10</sup>.

Siendo el estado de naturaleza, tal y como nos lo pinta Locke, este paraíso primigenio, se vuelve problemático en el contexto de su teoría política explicar por qué los hombres instituyen el Estado: la posibilidad -y la realidad- de la discordia a pesar de la comprensión universal de la ley natural parece ser el pecado original que motiva la expulsión del paraíso. En la teoría política de Locke, a diferencia de lo que sucedía con Hobbes, el mal, la discordia, el estado de guerra, aparecen como algo contingente. La discordia es un elemento añadido que no calza en el contexto de la explicación del estado de naturaleza; pues ahí se nos ha descrito la naturaleza humana de tal modo que no resulta explicable por que esta no es armónica. La teoría de la naturaleza humana racional no explica, en efecto, de dónde sale la discordia que lleva a la institución del Estado; sino que simplemente se constata el hecho de que, no obstante la condición universal racional de los hombres, algunos de ellos sin que sepamos qué se comportan como irracionales -como "bestias salvajes"<sup>11</sup>-, introduciendo así la

disensión en el paraíso. En atención a estas imperfecciones -contingentes desde el punto de vista de la teoría- se hace necesario el Estado.

Por supuesto, la teoría oculta que la *sociedad natural* -que no es otra que la sociedad de la *propiedad privada* con todas las desigualdades que esta implica- es la que genera la violencia, el antagonismo de intereses que no hace posible la armonía ideal del estado de naturaleza; pero en esto mismo se nos muestra que el *estado de naturaleza* no es sino el horizonte utópico -el marco ideal de derivación de valores- del pensamiento liberal; es decir, la sociedad burguesa pensada en su perfección, sin los defectos propios de este valle de lágrimas o, dicho de otro modo, su "cielo", mitificado como el estado originario de la misma.

Ahora bien, el pensamiento liberal no pretende que el estado de naturaleza *deba* instaurarse como una realidad empírica; pero los *valores* por los cuales deben regirse las sociedades empíricamente posibles -sociedades todas dotadas de instituciones políticas- se derivan de este horizonte utópico y tienen razón de ser solo en función de la protección de aquellos valores y principios -la ley natural- propios del estado de naturaleza. Son la aproximación posible -dada la *realidad* humana, distinta de su *idealidad*- a las condiciones ideales del estado de naturaleza, que en tanto que ideales son irrealizables<sup>12</sup>, pero que sirven de punto de referencia para la derivación de valores. Para la sociedad burguesa empírica, "*sensible*" -no para su modelo "inteligible": el estado de naturaleza-, es necesario el Estado; pero el mejor de los Estados posibles es aquel que se aproxima -dentro de las posibilidades de la empiria-, al modelo ideal ácrata: el Estado mínimo que sólo se cuida de que los individuos no rebasen los límites que les corresponden en el orden natural de la propiedad y que se fundamenta, al menos en el cielo de la teoría, en la *voluntad*; en el consenso autónomo de los individuos y no en la coerción.

Pero ¿qué ha pasado entretanto en el pensamiento liberal clásico con el antagonismo entre la particularidad y la universalidad? La tendencia subyacente al pensamiento liberal consiste precisamente, creemos, en *negar* tal antagonismo. En la medida en que exista algún antagonismo este es *contingente*, accidental; no existe ningún conflicto necesario entre ellas. De modo que la función de lo político en el pensamiento clásico griego -y la razón misma de la existencia del espacio de lo político-: la mediación entre el interés particular y el

interés general es aquí superflua<sup>13</sup>. Gracias a la mano invisible del mercado el bien general se realiza solo; automáticamente. El individuo debe únicamente procurarse la búsqueda de su bien particular, de su propio interés; pues obrando así, gracias a la armonía preestablecida del mercado, realizará -sin quererlo y sin saberlo- el bien común. Para el horizonte *ideal* del pensamiento liberal-burgués la contraposición entre el interés particular y el universal no existen; sino que el interés particular es, *en su particularidad*, universal; razón por la cual no es requerida ninguna instancia que realice el bien universal *por encima* del bien particular (cosa que constituía la función de la comunidad política en el pensamiento antiguo). Sería, así, superfluo el poder político si las imperfecciones del "mundo sensible", el hecho contingente de que los hombres en sus relaciones recíprocas no siempre se comportan racionalmente -esto es, *no siempre* respetan el orden cósmico-racional de la propiedad privada- no impusieran la necesidad de la existencia del Estado liberal: la aproximación más cercana empíricamente posible al horizonte ideal de la anarquía.

En Rousseau, sin embargo, esta imagen idílica de una armonía preestablecida empieza a ser cuestionada. Y no sólo en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, donde la propiedad privada, razón suprema de la teoría política lockeana, es considerada como poco menos que la fuente de todos los males, sino también en *El contrato social*, donde Rousseau se muestra consciente de que el interés particular no sólo no coincide sin más con el interés general sino que tiende, en virtud de su propia dinámica, a destruir la posibilidad del *bien general*. El bien común es aquí el objeto de la *voluntad general*; y ya en el concepto mismo de esta voluntad general -que por algo no equivale a la *voluntad de todos*-, en la relación dialéctica entre la voluntad general y la voluntad particular, se nos muestra el antagonismo, la tensión entre lo universal y lo particular.

En la teoría política de Rousseau, la lógica de la propiedad no se erige en absoluto, en ley natural: el derecho de propiedad -la existencia de la particularidad- es él mismo *derivado*; pues se parte del supuesto originario de una entrega sin reservas a la colectividad. La existencia de la particularidad aparece aquí claramente *condicionada* por la universalidad; por una universalidad que es *anterior* a la particularidad. Aunque recurra aún a la ficción del contrato, Rousseau está, en nuestra

opinión, más cerca de la concepción orgánica de la teoría política clásica, para la cual el individuo no es concebible fuera de la comunidad: el individuo anterior al contrato no es propiamente -para Rousseau- un individuo *humano*, sino un semianimal<sup>14</sup>. Lo propiamente humano en el hombre es resultado de la comunidad; existe sólo en virtud de ella. A partir de lo universal, sobre el telón de fondo de lo universal, lo particular se diferencia y se afirma. A la inversa de lo que ocurría en Locke, la particularidad deriva aquí de la universalidad; de modo que esta conserva siempre su derecho sobre aquella: El soberano -la voluntad general- es el único juez que decide hasta dónde llega el interés general y en qué medida el interés particular ha de ceder ante aquel.

La situación originaria delineada por el contrato -que perfila lo que podríamos llamar el *horizonte utópico* del mismo- es precisamente la eliminación de la oposición entre la particularidad y la universalidad: la entrega total de cada uno a la totalidad implica la renuncia a la particularidad; la constitución de una totalidad, de un *ser genérico* -un "nosotros"- que no conoce de derechos particulares sino *en la medida en que no son obstáculo* para la vida de ese ser colectivo. Un "nosotros" en el cual el derecho y el interés de la parte y el derecho y el interés del todo no se oponen, sino que son -tendencialmente- uno y el mismo; en el cual el derecho individual es inmediatamente universal. Como situación límite -horizonte de perfectibilidad-, aparece aquí la imagen de una voluntad particular que no se diferencia de la voluntad universal.

Pero ¿qué es entonces la voluntad general? No se trata en Rousseau, en nuestra opinión, de un concepto empírico: no es -al menos no incondicionalmente- la voluntad empírica de la mayoría; se trataría más bien de un concepto trascendental, que sólo en *determinadas* condiciones ideales adquiere realidad empírica. Así como la voluntad particular busca el bien particular, la voluntad general busca el bien común: el bien de ese todo social fundado por el pacto que, en el horizonte ideal -en la comunidad perfecta-, coincide plenamente con el bien individual. La voluntad general no es algo meramente fáctico; un capricho subjetivo -aunque el sujeto de que se trate aquí sea el sujeto colectivo, el "nosotros" de la comunidad-; sino que aparece de algún modo como *una objetividad suprasensible* independiente de la facticidad empírica, esto es, de la voluntad colectiva empíricamente manifestada -la cual puede aproximarse a o

alejarse en mayor o menor medida de este horizonte ideal.

La voluntad es siempre voluntad *de* algo; supone, pues, un objeto y se define por su objeto. El objeto de la voluntad general, el objeto que la define, no es otra cosa que aquello que garantiza el bien de la comunidad: Entre los diversos cursos de acción que puede tomar una colectividad que delibera, unos conducirán hacia el bien de la misma y otros no. Por esto, cuando Rousseau afirma que la voluntad general es siempre recta, su afirmación, creemos nosotros, es tautológica: si no es recta, si no acierta a querer aquello que garantiza el bien de la colectividad, no es entonces la voluntad general.

Pero la voluntad general, esa entidad metafísica, puede -y debe- manifestarse de algún modo en el mundo de la empiria; y dado que nadie puede representarla, solo puede entrar en la realidad empírica a través de las voluntades individuales -mediante el procedimiento del sufragio. En condiciones ideales -y solo en estas condiciones ideales<sup>15</sup>-, coincide entonces con la voluntad mayoritaria empírica de la colectividad. Pero estas condiciones ideales son precisamente las que la situación -asimismo ideal- del pacto establece; es decir, se derivan de la idea misma de un pacto de esta naturaleza: la total fusión de los intereses individuales en un interés colectivo, la eliminación del antagonismo entre la universalidad y la particularidad. Cuando esta fusión no es total, cuando el interés particular es fuerte y se opone al interés general, cuando -por ejemplo- existen fuertes "asociaciones parciales" dentro de la comunidad, entonces la voluntad mayoritaria empíricamente manifestada no coincide con la voluntad general; y una voluntad particular -por ejemplo, la voluntad de una clase o grupo de interés que antepone este interés particular al interés de la totalidad- puede usurpar, aun expresándose a través de la voluntad mayoritaria, el lugar de la voluntad general.

En cuanto al modelo *político* de *El contrato Social* nos parece claro que, a diferencia de lo que sucede en la concepción lockeana del contrato, aquí se trata de la fundación de la sociedad civil y no del Estado -en tanto que aquella no es, como en Locke, natural, sino derivada del contrato; pues en el marco del contrato y no antes de él se genera el derecho de propiedad, la constitución de la particularidad en tanto que tal. El contrato no funda, como en Locke, el poder, sino la *comunidad*. El poder político, el *aparato de Estado* propiamente tal se limita en Rousseau al *poder ejecutivo*, al

“príncipe”. Este puede ser organizado monárquica, aristocrática, o democráticamente. Nos parece importante, con miras a los fines del presente trabajo, detenernos un poco en la *democracia* tal y como Rousseau la entiende, pues en nuestra opinión la democracia de Rousseau equivale al Estado abolido: las funciones del aparato del Estado son aquí absorbidas por la comunidad, que no pone ante sí un mediador entre ella como soberano y ella misma como el conjunto de los súbditos, sino que absorbe en sí misma esta mediación. En la situación ideal de una pequeña comunidad parece posible que la instancia del poder político, el aparato del Estado que se erige por encima de la comunidad -al que Rousseau siempre mira con sospecha, pues constituye un interés *particular* fuerte que inevitablemente conspira contra el interés general- sea abolido; que la comunidad no necesite de mediadores y tome ella misma en sus manos las funciones ejecutivas<sup>16</sup>.

Comparado con Locke, hay en el modelo de Rousseau *también* una tendencia que en el límite apunta hacia la anarquía; pero de manera radicalmente distinta. El horizonte ácrata implícito en el modelo lockeano del “estado de naturaleza” armónico es el del propietario privado aislado, el átomo social que se relaciona exteriormente con otros átomos sociales; un orden de propietarios privados que funcionara sin fricciones; de intereses *particulares* que no entraran en colisión unos *con otros*. En Rousseau, en cambio, se perfilaría como caso límite una comunidad armónica en la que el interés del individuo fuera inmediatamente el interés de la comunidad conscientemente asumido; situación en la que el individuo encontraría su satisfacción en la comunidad. En Locke, el peligro que hay que prevenir es que el poder público, que debido a las imperfecciones del mundo aparece como un mal necesario, intervenga más de lo conveniente en la esfera del interés privado. En Rousseau, en cambio, el peligro consiste más bien en que el interés privado destruya la comunidad:

“Cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta hay muchos menos asuntos privados, porque proporcionando la felicidad común una suma considerable a la de cada individuo, quédale a cada cual menos que buscar en los asuntos particulares...”<sup>17</sup>

“En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad,

que se refiere a la común conservación y al bienestar general. Entonces todos los resortes del Estado son generosos y sencillos; sus máximas, claras y luminosas; no tienen intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, y no exige sino buen sentido para ser percibido...”

Pero cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oposición; ya no reina la unanimidad en las voces; la voluntad general ya no es la voluntad de todos...

cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones; cuando el más vil interés se ampara descaradamente en el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece: todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos... y se hace pasar falsamente por leyes decretos inicuos, que no tienen por fin más que el interés particular”<sup>18</sup>.

## Notas

1. En nuestro análisis de lo utópico nos basamos en conceptos desarrollados por dos autores cuyos marcos conceptuales tienen a este respecto, mucho en común -aunque difieren en otros aspectos importantes-: Franz Hinkelammert y Giovanni Sartori. Tales marcos conceptuales se encuentran en las obras *Crítica a la razón utópica* (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, 1984) del primero, y *Teoría de la democracia* (Alianza Editorial, Madrid, 1988). Ambos señalan la diferencia entre los ideales -concebidos como la perfección de un sistema- y la realización empírica de estos ideales. Sartori habla, por ejemplo, del *Sistema ideal* por oposición a la realidad, e insiste en que la función de los ideales es seguir siendo ideales y proporcionar criterios para juzgar y adecuar la realidad empírica, si bien esta nunca llega a adecuarse plenamente a aquellos. Hinkelammert habla de *Conceptos Trascendentales*, *Horizonte trascendental* y a veces *Horizonte utópico* de una teoría, y coincide con Sartori en que tales conceptos no pueden tener realidad empírica -la utopía consiste en pretender realizar aquello que por su naturaleza solo puede constituir un horizonte ideal. “No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan solo en la solución de muchos problemas del momento... Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político ...

Esto por cuanto al solucionar problemas concretos hay que pensar la solución de ellos en términos de una solución perfecta, para poder así pensar realísticamente en qué grado es posible acercarse a la solución en términos de su posibilidad" (Franz Hinkelammert, op. cit. p. 29). Nosotros emplearemos aquí indistintamente los términos de Sartori y Hinkelammert, y a veces el término "Marco de referencia ideal de derivación de valores" o más sencillamente "Marco de derivación de valores", de creación propia, para referirnos a los sistemas ideales.

2. Esto puede aplicarse no solo a los proyectos políticos, sino también a los proyectos cognoscitivos. El ejemplo de la geometría puede ser ilustrativo: en nuestro intento de dar cuenta conceptualmente de los puntos, las rectas, las curvas, los planos *reales*, tenemos que partir de la *idealidad* de estas entidades: el punto geométrico que carece de extensión; la recta geométrica que solo tiene longitud, es infinita y carece de anchura; el plano geométrico que carece de grosor. En la realidad no se encuentran tales entidades, son entes ideales que sirven sin embargo para comprender las entidades reales. El deslizamiento sin fricción sobre una superficie, en física, sería otro ejemplo: a partir de él se pueden comprender los deslizamientos reales; pero sería un *utópico* el ingeniero que pretendiese construir una máquina donde no hubiese fricción: habría confundido un instrumento cognoscitivo, una idea regulativa que sirve para comprender la realidad empírica -si bien es ella misma una imposibilidad empírica- con algo que puede *encontrarse* en dicha realidad.

3. Esto puede prestarse a malentendidos: no es nuestra intención sostener que la *anarquía* -la extinción del Estado- sea parte del proyecto político liberal en tanto que meta que se busque realizar; no pretendemos afirmar que el liberalismo persiga la creación de una sociedad sin Estado. Lo que queremos decir es que la sociedad sin Estado forma parte de su horizonte de perfectibilidad o *marco de derivación de valores*, en el sentido que hemos explicado aquí. Este horizonte de perfectibilidad se llama, para el liberalismo, *estado de naturaleza*. Esto se desarrollará con amplitud más adelante en este mismo trabajo.

4. El concepto de sociedad civil en su sentido moderno, como instancia social contrapuesta al Estado, tiene su origen en Hegel.

5. Hegel es aparentemente el primero -hasta donde sabemos- que identificó la crisis de la Polis con el desarrollo y fortalecimiento de los intereses particulares que terminarían disolviendo los lazos de la comunidad. El tema aparece desarrollado, antes de la *Filosofía del derecho*, en la *Fenomenología del Espíritu*; sin embargo, ya en sus escritos de juventud, manifiesta la nostalgia por la comunidad antigua; comunidad ética no escindida, unidad inmediata del individuo y su sustancia ética.

6. Más que con la habilidad del estadista la ciencia política aristotélica y platónica tendrían que ver, a nuestro

juicio, con la habilidad del legislador, que consiste en dotar al Estado de una constitución adecuada para él.

7. En las obras de juventud donde Marx se refiere al tema del Estado -concretamente en la "Crítica del derecho del Estado de Hegel" y en "La Cuestión Judía"-, se insiste, siguiendo a Hegel, en que el *Estado político*, en tanto que instancia separada de la sociedad, es un fenómeno más bien moderno: la sociedad medieval, por ejemplo, no conoce esta separación porque ahí las relaciones privadas son directamente relaciones políticas -y viceversa-, pues en ella no están deslindadas las esferas de lo público y lo privado. Volveremos más adelante sobre este tema; pero queremos llamar la atención sobre el hecho de que Engels sí habla de Estado -en el sentido de algo que no coincide inmediatamente con la sociedad- en relación a la sociedad antigua; así, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, se ocupa del nacimiento del Estado en Atenas, en Roma y en la Europa medieval. La tradición marxista posterior continúa esta línea de pensamiento: Lenin hace del Estado algo consustancial a la división en clases antagónicas: el Estado equivale a la dominación de clase; de donde la superación de esta equivale a la desaparición de aquel. Dejando de lado el problema de si es correcto o no hablar de "Estado" en relación con las antiguas repúblicas griegas, si por Estado se entiende un aparato especial de dominación, nos parece claro que al menos en la república platónica existe el Estado.

8. Sartori señala cómo todavía en el siglo XVIII el término "democracia" denotaba una forma corrupta de gobierno, aun para autores y movimientos que luchaban contra el despotismo y abogaban por instituciones republicanas. Así Kant se refería a la democracia como una forma "necesariamente despótica" (el despotismo de los muchos). Los padres fundadores de los Estados Unidos, por su parte, casi no utilizaban el término: Madison y Hamilton "no pensaban de manera muy diferente" (de Kant). "Madison hablaba siempre de "república representativa", nunca de "democracia", porque para él esta última significaba la democracia directa de la antigüedad, es decir, "una sociedad compuesta de un reducido número de ciudadanos que se reúnen y administran personalmente el gobierno"...La asamblea de Filadelfia tampoco pensaba en términos de democracia y lo que iba a convertirse en la Constitución (propriadamente dicha) de la primera democracia moderna era considerada por sus autores como un régimen republicano, no como un régimen democrático". (Sartori, op. cit. Tomo II, p. 358-359).

9. "Pues Dios, al haber dado al hombre un entendimiento que dirija sus acciones, le ha concedido también un libre albedrío y la libertad de actuar en consecuencia, dentro de las leyes a las que está sometido. Pero mientras el hombre se encuentra en un estado en el que no carece de discernimiento propio para dirigir su voluntad, carece de voluntad propia por la que guiarse. Así, el que ya está en posesión de entendimiento y

puede entender por quien carece de él, habrá de ser el que realice actos voluntarios en lugar del menor de edad... Mas cuando el hijo llegue a la edad en que su padre alcanzó el estado de hombre libre, él también será hombre libre". (Locke: *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*; Alianza Editorial, Madrid, 1990. p. 80).

10. Por supuesto que también en Hobbes el estado de naturaleza es un estado de anarquía, pero no en el mismo sentido. En principio, para Locke, el estado de naturaleza es casi el estado que conviene al hombre -cosa que no sucede con Hobbes-; pues no hay en principio ninguna razón por la cual no pudiera ser un estado de armonía natural. A diferencia del Estado de guerra, el estado de naturaleza es "un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación" (Locke, op.cit. p. 48).

11. Precisamente por esta no-humanidad que revelan, al comportarse como bestias y no como hombres, pueden y deben ser tratados como bestias: "Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común..."

"Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria... y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado al uso de la razón -esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad- ha declarado la guerra a todo el género humano... y por lo tanto puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. (Locke, op.cit., p. 39, 41-42).

12. La posibilidad de la discordia -que aparece como un añadido en el cuadro idílico del armónico estado de naturaleza- sería, en nuestra opinión, el punto de conexión del modelo con la realidad empírica; esto es el componente empírico -externo al modelo- que, junto con el modelo ideal, permite deducir las condiciones de existencia y los marcos de operación legítima de la sociedad política.

13. La utopía propia del pensamiento liberal -pero, ahora sí, en el sentido de aquello que se *cree realizable* sin serlo realmente- consistiría en la imagen de una sociedad basada en el mercado, donde no existieran conflictos entre el interés particular y el universal; donde se diera una armonía preestablecida entre ambos intereses de modo que, buscando cada uno su interés particular, el interés general se realizara por sí solo.

14. Véase el capítulo 8 del libro primero *El Contrato social*: "Del estado civil". Antes del estado civil -que se origina en el contrato- el hombre es esclavo del apetito, pero en el estado civil, si bien pierde la libertad *natural*, adquiere a cambio la libertad *moral*: "la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad".

15. Rousseau pretende sin embargo que estas condiciones ideales pueden darse empíricamente. No obstante esto pertenecería a la dimensión utópica -en el sentido de querer realizar lo irrealizable- de su pensamiento. Creemos posible defender -si bien no está exento de discusión- que, tal y como Rousseau la concibe, la voluntad general supondría un conocimiento perfecto por parte de todos los ciudadanos de todas las consecuencias de su acción. Esto es algo prácticamente imposible en ninguna comunidad que hoy en día podamos concebir -como lo era también en la Francia o la Ginebra contemporáneas de Rousseau. Lo más que se podría obtener son aproximaciones empíricas a la voluntad general que permanecería así como un ideal trascendental, una idea regulativa de la política.

16. Este concepto de democracia prefigura, creemos nosotros, el modelo de "sociedad sin estado" del pensamiento socialista posterior: la comuna de París -la comunidad que no segrega de sí una casta de funcionarios privilegiados sino que toma ella misma las decisiones ejecutivas.

17. Rousseau, *op. cit.* p. 121.

18. Rousseau, *op. cit.* p. 131.