

 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN HUMANIDADES

LINEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA

CARL SCHMITT Y LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO
LIBERAL. LA RESIGNIFICACIÓN DE LA POLÍTICA EN LA
MODERNIDAD

TESIS

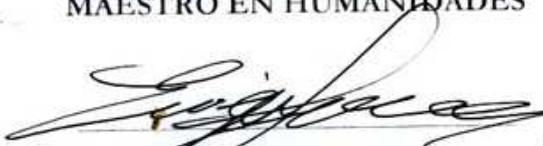
QUE PRESENTA EL ALUMNO

RODOLFO RUIZ FRAGOSO

MATRICULA: 207180853

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES


DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

ASESOR


DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA


DRA. DORA ELVIRA GARCÍA

LECTORES

MÉXICO, D. F.

JULIO DE 2009

A mis padres, hermanos, amigos y a todas las personas que quiero

Al Dr. Jorge Velázquez, gran maestro y amigo

Al Dr. Enrique Dussel, maestro y guía

A la Dra. Dora Elvira García por su gran ayuda

A la memoria de Dr. Franco Volpi

A la filosofía, que nunca dejaré y nunca me abandonará

Índice

<i>Introducción</i>	5
<i>1. Carl Schmitt y las raíces de la problemática teórico-práctica del liberalismo europeo del siglo XX. La búsqueda de los principios del liberalismo europeo</i>	7
1.1. La crisis del parlamentarismo europeo en los albores del siglo XX	7
1.2 Problemas de la realización de la democracia. La teoría y la praxis	14
<i>2. Antecedentes prácticos y teóricos de los fundamentos del pensamiento liberal clásico. Derechos, razón, pensamiento práctico y libertad.</i>	20
2.1 Antecedentes histórico-prácticos del liberalismo. Su contexto de descubrimiento.....	20
2.2 Antecedentes teóricos. El contexto de justificación del liberalismo.....	23
2.2.1 El pensamiento medieval.....	23
2.2.2 La Revolución copernicana y los albores del racionalismo	29
2.3 La realización de la transformación del mundo medieval. Las manifestaciones del pensamiento político liberal.....	33
<i>3. Exégesis del nacimiento de la Weltanschauung liberal y la transformación de la filosofía política. El argumento de Jürgen Habermas</i>	41
3.1 La política como técnica de constitución del orden civil: Habermas y la transformación del pensamiento político en la Modernidad	42
3.1.1 Las pérdidas y las ganancias	43
3.1.2 La ruptura con la tradición	47
3.1.3 La fundamentación hobbesiana de la filosofía social como ciencia	52
3.2 La primera antinomia: el autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista de su sancionamiento.....	54
3.3 La otra antinomia: la impotencia práctica del saber de poder técnico-social.....	56
<i>4. Orígenes del pensamiento utilitarista en la filosofía política. El carácter pragmático de la política</i>	58
4.1 El gobierno del príncipe y la naturaleza de los gobernados	58
4.2 Naturaleza humana en el Leviatán de Thomas Hobbes	60
4.3 Thomas Hobbes: de las leyes de la naturaleza a las leyes de la sociedad civil.....	65
4.4 Respuesta a la propuesta hobbesiana.....	68
<i>5. Locke y la nueva fundamentación de la política. Su proceso de secularización</i>	73

5.1 La Ley de la Naturaleza de John Locke. El intento de secularización de la política moderna.....	73
5.2 La razón natural. El conocimiento de la Ley para la construcción del mundo moderno.....	85
5.3 Las primeras manifestaciones de la resignificación de la política. La lucha contra el absolutismo ...	90
<i>Conclusiones</i>	101
<i>Bibliografía</i>	104

Introducción

Este trabajo surgió de la inquietud despertada en nosotros por el texto de Carl Schmitt que analizaremos en el primer capítulo: hallar los principios del liberalismo clásico y, revisar la concordancia entre las doctrinas liberales y la práctica del liberalismo político. Se trata entonces comenzar un proyecto que pretenderá evaluar la conexión entre los principios del liberalismo clásico y sus correlatos prácticos. Schmitt halló una discordancia enorme entre estos componentes del liberalismo, entre lo que se defiende a nivel teórico y lo que se realiza al nivel de la *praxis*. Para nosotros es fundamental señalar tales disonancias mas para hacerlo primero debemos encontrar los principios liberales, este es el propósito del presente trabajo de investigación. La intención es que este trabajo sea parte de una futura investigación doctoral en la que se completará el objetivo antes descrito.

Tenemos que aclarar que partimos de una equiparación entre liberalismo y capitalismo, y que el liberalismo político está inextricablemente unido al liberalismo económico, que el segundo es la base para que se desarrolle el primero. Nuestra perspectiva podría tildarse de enormemente reduccionista por hacer un mayor énfasis en el aspecto económico del liberalismo, pero esto no debe ser comprendido así. Las doctrinas liberales desarrollarán un creciente proceso de secularización en el mundo moderno para consolidar el asentamiento del liberalismo económico. Serán la herramienta principal para justificar y conquistar un asentamiento de las prácticas económicas liberales. Estas últimas serán condición necesaria y suficiente para el desarrollo y consolidación del espíritu moderno, de la *Weltanschauung* moderna. En el siglo XVII el liberalismo será el antagonista de otras formas de gobierno, pero en la medida en que se consoliden las prácticas económicas capitalistas, se irá consolidando como el protagonista indiscutible de la Modernidad. Ahí donde este ausentes tales prácticas económicas no habrá libertad, una forma de gobierno justa, practicas morales adecuadas, etcétera. El liberalismo en sus distintos aspectos llegó a transformar el mundo, a crear un mundo nuevo y una *concepción del mundo* nueva, ver cómo lo hizo es nuestro quehacer y preocupación.

En resumen, intentaremos mostrar la necesidad que Schmitt encuentra de hallar una correspondencia entre las disposiciones prácticas del liberalismo y sus principios teóricos. Por ello, en el capítulo 2 recurrimos a la reconstrucción de una breve historia de del pensamiento que dio forma a los primeros intentos de su justificación: el pensamiento medieval, el racionalismo cartesiano y el pensamiento científico. También intentaremos mostrar que sin ellos como muestra

de una forma de vida que reemplaza a su otra, no es posible comprender la aparición del pensamiento y la forma de vida liberal. Fue necesaria una transformación del mundo y del pensamiento humano para que el liberalismo surgiera. Su aparición, en forma de teoría, tuvo como propósito la justificación de una forma de vida. Fue el intento de justificación de una *Weltanschauung* que determinó la historia de la totalidad del mundo moderno.

Un argumento para la comprensión de esa transformación de la forma de vida, el pensamiento y la política será lo que desarrollaremos en el capítulo 3. Ahí mostramos la propuesta habermasiana sobre dichas transformaciones y sobre los principios sobre los cuales se construye la forma de vida liberal. Al igual que Schmitt, Habermas hace énfasis en la relación entre la teoría y praxis de los principios liberales, pero él coloca a la ciencia y a la técnica como el medio principal del que se dispondrá para el cumplimiento de dicha relación.

En los capítulos 4 y 5 desarrollaremos las propuestas de Thomas Hobbes y John Locke. Con ello pretendemos encontrar la el establecimiento de los primeros principios del liberalismo. En las conclusiones sopesaremos brevemente las capacidades comprensivas de la propuesta de Schmitt y Habermas ante las propuestas de esos autores.

Antes de pasar al texto deseo agradecer el apoyo prestado por la UAM-I, al CONACYT y a todos los profesores del claustro de la línea de filosofía política de la Maestría en Humanidades por su apoyo para el desarrollo de esta investigación. Pasemos entonces al primer capítulo de nuestra investigación. Veremos la apuesta schmittiana sobre una búsqueda de los principios liberales, para mostrar la incongruencia del parlamentarismo europeo del siglo XX con el pensamiento que lo sostiene y le da forma.

1. Carl Schmitt y las raíces de la problemática teórico-práctica del liberalismo europeo del siglo XX. La búsqueda de los principios del liberalismo europeo

1.1. La crisis del parlamentarismo europeo en los albores del siglo XX

Las diferencias de Carl Schmitt en contra del parlamentarismo tienen raíces bien definidas que es necesario mostrar. El lugar donde se hacen más evidentes es en el prefacio a la edición de 1926 de su trabajo *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen parlamentarismus*;¹ ahí Schmitt responde a la crítica de Richard Thoma y muestra el trasfondo de la concepción schmittiana, del parlamentarismo, pero sobre todo del liberalismo.

Mientras que para Schmitt la base intelectual de la esencia del parlamentarismo radica en las viejas ideas de discusión y publicidad, para Thoma, esas ideas fueron el concepto decisivo de algunas generaciones, “hoy en día el parlamento reposa sobre un fundamento totalmente distinto” (Schmitt, 2002: 4). Schmitt teme que la fe en la discusión y la publicidad parezcan algo arcaico, pues eso implicaría preguntar “qué tipo de nuevas argumentaciones o convicciones son las que otorgan al parlamento su nuevo fundamento espiritual” (Schmitt, 2002: 4). Es evidente que tanto las instituciones como las ideas de la personas cambian, pero “si los principios de la discusión y de la publicidad se suprimen, no veo dónde ha podido hallar un nuevo fundamento al parlamentarismo de hoy, ni por qué, entonces, resultan aún obvios lo verdadero y lo correcto del parlamentarismo” (Schmitt, 2002: 4). Las grandes instituciones como el parlamentarismo tienen ideas particulares y propias, que son sus condiciones de posibilidad, es decir, que las hacen posibles; y todo aquel que pretenda conocer tales condiciones de posibilidad debe remontarse a las propuestas de Edmund Burke, Jeremy Bentham, François Guizot y John Stuart Mill. Tal cosa mostrará que, “si bien se han hecho numerosas observaciones prácticas, no se han dado nuevos argumentos fundamentales” (Schmitt, 2002: 4). El otro gran problema al que se enfrenta el parlamentarismo es que, en la medida en que se acercaba a la democracia, se desdibujaba la línea que los distinguía, a tal punto que en la época de Schmitt parece no haber tal distinción, sin embargo, tal triunfo no está libre de contradicciones, “y ya no puede pasar inadvertida la diferencia entre las ideas liberales parlamentarias y las ideas de la democracia de masas” (Schmitt, 2002: 4).

¹ La primera edición es de 1923.

La única salida a tales problemas es ocuparse de esas autoridades *enmohecidas* —los pensadores del liberalismo clásico— de las que habla Richard Thoma, “porque sólo a partir de sus concepciones es posible reconocer lo específico del parlamentarismo y porque sólo en sus obras recibe el parlamento el carácter **de** una institución fundamentada de una manera particular que puede conservar, incluso ante las consecuencias de la democracia directa, tanto como ante el bolchevismo o el fascismo, una superioridad intelectual ” (Schmitt, 2002: 5). Las observaciones prácticas hechas después por los pensadores clásicos del liberalismo, sólo tienen el sentido de que el funcionamiento del parlamentarismo es un mal menor, que es mejor que el bolchevismo y la dictadura, “que surgirán consecuencias imprevisibles en caso de abolirlo y que bajo el punto de vista “técnico social” resulta bastante práctico” (Schmitt, 2002: 5). A pesar de ser interesantes, y en parte acertadas, tales observaciones no modifican en nada el fundamento intelectual de una institución que “existe como método de gobierno y como sistema político” (Schmitt, 2002: 5); y que además es una institución que tiene un propósito técnico y utilitarista. El parlamentarismo “al igual que todo lo que existe y funciona de modo aceptable, es útil; nada más y nada menos” (Schmitt, 2002: 5). Esa es su mejor y única arma. Se proclama que funciona mejor que otros métodos que aún no se habían probado en la época de Schmitt, que con ellos se cometería un error al realizar experimentos imprudentes, pues “se podría poner en riesgo el orden existente en la actualidad” (Schmitt, 2002: 5). Sin embargo, de la misma manera en que cualquier *persona razonable*² no puede negar el valor de tales reflexiones, es igualmente evidente que ellas no alcanzan a llegar a *la esfera del interés*. Esa misma persona razonable —Thoma, por ejemplo— tampoco puede ser “tan poco exigente como para dar por probado con un “Y si no, ¿qué?” un fundamento intelectual o una verdadera moral” (Schmitt, 2002: 5), de una institución tan importante como el parlamentarismo.

Aunque para algunos no se presente así o lo conciban de otra manera, “todos los órganos y normas específicamente parlamentarios cobran su sentido sólo por la discusión y la publicidad” (Schmitt, 2002: 5). Schmitt intenta mostrar a Thoma que aunque el orden práctico³ parezca estar desligado del nivel conceptual al que pertenecen los principios y fundamentos del parlamentarismo, en realidad están inextricablemente ligados. Todas las directrices prácticas, por ejemplo, la independencia de un diputado respecto de sus votantes y su partido, los límites de la libertad de expresión, la inmunidad de los diputados, la publicidad de los debates parlamentarios, etcétera, se posan sobre “el principio de la discusión pública” (Schmitt, 2002: 6); son su

² Aquí Schmitt apela a la razón, a la racionalidad de las personas.

³ Donde toma la forma de parlamentarismo.

fundamento y sin ellas la estructura no se sostiene. Del mismo modo en que dentro de una argumentación o decurso no pueden introducirse premisas —sin que haya un precio a pagar— para la justificación del sentido de una institución tampoco “pueden introducirse a posteriori otros principios a voluntad, y si ya no existe su anterior fundamento, añadir cualquier argumento” (Schmitt, 2002: 6).

El parlamentarismo —como cualquier otra institución— puede ser dirigido hacia distintos fines prácticos, siguiendo distintas *justificaciones prácticas*. No obstante, una “heterogeneidad de los fines”, una transformación de los “puntos de vista prácticos” o de la “función de los métodos prácticos” de ningún modo implica que exista una “heterogeneidad de los principios” (Schmitt, 2002: 6). A cada *forma política*, o forma de gobierno, le corresponden ciertos principios, por ejemplo, una república democrática no puede sostenerse sobre el principio del honor —propio de la monarquía— y una monarquía tampoco se puede sostener sobre el principio de la discusión pública. Lo anterior, sin embargo, parece no estar al alcance de Thoma. Mientras Schmitt cree en la particularidad de los principios del parlamentarismo, Thoma “cree factible un ilimitado intercambio” (Schmitt, 2002: 6)⁴.

Thoma niega *la publicidad y la discusión* como la esencia de la institución parlamentaria y habla de la existencia de otros principios, pero “no indica cuáles son los supuestamente numerosos y nuevos principios del parlamentarismo” (Schmitt, 2002: 6). Todos esos nuevos principios del parlamentarismo los resume diciendo: “Sólo los escritos y discursos de Max Weber, Hugo Preuss y Fiedrich Naumann de los años 1917 y siguientes” (Schmitt, 2002: 6). Para Schmitt esta respuesta, además de ser parca y errónea, peca de ingenua, pues muestra su incapacidad para hallar el *quid* del problema: “¿Qué significaba el parlamentarismo para aquellos liberales y demócratas alemanes que lucharon contra el sistema de gobierno del imperio? Esencialmente y en suma, un medio para seleccionar a los líderes políticos, un camino seguro para eliminar el diletantismo político, permitiendo que los mejores y más voluntariosos alcancen el liderazgo político” (Schmitt, 2002: 6). Para el jurista alemán, tales pretensiones de los creadores de la República de Weimar ya no existen. Le parece poco probable que el parlamento sea capaz de crear tal elite política. Tal instrumento de selección ya no se concibe tan esperanzadoramente, las esperanzas han envejecido y han pasado a convertirse en meras ilusiones. Las elites que se generan en los parlamentos europeos y fuera de Europa de ningún modo deben ni pueden generar un gran optimismo. Por el contrario, la realidad política muestra que en algunos Estados

⁴ Por lo menos es lo que Schmitt ve en la reseña hecha por Thoma a su obra de 1923.

el parlamentarismo ha llegado a una corrupción tal que “los asuntos públicos se han convertido en objeto de botines y compromisos entre partidos y sus seguidores, y la política, lejos de ser el cometido de una élite, ha llegado a ser el negocio, por lo general despreciado, de una, por lo general despreciada, clase” (Schmitt, 2002: 7).

A pesar de sus fracasos, los juicios sobre la eficacia no son lo decisivo ante una *consideración de principios*. Aquéllos que creen que el parlamentarismo es un mejor garante para la mejor elección de los líderes políticos “ya no ostentan hoy en día —en 1923— dicha convicción como una fe ideal, sino como una hipótesis técnico-práctica que es preciso comprobar aún en el continente, que ha sido construida a partir de los modelos ingleses⁵ y que es abandonada inmediatamente cuando no queda probada su eficacia”⁶ (Schmitt, 2002: 7).

Hasta aquí tenemos, entonces, los tres componentes de la *argumentación fundamental del parlamentarismo*: la fe en a) la discusión y en b) la publicidad, y c) la hipótesis técnico-práctica de que el parlamentarismo garantiza la mejor selección de los líderes políticos. De entre todas hay una que es más fundamental que las demás: “En cualquier caso, el parlamento sólo será “real” en tanto que la discusión pública sea tomada en serio y llevada a efecto” (Schmitt, 2002: 7). Sin embargo, que este sea su núcleo no queda establecido ni claro al momento en que sus adeptos llaman “parlamentarismo a todos los posibles tipos de negociación y de comunicación, y, a todo lo demás, dictadura y despotismo” (Schmitt, 2002:7). Evidentemente esta posición se sostiene sobre la concepción de la discusión como negociación⁷, más para Schmitt es necesario saber si tal definición —la discusión como negociación— es una definición válida o si es mejor cambiar el significado de ese concepto. No se trata de diluirlo, sino de encontrar lo específico de la discusión. Hay muchos sentidos y prácticas de la discusión, pero por encima de ello debemos encontrar un significado más general. Schmitt lo define así: “La discusión significa un intercambio de opiniones; está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto” (Schmitt, 2002: 8).

Friedrich von Gentz (1764-1832) —traductor de Burke al alemán— afirmaba que lo particular de las *constituciones representativas*, a diferencia de las representaciones estamentales, es que

⁵ El origen geográfico de las ideas liberales —que son las que sostienen al parlamentarismo— es, para Schmitt, Inglaterra.

⁶ La utilidad, el carácter pragmático, del parlamentarismo es lo que le ha permitido existir y cuando no cumple con estos requisitos es suprimido.

⁷ Pero cuidado, “discusión” no significa “simplemente negociar”, como piensan M. J. Bonn y R. Thoma.

en ellas “las leyes se generan a partir de la lucha de opiniones (y no de intereses)” (Schmitt, 2002: 8). Toda discusión posible ha de tener como presupuestos las convicciones que las harán posibles, a saber: “la disposición de dejarse convencer, la independencia con respecto a los partidos, la imparcialidad frente a intereses egoístas” (Schmitt, 2002: 8). Por el contrario, en el orden práctico, el parlamentarismo la ausencia de intereses es casi imposible. Posteriormente, hay un escepticismo respecto del parlamentarismo hacia la coincidencia de ésta institución con sus principios; el parlamentarismo está en crisis por haber perdido la fe en sí mismo, en sus fundamentos. Otra parte de esta crisis es la pérdida de significado del concepto de *discusión*; se refiere estrictamente a sus *correlatos prácticos*: la representación del pueblo por parte de los diputados, la libertad de expresión, el carácter público de los debates, etc., “sólo tienen sentido en el caso de un concepto de discusión bien entendido” (Schmitt, 2002: 8). En sus fundamentos teóricos, el parlamento predica una cosa y en el orden práctico las negociaciones no tienen como objetivo “encontrar lo racionalmente verdadero, sino el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer los propios intereses según las posibilidades, van acompañadas por supuesto, también de discursos y discusiones, pero no se trata de una discusión en el correcto sentido” (Schmitt, 2002: 8).

En el parlamentarismo europeo de inicios del siglo XX, el sentido y las características de la transacción toman la forma de las discusiones que se dan entre comerciantes; la discusión se vuelve una negociación, un negocio. En el ámbito político —como en el mercado— una discusión ha de tomar la forma en que dos (o más) comerciantes alcanzan un acuerdo tras una lucha competitiva pero cuyo final no es preciso, cada uno intentará sacar ventaja al otro y al final se llegará a un *compromiso comercial*.

Luego, si la discusión parlamentaria es una negociación —un cierto negocio—, entonces la publicidad —el carácter público de la discusión—, la posibilidad de observar, escuchar o enterarse de su contenido, no es, en ningún modo, posible. Piensa Schmitt que, resulta evidente, que a lo largo de la historia han existido las negociaciones y los compromisos, y que “suele resultar más ventajoso llevarse bien en lugar de pelear, y que un arreglo flaco vale más que un proceso gordo” (Schmitt, 2002: 9). Creer en esto no es el error del liberalismo, el error consiste en establecer las creencias y principios económicos como base de la institución que da realidad y presencia efectiva a “una forma determinada de Estado y gobierno” (Schmitt, 2002: 5). El parlamento es distinto al mercado y no puede seguir sus mismos principios y reglas.

Para el jurista alemán, ésta crisis del parlamento europeo “es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta, en una formalidad vacía” (Schmitt, 2002: 9). Su crisis responde a la falta de contenido pues se ha vuelto tan solo un fenómeno, una mera apariencia que carece de sustancia. Algunos ejemplos de ello son las disposiciones de la derecha parlamentaria en relación a los debates y a la independencia de los diputados, éstos han pasado a “ser un decorado superfluo, inútil, e incluso vergonzoso, como si alguien hubiera pintado las llamas rojas de los radiadores de una moderna calefacción central para evocar la ilusión de un vivo fuego” (Schmitt, 2002: 9).⁸ En el caso de los partidos políticos, el medio con el que se enfrentan unos contra otros no es la discusión de opiniones “sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones” (Schmitt, 2002: 9). Indistintamente, los partidos se ganan a las masas a través de “un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y a los intereses cercanos” (Schmitt, 2002: 9).

En el parlamentarismo europeo de inicios del siglo XX lo auténtico de la discusión parlamentaria, los argumentos, han desaparecido, y en las negociaciones entre partidos, los objetivos, los fines comunes —la seguridad, la paz, etcétera— son sustituidos por “el cálculo de intereses y las oportunidades de poder” (Schmitt, 2002: 9). Cuando se dirigen a las masas, los partidos no se valen de argumentos para el convencimiento y acercamiento sino de la *sugestión persuasiva* en forma de carteles o símbolos; de ahí la importancia de los estudios de la psicología de masas. Dichos estudios muestran que “ya no se trata de convencer al adversario de lo correcto y verdadero, sino de conseguir la mayoría para gobernar con ella” (Schmitt, 2002: 10).⁹

En el siglo XIX Cavour (Camilo Benso) estableció la distinción entre un régimen absolutista y uno constitucional a través de la forma en que gobierna cada uno; mientras en el primero la forma de gobierno se expresa en las órdenes del “ministro absoluto”, en el segundo el *ministro constitucional* ha de convencer a los que deben obedecer de que tienen que obedecer. Distinguir al parlamentarismo de otras formas políticas a través del principio racional de la discusión y del convencimiento mediante argumentos, ha perdido su vigencia —si es que alguna vez la tuvo—. Para Schmitt es un anacronismo —y hasta una burla— que se describa al

⁸ Los debates son una simulación, una sombra, una copia de lo que es verdadero, como pensó Platón.

⁹ La *mayoría* es utilizada como un medio y no como un fin en sí mismo, si se nos permite el lenguaje kantiano.

parlamento de la misma forma en que Bentham lo hacía: “En el parlamento se encuentran las ideas; el contacto entre las ideas hace saltar chispas y lleva a la evidencia” (Schmitt, 2002: 10).

De tal modo que, si los viejos argumentos distinguían al parlamentarismo de otra forma de gobierno a través de sus principios, esto ya no tiene vigencia; si en la época de Schmitt ya nadie creía en el carácter público de las discusiones, si ya nadie puede hablar del parlamento como *la gran tribuna*, entonces eso significa —para Schmitt— que: “los argumentos de Burke, Bentham, Guizot y J. S. Mill resultan anticuados en la actualidad” (Schmitt, 2002: 11). Las definiciones de estos pensadores —y las de tantos otros— acerca del parlamentarismo como *government by discussion*, deberían ser consideradas como definiciones *enmohecidas*. Ahora bien, “si se sigue creyendo en el parlamentarismo habrá que ofrecer al menos, nuevos argumentos” (Schmitt, 2002: 11). En una época de crisis no basta —para defender al parlamentarismo— hablar de o referir nombres como el de Naumann, Preuss o Weber, pues incluso sus posiciones carecen del soporte necesario para mantenerse en pie, sus propuestas “sólo pueden existir como fe en la ideas mientras vayan unidas a la creencia en la discusión y en la publicidad” (Schmitt, 2002: 11).

Lamentablemente, las nuevas justificaciones del parlamentarismo apelan a criterios de validez distintos de los que apelaban los pensadores del liberalismo clásico, los nuevos criterios afirman que “en la actualidad el parlamento funciona bien, o al menos de manera aceptable, como instrumento útil, incluso imprescindible, de la técnica social y política” (Schmitt, 2002: 11). En una época de crisis, en lugar de interesarse por la sola fe en el parlamentarismo, es necesario concentrarse más en los razonamientos más profundos que los que esgrimió Montesquieu, por ejemplo, hay que dirigir la vista hacia los principios de una forma de Estado o de gobierno, es decir, a un lugar más básico y profundo de lo que puede ser una teoría del Estado.

Para Schmitt la carencia de ideas políticas es parte de la historia, “hay épocas de grandes impulsos y periodos de calma, de un statu quo carente de ideas” (Schmitt, 2002: 11). Esto se debe a que ha llegado el tiempo en el que se ha perdido el sentido del parlamentarismo. De manera similar a cuando la monarquía perdió su sentido¹⁰ a través del extravío de su principio fundamental —el honor— sólo su fachada se mantuvo en pie, su tiempo había terminado. Cuando sus convicciones parecieron anticuadas llegaron a justificaciones prácticas, pero estos alicientes poco ayudaron a detener lo inevitable: el fin del tiempo de la monarquía. “Lo mismo ocurre con las justificaciones socio-técnicas del parlamento. Si el parlamento pasa de ser una

¹⁰ Cuando aparecieron leyes constitucionales sus más osados adeptos pretendieron justificar su existencia intentando probar su utilidad y disponibilidad para prestar un servicio.

institución de la verdad evidente a un medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti*, que existen otras posibilidades para que el parlamento toque a su fin” (Schmitt, 2002: 12). Será la realidad y no el establecimiento de una dictadura lo que de presencia a las posibilidades para que el parlamento llegue a su fin.

1.2 Problemas de la realización de la democracia. La teoría y la praxis

Otra confusión por aclarar es la igualación de parlamentarismo y la democracia. Schmitt se pregunta ¿quién es el responsable de tan grave conclusión y confusión? Responde: “La fe en el parlamentarismo, en un *government by discussion*, es propia de las ideas del liberalismo. No es propia de la democracia” (Schmitt, 2002: 12). La intención, del pensador alemán, es distinguir entre la crisis del parlamentarismo y la crisis de la democracia como tal, es decir, en su sentido amplio. Si se sostiene tal fórmula de igualdad entre parlamentarismo y democracia, se estaría denunciando al mismo tiempo la crisis de la democracia. Es, pues, necesario encontrar las distinciones y para hacerlo no queda otro camino que revisar la labor hecha por el liberalismo para el establecimiento de tal fórmula, “a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas” (Schmitt, 2002: 12).

Así que la pregunta es, ¿cuál es la esencia o el valor fundamental de la democracia para Schmitt? “Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual” (Schmitt, 2002: 12). A la democracia le son inherentes, en primer lugar, la homogeneidad y “en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo” (Schmitt, 2002: 12). Dentro del ámbito de la filosofía política, tal definición tiene el siguiente resultado: “el poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad” (Schmitt, 2002: 13). La esencia de la democracia es la igualdad, una igualdad que no se expresa como una fórmula matemática ($a=a$), sino como *expresión política pública*; por ejemplo, la *areté* (la virtud cívica) griega. En el caso de la democracia —como la piensa Schmitt— que surge en Europa en el siglo XIX, tal expresión de vida política “consiste sobre todo en la pertenencia a una noción determinada, en la homogeneidad” (Schmitt, 2002: 13). Pero ha de ser una homogeneidad política, no económica, pues esta última no garantiza la presencia de la igualdad política.¹¹

¹¹ La igualdad política del liberalismo tampoco garantiza la igualdad económica, es más, esa desigualdad económica es su fundamento.

Seguramente son pocos los ejemplos de una alta y completa homogenización de los aspectos de la vida política, aquellos en donde no existe la heterogeneidad, pero, en general, a la democracia le es inherente siempre una cierta desigualdad, sin embargo para Schmitt el que se excluya una parte de la población no implica que esa forma política deje de llamarse democracia. Siempre han existido en una democracia esclavos o personas parcialmente privadas de sus derechos y relegadas de la participación en el poder político, ya sea que los llamen bárbaros, no civilizados, ateos, aristócratas o contrarrevolucionarios, siempre hay excluidos. Más radicalmente afirma Schmitt: “Ni en la democracia urbana ateniense ni en el imperio mundial inglés están políticamente emancipados todos los ciudadanos del Estado” (Schmitt, 2002: 14). Del mismo modo que en la democracia ateniense se excluía a esclavos, mujeres, comerciantes, etcétera, en la democracia inglesa los estandartes del *voto universal* y la *igualdad universal*, dejan de lado a trescientos de los cuatrocientos millones de habitantes del imperio inglés, tres de cada cuatro de ellos no son ciudadanos.

De la misma manera en que ocurrió en la Antigüedad, y en otras épocas, la vida de los pueblos se va configurando de manera distinta y compleja, la Modernidad no es la excepción: “El imperialismo moderno ha producido numerosas formas de gobierno en relación al desarrollo técnico y económico, en la misma medida en que la democracia se fue desarrollando en la metrópolis” (Schmitt, 2002: 14). En la Modernidad europea, y más precisamente en el siglo XIX, la democracia surge como una forma de ordenamiento del mundo humano, una “forma política” de gobierno, cuyas bases o principios están ligados al desarrollo técnico y económico. Esta nueva versión es la *democracia liberal*, la que en el nivel práctico de la política se manifiesta como parlamentarismo. Esa es la forma de gobierno que, dicen, está presente en Francia, Inglaterra y otros países europeos, es un tipo de democracia que no reconoce como ciudadanos a una parte de los pobladores de sus territorios, que se declara universal al anunciar y promulgar el derecho universal del voto y la igualdad universal. Mas, afirma Schmitt, esa universalidad, “sólo es la consecuencia razonable de la igualdad sustancial dentro de un círculo de iguales, y no va más allá de esta igualdad. Tal derecho igualitario posee un sentido allí donde existe la homogeneidad” (Schmitt, 2002: 14)¹².

Tales expresiones de carácter democrático, sin embargo, son parte del error de equiparar las ideas liberales y las ideas democráticas, pues la universalidad del derecho al voto indica

¹² Todas las luchas y reivindicaciones son la confirmación de esta formulación de Schmitt, pues son los que no son iguales.

—según el jurista alemán— que: “toda persona adulta, por el hecho de ser persona, debe ser emancipada eo ipso a nivel político de cualquier otra persona” (Schmitt, 2002: 15). Esta es una idea liberal, no democrática. El liberalismo supone una democracia basada en la igualdad y la homogeneidad sustancial, pero, el gran contraejemplo, para mostrar que no toda democracia necesita de esa conformación, se manifiesta en los *Estados nacionalmente homogéneos* que, a partir de una *homogeneidad nacional*, pretenden llevar a cabo una democracia “sin tratar en ningún caso a toda persona como un ciudadano emancipado” (Schmitt, 2002: 15).

Ni aun con todas sus propuestas, expresiones y recursos prácticos, el país más democrático —Estados Unidos— ha podido renunciar a conceptos elementales como el de *extranjero*; tampoco ha podido renunciar a la exclusividad de la igualdad y poco ha hecho por realizar la igualdad de todas las personas. Para Schmitt, una democracia absoluta —como la que predicán— igualaría políticamente a todas las personas sin apelar a un lugar de nacimiento o a su edad. La razón de que no lo haga radica en que, de ser así, la igualdad carecería de valor y sustancia, pues perdería su *sentido específico*: la igualdad de los iguales.¹³ Con su pluralidad de sentidos y realizaciones, atropella la dignidad humana que defiende, desprecia la dignidad de cada una de las personas que rechaza. En sus realizaciones como igualdad económica, política, social, etcétera, deja de lado a aquellos que dice defender. Una democracia absoluta no se libraría de estas dificultades, por el contrario, podría desembocar en mayores grados de injusticia y un caos de mayores proporciones.

La igualdad humana absoluta sería, según Carl Schmitt, una tautología, carecería del correlato necesario de la desigualdad;¹⁴ sería una igualdad indiferente y carente de sus sentidos práctico y conceptual. Una igualdad que no va de la mano de la desigualdad, no tiene presencia

¹³ Ya sea que se manifieste en uno u otro caso como igualdad política, económica, etc.

¹⁴ La igualdad de los iguales incluye la desigualdad de lo desigual.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN HUMANIDADES
LINEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA

CARL SCHMITT Y LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO
LIBERAL. LA RESIGNIFICACIÓN DE LA POLÍTICA EN LA
MODERNIDAD

TESIS

QUE PRESENTA EL ALUMNO

RODOLFO RUIZ FRAGOSO

MATRICULA: 207180853

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES


DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

ASESOR


DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA


DRA. DORA ELVIRA GARCÍA

LECTORES

MÉXICO, D. F.

JULIO DE 2009

en el mundo.

Ningún Estado busca llevarla a cabo. Por el contrario, todos los Estados buscan y aplican una igualdad relativa que les permite a) distinguir políticamente a sus ciudadanos de otras personas y b) alejar a la población indeseable.¹⁵ La *universal igualdad humana* predicada en la teoría, es sustituida —a través de la *homogeneidad nacional*— por una igualdad relativa que excluya a todos los que no pertenece al Estado. En este sentido, aunque la *universal igualdad humana* es imposible, la *igualdad política* alcanzada mediante la homogenización nacional, produce un acercamiento a la igualdad

¹⁵ Esto se realiza mediante la unión del derecho internacional y el derecho político, mediante el añejo concepto de *extranjero*.

humana absoluta. Despreciar la igualdad política alcanzada de esta manera significaría despreciar un avance hacia la realización del ideal regulativo de la democracia.

Si se despreciara la ayuda que brinda la *homogeneidad nacional*, recurriendo al aspecto económico, por ejemplo, lo político perdería importancia mientras que el nuevo factor adquiriría una mayor trascendencia; la desigualdad sería únicamente un problema económico —en este caso— por definición. En opinión de Schmitt, éste es el fenómeno que se ha dado en su época, se ha llegado a un punto en el que lo económico se ha posicionado por encima del Estado y la política¹⁶ ha perdido su sustancia, ha pasado a ser la sombra de otra área de la vida humana, una “en la que las desigualdades serán privilegiadas entonces con una fuerza brutal” (Schmitt, 2002: 17). Ahora, ¿es posible comprender la manera en que se confunde el significado de la igualdad? Veamos lo siguiente.

Se cree que la igualdad de todas las personas, en cuanto tales, es una característica de la democracia, pero a decir de Schmitt, ello corresponde *stricto sensu*, a “un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria” (Schmitt, 2002: 17). Nuevamente, sobre esta confusión ha sido fundada y construida la democracia moderna. Los intentos por la comprensión y justificación de ésta dan muestra de graves confusiones. Rousseau y su *Contrato Social* son la primer gran muestra de ello, pues si bien su contenido puede calificarse correctamente como democrático, su fachada se muestra plenamente liberal al “basar la legitimidad del Estado en un contrato libre” (Schmitt, 2002: 18).

En el desarrollo y exposición del concepto de *volonté générale*, Rousseau afirma que el Estado auténtico sólo existe ahí donde el pueblo es homogéneo; surge donde impera la unanimidad.¹⁷ Así visto, los intereses del Estado son los intereses de todos, y viceversa, nada puede separar a las personas. Para Rousseau —interpreta Schmitt— la unanimidad puede llegar a un punto tal que las leyes sean elaboradas sin discusión. Todo funcionaría por sí mismo. Pero si es así, ¿por qué recurrir a la idea del contrato, si ella supone la diversidad y la oposición? No hay necesidad de contrato alguno ahí donde la *volonté générale* existe naturalmente. La idea de la *volonté générale* es democrática, la idea de contrato “procede de otro mundo ideológico que presupone intereses contrarios, diferencias y egoísmos” (Schmitt, 2002: 19). Para el filósofo francés, la democracia es una consecuencia de la homogeneidad, de la *volonté générale*.

¹⁶ Marx pensaría en una mayor amplitud.

¹⁷ Por esta razón no pueden haber partidos políticos. Ellos son la muestra de las divergencias.

A pesar del título y del concepto de contrato, la obra de Rousseau —piensa el jurista alemán— busca mostrar que el Estado se basará no en un contrato, sino en la homogeneidad pues de ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados. Para Schmitt, Rousseau logra probar que “la democracia es acertadamente definida como la identidad entre gobernantes y gobernados” (Schmitt, 2002: 19). Esta es la definición de democracia que se obtiene al aclarar las confusiones que ha creado el liberalismo. Es la definición que podemos rastrear desde Platón y Aristóteles, y que en su versión moderna Pufendorf en *De jure naturae et gentium*, tiene la siguiente forma: “en la democracia, donde el que ordena y el que obedece es el mismo, el soberano o, es decir, la asamblea constituida por todos los ciudadanos” (Schmitt, 2002: 20).

Para saber si la concepción de Schmitt concuerda, no sólo con la historia de la filosofía política, sino con las propuestas de liberalismo clásico, tenemos que remitirnos a su historia y a los autores que le dieron origen. Sólo así haremos justicia tanto a la argumentación de Schmitt como al pensamiento que le dio forma al mundo moderno.

2. Antecedentes prácticos y teóricos de los fundamentos del pensamiento liberal clásico. Derechos, razón, pensamiento práctico y libertad.

¿De dónde proceden las ideas que dan origen a esa *forma política* en la que se basa el parlamentarismo, esa concepción de la política llamada liberalismo? ¿Hasta dónde rastrear los orígenes de un pensamiento que, de hecho —como todo tipo de pensamiento—, nos remite a una realidad concreta, pero también al avance alcanzado por la humanidad hasta ese momento? ¿Dónde situar el génesis de un pensamiento que ha logrado, en algunos lugares más y en otros menos, mostrar una realidad efectiva en amplios territorios? Tal vez el primer acercamiento para la solución de estas preguntas es remitirnos a su carácter histórico. Si bien ello no garantiza que encontremos la *verdadera* respuesta, si nos permitirá acercarnos, lo más posible a una idea general del liberalismo. Esta tarea la llevaremos a cabo en la forma que José Ortega y Gasset decía, debíamos acercarnos a los problemas filosóficos: mediante círculos concéntricos cada vez más estrechos. Por lo tanto, el carácter histórico ha de ser el primero de muchos para acercarnos al núcleo del pensamiento liberal.

2.1 Antecedentes histórico-prácticos del liberalismo. Su contexto de descubrimiento

Haciendo justicia al pensamiento mismo, estamos obligados a reconocer las primeras manifestaciones de esta forma de vida y pensamiento. Revizaremos —por lo menos someramente— una parte de la historia de Inglaterra y, con ello, la historia de un pensamiento que tiene el sello inglés: el liberalismo clásico. Nuestro punto de partida será, en ese sentido, un evento fundamental en la historia del pueblo inglés, de occidente y de toda la humanidad.

Siglos antes de que algún pensador se ocupase de problemas como la libertad o los derechos liberales, el 15 de junio de 1215 un grupo de nobles ingleses dan forma a la *Magna Carta Libertatum*; documento que fue aceptado por Juan I de Inglaterra —Juan sin Tierra— (1166-1216) para solucionar los graves problemas que aquejaban a ese grupo social. En 63 artículos se definen los derechos fundamentales de la aristocracia: se establece una comisión cuyo propósito es controlar el poder del rey, se normaliza la jurisprudencia (en donde se niega la posibilidad de que alguien pueda ser enjuiciado sólo por la voluntad del rey); se amplía la seguridad —que no tenían en el derecho feudal— a campesinos, comerciantes y artesanos, y la monarquía se compromete a respetar las libertades religiosas y políticas.

Muchos años antes de que Juan I fuese rey de Inglaterra, “empujaba a los barones a que defendiesen sus derechos contra el creciente poder del rey —*su hermano*— y la reciente actividad de la burocracia” (Woodward, 1988: 47). Ricardo I que gobernó de 1189-1199 estaba dispuesto a conceder los privilegios que estos barones solicitaban, a cambio de una compensación económica, pues necesitaba dinero para solventar las Cruzadas.¹⁸ Sin embargo, cuando fue su turno de gobernar la habilidad, la perversidad, la holgazanería y la violencia que le caracterizaban lo llevaron a un punto en el que sus detractores le impusieron las demandas promulgadas en el *Magna Carta Libertatum*.¹⁹ Pero esta carta de derechos está todavía muy lejos de ser —realmente— una carta de derechos humanos: “Se expresó en términos feudales, porque los ingleses pensaban de acuerdo con ellos. Los jefes eran hombres importantes de la Iglesia y el Estado, porque ninguna otra clase en Inglaterra tenía los medios para oponerse al rey” (Woodward, 1988: 48).

Woodward cree que las cláusulas de la *Magna Carta Libertatum* tuvieron mucho menos importancia en 1215 de la que tienen, para muchos, desde el siglo XX hasta nuestra actualidad. Los derechos ahí establecidos, se dirigían a los *hombres libres*, éste término en el siglo XIII era el antónimo usado para la situación de servidumbre. Así pues, el ser *hombre libre* denotaba a una persona privilegiada que reclamaba ser juzgado por sus iguales y no al arbitrio del rey, pero este reclamo no tuvo significación política alguna hasta muchos siglos después. Los límites al poder del monarca establecidos en esos derechos tenían sobre todo un interés económico. Se impedía que éste pudiera extraer dinero de las arcas y que no exigiera más impuestos de los que un vasallo debe pagar a su señor. Incluso, afirma Woodward, el nombre de *Magna Carta Libertatum* se le dio tiempo después de la Muerte de Juan I. En realidad, su propósito era distinguirla de otras cartas que circulaban en ese tiempo. “Su carta es sólo una mezcla de generalidades y precisiones, un catálogo de privilegios feudales menores y unas pocas reclamaciones que pertenecían lógicamente a tiempos muy posteriores. No obstante, sería una equivocación no reconocer la importancia de la declaración de que los poseedores del poder no deben abusar de sus privilegios” (Woodward, 1988: 48).

Su herencia se desplegó en el régimen inmediato de Enrique III (1207-1272), el cual comenzó su reinado después de la muerte de Juan I en 1216 hasta su muerte en 1272. En ese periodo surgió una problemática que se esparciría tanto en la política inglesa como a lo largo de la Europa de aquella época: ¿cómo controlar el poder del rey sin recurrir al peligroso medio que es

¹⁸ De ahí que viviera muy poco tiempo en Inglaterra durante su reinado.

¹⁹ Con su promulgación se ganó aún más enemigos.

la rebelión? Este será, tal vez, el problema central en la política inglesa del siglo XIII y en los dos siglos posteriores.

Los miembros de la clase alta ya no se conformaban con promesas, sobretodo sabiendo que el rey en turno podía valerse de distintos medios para controlar las instancias que se encargaban de asuntos importantes de la economía y la política. De tal manera que el rey necesitaba un *consejo* conformado por *oficiales reales* o *ministros* que le obligaran a cumplir su palabra. Las demandas de la *Carta Magna* tomaron la forma medieval, pero todavía no se volvían contra la voluntad del rey.

La aparición del parlamento en el siglo XIII en Inglaterra no fue nada original ni decisivo. En ese siglo lo decisivo tampoco fue la continuidad y la efectiva presencia de las luchas por la vigencia del parlamento, sino la “incesante presión ejercida sobre los ‘caballeros discretos’ del condado para que proporcionasen la información y proyectasen el sistema administrativo local requeridos para satisfacer las peticiones de la autoridad central” (Woodward, 1988: 57). En aquella época el *parlamento* era *el parlamento del rey*. Si se conseguía un acuerdo con la clase que dominaba a las demás sería mucho más sencilla la aplicación y la aceptación de las disposiciones provenientes de la autoridad central.

Ahota tenemos una mejor perspectiva. Nos hemos colocado, mediante el recurso de la historia, en un punto que nos permite ver algunas de las transformaciones más importantes de una de las instituciones políticas que consolidaron el desarrollo de la Modernidad. Nuestro interés por revisar, someramente, la historia de esta institución no fue distinto al de Woodward: “Las instituciones tienen un doble interés para los historiadores. Interesan por lo que fueron y por lo que llegaron a ser” (Woodward, 1988: 56). En un sentido más filosófico, buscamos lo permanente en la figura del parlamentarismo, aquello que lo llevaría a ser el medio indispensable para el ejercicio de la política del siglo XIX en adelante. Lo trascendente del parlamento inglés fue su continuidad, pues si bien en otros pueblos y épocas desarrollaron asambleas de los estados la insistencia por su existencia le llevó a adquirir “el hábito del autogobierno” (Woodward, 1988: 57). No es que el pueblo inglés poseyera la capacidad innata de autogobernarse, fue el hábito creado desde cada una de las pequeñas localidades y la búsqueda constante y férrea del parlamento como realidad política y jurídica lo que le llevó a ocupar un lugar imprescindible en la historia de la política liberal.

Partimos de la idea de que los hechos, las acciones y los pensamientos liberales son anteriores a los primeros intentos de delimitación de los fundamentos de esta cultura. Aunque

como tal tenga la forma de una totalidad, la génesis histórica —no conceptual ni teórica— de cada una de sus partes nos muestra que la parte práctica da origen y forma a la parte teórica. En cada intento de definición de los límites del liberalismo, éste irá tomando una forma distinta. En la medida en que se le piense respecto de un tiempo, una ubicación geográfica y una sociedad, su definición y significado cambiará.²⁰ Pensamiento y acción van de la mano y el caso del liberalismo no es la excepción: actitudes y actos liberales implican un pensamiento liberal mínimo. El proceso histórico-práctico²¹ de consolidación del liberalismo es anterior —pero no independiente— a su *contexto de justificación*.²² Veámoslo.

2.2 Antecedentes teóricos. El contexto de justificación del liberalismo

La gestación del pensamiento liberal clásico se manifiesta bajo la forma del camino que va desde las primeras muestras de actitudes y acciones hasta los más importantes intentos de justificación en la ética, la filosofía política, la economía e incluso la epistemología, este suceso dura varios siglos. Por lo menos va desde 1215 hasta 1651, fecha en la que Hobbes publica su *Leviathan*. En esos más de cuatro siglos comienza a surgir una epistemología al servicio de una filosofía política con tintes liberales. En este periodo comienza a transformarse el pensamiento medieval en pensamiento moderno²³.

2.2.1 El pensamiento medieval

Un requisito indispensable para comprender el pensamiento filosófico desarrollado en esta época es recordar que, en el periodo que va de 1150 a 1250 se tradujeron una gran cantidad de textos filosóficos —considerados hoy como clásicos— provenientes de la filosofía y el pensamiento árabe. Sin las traducciones del hebreo, árabe y griego al latín y sin los monetarios eruditos de filósofos como Averroes, Avicena o al-Farabi, las obras de Aristóteles hubieran permanecido en el olvido del mundo occidental. La filosofía tomista, los continuadores de ésta y sus detractores tampoco hubieran existido de no ser por el gran aporte del mundo árabe. Los ejemplares traducidos de los textos aristotélicos llegaron a revolucionar el ámbito intelectual de las universidades europeas. La muestra más clara de ello es la determinante influencia que ejerció San Alberto Magno (1200-1280) en Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Sin sus versiones de los

²⁰ En el párrafo 23 de sus *Investigaciones filosóficas* Ludwig Wittgenstein afirma que el significado de una expresión lingüística es definido por el “juego del lenguaje” en el que se inscribe y también por la *forma de vida* que hay detrás de él, es decir, el uso que le dan las personas que son miembros de esa comunidad lingüística. (Wittgenstein: ¿??????).

²¹ Este es el contexto de descubrimiento.

²² Reichenbach, Hans (¿??): Experiencia y predicción, ¿?????

²³ Si como afirma Giambattista Vico, cada época contiene es sí el germen de su propia destrucción y el origen de la época que le remplazará, el germen del contenido específico de la Modernidad ha de poder encontrarse —por lo menos en gran parte— dentro del mundo medieval.

textos de Aristóteles, tanto los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, los trabajos de Duns Escoto (1265-1308) y de Guillermo de Ockham (1280-1346/49) no hubiesen existido. El desarrollo y estudio del pensamiento aristotélico marcará a la Filosofía escolástica. Los temas preponderantes se desarrollan sobre todo en los ámbitos de la teología, la metafísica, la ontología, la lógica y, por supuesto, la política.

Así pues, la transformación del pensamiento medieval tenía que proceder de una parte del su antecesor medieval; y tal vez sea Guillermo de Ockham la pieza clave que ha de ayudarnos en la comprensión de la transformación del pensamiento. Si Hegel tiene razón, la filosofía de Ockham debería ser el resultado del proceso de las contradicciones al interior del pensamiento medieval. Debería ser la negación y la superación esa forma histórica del pensamiento. Veamos si esto se cumple.

Ockham estudió en Oxford una vez incorporado a la orden de los franciscanos. Siguió los pasos de otro gran representante de ella: Duns Escoto. Este último fue uno de los más severos críticos de la propuesta tomista: la síntesis entre cristianismo y aristotelismo. Su pensamiento filosófico se dirigirá a la filosofía dominante de su época bajo la forma de una crítica radical a todo elemento innecesario en la estructura del edificio filosófico. Su punto de partida es un empirismo epistemológico (*notitia experimentalis*) que no es sino un resultado de la oposición al pensamiento aristotélico.

La orden de los franciscanos fue creada en el siglo XIII.²⁴ El espíritu de esta orden es un amor por todo lo creado, pues todo es obra de Dios. Es hasta 1231 que, con la inclusión de Alejandro de Hales en esta orden, comienza una gran corriente de pensamiento filosófico. Los primeros grandes representantes de esta orden son San Buenaventura y Duns Escoto. La obra del primero no fue ni una réplica ni una postura en contra del tomismo sino una síntesis de distintos elementos de la cultura de ese siglo.

El que inicia la crítica al sistema tomista será Duns Escoto. Su postura es una abierta controversia contra el intelectualismo aristotélico: se niega a aceptar la definición de individuación mediante el recurso material y tampoco acepta que el alma sea tan sólo la forma del compuesto humano. Por el contrario, cree que los seres sustanciales —los individuos— poseen distintas formas de *ser* superpuestas: ser, ser corpóreo, ser viviente, animal, ser racional, etcétera. El ser sustancial es la suma de todos esos modos de ser. En contra de Aquino, da preponderancia a la

²⁴ Más precisamente en 1209 por el propio San Francisco de Asís.

voluntad por encima del entendimiento. La voluntad es la primera entre todas las facultades pues decide por sí misma y construye la vida moral. Ésta y otros afianzamientos por lo existente y lo humano le restaron, en opinión de muchos, la debida importancia que su obra merecía. Su filosofía es una llamada a los datos existenciales, primarios e inexplicables de esta realidad que nos circunda; es el germen del nominalismo escéptico que se desarrollará en el siglo XIV con la obra de Guillermo de Ockham.

Al parecer, serán, en el siglo XIV, Guillermo de Ockham y otras circunstancias las que den inicio a la decadencia y la disolución de la primer escolástica, a la época metafísica que le antecedió. A diferencia de Tomas de Aquino, su filosofía “está en manifiesta discordancia con la de Aristóteles, lo mismo en epistemología que en filosofía natural” (Gilson, 2004: 64). Es importante recordar que Ockham estudió en Oxford durante una época en la que la obra de Enrique de Harclay era rescatada del olvido y en la que, muy probablemente, fue alumno de Duns Escoto. Será el primero quien marcará una mayor influencia en su pensamiento, que el segundo.

Lo que encontró en las *Quaestiones disputatae* de Harclay fue una severa crítica al pensamiento de Duns Escoto y Avicena. Ambos “opinaban que cada esencia tiene entidad y unidad en sí misma, y que es igualmente participada por todos los individuos de cierta clase [...] Harclay deseaba mantener, con Aristóteles, que la idea general de animal, por ejemplo, o no es nada o es una mera definición, por el entendimiento, de cosas particulares que existen realmente fuera del intelecto” (Gilson, 2004: 65).

Pero mas que un nominalismo lo que Ockham vio en su doctrina fue “una variedad particular de realismo” (Gilson, 2004: 66). Su propuesta fue un esfuerzo enorme para poder escapar de la conclusión de que nuestras ideas generales no tienen objeto alguno, evitando al mismo tiempo, caer en el realismo. Harclay no creía, como Duns Escoto, que los universales poseyeran una realidad distinta de la que le brindaba su existencia en los individuos. Tampoco creyó, como opinaba Santo Tomás, que los universales se hacían visiblemente presentes a los individuos de los que son abstraídos mediante nuestro entendimiento. Él creía que “los universales son individuos en cuanto concebidos de un modo especial” (Gilson, 2004: 67).

Lo que Ockham quería dejar en claro era que, en la medida en que todo lo que existe es individual, entonces nada puede corresponder en la realidad con nuestras ideas generales. *Ergo*, las ideas generales no son ni imágenes, ni retratos ni representaciones mentales de alguna cosa real o concebible. Esta problemática desatada por Ockham rebasará los límites de la filosofía

medieval y llegará a ser un punto de gran importancia para el surgimiento de la filosofía moderna.²⁵

Una vez que llegó a colocarse en una *posición pura* se suscitó una revolución filosófica. Esta posición consideró lo siguiente: sí, efectivamente, los conceptos son producidos en nosotros por las cosas mismas, entonces “son reformadores que nunca dejan de estar en contacto con la realidad” (Gilson, 2004: 68). Los conceptos son puras ideas que han nacido *en* la mente y *de* la mente, —no como expresiones intelectuales de lo que es o de lo que existe, sino como modelos o moldes de lo que debe ser—. Esto es lo revolucionario, “esta es la razón de que Aristóteles y los aristotélicos escriban libros de política, mientras Platón y los platónicos escriben siempre utopías. Ockham era el reverso de un platónico; de hecho era el perfecto Anti-Platón [...] El Ockhamismo no podía ser una reforma, tenía que ser una revolución” (Gilson, 2004: 68).

Ockham tomó conciencia de que no se podía resolver el problema de lo universales, a menos que se sustituyera la vieja clasificación de los conocimientos por una nueva. Propone dividir el conocimiento en: abstractivo e intuitivo. Ya otros antes que él habían utilizado estos términos pero sería Ockham quien les daría un nuevo sentido. Para éste el “conocimiento intuitivo es la percepción inmediata de una cosa realmente existente” (Gilson, 2004: 68), ya sea la percepción de un objeto, de un conjunto de objetos, de sus propiedades —ser blanco o negro—, percatarse de un hecho psicológico como el placer o el dolor, un conocimiento, un razonamiento o una decisión, etcétera. Su característica es “que sea seguido de una certeza absoluta. En otras palabras, este tipo de conocimiento es autoevidente” (Gilson, 2004: 68). Por el contrario, el conocimiento abstractivo no es autoevidente y se define negativamente: “Todo conocimiento que no es intuición es abstracción” (Gilson, 2004: 68). Se trata del conocimiento en donde nada se puede concluir respecto de la existencia o inexistencia de su objeto de estudio.

De tal manera que, la única forma de conocimiento que puede asegurarnos si una cosa existe o no, es el conocimiento intuitivo, “la aprehensión inmediata de algún objeto por una percepción interna o externa” (Gilson, 2004: 69). La intuición es, por tanto, el único fundamento posible para el conocimiento experimental (*experimentalis notitia*) o conocimiento científico (*notitia scientifica*).²⁶ Sólo la intuición nos permite percibir la existencia o no-existencia de las cosas. Ahora bien, en relación a los llamados *universales* hay dos aspectos a tratar: su modo de existencia y su

²⁵ Recuérdese que Descartes estudiaría con los franciscanos y por ende tendría una enorme cercanía con las teorías de grandes intelectuales jesuitas como Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

²⁶ Su definición está directamente conectada con el conocimiento causal en nosotros.

capacidad para designar realmente las cosas existentes. El primero se resuelve de modo sencillo pues “todo aquello que es real es singular” (Gilson, 2004: 70). Los universales son singulares en la medida en que son cosas realmente existentes. La respuesta a la segunda cuestión es un poco más complicada ya que la pregunta a responder es: “¿qué son los universales considerados como hechos significativos?” (Gilson, 2004: 70). A pesar de sus esfuerzos, el modo misterioso en que procede la naturaleza y la voluntad divina serán sus mejores respuestas para el problema de la búsqueda de aquello que hace posible las ideas generales. Aun siendo un *empirista* recurría a la voluntad omnipotente de Dios como último recurso. Seguía siendo por tanto más un teólogo que empirista.

El pensamiento de Ockham, ya dejaba ver la posibilidad de describir las cosas tal y como son, en otras palabras “un conocimiento positivo de lo que es, con tal de que se nos den los métodos apropiados para observarlo” (Gilson, 2004: 73). Pero ello no dejaba de lado la seguridad de que la razón última de todas las cosas, aún la ciencia o el conocimiento humano es la voluntad divina. Esto se debe a la dificultad que encontraba Ockham para comprender el modo en cómo algo material podía causar impresiones en algo de carácter inmaterial como el alma, o más importante aún, si era posible decir que el alma era algo material o inmaterial. Traducido en términos modernos indica la dificultad de encontrar el origen o los componentes del proceso del conocimiento, la forma o modo en que conocemos.

La respuesta a este —al parecer— irresoluble problema ya la habían intentado dar otros antes que el oxoniense. Defendían su carácter inmaterial y explicaban su capacidad de conocer mediante el cuerpo particular que poseían. Por el contrario, el franciscano creía que esto era una mera probabilidad y que lo único que podemos observar es que conocemos, pero de esto a poder afirmar que conocemos mediante una facultad llamada *entendimiento* seguía habiendo un abismo. El carácter evidente mente problemático de explicar los actos de intelección no impedía la creación de recursos que después requerirían justificaciones más complejas y enredadas.

La famosa *Navaja de Ockham* indicaba “que no se debe explicar la existencia de una cosa dada empíricamente, imaginando, detrás y más allá de ella, otra cosa cuya hipotética existencia no puede verificarse” (Gilson, 2004: 75). Este principio metódico marcará una parte del pensamiento humano que trascenderá en la forma de la ciencia moderna así como en la forma del pensamiento filosófico anglosajón. En adelante, ningún filósofo, o cualquiera que intentase dar una buena explicación, debería gastar su tiempo especulando sobre las causas hipotéticas de las cosas actualmente existentes. Aplicando esto al problema de los universales llegamos al resultado de

que la intuición de una cosa realmente existente era resultado de dos cosas, dos causas separadas e independientes: a) la cosa misma y b) nuestro conocimiento de ella. En sus palabras: “Cuando la cosa existe, el conocimiento intuitivo de la cosa más la cosa misma causan el juicio de que la cosa existe; pero cuando la cosa no existe, el conocimiento intuitivo menos la cosa deben causar un juicio opuesto” (Gilson, 2004: 77). La intuición sólo está relacionada con lo que es —con lo que existe—, no con lo que no es.

Tal vez este aspecto anterior sea lo que le da el tono empirista al pensamiento de Guillermo de Ockham. En opinión de Gilson,

[...] tuvo el privilegio de traer al mundo el que creo es el primer caso de una nueva enfermedad intelectual. No se la puede describir como escepticismo [...] Tampoco el nombre de positivismo sería correcto [...] Sería mejor calificarla de empirismo radical, si no fuese precisamente su principal inconveniente el que no es lo suficientemente radical para buscar en la experiencia lo que hace posible la experiencia [...] llamémosle psicologismo (Gilson, 2004: 82).

Wilson piensa que Ockham estaba convencido de que un análisis psicológico del conocimiento humano era equiparable a dar un análisis filosófico de la realidad. Más allá de si esto tiene justificación o no, lo que se puede ver con cierta claridad es el escepticismo que provocó: “El pensamiento medieval cayó en él tan pronto como la filosofía de Ockham arraigó en la universidades europeas del siglo XIV” (Gilson, 2004: 82).

La fe en la razón, entendida según el pensamiento medieval, entró en decadencia y con ello una forma de comprender y vivir el mundo. Un nuevo tipo de pensamiento ya había visto la luz y no iba a eclipsarse. Breve, pero firmemente, fue avanzando y asentándose bajo procedimientos y métodos distintos. El pensamiento de Ockham fue una negación parcial pero importante del Medioevo. Pasarán pocos años para que su negación y superación sean alcanzadas, lamentablemente, fuera del ámbito filosófico, y ya nada logrará detenerla.

Ockham dio el primer paso en el camino de la secularización de la nueva forma de conocimiento y comenzó a cerrar el viejo camino del pensamiento medieval. Sin pretenderlo directamente, su filosofía dejaba entrever dos elementos contrapuestos: la presencia de la teología en todo intento de justificación filosófica y el intento de justificación del pensamiento a través de recursos ajenos a la teología. La experiencia, la razón y la técnica —como una totalidad— ocuparían el lugar privilegiado de la figura divina como criterio de verdad en la nueva etapa histórica del mundo humano: la Modernidad.

2.2.2 La Revolución copernicana y los albores del racionalismo

Se necesitaba una transformación de los métodos de explicación del mundo natural y humano, algo que permitiera comprender el proceso de desenvolvimiento del mundo occidental y sobre todo que posibilitara el desarrollo de aquello que diera impulso a la nueva forma de vida económica —gestada en la Edad media— que finalmente daría origen a la Modernidad.

Las posibilidades de avance en el conocimiento, a través del pensamiento escolástico, fueron puestas en duda por el neoplatonismo del renacimiento italiano y por propuestas como la de Ockham. Ahora, en lugar de centrarse en el estudio del hombre, de lo que ocurre en su interior, en su espíritu, en su alma, se buscará conocer —no comprender—²⁷ el mundo que le rodea. Se renuncia al intento de conocimiento de una entidad divina, que por definición es incognoscible y se intenta entender el mundo natural, o por lo menos una parte de él. Si el resultado de la filosofía medieval fue que la razón nunca iba a poder probar la existencia de Dios, si tampoco halló respuesta para la existencia del mundo o el sentido de la existencia del hombre sin recurrir a la voluntad de aquello de lo cual no había podido probar su existencia, si no se podía conocer a Dios o lo que Él es, ni cómo conocemos, entonces no había ya razones suficientes para seguir en el mismo camino. Y por otro lado, si un filósofo —Ockham—ya había mostrado que un tipo de conocimiento de las cosas estaba condicionado por nuestros diversos tipos de contacto con ellas, entonces habría que ver hasta donde podía llevar a los hombres ese tipo de conocimiento del mundo. Y no pasaría mucho tiempo para empezar esa tarea.

Es con la obra del prusiano Nicolás Copérnico (1473-1543) *De Revolutionibus Orbium Coelestium*²⁸ que se inicia una revolución en la historia del pensamiento en occidente. Después de siglos de reconocimiento y plena vigencia del sistema Ptolemaico, Copérnico propone un modelo heliocéntrico que llega a cuestionar la concepción de la estructura del universo y a inaugurar una nueva vía de acceso a la verdad, muy distinta de la vigente en el siglo XVI. Junto al alemán Johannes Kepler (1571-1630) y el italiano Galileo Galilei (1564-1642) Copérnico inaugura la era de las revoluciones científicas. Este giro copernicano llegó a modificar los criterios de verdad y validez del conocimiento, la ciencia cambia sus viejos presupuestos medievales y se desarrolla como un pensamiento nuevo, como pensamiento científico pragmático-utilitario.

²⁷ *Erklären* vs. *Verstehen*.

²⁸ Publicada luego de su muerte.

Desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII comienzan a desarrollarse las transformaciones —científicas y técnicas— que están todavía rodeadas de las herencias del Medioevo. Pasarán algunos años hasta que una nueva forma de pensar comience a asentarse en las mentes de los pobladores de Europa, esta mentalidad tendrá propósitos muy distintos a los de la época anterior. Una nueva forma de pensamiento se instaurará en el mundo moderno y en las mentes de los hombres para transformarlo radicalmente. Sólo que ésta racionalidad, ésta guía del proceder humano, parece no provenir de un racionalismo cartesiano, sino de otra forma de pensamiento igualmente radical en su contexto histórico, e igualmente influyente para la consolidación de las grandes modificaciones de Occidente y del resto del mundo. ¿Cuál fue esa nueva forma de pensar el mundo?

En el terreno de la filosofía será Francis Bacon (1561-1626) el que, en su *Novum Organum*, plasme la necesidad de una nueva manifestación de la razón, su uso y ejercicio ya no se dirigirá a la contemplación divina o al intento de su comprensión. La razón tendría ahora otra tarea: encontrar las técnicas para el control racional de la experiencia, la comprensión de los conceptos matemáticos para explicar los fenómenos naturales y su utilización para la solución de todos los problemas prácticos —incluyendo los de la política—. La idea de que el conocimiento deberá ser útil para la vida práctica será el hilo conductor de su argumentación y obra. Para lograrlo creía que era necesario deshacerse de los prejuicios y falsos ídolos²⁹ arraigados en el núcleo de todas las formas de conocimiento:

Los ídolos y las falsas nociones que han ocupado ya el entendimiento humano y han arraigado profundamente en él no sólo asedian las mentes humanas haciendo difícil el acceso a la verdad, sino que incluso en el caso de que se diera y concediera el acceso, esos ídolos saldrán de nuevo al encuentro, y causarán molestias en la misma restauración de las ciencias, a no ser que los hombres, prevenidos contra ellos, se defiendan en la medida de lo posible [...] El remedio adecuado para la expulsión y alejamiento de los Ídolos es la obtención de Nociones y Axiomas por medio de la verdadera inducción. (Bacon, 1985: 97)

Esto sería no sólo la primera barrera sino el obstáculo más grande para el comienzo del desarrollo de la ciencia moderna y del pensamiento pragmático-utilitarista. Un cambio de pensamiento, entonces, no sólo necesitaría modificar el contenido, también se tenía que transformarla forma en como se le construyera. Bacon será el primero que dé el paso para la justificación de la nueva forma de pensamiento que, para ese entonces, ya guía los ideales y las acciones de muchos hombres en Europa.

²⁹ Los conocimientos establecidos como incuestionables.

También Descartes contribuirá en la determinación del nuevo método *Para conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*.³⁰ Al mismo tiempo que se encargaba de nuevas investigaciones, Descartes desarrollaba la justificación en el proceder de las ciencias, en su opinión, la búsqueda de la verdad debía tomar nuevos caminos: la razón y, sobre todo, un nuevo método para conocer —y transformar— el mundo.

René Descartes sigue siendo, para muchos, el padre de la Modernidad, y en cierta medida lo es, pero en su propuesta filosófica no es en donde se muestra la mayor parte de la *Weltanschauung* del mundo moderno, ni tampoco del pensamiento que llegará a dar sustento a la mayor parte de las concepciones políticas más trascendentes en la Modernidad: el liberalismo.

Ya en 1628 —casi 15 años antes de la publicación de sus Meditaciones metafísicas— había delimitado las características de su empresa. A pesar de no haberlas publicado, su trabajo *Reglas para la dirección del espíritu* fue un borrador del *Discurso del Método*, publicado en 1637. Aún cuando era una obra inacabada, en la primera parte —la más significativa para nuestro propósito— comunica las reglas que, por ser universales, son aplicables a todo tipo de conocimiento. A diferencia del Discurso, las Reglas indican la gestación sistémica y no una historia dramática y apasionada de la búsqueda del conocimiento.

La primer regla: “Dirigir el espíritu de manera que forme juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presenta: tal debe ser el fin de los estudios” (Descartes, 2003: 109) intenta mostrar que ha de elegirse el mejor de los caminos para acceder a la verdad, “el conocimiento de una verdad, lejos de ser un obstáculo nos ayuda a descubrir otra”. Se habrán de descubrir las verdades más básicas para poder encontrar otras verdades. El propósito de todos nuestros esfuerzos ha de ser, en opinión de Descartes, adentrarnos en el camino de la verdad, sin limitarnos de inicio a ciertos fines, a fines particulares:

No me refiero a fines malos y condenables como la vanidad inmoderada o el lucro vergonzoso [...] Me refiero a fines loables y rectos pero que sin darnos cuenta nos desvían del verdadero camino; por ejemplo, el deseo de adquirir ciencias útiles [...] Frutos legítimos son estos que podemos prometernos del cultivo de las ciencias; pero si en el transcurso de nuestros estudios pensamos demasiado en esos fines, corremos el riesgo de omitir muchas cosas necesarias, aunque a primera vista nos parezcan de poca utilidad o de poco interés [...] El que quiera indagar concienzudamente la verdad, no debe dedicarse al estudio de tal o cual ciencia, porque todas mantienen, como ya hemos dicho, íntimas conexiones entre sí y dependen unas de otras. (Descartes, 2003: 110)

³⁰ El subtítulo de su obra de 1637 fue concebido como una advertencia para aquél que se atreviese a leer su tratado sobre *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*.

Descartes se preocupa por *la verdad*, pero no por la verdad que ha de validar al liberalismo; será necesario, entonces, que un liberal se apropie de la propuesta cartesiana y la incluya como premisa indispensable para la justificación tanto del pensamiento técnico como del pensamiento pragmático-utilitarista.

El filósofo francés se interesa, por el contrario, en el método o la forma en que ha de hallarse una *verdad* bajo supuestos abstractos. Para él aunque, evidentemente, se pueda acceder a muchas verdades, la indicación que confiere cada verdad encontrada es que no existe otro camino o ruta sino la que da la razón para encontrar más de ellas. Se tenía que ir de las verdades generales para encontrar verdades particulares.

Dedicarse al estudio de los contenidos específicos de una ciencia particular implicaba conformarse con una parte de la verdad, con una verdad a medias. Partir de las verdades particulares implicaría perder la perspectiva de amplitud que le proporcionaban las verdades encontradas con tan arduo esfuerzo. Descartes invita a todos —al mundo occidental— a aumentar las luces naturales de su razón y a abandonar al viejo sistema y a sus criterios enmohecidos: “El que tal hiciere, verá cómo en poco tiempo ha conseguido progresos maravillosos y superiores a los obtenidos por los que se dedican a estudios especiales; y si no ha logrado los fines particulares que éstos pretendían, ha llegado a un objeto mucho más elevado, inaccesible a los que especializan su inteligencia” (Descartes, 2003: 110).

En términos aristotélicos,³¹ el pensamiento de Descartes todavía pertenecía al ámbito del conocimiento teórico, no al conocimiento empírico, en donde el conocimiento práctico (*praxis*) o el conocimiento productivo (*poiesis*) son indispensables. El filósofo francés coloca a la actividad especulativa y no a la actividad práctica como fundamento del conocimiento, situa en el primer plano a las verdades universales —independientes de la experiencia y las cuestiones prácticas— dejando para un segundo momento la llegada de las verdades particulares. De tal manera que el pensamiento de Descartes no es el que va a dar el impulso directo y decisivo para el avance de la ciencia y la técnica modernas, y, por ende, de la forma de concebir la política en el mundo occidental. De haberlo sido, necesitaba colocar los principios y fundamentos de la ciencia natural y la técnica —y por ende, el pensamiento pragmático-utilitario— como condición de posibilidad de todo conocimiento que se afirmara como verdadero. Debió haber puesto en la practicidad, la ciencia, la técnica y no sólo en los fundamentos de la *Weltanschauung* de la Modernidad.

³¹ Nada extraños a Descartes, considerando que fue formado por los jesuitas y la segunda escolástica.

Descartes es padre de una parte de la Modernidad. Su filosofía se centró en el carácter racional del ser humano y, la justificación de una tendencia al pensamiento y los actos racionales. Determinó un aspecto importante de la *Weltanschauung* moderna, pero fueron otros pensadores los que mostraron las líneas guía que seguían los pobladores de una Europa incrustada en la nueva época del mundo humano.

2.3 La realización de la transformación del mundo medieval. Las manifestaciones del pensamiento político liberal

El liberalismo como propuesta filosófica es resultado de muchos, pero elementalmente, tres hechos: a) el desarrollo de un nuevo modelo económico en Europa —basado en la producción, distribución y comercialización general de mercancías: el capitalismo—; b) el desarrollo de una forma de vivir, de pensar y construir el mundo antes de la aparición de la primeras teorías que buscaban justificarlo y c) la circunstancia histórica que produjo teorías con pretensiones distintas a las del Medioevo, teorías que antepondrían la experiencia del conocimiento a través de los sentidos, el cálculo de los fenómenos del mundo natural mediante el cálculo matemático, como único medio para acercarse a la verdad, y la técnica como el único recurso para la aplicación y articulación de los conocimientos adquiridos.

Por el lado más práctico y terrenal las ideas liberales llegaron para consolidarse como un nuevo modelo político, uno separado de cierta forma y manifestaciones de la autoridad. Para esta nueva visión y ejercicio de la política, los beneficios que otorgaba el mercado se contraponían a la dureza de las tradicionales relaciones de poder. Una época comenzaba a surgir y otra comenzaba desaparecía de manera lenta y continua. Este proceso tardaría siglos en concretarse debido a todas las dificultades involucradas en su asentamiento: “a la era de las autoridades dominantes iba a suceder la del reino de mecanismos neutros (los de intercambio), puesto que se borraba el tiempo del enfrentamiento entre las grandes potencias para ceder el lugar a un periodo de cooperación entre naciones comerciantes” (Rosanvallon, 2006: 8). La justificación de las primeras ideas liberales se desarrollaron en un contexto histórico todavía pre-liberal, eran ideas nuevas que aún no se habían sometido a ninguna prueba verdadera, aún no se tenía idea de lo que estaba en juego con ellas. Pretender sustituir las relaciones de fuerza por las relaciones de mercado, la violencia por el comercio, era —en esos momentos— todavía algo abstracto y casi

imposible. No era todavía una posibilidad, un modelo de regulación social que rigiera las relaciones entre los individuos con medios distintos a los acostumbrados.

Comenzaba el cambio en la manera de concebir las relaciones sociales, ya que de poseer un carácter político pasaron a poseer principalmente un carácter económico. Para esta nueva forma de pensamiento y de vida serán, sobre todo, la necesidad y el interés económico, aquellos factores que determinen la forma de las relaciones sociales. Ahora bien, si las relaciones sociales se convertían en relaciones de mercado, eso significa que la sociedad sería concebida desde una nueva representación: la sociedad como mercado. A decir de Rosanvallon, desde esta perspectiva, “la política ya no es más la encargada de gobernar la sociedad, sino el mercado. Este último, por lo tanto, no se limita a ser un mero instrumento técnico de organización de la actividad económica, sino que mucho más radicalmente tiene un sentido sociológico y político” (Rosanvallon, 2006: 7).

El liberalismo surgió entonces, sí, como una teoría, pero sobre todo —y primero que todo— como una cultura que tiene como principios básicos el desarrollo de la producción y distribución y la aceleración del ascenso al poder de la nueva clase social que ha de beneficiarse del trabajo de las otras clases: la burguesía.

Esta cultura confirmó su núcleo a través del trazo de límites entre la economía y la política, la economía y la moral, la economía y la religión, etcétera. Su propósito —el de los límites impuestos— será justificar la necesidad de que: la sociedad debe autoregularse, no ya mediante las normas de la política, sino bajo una nueva forma de ordenamiento: “la sociedad de mercado” (Rosanvallon, 2006: 6). El comienzo de la transformación de una Europa medieval en una Europa moderna comenzará por la modificación de las relaciones sociales vigentes: la forma de vida de los pueblos occidentales. En otras palabras, la consolidación de un nuevo modelo económico necesitará de una radical transformación de la sociedad, y eso sólo podrá alcanzarse mediante un contundente cambio de las relaciones sociales.

En el periodo que va —como ya vimos antes— desde la *Magna Carta Libertatum*, pasando por *El príncipe* de Maquiavelo hasta el *Leviatán* de Hobbes, el pensamiento sobre el que descansará la filosofía política liberal comienza a consolidarse como una epistemología, como una ética, como una filosofía política y como una filosofía social; inicia la búsqueda de lo que después se convertirá en los estandartes del liberalismo: la seguridad y la paz civil. Su tarea será una empresa enorme y sus labores prácticas empezarán de inmediato. Lamentablemente, su primera manifestación, el contractualismo, no responderá adecuadamente a estas exigencias, ni al

problema de la regulación de la sociedad. Mientras éste último se preguntaba cómo instituir la sociedad, el liberalismo ya había dado por supuesto su existencia y tan sólo buscaba saber cómo ordenarla.

Ahora bien, como mostramos más arriba, estos grandes propósitos pueden llegar a rastrearse hasta puntos irrisorios. Con el fin de evitar esas contrariedades y malentendidos implantamos dos criterios para encontrar dos orígenes que correspondan a: el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. De este modo, el fundamento que corresponde al primer criterio es la *Magna Carta Libertatum* —siglo XIII— porque remite a manifestaciones que, con ciertas reservas, pueden recibir el adjetivo de *liberales*. Por otra parte, el origen que corresponde al criterio de justificación³² es el pensamiento de Thomas Hobbes y, más específicamente, su *Leviatán* —siglo XVII—.

Fue hasta la época de Bacon, Descartes, Hobbes y Locke donde las ideas que darán origen a la comprensión del mundo como un interminable progreso de tecnificación y mecanización, así como al proceso de perfectibilidad del control social, comienzan a insertarse en la mentalidad de la aristocracia y la burguesía europea. Comenzó, por ese entonces, a formarse una filosofía nueva, pues un mundo que no era ya un recién nacido necesitaba una “justificación racional”: “Esta nueva filosofía fue el liberalismo” (Laski, 2003: 12).

Las primeras ideas liberales³³ —no las teorías liberales— surgen y se colocan en muchas mentes europeas desde finales del siglo XV, en gran parte por “los descubrimientos deliberados geográficos, la nueva cosmología, las invenciones técnicas, una metafísica secular y renovada y, sobre todo, las formas nuevas de vida económica, todo vino a contribuir a la formación de sus ideas directrices” (Laski, 2003: 12). Surgieron con el renacimiento de la cultura, pero más que eso, fueron resultado del nacimiento de una nueva cultura. Sus primeras manifestaciones, a inicios del siglo XVI, apenas serán el comienzo del proceso que no verá la plena luz de día hasta la mitad del siglo XIX. Antes tendrá que librar duras batallas contra instituciones, creencias y tradiciones que llevan siglos de vigencia.

Los cambios que producirá el liberalismo impiden que sea reducido a un evento o a un único aspecto del mundo humano. Fue el producto de toda una diversidad de propósitos nuevos: “trató de crear el mercado mundial [...] Quiso reivindicar el derecho del individuo a labrar su

³² Justificación racional, es decir, una justificación que correspondiera a las exigencias de la razón de esa época.

³³ Las que van a ser el sustento y soporte de las teorías liberales.

propio destino, sin miramiento para ninguna autoridad externa que pretendiere limitar sus posibilidades [...] Buscó salida contra todas las trabas que la ley impone al derecho de acumular la propiedad”³⁴ (Laski, 2003: 13). Sin embargo, el mundo era todavía —en gran parte— el mundo del Medioevo y se resistió y amenazó los propósitos de las primeras ideas liberales.

El liberalismo comenzó a gestarse como “una nueva ideología destinada a colmar las necesidades de un mundo nuevo” (Laski, 2003: 18). El mundo moderno comenzó a construirse a partir del Renacimiento. Este último significó el momento de una revolución científica que produjo el constante incremento del volumen de inventos y desarrollo de nuevas técnicas de producción, teniendo como resultado el aumento de riquezas y habitantes en una Europa que apenas unos siglos antes había perdido la mitad de su población a causa de la peste negra.

Junto con la Modernidad nació una nueva forma de concebir la política, Maquiavelo³⁵ será el primero que hará de la ésta un arte (*technè*) y quien conciba al Estado como Estado al máximo —en el estado de lucha—. Él se enfoca en reflexionar acerca de las medidas necesarias para mantener de pie al Estado. Su técnica de conservación del poder tendrá una moral neutral. Con él surge la certeza de un peligro distinto al de la muerte violenta; ahora se teme a la servidumbre, al dominio del hombre sobre otros hombres (Habermas, 2002). Maquiavelo abandona la perspectiva clásica del Medioevo —la relación del hombre con Dios— y se concentra en el problema social, en la relación del hombre con el hombre (Laski, 2003: 18).

De las conquistas de los nuevos territorios por parte de España, Inglaterra y Francia surgen nuevos hábitos y nuevas esperanzas. Éstas nacientes ideas y prácticas entran en conflicto con las ideas y prácticas tradicionales. Las sociedades europeas no eran sociedades muy distintas a las de la Edad Media, y tardarían mucho en desear dejar de serlo. En ellas comienzan a propagarse las nuevas ideas, más aún, comienza a clarificarse su nueva piedra de toque: “Ante todo [...] su redefinición de las relaciones de producción entre los hombres. Pues entonces descubrieron que para explotar en toda su plenitud aquéllas no podrían usar ni las instituciones ni las ideas que habían heredado. La razón de este anhelo de transformación es sencilla. El espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres para fines siglo XV” (Laski, 2003: 19).

³⁴ Una nueva sociedad económica aparecía a finales de esa época. Era la negación y superación del germen del liberalismo en la Edad Media. Pero es con el comienzo de la Modernidad con el que, su justificación, inicia su gestación.

³⁵ Él no es un moderno pero su pensamiento será el punto de partida de la transformación.

En la Modernidad el nuevo objeto de la acción humana será la búsqueda de riqueza. Ya desde el siglo XV el pensamiento, las reglas, la moral, las instituciones, en suma, la *Weltanschauung* medieval, se verá como una barrera infranqueable para alcanzar y justificar los nuevos objetivos. Para legitimar los nuevos objetivos, no era posible recurrir a las viejas concepciones y los viejos criterios, entonces, fue necesario crear una nueva concepción del mundo —una nueva *Weltanschauung*— que legitimase la búsqueda de la riqueza y los medios necesarios para alcanzarla. Las distintas concepciones liberales serán las que pretendan dar una justificación filosófica³⁶ de las nuevas prácticas y los nuevos objetivos de las sociedades europeas. Desde luego, la búsqueda de la riqueza no fue un hilo negro que se descubrió en la Modernidad, ello no pertenece a una época específica, por el contrario, ha estado presente en cada una de la épocas de la historia. Pero es a partir del siglo XV cuando el espíritu capitalista “comienza a impregnar la mentalidad colectiva” (Laski, 2003: 19). Desde esta época los actos humanos comienzan a tener validez por criterios distintos a los de la moral o la supremacía que proveía Roma.

La nueva forma del aspecto económico jugaría un papel determinante en el mundo. Mientras el productor medieval podía llegar a cierto grado de riqueza, el productor moderno carecía de un límite, no había algo que acotara su búsqueda y adquisición de mercancías. La riqueza ha dejado de tener un sentido social, se ha convertido en una posesión individual; esa será una de las causas que perfilarán las nuevas disposiciones del derecho.

La utilidad —y no el hombre— será la medida de todas las cosas. El principio utilitario remitirá, a partir de ese momento, no al bien social, sino al deseo de satisfacción de las apetencias y necesidades de los individuos, no de las sociedades. La sanción utilitaria es la que llega a ocupar la posición de la sanción divina. La acumulación y posesión de más riquezas —y no la salvación— será el nuevo indicador de satisfacción de necesidades, condición humana y posición social; aquél que no posea o posea menos riquezas no verá satisfechos sus deseos, será algo menos que persona y ocupará un lugar en los estratos inferiores a los de mayor reconocimiento. Esas serán las nuevas sanciones.

La idea de producción ilimitada —no ya la producción para la subsistencia— motivará “la creación de una sociedad dinámica y antitradicionalista” (Laski, 2003: 20). El deseo desmedido de riqueza tendrá como consecuencia una búsqueda y una producción incesantes, de nuevas mercancías que tratarán de satisfacer —por lo menos momentáneamente— los deseos y las

³⁶ Y con ello dar forma y justificar a una parte de la *Weltanschauung* liberal.

necesidades sociales de los individuos. La lógica de la satisfacción de los deseos será la nueva guía para el diseño del mundo moderno, mundo que, siglos después, los hombres buscarán mantener, a toda costa, en pie.

Un espíritu (*Geist*) —el del capitalismo— es el que llega a establecer la nueva forma del mundo, otra *Weltanschauung*. Los muros del antiguo régimen ya no resistieron la presión de las potencialidades ofrecidas por la innovadora forma de vida; la atracción que producía la posibilidad del cumplimiento de los apetitos humanos se mostraba como una de tantas posibilidades a realizar. Por ese entonces todo comenzó a parecer obsoleto, en cambio, el novedoso camino se mostraba más prometedor. El capitalismo, como la naciente forma de entender y actuar en el mundo, derrumbó los cimientos de la Edad Media: “emprendió la tarea de transformar la cultura de acuerdo con sus nuevos propósitos [...] Su afán es establecer el derecho a la riqueza con el mínimo de cualquier autoridad social, sea la que fuere” (Laski, 2003: 21). Sólo que para lograrlo tendría dos tareas decisivas: 1) la transformación de la sociedad y 2) el control de esa sociedad mediante la creación de una poderosa institución: el Estado-Nación.³⁷ El primer punto implicará la transformación de los hábitos y costumbres para poder dirigir a los hombres hacia la búsqueda y el alcance de sus propias aspiraciones y anhelos. La segunda parte será central pues el Estado proporcionará las condiciones, mediante el control de la sociedad, para llevar a cabo los fines particulares.

Múltiples fueron los cambios y muchas sus manifestaciones. Nosotros englobamos todos ellos bajo la idea de una *comprensión del mundo*, pensamos que: “Una filosofía de la vida es, inherentemente, a la idea íntima del capitalismo”. En otras palabras, una totalidad y no una mera doctrina filosófica. Se asemeja más a lo que Wilhelm Dilthey llama *Weltanschauung*. Una visión del mundo que tiene en su núcleo la búsqueda incesante de riqueza y, en general, una satisfacción de las *necesidades* y las *pasiones*, es una visión que crea individuos, una que modela actitudes, ideas, normas, etcétera. Esta *Weltanschauung*: “Debió transformarlas, o luchar por transformarlas todas sin excepción”³⁸ (Laski, 2003: 22).

De manera tal que lo que se construye y se constituye es una antropología, una ética y una economía, etcétera, todas ellas capitalistas,³⁹ esto es, la *Weltanschauung* liberal. Éstas comenzaron a

³⁷ Recordemos que el primer conjunto de reinos que se agrupó para formar una entidad con tales características fue España en la segunda mitad del siglo XV.

³⁸ Lo que en sus inicios se veía como privilegios de la pequeña burguesía europea, tiempo después pasará a percibirse como un derecho no sólo de los ciudadanos europeos, sino de la humanidad entera.

³⁹ Mucho más que la ética protestante de Max Weber.

asentarse gradualmente desde el siglo XIII en Inglaterra. Hacia el siglo XVII —también en Inglaterra— surgió una postura filosófica que intentará darle fundamento.

Finalmente, a diferencia del Medioevo —en donde se gesta el espíritu capitalista—, la Modernidad se asienta en terrenos distintos. Por ejemplo, esta última propone que es mucho más sencillo alcanzar el bienestar social concediendo mayor poder a los individuos para la realización de sus intereses. Hasta antes de la llegada de la Modernidad los hombres vivían y sólo podían vivir dentro de instituciones sociales efectivas, es decir, el Estado, la Iglesia o los gremios. Estas instituciones controlaban y validaban no sólo la conducta económica, sino toda conducta. Por ejemplo, gran parte de Europa era gobernada por la Iglesia Católica desde Roma. Por tanto, imponía —la mayoría de las veces— reglas para gobernar diversos estratos de la vida de las personas; en el caso de la actividad económica, el principio que reinaba era el del bien social aunado al bienestar del alma para la otra vida. Cuando este ideal medieval es sustituido por el de la riqueza como bien en sí, la conducta económica deja de regirse exclusivamente por normas no económicas. En el siglo XVI la organización social, en algunas partes de Europa, comienza a asentarse sobre una fundamento distinta, tal fundamento es que “en la riqueza estriba la verdadera satisfacción de la naturaleza humana” (Laski, 2003: 24).

En la Modernidad el bienestar social será un efecto y no la causa de las acciones de los individuos. En ese sentido, el giro copernicano provocado por el capitalismo es “la emancipación del individuo” (Laski, 2003: 26). Pero esto ha de comprenderse como un proceso histórico, como la concreción gradual de una cultura que surgió en momentos distintos de las historias de los territorios europeos y luego en el resto del mundo. El capitalismo era el fantasma que recorría Europa para después posarse sobre la totalidad del planeta. Y si bien no comenzó su asentamiento con la misma rapidez en todas partes, siglos más tarde consiguió hacerlo en la mayor parte del mundo. Le llevó mucho tiempo comenzar su asentamiento y otro tanto le llevó iniciar de su justificación —desde el siglo XIII hasta el siglo XIX—.

Para comprender esta búsqueda, y parcial logro de la transformación y sustitución de la *Weltanschauung* Medieval por la *Weltanschauung* liberal, necesitamos revisar el caso específico de la concepción de la política. En la medida en que conozcamos las características principales de la nueva forma de comprensión de la política, conoceremos algunos los principios de esa nueva *visión del mundo*.

3. Exégesis del nacimiento de la *Weltanschauung* liberal y la transformación de la filosofía política. El argumento de Jürgen Habermas

En este apartado mostramos una postura distinta a la de Carl Schmitt, pero cuyo propósito es aún más amplio que el del jurista alemán. Teniendo presente el intento de exégesis de los principios del liberalismo, hecho por Schmitt y una breve reconstrucción del pensamiento del cual surge, nos permitirá sopesar las ventajas y desventajas de cada postura en la comprensión de este fenómeno. En este caso, no buscamos al interior de la obra Jürgen Habermas, para encontrar el germen de un pensamiento que tomara la forma del pensamiento liberal clásico. Lo que sí buscamos es un criterio que nos permita comprender la transformación de una *Weltanschauung* medieval en otra de carácter moderno. Una reflexión acerca de la modificación en el modo de entender la política, entonces, será un avance hacia la comprensión de ella. Será aquello que nos permita entender la transformación del pensamiento y la forma de vida medieval en una de carácter moderno, así como el nacimiento de una nueva corriente filosófica cuyo objetivo fue la justificación de la forma de vivir, actuar y pensar de los hombres en una época que apenas comenzaba.

Se trata de la distinción entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación* hecha por Hans Reichenbach que, aplicada a la transformación *Weltanschauung* medieval y al surgimiento de la liberal, indica la necesidad de distinguir entre la manifestación de las primeras ideas liberales⁴⁰ y la aparición de los primeros esfuerzos para justificar una *Weltanschauung* determinada, en sobremanera, por el modo de producción capitalista. El primero remite, por tanto, a la efectiva modificación de la forma de pensamiento y vida, y el segundo señala el inicio de los intentos de justificación filosófica de ésta.

Buscamos, entonces, los presupuestos de los que partirá una argumentación que justifique una forma de ordenar un mundo en que la libertad sea el horizonte de su comprensión, construcción y transformación. Esos presupuestos serán la base de la transformación del pensamiento en la Europa en el siglo XVI y XVII, serán la base de una justificación filosófica de una concepción que llegaría a establecer una forma de actuar y de ordenar gran parte del mundo

⁴⁰ Actos y actitudes efectivas —la *Magna Carta Libertatum* de 1215, por ejemplo— que, posteriormente, serán entendidas como propias de alguien que posee ideas liberales. En otras palabras, la toma de presencia efectiva como discurso político, y sobre todo como la búsqueda de la realización de una forma de vida.

humano; indagamos los fundamentos necesarios para la justificación de la *Weltanschauung* liberal. Previamente debemos aclarar que nuestro tratamiento del tema se dará entre los polos que indican la delicadeza de un pintor de casas y el esfuerzo visible en un cuadro de Vincent van Gogh. Nuestra intención es hallar los trazos principales de una forma de pensamiento y vida que dará origen al liberalismo, intentamos mostrar, a grandes rasgos, pero con un buen punto de vista, las líneas que producen a una forma de concebir la política y ordenar el mundo humano.

Esta transformación del mundo que comienza en occidente tiene por lo menos cuatro órdenes: en el económico se manifiesta como capitalismo, en el epistemológico como racionalismo y empirismo, en la ética como utilitarismo y en la política como liberalismo —hablando de los más importantes—. Veamos entonces cómo Jürgen Habermas muestra tal transformación de la filosofía política en la Modernidad.

3.1 La política como técnica de constitución del orden civil: Habermas y la transformación del pensamiento político en la Modernidad

En la Antigüedad, Aristóteles pensó que la política formaba parte de la filosofía práctica, su pensamiento llega hasta principios del siglo XIX, fue perdiendo adeptos en la medida en que se consolidan las ciencias particulares. Con la llegada de éstas se transgreden y abandonan los límites de la política clásica. El proceso de separación llega a su fin “con el establecimiento de la política según el modelo de una moderna ciencia experimental, que no tiene nada en común con aquella antigua ‘política’ mucho más que el nombre” (Habermas, 2002: 49). La política a modo de la Antigüedad ya no dará forma a la Modernidad; para ese entonces, la filosofía práctica ya está pasada de moda.

Es en la Modernidad —piensa Habermas— cuando Hobbes intenta arrebatarse la existencia al interior de la filosofía, con él “ya no se cultiva ‘la política’, sino la *social philosophy*” (Habermas, 2002: 49). Hobbes se separa de la tradición, establece el cambio definitivo de modelo para pensar la filosofía política que, con Maquiavelo y Moro, ya se había modificado.

Los tres puntos desde los cuales Habermas afirma que, la antigua política se nos presenta como ajena son:

1) El que la política ha de entenderse como la vida buena y justa “es la continuación de la ética” (Habermas, 2002: 49). No hay una oposición entre las costumbres y las leyes de la vida ciudadana. La polis recibe su sentido en la medida en que habilita al hombre para la vida buena.

Si, como animal político, el ser humano tiene una tendencia natural hacia la vida buena, entonces él depende de la ciudad para poder cumplir con su naturaleza.

2) En la doctrina política de la Antigüedad se refería a la *praxis* en el estricto sentido griego. Pero ella no se relaciona con la *techné*, a la producción de objetos, sino con la formación del carácter: “procede pedagógica y no técnicamente” (Habermas, 2002: 50). Con Hobbes, en cambio, hay un carácter preponderante de la técnica, el de la técnica política para la organización correcta del Estado.

3) La negativa de Aristóteles en aceptar que la pretensión cognoscitiva de la ciencia estricta —de la episteme— no podía compararse con la filosofía práctica —la política—. Esto porque lo justo y lo excelente —temas propios de la praxis— no poseían ni la permanencia ontológica ni la necesidad lógica exigidas. La capacidad que es propia de la filosofía práctica es la *phronesis*, es decir, una sabia comprensión de la situación. En su lugar Hobbes pretende la construcción de la política teniendo como horizonte “el conocimiento de la esencia de justicia, a saber, leyes y pactos” (Habermas, 2002: 50). Las nuevas ciencias de la naturaleza apelan a un nuevo modelo cognoscitivo: “sólo conocemos un objeto en la medida que lo podamos producir” (Habermas, 2002: 50).

3.1.1 Las pérdidas y las ganancias

En su *Leviatán*, Hobbes deja ver las diferencias entre el modelo clásico y el moderno. Afirma: Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen uso de razón de que presumen, sus Estados (*Commonwealths*) pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas [...] Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por desorden intestino, la falta no está en los hombre sino en la *materia* (*Matter*); pero ellos son quienes la *modelan* (*Makers*) y ordenan” (Hobbes, 2006: 263). En esta afirmación, Habermas cree encontrar las tres grandes diferencias entre el modo clásico y moderno de comprender la política

- 1) Pretende la construcción de una filosofía social científicamente fundamentada para poder establecer “las condiciones del orden estatal y social correcto en general” (Habermas, 2002: 51). En otras palabras, el establecimiento de condiciones universales para una República —por tanto independientes de la época histórica y contexto geográfico—.
- 2) Para él —Hobbes—, la transformación o utilización de los conocimientos se vuelve un problema técnico, ya no es indispensable la acción práctica y sabía entre hombres, más indispensable es la elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones.
- 3)

De ahí que la conducta de los individuos se conciba como un material que bajo ciertas condiciones puede comportarse de una u otra manera. La política como vía de acceso a la vida buena es suplida por “la posibilitación de una vida holgada en un orden correctamente elaborado” (Habermas, 2002: 51). Cambia el concepto de *orden* y lo que se ordena: “se modifica el objeto de la misma ciencia política” (Habermas, 2002: 51). Si Aristóteles pensaba en el ordenamiento del comportamiento virtuoso, Hobbes tiene en mente la regulación del tráfico social. Un cambio metodológico, piensa Habermas, exige un nuevo objeto de conocimiento, en la modernidad se trata de un objeto científico. Por ello es que la política se transforma en filosofía social, esta es la razón de por qué la política se adhiere a las ciencias sociales. Esto explica por qué ellas han abandonado los elementos normativos propios de la política clásica.

Habermas se pregunta por la posibilidad de responder a las exigencias de la política clásica sin renunciar al carácter científico del conocimiento que pretende alcanzar la filosofía social, además, si esto es posible, entonces cómo puede cumplirse con el ideal de la filosofía social, en otras palabras ¿cómo hacer compatible un análisis teórico del contexto vital social con la orientación práctica de la política clásica?

En el avance de su establecimiento como ciencia, la filosofía social pierde lo más importante de la política clásica. El primero que se percató de esto es Giambattista Vico (1668-1744), dentro de la tradición humanística-retórica muestra las ganancias y pérdidas de la nueva filosofía —aquella inaugurada por Descartes, Galileo y Hobbes— sin apartarse de la distinción clásica entre *episteme* (ciencia) y *phronesis* (sabiduría práctica), pues la primera remite a verdades eternas y la segunda sólo puede hablar de lo probable. Es la *phronesis* y no la *episteme* la que, en la praxis, conduce a una mayor certeza. La racionalización científica de la política, así como una praxis que se dirige teóricamente a través de sugerencias técnicas permiten el acrecentamiento del problema respecto de la capacidad autoexplicativa del análisis científico-experimental. A su vez, la falta de certeza en la acción viene de la elección de parámetros científicos —que provienen de ese mismo ámbito— para el aseguramiento científico. Para Vico es imposible “trasladar el método —y por tanto el objeto⁴¹— del juicio científico a la praxis de la sabiduría” (Habermas, 2002: 51). A Giambattista Vico, afirma Habermas, “la fundamentación de la filosofía práctica como ciencia, que exige Bacon y que Hobbes promete realizar por vez primera (Habermas, 2002: 54). Para Vico,

⁴¹ Las cursivas son más.

afirma Habermas, es imposible aceptar el intento de fundamentación de la filosofía, que hace la ciencia moderna.

Hasta este punto de *Teoría y praxis*, Habermas aclara su tarea: se propone la reconstrucción del desarrollo de la política clásica hacia una filosofía social moderna desde dos perspectivas: 1) un cambio de actitud metodológica y 2) la constitución del nuevo objeto de tal actitud metodológica.

Entonces, ¿cómo se consumó, entre Aristóteles y Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? El estagirita creía que la *polis* debería tener como base la virtud de sus ciudadanos para ser algo más que una confederación. Hay derecho público no derecho privado, pues la polis no puede considerarse como una casa; *polis* y *oikos* se contraponen. Tomás de Aquino piensa lo mismo y es su filosofía social el puente que lleva de Aristóteles a Hobbes, él cree que aun cuando la causa del Estado puede ser la supervivencia, éste se mantiene a razón de la vida buena. Más aún sólo puede llamarse *Estado* a la comunidad que habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas y, en esa medida, para la vida buena. No obstante, replica Habermas, Aquino ya no entiende la comunidad de una manera plenamente política, “la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*” (Habermas, 2002: 55). Involuntariamente Aquino se aleja de la política clásica, pues elimina la distinción entre el *poder económico* —propia del señor de la casa— y el *poder político* —exclusivo de la opinión pública—, entre el dominio sobre libres e iguales y el dominio del déspota, entre la *polis* y el *oikos*. El príncipe que gobierna, piensa Aquino, domina monárquicamente, es decir, de la mínima forma posible, de la misma manera en que se gobierna dentro del *oikos*.

Con la *societas* Tomás de Aquino nivela el *oikos* y la *polis*. El criterio del orden bien fundado deja de ser la vida buena y se establecen la tranquilidad y la paz, se trata de una interpretación más policial que política, replica el filósofo alemán. Aquino no plantea la pregunta principal de de la política clásica, es decir, la pregunta por la cualidad del dominio más bien, se enfoca en la reflexión acerca de la ampliación del ámbito doméstico al del Estado. Aquino convierte la política aristotélica en filosofía social, pero no separa a la política de la ética. Para él: “Por una parte el *ordo civitas* ya no puede afianzarse sobre la praxis y lexis de los ciudadanos libres, en la opinión pública; pero por, otra, ampliado hasta *ordo societatis*, debe poder fundamentar una ley moral concretizada ético-civilmente, un código diferenciado según cargos y rangos que garantice un conocimientos específico de status” (Habermas, 2002: 56). Para hacer esto recurrirá a la ontología y la teología cristianas.

Esto implicaría que las preguntas por “el porqué y el hacia dónde de la vida en común” (Habermas, 2002: 56), sean imposibles de contestar mediante el *ordo societatis*. En cambio, ha de preguntarse “¿Cómo y con ayuda de qué medios puede regularse y apaciguarse la *civitas*?” (Habermas, 2002: 56). El rompimiento del vínculo entre el *orden* y la *virtud* —construido a través del carácter teleológico implicado por el *zoon politikon*— provocaría la destrucción teórica de dos elementos importantes: “el *dominium* de los principios convertidos en soberanos y la *societas* privatizada bajo la administración estado-territorial” (Habermas, 2002: 57).

Otro tanto aportarían Nicolás Maquiavelo y Tomás Moro a la consolidación de la transformación de la política clásica en filosofía social.

Todavía, sobre la base de la *ciudad-estado* —*Florenia*—, “Maquiavelo quería prescindir de la organización de la sociedad y dirigir su atención, exclusivamente, a la técnica del mandamiento y conquista del poder. El estado de guerra general y, en principio, insuperable, se considera de aquí en adelante como el presupuesto fundamental de la política. El Estado es Estado al máximo en el estado de lucha” (Habermas, 2002: 57). Ahora bien, si *toda determinación es negación*, entonces será el opuesto del *saber práctico* —que articula las acciones humanas con el fin de conseguir la perfección o la preafección—: el saber hacer, la *techné*. Para Habermas, eso significa que

La política es el arte, susceptible de ser investigado y aprendido, de una estrategia, permanentemente ejercida tanto en el interior como hacia el exterior, para la imposición del propio poder. El poder doméstico patriarcal del príncipe cristiano se ha condensado en la abstracta autoafirmación del soberano (*suprema potestas*) y, al mismo tiempo, se ha desligado de las funciones auténticamente sociales del orden domestico ampliado al Estado” (Habermas, 2002: 57).

Será Tomás Moro quien preste atención esas obligaciones olvidadas por el príncipe cristiano de Maquiavelo, pero olvida “la técnica de la autoafirmación del poder frente a enemigos externos y niega la directamente una esencia de lo político derivada del estado de guerra” (Habermas, 2002: 57). Pare él, el *ordo societatis* se muestra en el ámbito empírico “como una tarea de organización técnico-jurídica de la sociedad” (Habermas, 2002: 57).

En la época nueva la “*salus publica* y *bonum conmmune* ya no pueden determinarse teleológicamente” (Habermas, 2002: 57). Se han vuelto *lugares vacíos* que, a través del análisis de los intereses del príncipe Maquiavelo ocupa con la razón de Estado, y que, mediante el análisis de los intereses de los ciudadanos que trabajan, Moro ocupa “con un ratio inmanente al orden económico” (Habermas, 2002: 57).

3.1.2 La ruptura con la tradición

Con Maquiavelo y Moro la perspectiva era distinta: el comportamiento político y el orden social dejan de ser comprendidos a partir del horizonte de la vida virtuosa de los ciudadanos.

“Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de lo bueno y lo excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica que exige soluciones técnicas, está el comienzo de la moderna filosofía social” (Habermas, 2002: 57).

Ya no hay necesidad de ética en la política, por tanto no hay necesidad de una argumentación respecto de las virtudes y las leyes. Si el punto de partida clásico era un preguntar “cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural” (Habermas, 2002: 58), en la Modernidad ha de comenzarse preguntando “cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural” (Habermas, 2002: 58). A esta tendencia, Habermas replica que la filosofía social ha de ocuparse del mejoramiento, la facilitación y elevación de la vida,⁴² y no sólo de su mero aseguramiento.⁴³ A partir de la Modernidad una alusión a la vida indica algo distinto de la *perfección moral de la vida*: “Las formas pragmáticas de la elevación de la vida cómoda y de la vida plena de poder siempre están referidas a su positividad, a la conservación de la mera vida” (Habermas, 2002: 58) Ya sea ante la presencia del enemigo concreto o sólo ante el hambre.

La filosofía social, sin embargo, no fue quien inventó —de pronto— un mal natural, éste tiene sus raíces en los pensamientos de Maquiavelo y Moro, al primero le debemos la aparición del enemigo y al segundo la presencia del hambre y la miseria. Estos factores son los estandartes del aseguramiento político y el económico-social de la vida. Surge la pregunta ¿cómo liberarse de ellas? “[...] los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder; y de la no menos amenazante inseguridad de conservar la vida en el hambre y la miseria, tan sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta del orden social” (Habermas, 2002: 57).

Del *acrecentamiento* de una de estas dos formas de reproducción de la vida —cuya base es la técnica— surge una diferencia más respecto de la tradición. El dominio del mal —que es representado por la muerte violenta— necesariamente crea otro riesgo: el peligro de la servidumbre. Surge un mal artificial: el dominio del hombre por el hombre. Este también se

⁴² Claro que esto es distinto del establecimiento de la perfección moral de la vida, aclara Habermas.

⁴³ ¿Realmente seríamos tan distintos de los animales, de vivir bajo estas condiciones?

establece como punto importante de la investigación político-social. De ahí la necesidad de brindar dignidad y paz a los envilecidos y atemorizados.

Por separar la política del contexto ético, Moro y Maquiavelo se instalan en un nuevo campo de reflexión. En Aristóteles la política se ocupaba de “la facilitación y habilitación jurídicas de la vida buena de los ciudadanos” (Habermas, 2002: 59). Con Maquiavelo comienzan las construcciones de modelos normativos que representen superestructuras que respondan a las exigencias históricas. Hay un cambio de instituciones. Maquiavelo “aísla la estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza u autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia” (Habermas, 2002: 59). De esta tensión surge el sentido del nuevo concepto de lo político ha de recibir su nuevo sentido; ella “está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización del poder” (Habermas, 2002: 59).

Moro al igual que Maquiavelo deja de lado la problemática aristotélica acerca de las constituciones buenas y las degeneradas. En vez de conceptualizar las relaciones de dominio bajo la forma de una constitución básica e insuperable, lo hace bajo la forma de la presión —impuesta por la propiedad privada— hacia la explotación. A partir de esto, el Estado se concibe como “una institución económica de coerción” (Habermas, 2002: 60); en otras palabras, se le remite a la situación básica de la sociedad burguesa, a la competencia por la adquisición de bienes escasos. Ahora bien, el concepto de lo social propio de la Modernidad recibe su sentido de ese egoísmo de intereses y de los riesgos vitales que lleva de la mano ese egoísmo.

Con Moro y Maquiavelo, las leyes se les vuelven ajena la sustancia moral, debido a su reducción a las estructuras de dominio político o a la explotación económica. Las leyes no serán sino un instrumento para la tarea de la conservación y elevación de la vida. El sentido normativo de las leyes en Maquiavelo sólo está orientado hacia la presencia del enemigo, en el caso de Moro éste se hace presente en la coerción del trabajo.

Mientras que Aristóteles no concebía la posibilidad de separación de la constitución política y las costumbres de la vida ciudadana, Maquiavelo y Moro establecieron la separación entre la ética y la política. Con el florentino la virtud privada se vuelve algo distinto de la virtud política, ello implica también que la sabiduría práctica del individuo —obligado a la búsqueda de la vida buena— sea distinta de la sabiduría técnica del individuo político. Moro hace énfasis en la heteronomía social de la virtud privada y se mantiene firme en las exigencias sociales que deben de ser satisfechas, la organización —a través de la técnica— de las necesidades de la vida

ha de ser anterior a la vida buena, sin que necesariamente se tenga a esta última como contenido y meta de la acción moral. Para Maquiavelo la técnica de la conservación del poder posee una moral neutral, para Moro la organización social no tiene esa misma característica. Habermas considera que ninguno de estos dos pensadores “se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas. Proyectan modelos, esto es, investigan bajo condiciones artificiales el campo abierto por ellos. Incluso antes de que el método experimental fuera introducido en las ciencias naturales, la abstracción metodológica respecto de la multiplicidad de relaciones empíricas se prueba aquí empíricamente” (Habermas, 2002: 61).

El admirador de Cesar Borgia establece 1) la afirmación del poder del príncipe hacia el exterior y 2) la unidad y la obediencia de los súbditos en el interior como las metas de la técnica política. Ésta no está ligada a la política tradicional, y por tanto a la moral. La *acción política* no se apoya en instituciones establecidas —en una legitimidad—, por el contrario, ella inicia con la ausencia de instituciones. Su método de prueba es apenas menos ficticio que la *Utopía* de Moro: “la libertad absoluta de elección racional de medios para el fin de la conservación del poder en el estado excepcional de guerra civil latente, de rebelión potencial y amenaza fáctica por parte del enemigo que compete. Bajo estas condiciones de *necessità*, la política es el arte de regular la *fortuna* [...] Cesar Borgia ofrece el ejemplo histórico” (Habermas, 2002: 62).

Moro no propone reglas empíricas para una técnica política —como hace Maquiavelo—, en su lugar nos proporciona un ejemplo —que se representa bajo ciertas condiciones empíricas— para la organización social, a saber, se establece como fin el bienestar de los ciudadanos libres, pero esto sólo se conseguirá en la medida en que se reduzcan al mínimo las claves principales de la reproducción de la vida social que proponía el florentino: la guerra y el dominio público. Esto permite, en palabras de Habermas, concebir “un modelo en el que las instituciones sociales pueden reducirse a su significación instrumental, al igual que ocurriría en el ficticio estado excepcional con los medios de dominio de Maquiavelo” (Habermas, 2002: 62). El gran acierto de Moro es sacar a la luz los motivos de los conflictos sociales y también que al eliminar la preocupación por el aseguramiento de la vida se eliminan algunos delitos, por ejemplo, la diferenciación social a partir de la riqueza y la necesidad de una legalización de la explotación. Con ello, la riqueza, el poder y la influencia carecen de un carácter natural. Luego, hay un vínculo histórico entre 1) la estratificación social y el dominio político y 2) la organización del trabajo social.

No es cuestión de estilo o interpretación lo que hace distinta a la obra de Maquiavelo y Moro respecto de la política tradicional, sino de materia y método. Ambo siguen realizando intentos de de investigar —con una perspectiva técnica— los viejos elementos de la filosofía social tomista: el *dominium* y la *societas*. “Maquiavelo ignora la tarea histórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil; y Moro ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos” (Habermas, 2002: 63).

Tal error no lo cometería Hobbes, sin embargo, a él le tocará la tarea de una reconstrucción iusnaturalista de la soberanía, para Hobbes la potestad del soberano tiene su razón de ser, a partir de la conexión que éste debe tener con la sociedad. La constitución contractual de la soberanía es la autoafirmación de la política; a partir de ese momento la soberanía principesca depende de necesidades específicas de la esfera social. De esta manera, la autoridad gubernativa en el interior justificara la soberanía estatal hacia el exterior. El pacto social y el pacto de dominio coinciden en el soberano, él es la potencia a la que se le ha entregado la responsabilidad de la aplicación de la justicia. El soberano es el único que ejerce el poder político, pues el estado político universal de la guerra de todos contra todos ha sido suspendido en favor de una organización de la sociedad racional —como propone Moro—.

Habermas resume sus aportes del siguiente modo:

Hobbes supera de manera aún más decisiva las debilidades metodológicas de sus predecesores. Ni Maquiavelo ni Moro pretendieron tratar la política y la filosofía social como ciencia, en el sentido tradicional de la filosofía práctica, ni el sentido moderno de aquella forma de proceder empírico analítica, que sólo fue proclamada un siglo más tarde por Bacon (sin que ni siquiera el llegar, por lo demás, a consumarla). Maquiavelo y Moro están a la mitad del camino: rompen metodológicamente con las presuposiciones de la tradición y reemplazan la orientación práctica por una forma técnica de plantear los problemas; pero sin el estricto método cognoscitivo de Descartes y sin el exitoso método de investigación de Galileo, todavía cultivan su materia en cierto modo pragmáticamente. A una recomendación de técnicas llega el uno; una propuesta de organización realiza el otro” (Habermas, 2002: 64)

Fue después de ellos se agregó una nueva pieza en la tradición de la política. Moro no analiza la esencia de la justicia, que para los griegos sólo podía llevarse a cabo dentro de la vida en la ciudad, y que por tanto era también la esencia del Estado; él no remite a un orden esencial, sino a una ficción. Mediante elementos fácticos produce la ilusión de la realidad que recibe el nombre de Utopía. En ella se fingen relaciones sociales, se las presenta como existentes y no llegan a una conceptualización.

Se resigna a la mínima posibilidad de un ejercicio de una política justa, en lugar de someter sus hipótesis bajo la prueba de la experiencia. Ello quizá se deba a las condiciones en las

cuales descansa la ficción que se muestra como empíricamente posible. *Ergo*, el Estado ha crearse surgirá del Estado deseado.⁴⁴

Maquiavelo, dice Habermas, diluye el saber práctico de la política en una mera habilidad técnica. Si en la tradición se exigía que el dirigente político del Estado no sólo ha de poseer poder sino sabiduría al mismo tiempo, el político de Maquiavelo es reducido a un estratega. El arte se impone a la sabiduría práctica. La competencia exigida al príncipe es una competencia para la guerra, una competencia artesanal. Maquiavelo descubre una nueva forma de arte: el de la conducción de los hombres, se trata de un poder técnico que maneja hombres en lugar de objetos de la naturaleza. Serán, en especial, los impulsos de autoafirmación y sumisión la materia propia de un *principesco artesano*. Como pensaba Horkheimer: “La grandeza de maquiavelo conciste [...] en haber reconocido las posibilidad de una ciencia de la política correspondiente a la nueva física y psicología y a sus principios, y en haber expresado sus rasgos esenciales sencilla y determinadamente” (Habermas, 2002: 66).

Para el pensador florentino la habilidad de conquista y conservación del poder nace de una transferencia de la *techné* artesanal al ámbito reservado de la *phronesis*, de la *praxis*, “pero aún carece de la precisión científica de la *técnica calculadora*” (Habermas, 2002: 66). Está lejos de una comprensión de la política sobre los principios galileanos, propios de una concepción mecanicista del mundo.

El *actuar* que se persigue en las obras más importantes de Moro y Maquiavelo es sin duda el de la producción. A cambio de la seguridad del saber técnico-artesanal hicieron añicos la barrera entre *praxis* y *poiesis* dentro del campo de la sabiduría práctica. Pero eso sólo es posible antes de que el saber técnico fuese teóricamente —no pragmáticamente— asegurado, pro esto a su vez sólo es posible si se elimina la preeminencia de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*, de la teoría sobre la *praxis*. La distinción tradicional indicaba que la esfera del *hacer* (*poiesis*) y de la *acción* (*praxis*) de los hombres que se ocupaban de su autoconservación o de la vida en común se localizaba más allá de los límites de la teoría. En la Modernidad la teoría se manejó desde la actitud del técnico en el ámbito de la investigación de la naturaleza.

La intención epistémica de las ciencias modernas seguramente no tuvo como objetivo la producción de un conocimiento utilizable técnicamente, pero si se propuso la reproducción de los procesos naturales. El *hacer* se establece como el nuevo criterio de verdad y se modifica el

⁴⁴ Hay en el fondo una regla técnico-social.

comportamiento técnico —éste ya no será el mismo del artesano, la certeza del conocimiento de la ciencia moderna es completamente distinta—. “Es Hobbes quien estudia por vez primera las ‘leyes de la vida ciudadana’ con la intención expresa de colocar la acción política sobre la base insuperablemente cierta de aquella técnica dirigida científicamente, que él conocía a partir de la mecánica contemporánea” (Habermas, 2002: 667).

3.1.3 La fundamentación hobbesiana de la filosofía social como ciencia

Hasta la llegada de Hobbes, la conexión entre *dominium* y *societas* —Estado y Sociedad— se justificaba sobre la base del iusnaturalismo clásico, con su arribo éste se convierte en un conjunto de preceptos positivos que los hombres se dan mediante un contrato. Un derecho formal o positivo comienza sustituir al viejo iusnaturalismo. Esta sustitución implicará desde luego un cambio importante, tendrá comienzo con la centralización y burocratización del dominio en “el aparato estatal moderno del régimen soberano, así como también la expansión del tráfico capitalista de mercancías y a la subversión paulatina del modo de producción ligado a la economía de subsistencia” (Habermas, 2002: 68). Surge, entonces, un nuevo contexto en el que los intereses económicos y territoriales toman un nivel macro hasta un punto en el que la reglamentación y el establecimiento de una autoridad soberana, llevan a una absolutización que permita la elevación de “un derecho formal utilizable técnicamente para la regulación del tráfico social” (Habermas, 2002: 68).

De esta manera, el contrato es un instrumento para obligar al Estado a 1) implantar el poder legalmente monopolizado al servicio de la paz y el orden y 2) “para el aprovechamiento del bienestar, pero también para limitarse a ello” (Habermas, 2002: 68). Hobbes justificará iusnaturalistamente el poder estatal, éste se encargará de organizar “la amenaza y la utilización de la violencia para la protección de la sociedad civil, precisamente con el fin se suprimen el miedo frente a los enemigos, frente al hambre y frente a la servidumbre” (Habermas, 2002: 69). El poder se organiza para la protección de la sociedad civil.

Para llevarlo a cabo Hobbes trata de demostrar la necesidad del establecimiento de un contrato. Otros autores, como Althusius, no intentan mostrar la existencia de relaciones necesarias, sino sólo una esquematización de las relaciones accidentales, nunca se llega a explicar cómo es que los individuos establecen contratos. La única conexión entre causa y efecto se reduce a que el carácter soberano del poder se deduce de la necesidad de obtener, mediante la fuerza, la validez del sistema contractual. Éste, a su vez, se infiere de la necesidad de hacer posible una supervivencia en paz y en orden. El mismo estado natural se conceptúa conforme a las leyes

que rigen la naturaleza para así poder ser fundamento en la construcción jurídica y en la conexión causal de una ley natural interpretada desde la perspectiva mecanicista.

Lo que en Althusius era accidental, en Hobbes adquiere una conexión interna: contrato social y contrato de dominio dejan de ser instrumentos para la nacionalización de una naturaleza anárquica y se justifican en su racionalidad mediante las *leyes de la naturaleza*. El sistema del contrato surge, pues, de una necesidad de hacer posible la supervivencia de los hombres en un mundo ordenado y en paz; ese interés común por la paz y el orden se deriva de la necesidad de suprimir las contradicciones que surgen en el *estado de naturaleza*, v. gr., la muerte violenta. La huida es la única salida ante la situación política sin freno y el único refugio posible es la seguridad del orden civil. En otras palabras, la misma naturaleza lleva a los hombres a abandonar el mundo de la anarquía para adentrarse en un mundo civil.

En el *estado de naturaleza* lo que prevalece es un mundo de la libertad, por lo que todos son libres ni hay distinciones sociales, todos son iguales, nadie es dueño de nada, todo es común y todos tienen derecho a todo. Sólo que en ese paraíso de la libertad habitan hombres como los descritos por Maquiavelo: “son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ávidos de ganancias” (Maquiavelo, 2002: 201). Se trata hombres que al ser libres, a cada momento están entre la vida y la muerte. La absoluta libertad implica entonces muchos derechos: derecho a la libertad, derecho a la igualdad, derecho de todos a todo, etc. Sólo que, para Thomas Hobbes, estos derechos tienen un sentido negativo. La inexistencia de un dominio político, de una desigualdad social, la ausencia de propiedad privada, etc., indican la inexistencia de un marco normativo; esta situación describe un mundo en el que los humanos carecen de toda socialización y están a merced de su aparato sensorial, un espacio en el que las reacciones instintivas y los movimientos corporales no rebasan los de otros animales.

Es ese espacio el que justifica y de hecho lleva a los hombres al *mundo de las normas*. En ese sentido, el estado de naturaleza es la causa necesaria y eficiente del *mundo civil*. Una naturaleza asocial de los humanos será precisamente aquello que permitirá —mediante el contrato— la constitución de la sociedad, el Estado y un marco de regulación de la vida social después de esa constitución. Así resulta que dada la naturaleza humana hay un destino inevitable, es decir, que la naturaleza humana instintiva lleva a los hombres a la creación de las normas, a la creación de un orden que funcione teniendo como criterio, no la satisfacción inmediata de los sentidos, sino la postergación de esto a cambio de paz, seguridad y propiedad privada.

Pero será la razón natural y no los deseos naturales quien lleve a la necesidad del contrato. Se trata de sustituir una satisfacción despótica de las necesidades naturales y, por ende, la lucha de todos contra todos, y sólo la razón natural permitirá la realización de una satisfacción moderada de las necesidades a través de las reglas que se establezcan en el pacto de vida en comunidad. Ahora bien, para conseguir este tránsito entre el estado de naturaleza y el de la sociedad será necesario el establecimiento de un orden cuyo dominio sobre los hombres sea absoluto, un dominio de tal magnitud que ninguno pueda rebasarlo.

3.2 La primera antinomia: el autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista de su sancionamiento

“La *raison* del Estado absolutista construido iusnaturalistamente por Hobbes es liberal. Pues la leyes de la razón natural desarrolladas bajo el título de la libertad no sólo ligan internamente la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que están también en la raíz del contrato social y el dominio de los ciudadanos, de tal modo que [...] el portador del poder estatal está fundamentalmente obligado a las intenciones liberales del derecho natural” (Habermas, 2002: 73).

De esto último Habermas, concluye que “Hobbes es el auténtico fundador del liberalismo” (Habermas, 2002: 73). Para sostener tal tesis ofrece cuatro principios fundamentales de un orden político de corte liberal:

1) “El dominio se establece a causa de la paz, la paz se ambiciona por mor del bienestar. El bienestar no consiste sólo en la conservación de la vida en general, sino en una vida lo más cómoda posible” (Habermas, 2002: 63).

2)

El dominador cuida del el bienestar de los ciudadanos por medio de leyes. Están fundamentan y regulan el orden de la propiedad, para que ‘otro no puedan molestarlos en libre uso y disfrute de nuestra propiedad, ni nosotros a ellos en su tranquilo disfrute [...] se limita, como en derecho en general, a un sentido instrumental: así pues, aquí, en vez de a la devolución de una deuda, se limita a la protección, mejoramiento y prevención (Habermas, 2002: 73).

3)

Las leyes tienen el carácter de norman formales y generales [...] asegura a los ciudadanos la libertad en el sentido de libertad de residencia [...] separa el orden jurídico del orden vital y crea ámbitos de juego jurídicamente neutrales par ala legítima prosecución del provecho privado [...] garantiza una igualdad formal de derechos y deberes [...] garantiza una distribución igual de las cargas fiscales [...] garantiza la previsibilidad de las acciones de los otros, así pues, una expectativa de comportamiento según reglas generales que posibilita por vez primera el tráfico civil (Habermas, 2002: 73).

4)

El dominador tiene cuidado de que por medio de tan pocas leyes como sea posible, tantos ciudadanos como sea posible vivan tan cómodamente como lo permita la naturaleza humana. Conserva la paz en el interior y la protege frente a enemigos externos, para que cada uno de los ciudadanos pueda “multiplicar su fortuna” y “disfrutar su libertad”. (Habermas, 2002: 74).

Con lo anterior, Habermas llega a otra conclusión: “Hobbes construye la soberanía iusnaturalistamente porque la *raison* de Estado conciste en posibilitar una sociedad liberal” (Habermas, 2002: 74). Los ciudadanos deben pagar un precio —el poder absoluto— para que ello se realice. El soberano juzga si las leyes coinciden con el derecho natural del contrato social. Resulta entonces, según Habermas, que la razón de Estado es subsumida por el absolutismo. Los contenidos liberales del derecho natural se inmolan en una forma política absolutista: “para una sociedad semejante, debe construir la soberanía en forma de poder absoluto” (Hobbes, 2002: 74). El temor a la posibilidad de que cada sea muerto por las manos del otro lleva a concluir a los hombres a dotar “a una única instancia con el monopolio del uso de la violencia física, para que esta instancia pueda obligar a todos a la paz. Ciertamente pagan este precio esperando que el poder absoluto sea ejercido al servicio de una sociedad liberal” (Hobbes, 2002: 74). El movimiento dialéctico de *la domesticación del poder natural político* se da con la aparición de una “segunda naturaleza de la soberanía fundamentada contractualmente” (Hobbes, 2002: 74) y con la reserva del juicio acerca de si los mandatos soberanos, las leyes, coinciden con las expectativas del contrato social [...] La *raison* de Estado es devorada por su absolutismo, *en tanto* que de hecho es un Leviatán” (Hobbes, 2002: 76).

Esta antinomia, en donde los contenidos liberales del iusnaturalismo “se inmolan a la forma absolutista de su sancionamiento” (Hobbes, 2002: 76) reconecta a Habermas con ciertas dificultades metodológicas ya vistas. *Las normas de la razón natural* se vuelven contra la mecánica de los deseos naturales, de las que habían sido derivadas. Se les procura obediencia so pena de sanciones calculadas a partir de la física de la naturaleza hunaza: “las leyes se convierten en esta medida en mandatos en el sentido de una motivación coercitiva susceptible de calcularse psicológicamente. Al final, el poder de sanción obtenido por a la fuerza por las leyes de la naturaleza en sentido causal, rige, en efecto de nuevo sobre las leyes de la naturaleza en sentido normativo, y también en su nombre” (Hobbes, 2002: 76).

3.3 La otra antinomia: la impotencia práctica del saber de poder técnico-social

Cuando Hobbes reflexiona sobre la relación de su teoría con la *praxis política* de sus contemporáneos se percata de un gran problema: la recuperación de las leyes normativas a leyes causales —la fundamentación de las relaciones jurídicas en inviolables leyes de la naturaleza—, a la que conduce el intento de fundamentación de la filosofía social como ciencia. “También Hobbes ejerce esta ciencia con la actitud de un técnico: hace suya la máxima de Bacon de que la ciencia sirve el poder; la teoría sirve a la construcción; y todo saber persigue al final una acción o una realización. Hobbes investiga la mecánica de las relaciones sociales como Galileo la de los movimientos naturales” (Hobbes, 2002: 76). En la Modernidad “la relación de teoría y praxis está determinada según el modelo de la mecánica clásica” (Hobbes, 2002: 76). Su análisis científico ya no se interesa en la historia fáctica del surgimiento de ciertas instituciones, esto es, lo que está en los supuestos, como ejemplo, el modo de vida humana en común.

La ciencia también procede analítico-causalmente en la filosofía social, la construcción iusnaturalista es un medio para la explicación del funcionamiento del aparato estatal, una comprensión tecnológica de la filosofía social que está fundamentada como ciencia. Hobbes, con el nuevo método —el de Descartes y Copérnico— bajo el brazo es el primero que desarrolla una física de la socialización.

Después de haber alcanzado la intelección mecánica del estado de sociedad, pueden hallarse las disposiciones teóricamente indispensables para que surja el orden social y político correcto. El problema es cómo han de concebirse los expertos técnicos de ese orden adecuado dentro de un círculo que surge cuando ellos pretenden dar una explicación de algo en lo que ellos mismos están incluidos. Otra cuestión es explicar cómo la coerción normativa, que produce el contrato, surge de la causalidad natural. También sería una dificultad la interpretación tecnológica de las relaciones de la *teoría* con la *praxis*. Si la propuesta hobbesiana aspira a consecuencias prácticas, entonces debe hacerse pública y tiene que ser aceptada por la mayoría de los ciudadanos, ellos deben reconocer la teoría bajo el título de leyes naturales, pues estas expresan necesidades objetivas y recomiendan lo que es prácticamente necesario en el interés común.

El proceder de Hobbes se contrapone a la postura de la antigua política y a la retórica humanista, que en Vico encuentra su mayor representante. Él fue el primero que intentó sustituir la ciencia metodológicamente estricta por la sabiduría práctica de la filosofía social. Es quien muestra que la teoría científicamente fundada de la acción social no alcanza la dimensión de la

praxis, que al contrario de la doctrina clásica, poseía un acceso inmediato. Las consecuencias prácticas no pueden fundamentar la autoridad estatal en el marco de la filosofía social: no se puede explicar teóricamente la relación entre la teoría y la praxis.

Hobbes debió someter su teoría a una revisión, afirma Habermas, en lugar de la utilización técnica de los resultados científicos pues la transformación de la teoría en praxis tiene la tarea de pasar a formar parte de la conciencia de la reflexión de los ciudadanos dispuestos a la acción: las soluciones teóricas tienen que demostrarse en situaciones concretas, como las soluciones prácticamente necesarias para la satisfacción de necesidades objetivas, más aún, tienen que estar ya concebidas de antemano a partir de este horizonte de los sujetos actuantes. Respecto de este problema, Vico propone a la retórica como vía alterna, pues las verdades ricas en consecuencias desde la perspectiva práctica precisan del consenso sabiamente obtenido. Se requiere la verdad del *sensus communis* de los ciudadanos que discuten públicamente.

Una teoría que bajo la actitud técnica está diseñada para asegurar la disposición sobre los procesos naturales se enfrenta a la barrera que impone la filosofía moral. Esto porque la distribución de los problemas de la naturaleza esencialmente difieren de la disposición de los procesos sociales. El dominio técnico de la naturaleza, dice Habermas, es solitario y mudo, está fuera de la comprensión de sujetos actuantes que quieren dominar prácticamente sus relaciones sociales. A esta situación no escapa la filosofía social científica ya que recae en el intento de interpretar tecnológicamente la relación de la teoría con la praxis. La pretensión de que los conocimientos filosófico-sociales, que únicamente requieren certeza metodológica para convertirse en certeza práctica de los ciudadanos políticamente juiciosos, es un seguro que nombra la impotencia de un pensamiento que no tiene presente la distinción entre disponer y actuar, y que, pese a todas sus pretensiones, no alcanza a cumplir con una de las mayores exigencias de la Modernidad: “la transformación de la teoría en praxis” (Hobbes, 2002: 86).

Una vez obtenidos los elementos de los que habíamos hablado —una historia del pensamiento que dio forma al liberalismo y dos posturas con criterios distintos para su comprensión—, es necesario remitirnos al pensamiento liberal clásico. Así comprobaremos el alcance de comprensión que nos proporciona cada una de las posturas a la luz de la historia y el pensamiento moderno. Veamos a Hobbes y a Locke.

4. Orígenes del pensamiento utilitarista en la filosofía política. El carácter pragmático de la política

4.1 El gobierno del príncipe y la naturaleza de los gobernados

El príncipe de Nicolás Maquiavelo es la obra que rompe con la concepción tradicional de la política.⁴⁵ A su parecer, un príncipe es el que debe gobernar, pero de ahí no se sigue que todo aquel que sea príncipe sepa gobernar. Por ello es necesario describir las características de un buen gobernante. Si este no lo era debía transformarse a sí mismo para estar a la altura las circunstancias, y es Maquiavelo el primero que quiere indicar los pasos para tal transformación. Esta idea surge porque ya no era posible gobernar con las formas de la tradición, pues los hombres para quienes estaban hechas ya comenzaban a desaparecer.

Lorenzo de Médicis recibió la invitación para dirigir de una forma innovadora a los nuevos hombres del siglo XVI, en una época en que los territorios de la actual Italia no eran una unidad política sino que estaba integrada por pequeñas *unidades políticas* parecidas a las ciudades-estado griegas. Después de ser testigo de las constantes invasiones por parte de Francia y España, Maquiavelo considera necesario incitar a un personaje para que se erija como un príncipe que logre unificar los territorios italianos. En su libro, toma el papel de consejero del príncipe y es ahí donde nos muestra las características de los hombres a los que se ha de gobernar.

En la Edad media, Europa y sus habitantes recibían un adoctrinamiento desde Roma. Entre otras muchas ideas, se buscaba solidificar la concepción negativa de la naturaleza humana. Remontando a la idea del pecado original, la iglesia católica busca justificar los medios para el control de los actos humanos así como su primacía para determinar, *prácticamente*, todos los ámbitos de la cultura y la vida de los hombres. Es hasta después de los siglos XIII y XIV que comienza la caída de la comuna y empieza a proponerse una autoridad distinta a la de la iglesia y, por tanto, una organización diferente de la vida.

Maquiavelo tiene una concepción bastante clara y distinta de la humanidad: “de los hombres puede decirse en general que son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ávidos de ganancias. Y mientras les haces bien, son todo tuyos [...] cuando la necesidad está lejos, pero cuando ella se echa encima de ti, se rebelan” (Maquiavelo, 2002: 201). Él piensa que el hombre es una criatura más pasional y volitiva que racional, no es

⁴⁵ Véase Jürgen Habermas, 2002.

que no pueda serlo, o que no lo sea en ocasiones, sino que en su vida cotidiana y en la mayoría de sus actos la bondad cristiana no es lo que predomina.

Es en este punto donde encontramos un cuestionamiento clave en el pensamiento del florentino: para un gobernante ¿es mejor ser amado que temido o viceversa? La respuesta a tal pregunta ha de encontrarse tomando en cuenta la forma en cómo se comportan los hombres. En otras palabras, la prudencia y la *virtù* del príncipe determinaran la mejor respuesta. Éste debe saber cómo actúan sus gobernados, pues si bien hay variantes, también es cierto que —para Maquiavelo y muchos otros— la experiencia y la historia de los pueblos, muestran constantemente que pueden poseer *pretensión de universalidad*. Eso que nuestro autor afirma como general en todos los hombres no es sino un intento por definir brevemente la naturaleza humana, es decir, mostrar de manera clara cómo a pesar de las diferencia espaciales, geográficas, lingüísticas, culturales, etcétera, es posible encontrar rasgos comunes a la mayoría de los hombres. Es indispensable que el príncipe conozca cuales son esas características comunes, pues está en juego la vigencia del estado, e incluso la vida del príncipe.

El gobierno del príncipe, entonces, ha de ser de tal modo que responda a la forma de ser de los gobernados si las dos formas de gobierno que conocen los hombres son los principados y las repúblicas, y si en los primeros los hombres son súbditos y en las segundas son libres, entonces el príncipe ha de decidir —con base en sus actos— si deben vivir como súbditos o como hombres libres. Respecto de esto, lo que pretende Maquiavelo es mostrarle al príncipe no un recetario o un formulario para resolver los problemas políticos, militares o sociales de un pueblo sino mostrar al gobernante las cualidades que tiene que desarrollar para gobernar de uno u otro modo. Para el pensador florentino, también en este caso, no son los ejemplos que se muestran en su obra, la solución de problemas particulares sino el ejercicio de las cualidades.

El príncipe debe gobernar según su voluntad, no según la voluntad de los gobernados, pero debe ingeniárselas para evitar el odio. Debe actuar siguiendo los *dictums* de su voluntad, pero debe hacerlo llevando de la mano los dos medios apropiados para gobernar: las leyes y la fuerza. Dos naturalezas han de formar la unidad de la voluntad con la que el príncipe ha de dirigir a los hombres, debe ser mitad bestia y mitad hombre pero no a manera de minotauro sino a manera de centauros como Folo y Quirón, ello “sólo significa que un príncipe debe saber usar una y otra naturaleza, y que una sin la otra no es duradera” (Maquiavelo, 2002: 206). Debe poseer la astucia de la zorra y la fuerza del león, pero en definitiva no debe ser todo el tiempo como el león, pues “los que se basan simplemente en el león, deberían dejar la política” (Maquiavelo, 2002: 206). El príncipe será de cierta manera si los hombres son de cierto modo, esto es, será hombre si los

hombres se comportan como tal, serán tratados así, pero si se comportan como bestias, entonces el príncipe será león y no dudará en usar la fuerza. Son intensas las afirmaciones de nuestro autor en turno, mas “si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno pero, como son malos, y no observarían contigo la palabra dada, tampoco tú tienes por qué observar con ellos tu palabra” (Maquiavelo, 2002: 207).

El príncipe gobernará usando los medios necesarios y según la naturaleza que predomine en las acciones de los hombres. La naturaleza humana y lo que ella produce, es decir, los hombres y sus acciones, serán los factores que determinen la forma de gobierno. El príncipe no hará otra cosa que gobernar con base en la naturaleza de los hombres. Sus esfuerzos por mantener el Estado y mejorar el orden existente, llevarán a centrar su mirada en el hombre “tal como realmente es” (Hirschman, 1978: 21), a dar un giro en la concepción y en la justificación de la política.

Esa concepción del hombre se asemejará a la de otro autor que, sin miramientos, propondrá un gobierno efectivo, civil y eclesiástico al mismo tiempo. De manera más detallada y sistemática, de lo que es la propuesta maquiavélica, nos guiará hacia la comprensión de la necesidad de una forma de gobierno que responderá, nada más y nada menos, que a la naturaleza de los hombres.

4.2 Naturaleza humana en el *Leviatán* de Thomas Hobbes

Cuarenta años antes de John Locke publique su obra mayúscula⁴⁶, Hobbes realiza una tarea monumental y complicada: adentrarse en la investigación de las características propias del nuevo hombre europeo, del hombre moderno. Es una respuesta a la pregunta *¿Qué es el hombre?* pero es una respuesta que partirá de bases muy distintas de las que fueron desarrolladas durante siglos de cristianismo por grandes doctores en teología como San Agustín de Hipona o Santo Tomás de Aquino. En los nuevos tiempos, la teoría aristotélica ya no era un punto de partida viable, la distancia histórica no lo permitía, pues la cultura europea no era ya la cultura del Medioevo.

Lo primero que tenemos que considerar del hombre son sus pensamientos. Para Hobbes, los pensamientos humanos deben dividirse en a) singulares y b) de conjuntos. Los primeros son representaciones, cualidades o características de un objeto. El hombre es afectado por los

⁴⁶ Locke publica su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en 1690 pero su *Ensayo sobre el gobierno civil* lo escribe entre 1660 y 1662.

objetos a través de su cuerpo (ojos, oídos, etcétera), el resultado de esta afectación son las apariencias o sensaciones. Desde el punto de vista del autor ellas son la parte más elemental del intelecto humano: “no existe concepción del intelecto que no haya sido recibida totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos” (Hobbes, 2006: 6). No nos detendremos en analizar la teoría del conocimiento de Hobbes, pero esto nos interesa porque nos dice algo importante. Los hombres están, por decirlo así, a merced de sus sentidos, es absolutamente inevitable que sientan, al estar rodeados de objetos y al poseer sentidos están condenados a sentir.

Cuando la sensación se debilita recibe el nombre de imaginación o memoria. Luego, la suma de muchas sensaciones débiles —recuerdos— se llama experiencia. Debido a la acumulación de muchas sensaciones, después ocurre que no se pueda distinguir entre sueño y vigilia, pero, junto con Descartes, Hobbes afirma que tal distinción puede hacerse en la mayoría de los casos, sin embargo, si uno se encuentra con un caso difícil basta con acudir a la *buena razón* para salir de esos enredos. Así se evitará que supersticiones y falsas creencias permanezcan en la mente de los hombres y con ello “los hombres estarían más aptos que lo están para la obediencia cívica” (Hobbes, 2006: 14). Por ser el intelecto un carácter peculiar del hombre es necesario que lo que lo integre sean pensamientos y concepciones alejadas de fantasías y falsedades.

Una serie de pensamientos conforman un discurso mental, este último es de dos clases, uno que no posee orientación ni designio y es inconstante, y el otro que es constante pues está regulado por un deseo y designio. Este segundo también se divide en dos: a) el que se da cuando buscamos las causas o medios que producen un cierto efecto y b) el que se da cuando se imagina lo que se puede hacer con una cosa cuando se la tiene —en cierto modo un pensamiento actual, es decir, que está en un presente—. En ocasiones se suelen buscar pensamientos que alguna vez se tuvieron, algunas veces se sabe dónde localizarlos y pueden hacerse llevarse a cabo a eso se le llama, *reminiscencia*. En otros momentos los hombres desean saber cómo se dará una acción y para ello han, de echar mano del reconocimiento de acciones anteriores para encontrar las consecuencias o el posible desarrollo de una determinada acción, ello suponiendo que a acontecimientos iguales le han de seguir acciones iguales, esto determina lo que ha de seguir de sus acciones. A esta indagación por las consecuencias de las acciones el autor la llama prudencia. Pero ello sólo significa que el hombre conjetura acerca del futuro, nada más. Éste es un acto antinatural que exclusivamente puede hacer el hombre mediante enormes esfuerzos.

Los hombres poseen facultades que únicamente a través del estudio, la disciplina y el trabajo pueden llegar a desarrollarse. Sensaciones, pensamiento y lenguaje son los únicos medios de los que el hombre dispone para distinguirse de los demás seres vivos. Todas ellas son las

características propias de los humanos y Hobbes nos da sus definiciones para posteriormente iniciar el proceso de desdoblamiento de las acciones humanas.

Pareciera que la razón es la característica que nos permitiría aproximarnos, de manera más certera, al conocimiento de las causas de las acciones de los hombres, sólo que la razón no es como los sentidos o la memoria —que son inherentes al hombre—, tampoco se la alcanza por medio de la experiencia como ocurre con la prudencia (Hobbes, 2006: 36). La razón sólo se adquiere a través del buen uso del lenguaje así como de la correcta aplicación de un método adecuado y razonable. Ella no juega un papel trascendente para el desarrollo de la vida cotidiana, sin embargo, la mejora en el gobierno de sí mismos, se relaciona más con la experiencia, la memoria y la dirección de sus inclinaciones hacia ciertos fines: “la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin” (Hobbes, 2006: 38).

Aunque la razón puede llegar a ser una de las características de los hombres, las pasiones son la forma de expresión más común entre ellos. Unas son la *pasiones vitales* y otras son las *pasiones voluntarias*: las primeras inician con el nacimiento y permanecen a lo largo de la vida humana hasta que ésta termina la circulación de la sangre, el pulso, la digestión, la respiración, etcétera, las segundas dependen de la imaginación, pues se trata de la realización de un pensamiento como lo son el hablar, andar, mover alguna parte del cuerpo, etcétera, tienen su comienzo en la interioridad del hombre y luego toman forma de acciones visibles. Antes de que lleguen a tomar forma como comportamiento o acciones de los hombres estas pasiones son llamadas apetitos o deseos. Las primeras sólo remiten a las *pasiones vitales* y las segundas a las *pasiones voluntarias*; las primeras nacen con el hombre y le obligan a seguirlas a condición de mantenerse a sí mismo con vida, las segundas se originan en la experiencia y la comprobación de sus efectos en sí mismos o en otros hombres; no se puede desear algo de lo cual no se sabe absolutamente nada. Esto no implica que todos los hombres se sientan atraídos por las mismas cosas ni que lo hagan en el mismo grado pero lo que sí vale para todas ellas es que su corroboración es lo que se llama placer.

Hay placeres de los sentidos y placeres de la mente, Hobbes hace una lista de todos ellos pero para nosotros es suficiente con decir que así como hay deseos, también hay aversiones, temores y sentimientos por ciertas cosas o por el deseo de ellas. Pero, entre todas, es la deliberación una de las más importantes; como acto recibe el nombre de voluntad de querer. La voluntad es la última apetencia en la deliberación, es decir, la realización del último apetito o aversión que antecede a la acción. De ello se sigue que una acción es voluntaria si es resultado

de la codicia, la ambición o cualquier otro deseo o aversión. Sea que se exprese verbalmente de modo indicativo —yo quiero, yo amo, yo temo, etcétera—, subjuntivo — *si se hace esto, entonces sucederá aquello*—, imperativo o interrogativo, todas “son expresiones o significados voluntarios de nuestras pasiones [...] Los mejores signos de las pasiones presentes se encuentran o bien en el talante, o en los movimientos del cuerpo, en las acciones, fines o propósitos que por otros conductos sabemos que son esenciales al hombre ” (Hobbes, 2006: 49).

Así pues, lo que se juega en la deliberación es la colocación del apetito final, pues ése será el que determine la acción. Previendo las buenas y malas consecuencias de la puesta en práctica de una acción eso es lo que forma su núcleo. Desde luego casi ningún hombre se detiene en hacer esto y si lo hace casi nunca logra ver la totalidad de consecuencias de sus actos, la magnitud del bien y del mal que producen sus actos. De ahí que sean la experiencia o la razón las que proporcionen las más claras consecuencias, con ellas un hombre deliberará mejor y podrá dar mejores consejos. Con sus éxitos, a decir de Hobbes, los hombres conseguirán todo lo que desean y eso es lo que se suele llamar *Felicidad*.

Por otro lado, las virtudes intelectuales son actitudes de la mente de los hombres, ellas permiten pensar acerca de la utilidad y el propósito de los actos: la celeridad de la imaginación y la dirección certera. El talento adquirido es la razón; indica el correcto uso del lenguaje y produce ciencias; todos los hombres pueden poseerlo y la diferencia de talento entre uno y otro tienen como causa las pasiones. En otras palabras, la razón es distinta en los hombres porque todos poseen pasiones distintas y eso se debe a una constitución diferente de cada cuerpo y a la educación, que en cada caso difiere una de la otra: “Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir al afán de poder” (Hobbes, 2006: 59).

La importancia de los pensamientos radica en que, en relación con los deseos, son como informantes necesarios para situar, localizar y despejar el camino hacia las cosas deseadas. En ocasiones el cultivo desmedido de algunas pasiones desemboca en la corrupción de la mente, y con ella surgen distintas formas de locura. La desmesura en la búsqueda y disfrute de las pasiones siempre conduce a locuras, y de éstas las peores son las que tienen como causa la carencia de una guía para las pasiones.

Luego, si pasiones distintas producen pensamientos distintos, y si pensamientos distintos buscan cosas distintas, entonces las acciones de los individuos han de ser distintas. A esas *conductas distintas* Hobbes les llama *Maneras* —costumbres—, que son mucho más que hábitos simples de aseo, son “aquellas cualidades del género humano que permiten vivir en común una

vida pacífica y armoniosa [...] La felicidad es un continuo progreso de deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior” (Hobbes, 2006: 79). Para el filósofo inglés esto se debe a que el propósito de los deseos humanos no es gozar sólo una vez y por un momento, sino más bien asegurar permanentemente el camino de, deseo futuro.

De este modo vemos que las acciones tienen un origen —el hombre— y un objetivo —el que le da el hombre—, y a esto debemos agregar otra tesis de Hobbes: “las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también a asegurar una vida feliz” (Hobbes, 2006: 79). Sin embargo, el único medio para conseguirlo parece ser “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, 20006: 79). Sin embargo, no es que siempre resulte en una persecución de una cadena interminable de placeres in crescendo, o porque no se le satisfaga un grado moderado de poder, sino que no puede asegurar ese poder y su bienestar a menos que adquiera otros nuevos (Hobbes, 2006: 80). La garantía del sostenimiento de tales razones harían que, en una determinada circunstancia, los hombres obedecieran a un poder común.

La naturaleza ha dotado a los hombres de fuerza e inteligencia iguales; el resultado de tal igualdad es el temor a ser aniquilado por cualquier otro hombre. Cualquier humano es capaz de amenazar la existencia de otro y por ello cada uno se siente amenazado por los demás; se vive en un estado en donde nadie tiene asegurada su integridad: el estado de naturaleza.

Con tales herramientas teóricas, Hobbes tiende un puente que llevará a su concepción de la política y el Estado. Después de trazar las facultades y características de los hombres, deduce de ellas la necesidad de evitar, a toda costa, la terrorífica situación del estado de naturaleza, esto porque mientras que en su libro de 1651 tal situación sólo era hipotética, en la Inglaterra de su tiempo constituía el cada día de los ciudadanos.

Pareciera entonces que, por su naturaleza, los hombres están condenados a vivir en un estado de naturaleza, en otras palabras, si los hombres siguen las órdenes de sus sentidos, de sus pasiones, e incluso de la razón, terminarán en una situación en la que ninguno tienen la vida segura: el mundo de la guerra de todos contra todos. Pero no es así, son esos mismos sentidos, pasiones y razón las que conducen a los hombres a una situación totalmente distinta del *estado de naturaleza*, ellas le indican la necesidad de evitar una situación en donde la vida, la sociedad, la industria, la agricultura, las letras, las artes y el derecho tienen un futuro incierto (Hobbes, 2006: 103).

A diferencia de su primer recurso —el del *estado de naturaleza*—, el segundo ya no será hipotético sino histórico. A lo largo de la historia, la experiencia ha mostrado al hombre la

necesidad de la existencia de un poder común al cual temer. Si en la otra circunstancia la ley no existe —y por tanto no es posible distinguir entre lo justo y lo injusto—, en la *situación necesaria* la ley va a jugar un papel muy importante. Las razones para hacerlo son las siguientes: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso” (Hobbes, 2006: 105).

4.3 Thomas Hobbes: de las leyes de la naturaleza a las leyes de la sociedad civil

El iusnaturalismo hobbesiano iniciará los esfuerzos teóricos para justificar la existencia de los derechos naturales; los que ahora se conocen como derechos humanos. Para Hobbes “*ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene que usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 2006: 106). Es el aparato teórico que nos permite comprender que la acción humana, por naturaleza, está dirigida a la preservación de la vida y que todo aquello que haga esto posible es un medio válido. Si el criterio de validez de las acciones humanas radica en el objetivo —preservar la propia vida—, la forma o los medios para llevarlo a cabo tienen, en inicio, un papel fundamental. La importancia de esto lleva a Hobbes a proponer el contrato social, en donde los hombres, con el fin de evitar la guerra que sigue a la búsqueda de seguridad por cada uno de los individuos, renuncian a algunos de sus derechos naturales bajo la condición de que nadie podrá amenazar su vida, y que en su caso, el garante ejercerá el derecho y el poder necesario para evitarlo.

La teoría contractualista pretende justificar la presencia y la fuerza del Estado, la razón de su existencia radica en que vela por la seguridad y los intereses de los individuos. Éste es el resultado de un acuerdo entre los hombres para evitar el estado de naturaleza, en otras palabras, el Estado ha de construirse sobre aquello que conforma el estado de naturaleza, de ahí que Hobbes establezca las *leyes naturales* como base para la instauración del contrato. En él, los hombres delegan derechos a un tercero que se encargará de hacer cumplir el acuerdo, de esta manera todos tienen un poder común al cual están sometidos, esto es, hay un tercero que

gobierna a los hombres que, en algunas circunstancias, podrían llegar a enfrentarse unos con otros para, simplemente, llegar a la guerra generalizada.

Esas *leyes de la naturaleza* fueron la primera formulación de las condiciones de organización social para una nueva sociedad. Representaron —y lo siguen haciendo— una revolución copernicana en la historia de las ideas, se presentan como una respuesta a las exigencias que se habían difundido por toda Europa. Todas las leyes de la naturaleza, pero en especial la primera y la segunda, son una clara muestra de que en los nuevos objetivos de las sociedades europeas:

[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra [...] que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. (Hobbes, 2006: 107)

En la propuesta hobbesiana encontramos por primera vez algunas de las características que se localizan en el núcleo de las teorías liberales. Teniendo como guía la idea de cuerpo, nuestro autor da un giro en la concepción del hombre, la moral y la política (Pandolfi, 2007: 108). Se da un salto de las comunidades a las personas, de las acciones colectivas a las acciones individuales; el contrato social es la suma del consentimiento de las personas. Crea la antropología para dejar a un lado el humanismo, establece; crea una ciencia nueva para un hombre nuevo. Esto no significa que antes de la llegada de la Modernidad los hombres fuesen apasionales, todo lo contrario, Hobbes es la cúspide de la radicalización de la concepción cristiana del hombre.

Los hombres nunca fueron ni dejaron de ser hombres, pero un nuevo modelo económico les permitió a los primeros hombres de la Modernidad desplazar la ética y las instituciones que sostenían el mundo medieval. Hobbes es el eslabón clave en ese lento proceso de transformación, asume la visión negativa de la naturaleza humana y con ella la formula la noción de libertad que será desarrollada por los pensadores liberales clásicos. Su principal aporte fue concebir la necesidad de la construcción de un orden que permitiese alcanzar los nuevos intereses, el destino del mundo se hacía evidente a través de las leyes de la naturaleza: la construcción y constitución de un Estado.

Ahora bien, aunque la necesidad de la existencia de un Estado no es algo que pueda someterse a discusión —pues es algo que se hace evidente a través de las leyes naturales—, la forma en que ha de gobernarse si puede ser un tema de álgidas disputas. En el capítulo X de su obra *De cive*, Hobbes compara las tres clases de gobierno y las ventajas y desventajas de cada una de ellas: democracia, aristocracia y monarquía. Su propósito es ver “cuál de las tres es la más adecuada para mantener la paz entre los hombres y fomentar mayores ventajas” (Hobbes, 1999: 11). En todo tipo de repúblicas hay ventajas y desventajas, pero eso no es motivo suficiente para

pensar que es mejor vivir según la voluntad de cada uno, ya que vivir fuera de la sociedad civil implica gozar de “una libertad completa, pero infructuosa, porque, como tiene el privilegio de hacer cuanto buenamente quiere, deja también a los demás el poder de hacer que él mismo padezca cuanto les parece” (Hobbes, 1999: 12). Fuera de la sociedad civil uno tiene derecho sobre todas las cosas y sin embargo no puede gozar de ninguna: “fuera de la sociedad civil no hay más que un continuo latrocinio y muerte de uno por el otro. Fuera del Estado, los hombres no tenemos más que nuestras propias fuerzas para protegernos, pero en el Estado tenemos el socorro de nuestros conciudadanos” (Hobbes, 1999: 12). Fuera del Estado el resultado del trabajo de los hombres no tiene protección o seguridad alguna: “reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia y la crueldad. Pero en el orden de Estado la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier” (Hobbes, 1999: 12). Así que, en un Estado con un gobierno bien establecido cada uno posee la libertad necesaria para vivir cómodamente y con tranquilidad, la sociedad civil alcanza la paz y la defensa que protegen a todos los miembros del Estado.

Según Hobbes, la distinción aristotélica que divide las formas de gobierno —los que tienden a beneficiar al soberano y los que tienden a beneficiar a los súbditos— carece de sentido, pues las comodidades o incomodidades producidas por un buen o mal gobierno son padecidas tanto por el gobernante como por los gobernados. No es que bajo una forma de gobierno los pueblos sean maltratados y bajo la otra haya sólo pureza y suavidad. Pero de manera similar a Aristóteles, de la contrastación de la mejor forma de gobierno con la menos peor se concluye: “que la que se aproxima más a la monarquía o se aleja más del gobierno popular es la mejor de todas” (Hobbes, 1999: 24).

Las leyes de la naturaleza, entonces, no sólo conducen a los hombres a la construcción de un Estado, también lo guían, según Hobbes, para establecer un específico ordenamiento de éste. Abandonar la mísera condición de guerra “es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza” (Hobbes, 2006: 137). Pero aunque naturalmente los hombres sigan las leyes de la naturaleza y acuerden la construcción de un Estado, “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno” (Hobbes, 2006: 137). Y esto lo lleva a concluir que,

[...] a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres. (Hobbes, 2006: 137).

Para el filósofo inglés, las leyes de la naturaleza son necesarias pero no suficientes para la construcción del mundo civil. Se necesita de un poder común que vigile el cumplimiento de los pactos de los hombres y este es el Estado. Esta autoridad posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos sus integrantes para lograr la paz. Más aún, el Estado es:

[...] una persona de cuyos actos una multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SUBDITO suyo. (Hobbes, 2006:141)

El Estado es una necesidad de la raza humana, sin este artificio seguramente ella estaría al mismo nivel de muchas otras especies del reino animal. De ahí la imposibilidad de deshacer el contrato una vez que se lo ha acordado. Tal posibilidad implicaría un regreso al estado de naturaleza y si esta institución tiene como razón de ser la paz y la defensa de cada uno de sus miembros, entonces dispondrá de todos los medios necesarios para el cumplimiento exitoso de su tarea.

4.4 Respuesta a la propuesta hobbesiana

Para comprender esta respuesta es necesario entender primero cómo se gestó la problemática. Para tal propósito no necesitamos remontarnos a la antigüedad sino tan solo a los aspectos principales y cercanos temporalmente. Se entiende entonces que no podemos rebasar el límite de la Edad Media, es claro que el marco histórico puede mejorar nuestra comprensión de la gestación real y teórica liberal, aunque de hecho tal vez ni siquiera fuera intención de los hombres de esa época llegar a construir algo de tales magnitudes, como afirma C. Tilly “En el 990, nada en el mundo de los señoríos, de los señores locales, de los nómadas invasores, de las aldeas fortificadas, de las ciudades-estado y de los monasterios hacía presagiar una unificación en estados nacionales” (Portinaro, 2003: 53).

Los antecedentes del estado moderno y del pensamiento liberal, aunque débiles, son de acuñación medieval. De hecho el significado del vocablo latino *civitas* sufrirá una metamorfosis para asumir una función generalizadora; no obstante el paso del tiempo tal función perderá sentido cuando se haga referencia a los nuevos ordenamientos territoriales de gran dimensión. La expresión *status rei publicae* tomó la delantera gracias a las limitaciones de *civitas*, quedando

posteriormente reducida a la palabra Estado (Portinaro, 2003: 45). Todavía hacia 1200, afirma A. Tenenti, *status* no reemplazaba al vocablo *respublica*, “pero localiza un estadio de ‘coagulación de poder’ en el proceso de su formación” (Portinaro, 2003: 46).

En realidad, desde los siglos XII y XIII pensadores como Juan de Salisbury, Tolomeo da Lucca, Guillermo de Occam, Tomas de Aquino y muchos otros, comienzan los esfuerzos hacia una amplia clasificación de las formas de gobierno, en donde el monarca o el tirano serán los que mejor gobiernan. De tal forma que Maquiavelo no es sino la punta del iceberg y será gracias a sus esfuerzos y a los de sus antecesores que surgirá la *Razón de Estado*. Después de Maquiavelo, y en particular con el libro *Veriloquium en reglas de Estado* de Bodin —1604—, la palabra Estado “indica algo sólido, estable y permanente” (Portinaro, 2003: 46). En otras palabras, la tendencia a la instauración de los regímenes absolutistas que permitirían la construcción de los estados modernos muchos años antes de que Maquiavelo, Hobbes y otros se detuvieran a pensar en ello, como el búho de Minerva, los filósofos llegaron al atardecer. Teniendo en cuenta que el primer paso hacia la constitución de los futuros Estados lo da España, cuando Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla se unen en matrimonio en 1469 —consiguiendo la primer gran unión territorial bajo una sola corona, dando origen con esto a la primer nación del mundo moderno—, la llegada de los grandes incentivos —aun el de Maquiavelo en 1513— arriba demasiado tarde; más acorde con la realidad y la historia sería afirmar que fueron ejemplos como los de España los que llevaron a Maquiavelo y Hobbes a mostrar la necesidad de configurar y construir un nuevo ordenamiento social a través de una forma de gobierno absolutista.

Así, los intentos de unificación de territorios comenzaron antes de la llegada de la Modernidad pero su realización significó el arribo de una nueva época. Desde esta perspectiva, la propuesta hobbesiana —como la que hace Maquiavelo a Lorenzo de Médicis— se muestra como una invitación a formar parte del mundo moderno. En el caso de Inglaterra o, mejor dicho, del Reino Unido, la lucha por la unificación de éste se dará en 1603 en el caso de Escocia y en 1800 en el caso de Irlanda; en su caso la lucha por la unificación será a través de los territorios bajo el mando de un poder soberano esta situación se dará a la par de una lucha en contra de las tendencias absolutistas de la corona inglesa. Quizá el primer antecedente de esta lucha sea la *Magna Charta Libertatum* en la que el 15 de junio de 1215 Juan Sin Tierra reconoce los derechos feudales a la aristocracia ante el poder del Rey. En sus 63 artículos se establece que una comisión dirigida por 25 Barones ha de controlar el poder del rey, que será una jurisprudencia —el *common law*— y no la voluntad del rey la que juzgue a las personas, que la monarquía se compromete a respetar las libertades religiosas y políticas, se amplía la seguridad de campesinos, comerciantes

y artesanos, y se establece el principio por el cual “a ningún hombre libre se le pueden aplicar impuestos sin su propio consentimiento” (Colombo, 2003: 79).

Quizás el artículo 39 sea uno de los más importantes pues ahí se establecía que “Ningún hombre libre será detenido ni preso, ni desposeído de sus derechos y posesiones, ni declarado fuera de la ley ni exiliado, ni perjudicada su posición de cualquier otra forma, ni Nos procederemos con fuerza con él, ni mandaremos a otros hacerlo, a no ser por un juicio legal de sus iguales y por la ley del país” (Carbonell, 2005: 40). Estas y otras garantías incluidas en el derecho medieval inglés serán para algunos la piedra de toque del sistema constitucional inglés⁴⁷ y, por supuesto, una condena al absolutismo. Eso significa que la gestación del Estado en Inglaterra —a diferencia de la forma en que ocurrió en la mayoría de los territorios europeos— se dio a la par de las luchas por la limitación de los poderes del rey. En otras palabras, estas garantías serían, a partir de ese momento, respetadas independientemente de quien fuese el rey y por tanto de las disposiciones de la voluntad de éste; importarían las pretensiones y planes del sistema gubernamental pero todo régimen posible debería partir de tales garantías.⁴⁸

Entre más se acercaban los ingleses a la unificación de sus territorios las luchas se volvían más intensas pero a partir de la unificación de los territorios y el asenso de la dinastía de los estuardos —con la instauración como Rey de Escocia, Inglaterra e Irlanda, de Jacobo I en 1603— a la corona de Gran Bretaña los conflictos tomaron dimensiones extraordinarias.⁴⁹ La situación general europea y las problemáticas particulares de los territorios y los grupos políticos llevaron a una época de inestabilidad política y de guerra civil. Todas las luchas entre los diferentes grupos políticos, sin embargo, se enfrentarían entre sí para defender sus intereses particulares con la misma arma: el derecho natural proveniente de la tradición cristiana medieval. Cumpliéndose la visión de la historia como *corso e ricorso* de Vico (Vico, 1995), en las entrañas del Medioevo —como de cualquier época— se encuentra el germen de su propia destrucción; los absolutistas y los primeros liberales apelarán a derechos heredados por naturaleza junto con argumentos teológicos. No será hasta la llegada de David Hume que esta referencia teológica comenzará a ser desterrada del ámbito de justificación de las luchas y principios liberales.

Locke no escapó a esta tendencia. Para la gran mayoría de los estudiosos de la filosofía política sigue siendo el padre de la tradición liberal y lo es porque a pesar de que su teoría

⁴⁷ Véase Schwartz, 2002.

⁴⁸ Desde luego, hay que tener en cuenta que estas garantías llegaron a ser respetadas y a formar las líneas en las que se debía enmarcar una forma de gobierno porque fueron positivizadas, resultaron de la conquistas, de las luchas hechas por los hombres, ellas no existen sólo porque estén insertas en el genoma humano.

⁴⁹ No debemos olvidar que el 5 de noviembre se celebra en Inglaterra la *Bonfire Night*, en donde se recuerda la quema en la hoguera del conspirador Guy Fawkes, quien intentó en 1605, junto a otros cómplices, volar el parlamento inglés con una carga de pólvora para terminar así con las persecuciones religiosas.

comparte muchos elementos con la teoría hobbesiana, hay una diferencia trascendental —en sentido kantiano— : la forma de gobierno o forma política. Veámoslo con detenimiento.

Casi treinta años antes de la publicación de su obras *Two treatises of Government* y *An Essay Concerning Human Understanding*, John Locke escribe —aunque nunca publica— sus *Essay on the law of Nature*. Es en esta obra donde se traza el marco de comprensión de lo que en 1689 conformará uno de los aspectos más importantes de su pensamiento: la *Epístola de tolerantia*. En *La ley de la Naturaleza* los esfuerzos del pensador inglés están dirigidos a la reflexión y a la construcción de argumentos cuyas conclusiones formen parte de uno de mayores dimensiones; uno para justificar la existencia de un orden en el universo. Como si quisiese cumplir con el rigor de la escolástica, Locke da a sus reflexiones la forma de *Cuestiones*, cuyo supuesto básico es la existencia de Dios, si no le concedemos a Locke esto, su apuesta argumental queda suspendida en el aire: “sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por él, por lo que los cielos giran en rotación interrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil, y brillan las estrellas” (Locke, 2005: 3).

La argumentación tiene, sin embargo, un trasfondo más teleológico que teológico. Sería un error comprender tal labor a la luz de una empresa teológica; quizá, la mejor perspectiva, sería un esfuerzo por la dilucidación del término *razón* y de la *racionalidad*⁵⁰. Se trata de un esfuerzo por demostrar a sus enemigos intelectuales y políticos que haciendo uso de los mismos presupuestos se podía llegar a una concepción y ordenamiento del mundo distinta de las sugeridas por Hobbes y Filmer, bajo los mismos supuestos. Si, para ellos, las conclusiones a las que llegaban sus propuestas, como la misión del soberano —que es procurar la seguridad del pueblo— eran validas por ser resultado de la necesidad impuesta por la ley de la naturaleza (Hobbes, 2006: 275) —que no es sino la necesidad impuesta por Dios— entonces el único contraargumento posible debía formularse en los mismos términos y con los mismos supuestos. De tal forma que la diferencia es metodológica, pero esto a la larga se mostrará como la diferencia entre dos formas de gobierno. Como dirá Wittgenstein muchos siglos después “Dime cómo buscas y te diré qué estas buscando” (Wittgenstein, 2008: 57).

Su pretensión no es una revisión de argumentos teológicos u ontológicos como el de San Anselmo —aunque ciertamente están en el trasfondo—, sino justificar la universalidad y racionalidad de ciertos principios de acción, principios que serán la base de la ética y la filosofía

⁵⁰ Recuérdese que Descartes apenas dos décadas atrás (1641) publica sus *Meditaciones metafísicas*. Añádase también que su obra más acabada —y que fue la empresa de su vida— sigue siendo su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que, de hecho, cada edición de tal obra era revisada, corregida e incluso ampliada para responder a los comentarios y objeciones que una gran cantidad de lectores le hacían llegar.

política lockeanas. Para Locke, partir del supuesto de la existencia de una voluntad da sentido y orden al universo a través de leyes, lleva a deducir que seguramente ni siquiera el ser humano puede escapar del alcance de ese conjunto: “Parece justo, por tanto preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida” (Locke, 2007: 4). Este es el sentido desde donde ha de comprenderse el planteamiento de la pregunta por una ley de la naturaleza humana.

Ahora bien, tal esfuerzo se justifica a través de la exigencia cartesiana de *conducir la propia razón*, la diferencia es que él lleva tal exigencia a otros ámbitos:

[...] no creo que por “razón” deba entenderse esa facultad del entendimiento que forma discursos mentales y deduce argumentos, sino ciertos principios de acción determinados, de los cuales surgen todas las virtudes y todo aquello que es necesario para formar correctamente los hábitos morales; pues lo que se deduce justamente de estos principios se dice justamente que está de acuerdo con la recta razón. (Locke, 2007: 5)

Vivir conforme a su naturaleza es algo que los hombres hacen porque hay una ley en ella, puesta por Dios, que los hace vivir de cierto modo. Es “un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, que es lo obligatorio y qué lo prohibido” (Locke, 2007: 6). Estos serán los cimientos de la defensa de uno de los mayores bienes civiles: la tolerancia. Para nuestro pensador inglés es fundamental conceder, en el mundo civil, no ya la existencia de un dios específico, pero sí la existencia de una divinidad: “ni una promesa, ni un pacto, ni un juramento, todas esas cosas que constituyen los vínculos de la sociedad, si provienen de un ateo, pueden constituir algo estable o sagrado; eliminando Dios, aunque sólo sea con el pensamiento, todas estas cosas se disuelven” (Locke, 2007: 67). Eliminar, entonces, los presupuestos y las consecuencias de la ley de la naturaleza y la existencia de Dios, significaría eliminar la posibilidad del mundo civil, del Estado y de las libertades humanas.

Locke al igual que Hobbes parte de este supuesto y de ahí deriva las características esenciales para la construcción del mundo civil, los propósitos serán algo distintos pero el ideal regulativo será el mismo: un mundo en el que la propiedad y la seguridad de los individuos estén garantizadas por ciertos principios éticos y políticos. La forma del gobierno que ha de llevar a cabo este objetivo se volverá la gran diferencia.

Hasta ahora, la explicación hecha por Habermas, respecto del origen del liberalismo, nos ha permitido comprender mucho más de lo que lo ha hecho la propuesta schmittiana. Veamos ahora la propuesta de Locke.

5. Locke y la nueva fundamentación de la política. Su proceso de secularización

Hasta este punto hemos avanzado lo suficiente como para percatarnos de que tenemos buenas marcas en el camino en que nos encontramos. Hemos establecido una distinción con propósitos heurísticos, dentro de la génesis histórica del liberalismo —como *Weltanschauung*—. Diferenciamos dos aspectos: el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Y puesto que nuestro quehacer no es el primer aspecto, hemos desarrollado el segundo con el propósito de mostrar los orígenes de los fundamentos teóricos de la *Weltanschauung* liberal.

En Hobbes encontramos la primera muestra del pensamiento que regirá las concepciones liberales; a saber, un pensamiento utilitarista-pragmático. Mostramos la opinión de Locke como respuesta a esta presentación tan cruda y visceral del proceder de la política⁵¹ en el mundo moderno. Él, a diferencia de Hobbes, será el primero que intente establecer principios que den soporte a una particular comprensión de la política y del mundo. Sin duda, es en el *Leviatán* donde aparecen las primeras manifestaciones de ello, pero es Locke quien busca construir los nuevos cimientos de esa *Weltanschauung*, pero sin renunciar totalmente a la tradición.

Veamos, pues, el comienzo de la construcción de los cimientos liberales teniendo en mente una tesis que Carl Schmitt escribe en su obra de 1922 intitulada *Politische Theologie*: “Todos los concepto significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y no lo son sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado [...] sino también con respecto a su estructura sistemática” (Orestes, 2004: 43). Esto significaría que la construcción y justificación de un orden político, inevitablemente, se relaciona con la utilización de conceptos que tuvieron una carga teológica importante y, por ende, con toda una estructura argumentativa en la que ellos poseen sentido y relevancia para la conformación y construcción del mundo humano.

5.1 *La Ley de la Naturaleza* de John Locke. El intento de secularización de la política moderna

Es muy probable que el proceder de Locke sea percibido, por muchos, como bastante accidentado. Lo cierto es que para comprender su pensamiento es indispensable tener en cuenta ciertas cuestiones biográficas e históricas. Para nosotros es necesario hacer énfasis en su

⁵¹ Independientemente de si está en clave liberal, socialista, etcétera.

formación dentro del ambiente de Oxford. Recordando lo visto, el ambiente intelectual que imperaba en los recintos de estudio de esta ciudad estaban enormemente influenciados por la filosofía franciscana y por la Segunda escolástica. Autores como Francisco Suárez, Francisco de Vittoria, Bartolomé de las Casas y otros influyeron enormemente en el desarrollo de las posturas iusnaturalistas y contractualistas. Antes que el holandés Hugo Grotius, Suarez y Vittoria ya discutían, en la segunda mitad del siglo XVI, problemas del derecho internacional. Sería poco probable que Locke no tuviese contacto con tales ideas.

En primer lugar, para obtener un correcto acercamiento a esta obra es necesario recordar que en la época de Locke, si bien las controversias desatadas por Descartes recorrían un amplio espectro de las facultades europeas, los criterios tradicionales de verdad seguían vigentes. Mientras por un lado se continuaba apelando a los viejos estatutos, autoridades y principios, por el otro se buscaba una superación, una nueva comprensión que partiera de nuevos criterios. El racionalismo será la mejor muestra de ello pues su búsqueda de las verdades universales siempre llevará de la mano la certeza indubitable de la existencia de Dios. Sus mejores exponentes y aun filósofos de siglos posteriores partirán de supuestos teológicos para abordar problemas filosóficos. Será hasta después de Hume que algunos pensadores, como Kant, despierten de su sueño dogmático.

En una época en la que Kepler y Galileo parecían haber encontrado algunas leyes de la naturaleza —independientes de la voluntad divina que parecían gobernar, efectivamente, el mundo natural—, Locke no podía haber escapado ni de la tradición ni de las revoluciones de su tiempo. Él, al igual que Hobbes (como vimos más arriba), intentó encontrar una norma fundamental⁵² que valiese ante tales posturas como una *explicación* y una *comprensión* del mundo humano. Una ley que explicase la naturaleza del comportamiento humano, una que permitiese comprender por qué los seres humanos pueden llegar a actuar de una u otra manera. El pensamiento liberal exigía una justificación causalista de las normas jurídicas y de la moralidad a través de un *iusnaturalismo* que debía sostenerse tanto en la teología cristiana como en la exactitud matemática brindada por el método experimental. En su caso la *Ley de la naturaleza* de Locke es un criterio teológico que permite, a los seres humanos, distinguir, en términos simples, entre lo correcto y lo incorrecto. Se trata de: “un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es obligatorio y qué lo prohibido” (Locke, 2007: 6).

⁵² De la cual se derivan todas las demás normas, como piensa Hans Kelsen.

A diferencia de Descartes, Locke no intentará probar la existencia de Dios, todo lo contrario, la tiene como punto de partida para su argumentación:

Como Dios se nos muestra como un ser presente en todas partes y, por así decirlo, se impone a los ojos de los seres humanos tanto en el curso de la naturaleza ahora establecido como en la frecuente evidencia de los milagros en el tiempo pasado, supongo que nadie negará la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio. (Locke, 2007: 3)

La mejor vía para comprender la presencia de tal presupuesto en la propuesta de Locke es la historia. Nacido en el seno de una familia puritana John Locke obtuvo una educación privilegiada, el mecenas que le permitió ingresar al Westminster School en 1647 fue el mismo rey de Inglaterra, formó parte de un selecto grupo de jóvenes que podía vivir en la escuela y que recibían una especie de beca. En 1652, a la edad de 20 años, pasó de la Westminster al colegio más importante de Oxford, el *Christ Church College*. La educación que lo formaría era, todavía, una que seguía los cánones del Medioevo y estando en Oxford⁵³ sería muy poco probable que no entrase en contacto con las obras de Tomas de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Francisco Suárez, Juan Ginés de Sepulveda, Francisco de Vittoria, Bartolome de las casas, etcétera. Para obtener el título de Bachiller en Artes, debió formarse en las disciplinas de lógica, metafísica y lenguas clásicas, en otras palabras, latín, griego, filosofía aristotélica, lectores, comentaristas de Aristóteles, etc.; la tradición medieval en la vida académica llegaba a tal grado en Oxford que, en pleno siglo XVII, las conversaciones entre alumnos y profesores se daban en latín. En 1656 se le otorga el título de *Master in Arts* en la misma casa de estudios, en 1660 se le nombra como disertante de Griego y en 1663 disertante en retórica. Sin embargo, no sería en esas disciplinas donde se desarrollaría el pensamiento del filósofo inglés. Ya como catedrático en su *Alma Mater* recibiría de su amigo de Westminster, Richard Lower, las primeras noticias de la medicina y la filosofía experimental que le llevarían a un aspa en la que elegiría el camino de la medicina.

Esta fue la situación en la que se formó intelectualmente John Locke.⁵⁴ Además es necesario mencionar la guerra civil, el espíritu de la búsqueda de la practicidad en todo ámbito del mundo humano que se posaba sobre Europa, el *Leviatán* de Hobbes y sus seguidores, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, el comienzo de la sustitución del añejo *Órganon* aristotélico como criterio universal para la construcción de la ciencia moderna,⁵⁵ su contacto con el líder del

⁵³ Recuérdese la tradición jesuita en Oxford.

⁵⁴ Para un comentario más amplio véase Harris, 1994.

⁵⁵ Impulsado en Inglaterra por Bacon como vimos más arriba.

grupo de científicos de Oxford Robert Boyle, etcétera; todas esas y otras circunstancias, que aquí no podemos abordar, llevaron a Locke a un desarrollo intelectual que significaría el principio de la plena justificación de los principios liberales, de las normas del mundo social sobre la base de un *iusnaturalismo cristiano*. El nuevo pensamiento no pudo escapar de la apelación a una añeja comunidad epistémica que poseía los tradicionales criterios de verdad. Por esa razón la teología cristiana está en el interior de la primera gran postura liberal y, con ello, en gran parte de la filosofía política moderna.

Locke parte del supuesto de la existencia de Dios, sí, pero su propósito ya no es el fortalecimiento de tales criterios, por el contrario, partiendo de ellos pretende llegar a ideas que se posicionarán plenamente en contra de las inferencias más difundidas y de mayor validez en la tradición teológica cristiana. La mejor muestra de ello son tanto su *Ensayo sobre ciertos principios falsos*⁵⁶ como *La ley de la naturaleza*. En ambos trabajos⁵⁷ de estos dos trabajos no intentaba hacer una cierta distinción entre dos órdenes: la religión y la política. Buscaba justificar un nuevo orden político a través de argumentos elaborados de la Escolástica cristiana. Esto se ve tanto en el primero como en el segundo de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Al inicio de este último afirma: “Adán no tuvo, ni por natural derecho de paternidad ni por donación positivo de Dios, ninguna autoridad sobre sus hijos o dominio sobre el mundo, cual se pretendiera” (Locke, 2005a: 1). Ésta conclusión, junto a las obtenidas en los debates de Vittoria y De las Casas, tal vez sea una de los mayores emblemas de la modernidad. A través de los recursos epistémicos y los cánones de validez del conocimiento, el filósofo inglés buscaba justificar y concluir, precisamente lo que para muchos merecería ser calificado como opuesto de lo que se podría inferir a partir de criterios teológicos.

La ley de la naturaleza es un compendio de cuestionamientos elaborados a partir de los cánones de formalidad de la tradición medieval. Éstos son:

- 1) ¿Se nos ha dado una regla de moral o *Ley de la Naturaleza*? Sí.
- 2) ¿Puede la *Ley de la Naturaleza* ser conocida por la luz natural? Sí.
- 3) ¿Está la *Ley de la naturaleza* inscrita en las mentes de los hombres? No.

⁵⁶ El primero de los dos ensayos sobre el gobierno civil.

⁵⁷ El primero escrito en 1660, cuatro años antes que *La ley de la naturaleza*.

- 4) ¿Puede la razón llegar al conocimiento de la *Ley de la Naturaleza* a través de la experiencia sensible? Sí.
- 5) ¿Puede la *Ley de la Naturaleza* ser conocida como consecuencia del consenso de los hombres? No.
- 6) ¿Obliga a los hombres la Ley de la Naturaleza? Sí.
- 7) ¿Es perpetua y universal la obligación impuesta por la Ley de la naturaleza? Sí.
- 8) ¿Es el interés propio de cada hombre la base de la Ley de la Naturaleza? No.

A vista es posible ubicar algunas cuestiones: el carácter teológico de fondo, el problema del conocimiento a través de la experiencia, la negación de la existencia de ideas innatas, el carácter obligatorio de la ley, la idea de la naturaleza humana, el propósito práctico de tal ley, etcétera. El que nosotros tomaremos en cuenta para su reconstrucción es uno de carácter general, a saber, el político-teológico. Locke lo expresa de esta manera:

[...] sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por él, por lo que los cielos giran en rotación ininterrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil, y brillan las estrellas [...] Es en obediencia a su voluntad como todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida [...] Parece justo, por tanto, preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida. (Locke, 2007: 4)

En este fragmento queda claro un intento por establecer nuevas relaciones con el ámbito de la política manteniendo, al mismo tiempo, la base teológica. Locke era consciente de la búsqueda de leyes que proporcionarían estabilidad, predictibilidad y la instauración de un nuevo orden. Pero aún consideraba necesario apelar a las formas y criterios de la tradición medieval. De modo similar a Galileo, Locke buscó una ley que rigiese el comportamiento de las personas: si todo lo que había en el universo seguía leyes y los hombres eran parte de ese universo, entonces necesariamente debería existir una ley que rigiese sus acciones. Debía existir una ley que ejerciera la función de guía para vivir, una que permitiera la creación y fortalecimiento de un orden del que carecía Europa tras la caída de los cimientos de la vida medieval. En esta obra, Locke nos indica cuál es esa ley y muestra “los argumentos mediante los cuales es demostrada” (Locke, 2007: 4).

Esa *Ley natural* tiene más de un sentido, significa:

- a) “ese bien o virtud moral que en otro tiempo los filósofos buscaron con tanto celo [...] podemos equipararla a ese único bien con el que, según Séneca, el hombre debería contentarse, y a la cual corresponde tanta dignidad y tanta gloria que incluso aquellos

mortales que han sido por el vicio reconocen y lo aprueban, aunque se aparten de él” (Locke, 2007: 4); y

- b) “el título de recta razón al que aspira todo aquel que se considera humano” (Locke, 2007: 5)

Aludiendo directamente a Descartes —pero sin mencionar su nombre—, aclara que el segundo sentido de la *Ley natural* no debe entenderse como “esa facultad del entendimiento que forma discursos mentales y deduce argumentos, sino ciertos principios de acción determinados, de los cuales surgen todas las virtudes y todo aquello que es necesario para formar correctamente los hábitos morales; pues lo que se deduce rectamente de estos principios se dice justamente que está de acuerdo con la recta razón” (Locke, 2007: 5).

Esa ley que todos podemos encontrar a través de la luz natural —experiencia más razón— no es una idea innata —por llamarle de alguna manera—. No es algo que la naturaleza implante en la mente de cada uno de los seres humanos pues de ser verdadero implicaría que cada persona prestara obediencia a cada uno de los puntos que de ella se derivasen y que estaría presente en cada una de las operaciones de su razón o facultad de discernimiento; hacer todo ello sería “vivir conforme a la naturaleza que con tanta asiduidad inculcan los estoicos” (Locke, 2007: 5). Con esta reducción al absurdo, Locke refuta las posturas que consideraban la posibilidad de que los principios relacionados con la forma de vivir tuvieran un carácter natural o innato. Este contraejemplo basta para indicar que la posibilidad de que el principio que guíe las acciones de los hombres tenga su origen en la mente humana.

Por otra parte, la ley natural es distinta del derecho natural, “pues el derecho se basa en que tenemos uso libre de una cosa, mientras que la ley es lo que permite o prohíbe hacer una cosa” (Locke, 2007: 6). La *Ley de la Naturaleza* es aquella norma que determina *qué es lo permitido y qué es lo prohibido* pero no es el *dictado de la razón* sino algo que ella “busca y descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior” (Locke, 2007: 6). La razón —como facultad— no crea leyes; tan solo puede encontrar la ley natural y de ella puede deducir todas las demás, es el criterio para afirmar que algo es una ley, de tal modo que, a) “es en el decreto de una voluntad superior en lo que parece consistir la causa formal de una ley” (Locke, 2007: 6), b) “prescribe lo que debe y lo que no debe hacerse, lo cual es función propias de una ley”, y “obliga a los seres humanos, pues en ella se contiene todo lo que es requerido para crear una obligación” (Locke, 2007: 7). Toda ley y aún más toda formación de leyes positivas tiene su origen y sentido por esa ley fundamental que, a pesar de no ser visible o no estar presente en

todas ellas, es suficientemente conocida por los seres humanos a través de “la sola luz de la razón” (Locke, 2007: 7).

Para demostrar, concluyentemente, la existencia de tal *Ley de la Naturaleza* proporciona 5 argumentos:

El primero es un argumento elaborado por Aristóteles en el primer libro de la *Ética Nicomáquea*. En el capítulo séptimo Aristóteles analiza cuál es el fin del hombre pues teniendo en cuenta que, si en la naturaleza todo tiende a un fin, necesariamente el hombre ha de tener un fin específico y un modo de poder alcanzarlo. Después de preguntarse por los fines específicos de otros seres, Aristóteles se encuentra con un ente especial: “Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón” (Aristóteles, 2000: 1098a 3). Este ente, por un lado, *obedece la razón* y, por otro, *la posee y piensa*. Su existencia se da como *una vida racional* que tiene dos significados: uno común y otro más completo. Por ello es necesario considerar esa vida racional en un *sentido activo*. Supóngase, entonces, que el hombre es ese ente que tiene razón. De ahí podemos inferir que (citare *in extenso*),

Premisa 1) si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón,

Premisa 2) [...] por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno

(Conclusión) [...]decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. (Aristóteles, 2000: 1098a5)

Locke no desarrolla la totalidad del argumento en favor de la racionalidad del ser humano, tan solo se complace en citar la parte en donde afirma que “la función específica del ser humano es el ejercicio activo de las facultades mentales, de acuerdo con el principio racional” (Locke, 2007: 7). Sin embargo, la intención es clara, a saber, mostrar que la función más característica del hombre es “actuar en conformidad con la razón, hasta el punto de que el hombre debe hacer necesariamente lo que la razón prescribe” (Locke, 2007: 8). Lo sorprendente es que, inmediatamente después de esto, intenta unir el carácter racional del hombre con la existencia de una *Ley natural*, utilizando nuevamente una afirmación de Aristóteles: “La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano” (Aristóteles 2000: 1134b 18). De esta serie de premisas pretende que demos por

verdadera esta conclusión: “De ahí se deduce rectamente que hay una ley de la naturaleza, pues hay una ley que prevalece en todas partes” (Locke, 2007: 8). De un argumento que intenta justificar que, dado que el ser humano tiene como peculiaridad la razón, el ser humano tiene un fin específico, de ahí pretende concluir que ese fin está determinado por la ley de la naturaleza que él propone. Ahora bien, más allá de la evidente debilidad del argumento, hay que centrar nuestra atención en la intención que hay detrás del argumento, es decir, en el propósito del argumento.

Lo radicalmente nuevo es que Locke, para probar la existencia de la Ley natural, apela al carácter racional del ser humano; desde luego se trata de una racionalidad distinta de la que pensaba Aristóteles. Pudiendo apelar al carácter divino del hombre —un ser hecho a imagen de su creador, por ejemplo— y de ahí derivar una ley que, en última instancia, remita a una autoridad divina, decide recurrir a una característica que podría ser calificada como general —el carácter racional del ser humano—, y al mismo tiempo habla una *Ley natural* en términos de una cierta postura religiosa o a través de las normas de una cierta ideología. Para Locke el punto de partida todavía son algunos principios teológicos; la diferencia radical es que *ellos serán la última, pero no la primera instancia para la justificación del pensamiento racional*.

Locke se plantea de manera hipotética, algunas objeciones que pueden formular sus detractores respecto de su argumento, una de ellas es: cómo es posible aceptar que los hombres tienden a un fin guiados por su razón si de hecho “la mayoría de la gente vive como si en la vida no hubiese fundamento alguno, ni ley de tal clase que todos los seres humanos la reconozcan como ley” (Locke, 2007: 8) o ¿Cómo aceptar que la acción humana, que es guiada por la razón, sigue una única y exclusiva ley? si, de hecho, respecto de ella “los hombres parecen estar en mayor desacuerdo que en ninguna otra cosa” (Locke, 2007:8). A esta objeción responde ejemplificando la existencia de una ley positiva: un desconocimiento de la ley no implica la inexistencia de la ésta.

Este es un punto central en la resignificación y justificación de la política moderna que está inaugurando Locke, a saber, el conocimiento de la ley. Lo que se destaca en esta objeción es la necesidad del conocimiento de la ley: no se puede seguir una regla que no se conoce;⁵⁸ no se puede vivir de cierta manera si antes no se ha observado esa forma de vida. Lo importante,

⁵⁸ Wittgenstein dice lo mismo respecto del problema de seguir una regla en el ámbito del lenguaje.

entonces, es la posibilidad de conocer la ley. Así que, la razón —en su concepción moderna—⁵⁹ tomará un papel central, será —en términos kantianos— la condición de posibilidad de la *Ley de la naturaleza* y, por tanto de su cumplimiento y seguimiento en la vida del cada día. Ya que si no se conoce, no se puede saber *qué es lo obligatorio y qué lo prohibido*.

Pero la pregunta es, ¿todos, en tanto seres humanos, poseemos razón? Al parecer la respuesta de Locke es la siguiente: “Admito que, por naturaleza, todas las gentes están dotadas de razón, y digo que la ley natural puede ser conocida por la razón; pero de esto no se sigue necesariamente que dicha ley sea conocida por todas y cada una de las personas. Pues hay algunos que no hacen uso de la luz de la razón, sino que prefieren la oscuridad y no requieren verse a sí mismos” (Locke, 2007: 9). Esto significa que la razón⁶⁰, como facultad, tiene el propósito de descubrir la *Ley Natural* a través de ciertos medios⁶¹ y que, a pesar de que todos poseen de forma innata esa facultad, sólo algunos la desarrollan y la utilizan para descubrir verdades tan importantes como la *Ley natural*. También anticipa la posibilidad de que haya quienes, pudiendo encontrar esa y otras verdades, renuncien al uso de la razón.

Locke cree que la forma de vida que han llevado algunos hombres los ha llevado a la perversión de los principios básicos de la vida: “qué pocos son los que, en cuestiones de diaria administración o en asuntos fáciles de conocer se rinden a la jurisdicción de la razón cuando, extraviados por la violencia de las pasiones, o indiferentes como consecuencia del descuido, o degenerados por el hábito, están dispuestos a seguir los reclamos del placer o las exigencias de los bajos instintos antes que los dictados de la razón” (Locke, 2007: 9). De la misma manera en que pocos habitantes de una República conocen todas las leyes de su Estado, son también pocos los que conocen o están familiarizados con las leyes de la naturaleza. De esto Locke concluye que para tratar el problema de la *Ley de la Naturaleza* “no debería consultarse con la mayoría de la gente. Sino con aquellos que son más racionales y perceptivos que los demás” (Locke, 2007: 10).

De lo anterior podríamos pensar que todos los hombres que logran hacer un buen y efectivo uso de la razón necesariamente han de encontrar la *Ley de la naturaleza*, pero esto no es así. Ni aun los hombres más racionales están de acuerdo respecto de lo que es la mencionada ley. ¿Debemos entonces concluir que nadie puede conocer dicha ley? La respuesta sería no, ya que si los hombres más inteligentes no pueden conocerla ni saber cuáles son sus verdaderos preceptos

⁵⁹ Es decir, relacionada con la nueva forma económica de vida, la cultura europea, el racionalismo, el empirismo, etcétera.

⁶⁰ En un sentido muy cercano al de la postura de Descartes.

⁶¹ Más adelante veremos cuáles son.

“de ello no se sigue que no haya una ley de la naturaleza en absoluto. Por el contrario, se sigue más bien que tal ley existe, cuando la gente discute tan arduamente sobre ella” (Locke, 2007: 10). Nuestro filósofo inglés nuevamente afirma —apelando a la argumentación de la jurisprudencia— que los miembros de una República no pueden concluir la inexistencia de la ley a causa de una pluralidad de interpretaciones. De ese mismo modo:

[...]en cuestiones de moral se infiere impropriamente que no hay ley de la naturaleza porque en un lugar se dice que tal ley es una cosa, y en otro lugar se dice que es algo diferente. Lo que hace es, más bien, establecer con mayor firmeza la existencia de dicha ley, viendo que todos los disputantes mantienen la misma idea acerca de la ley misma (pues todos saben que hay algo malo y algo bueno por naturaleza), y únicamente difieren en sus interpretaciones de la misma. (Locke, 2007: 10)

Su segundo argumento en favor de la existencia de la *Ley de la naturaleza* es una reducción al absurdo que busca mostrar que “puede deducirse de la conciencia de los hombres, concretamente, del hecho de que ‘nadie que comete una mala acción es absuelto por su propio juicio interno’ ” (Locke, 2007: 11). Si no existiese la *Ley de la naturaleza*, entonces aquéllos que no reconocen sus preceptos no podrían juzgar acerca de su propia vida y conducta ni podrían declararse como inocentes o culpables. Sin embargo, los hombres juzgan acerca de su vida y conducta, y son capaces de declararse inocentes o culpables. Así que, necesariamente conocen, aunque sea en grado mínimo, la *Ley de la naturaleza*. Luego, si es posible deducir esta ley de la mente humana, entonces “no es escrita, sino innata, es decir, natural” (Locke, 2007: 11).

Su tercer argumento es el clásico *silogismo cosmológico*, que llegó a Locke de la teodicea tradicional. La formalización es la siguiente:⁶²

- 1) Todo lo que existe tiene una causa de su existencia.
- 2) El universo existe.

Por lo tanto:

- 3) El universo tiene una causa de su existencia.
- 4) Si el universo tiene una causa de su existencia, esa causa ha de ser Dios.

Luego:

- 5) Dios existe

⁶² Es la reconstrucción que Carlos Mellizo hace en el estudio preliminar de esta obra de Locke.

El filósofo inglés pretende mostrar que si le concedemos el supuesto de que todas las cosas que conforman el mundo “observan una ley fija en sus operaciones y un modo de existencia apropiado a su naturaleza” (Locke, 2007: 11), eso “que prescribe en todas las cosas del mundo el modo y medida de su funcionamiento es precisamente lo que la ley es” (Locke, 2007: 12). De ahí se deduce necesariamente⁶³ que si el hombre es parte de ese mundo “no parece que sólo el hombre sea independiente de las leyes, mientras todo lo demás está sujeto a ellas. Muy al contrario, al hombre le ha sido prescrito un modo de actuar que está de acuerdo con su naturaleza” (Locke, 2007: 12). Si todo en el universo sigue leyes, dependiendo de su naturaleza, entonces, las acciones de los hombres también han de estar guiadas por una ley universal que les diga *qué es lo obligatorio y qué lo prohibido*.

El cuarto argumento busca justificar esta ley a partir del carácter social de las personas: 1) los seres humanos tienen un trato social por la *Ley de la naturaleza*, 2) la *Ley de la naturaleza* es la que hace posible el trato entre los seres humanos. *Ergo*, la *Ley de la naturaleza* es la que da al hombre la posibilidad de vivir en sociedad con todo lo que ello implica.

Locke piensa que la sociedad descansa sobre dos pilares: 1) “una definida constitución del Estado y una forma de gobierno” y 2) “el cumplimiento de los pactos” (Locke, 2007: 12). Pero ellos, a su vez, dependen de la existencia de la *Ley de la naturaleza*, ¿por qué piensa esto? Locke cree que sin la intervención de ese criterio, que dicta a los hombres *qué es lo obligatorio y qué lo prohibido*, en la configuración de un cuerpo político, la constitución de un Estado y el aseguramiento de sus intereses, “la parte de la comunidad que tiene el poder de hacer el mayor daño puede hacer lo que le guste” (Locke, 2007: 13). Es perfectamente factible que los gobernantes creen o modifiquen leyes según su voluntad y hagan cualquier cosa para aumentar su dominio respecto de los demás, no serán entonces, las leyes positivas —que ellos pueden crear o modificar— ni las leyes positivas de otros pueblos las que los obliguen al cumplimiento de pactos, a una cierta constitución del estado o una determinada forma de gobierno. Así que, si no son las leyes de los hombres las que obliguen a los gobernantes, será, necesariamente, una ley superior o la *Ley de la naturaleza*, la que los obligue a dar una cierta forma al mundo humano. La *Ley de la naturaleza* es lo único a lo que están obligados a obedecer los gobernantes, es la condición para alcanzar los intereses de los hombres: “Ciertamente, las leyes positivas civiles no obligan por virtud de su propia naturaleza o fuerza, ni de ningún otro modo que no sea en virtud de la ley de

⁶³ De los supuestos de que todo en el universo tiene una causa y que ello les hace seguir una ley intrínseca a su naturaleza.

la naturaleza, la cual ordena obedecer a los superiores y mantener la paz pública” (Locke, 2007: 14).

Será la *Ley de la naturaleza* la que obligue tanto a gobernantes como a gobernados al cumplimiento del contrato social y otros pactos de los que Locke hablará en sus siguientes obras: “no puede esperarse que un hombre respete un contrato simplemente por haber prometido hacerlo, si de otro lugar le ofrecen mejores términos. Sólo lo respetará si la obligación de cumplir las promesas viene de la naturaleza, y no de la voluntad humana” (Locke, 2007: 14).

El quinto y último argumento que Locke ofrece es: “Sin la ley natural, no habría ni virtud ni vicio, y tampoco habría recompensa por el bien y castigo por el mal: no hay falta ni culpa allí donde no hay ley. Todo tendría que depender de la voluntad humana” (Locke, 2007: 14). Esto es, si no existe la *Ley natural* no habrá un criterio que permita distinguir el bien del mal. Sin esa ley los hombres no actuarían de acuerdo con un cierto deber, “el ser humano no estaría obligado a hacer nada más que lo que la utilidad o el placer le aconsejaran, o aquello a lo que el impulso ciego y sin ley pudiera de pronto apegarse” (Locke, 2007: 14). Es gracias a la ley que los seres humanos saben qué es lo *recto*, lo *virtuoso*, lo *prohibido*, etcétera; el desconocimiento de ésta implicaría, para Locke, que el hombre fuera incapaz de actuar equivocadamente, pues para hacer eso era necesario que existiera una ley. De no ser así “El hombre no podría actuar equivocadamente, pues no habría ley que indicase mandatos ni prohibiciones”; de no ser así, “él sería el arbitro completamente libre y soberano de sus acciones” (Locke, 2007: 14).

Será una *ley eterna* (natural) y no sólo ordenanzas públicas ni opiniones particulares lo que obligue a los hombres modernos. La teología cristiana sostiene las bases de la filosofía política de Locke y del liberalismo clásico, en la medida en que se la coloca como criterio para la validación de nuevo orden político de la Modernidad. Uno que se sostiene sobre una *ley universal* que es distinta a las encontradas por Copérnico y Galileo en la naturaleza. El iusnaturalismo necesario para la creación de la ética y las normas jurídicas, obligará al liberalismo a utilizar el aparato argumentativo, epistemológico para la justificación de una forma de vida que daría origen a una nueva época. Así pues, el proceso de justificación del liberalismo, la historia de la nueva forma de comprensión de la política, como un proceso de secularización es bastante accidentado aunque no fallido. Veamos esto más detenidamente.

5.2 La razón natural. El conocimiento de la *Ley* para la construcción del mundo moderno

Lo que nos muestran los argumentos de Locke es una preocupación por justificar la existencia de un criterio que permita distinguir a los hombres *qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido*, pero nuestra mayor preocupación se centra en la particular perspectiva que toma Locke cuando plantea los *correlatos prácticos* de la existencia o inexistencia de la *Ley de la naturaleza*, pues es en el ámbito práctico en donde el papel del conocimiento de ésta es indispensable y determinante. Al momento de evaluar esta situación la argumentación toma un giro pragmático-utilitarista: es necesaria la existencia de la *Ley de la naturaleza* y que los hombres la conozcan ya que su inexistencia y desconocimiento tendrían *consecuencias prácticas* trascendentales.⁶⁴ Del conocimiento o desconocimiento de la dicha ley depende la conformación total del mundo humano. El conocimiento más importante, será, entonces, la forma en que se conoce la *Ley de la naturaleza*, de nada sirve que ésta exista si los hombres no la conocen y no la llevan a cabo.

Dicho de otro modo, Locke intenta fundamentar una nueva concepción de la política sobre la base de la tradición y sobre una nueva teoría del conocimiento. Si era capaz de mostrar que el hombre moderno podía de conocer, por ambas formas, la *Ley de la naturaleza*, entonces esto también ayudaría a hacer posible una nueva conformación del mundo humano. Un mundo liberal se construirá con el gobierno de los hombres a través de la obediencia de la leyes, de ahí la importancia de conocerlas. El conocimiento de la *Ley* dependerá del conocimiento de la *Ley de la naturaleza*. Veamos entonces los modos de conocerla.

Locke supone que todos los pueblos de la tierra conocen, en alguna medida, la *Ley de la Naturaleza*, es decir, identifican los principios del bien y del mal. No hay un solo pueblo en la historia que no posea alguna noción que le ayude a distinguir entre virtud y vicio. Teniendo esto en cuenta, la pregunta decisiva sería ¿cómo llega, cada pueblo de la tierra, a conocer esa *Ley de la naturaleza* que respetan todos en general? o “de qué modos llegan a conocer esa ley de la naturaleza a la que respetan por consenso tan general, y acerca de la cual no pueden erradicar todo sentimiento sin erradicar al mismo tiempo la mismidad de lo humano” (Locke, 2007: 16).

Ya habíamos comentado un poco más arriba acerca del modo en que se conoce la *Ley de la naturaleza*. Quedó claro que, para Locke, si bien la razón —como facultad— es la que descubre

⁶⁴ Estoy pensando en un sentido kantiano, que implicaría la determinación de las posibilidades de forma y contenido de dicho orden político.

dicha ley “no quisiéramos que esto se entendiera en el sentido de que una cierta luz es implantada en el hombre por naturaleza, la cual le recuerda constantemente su deber y lo lleva por el camino recto y sin error a donde debe ir” (Locke, 2007: 17). No hay ideas innatas, por lo menos como las piensa Platón en su teoría de la *anamnesis*; el conocimiento no es un proceso de recuerdo, de descubrimiento de algo que ya estaba en la mente humana. La herramienta es la razón, pero lo que se conoce está fuera de la mente. Locke lo explica del siguiente modo: “Lo que queremos decir cuando afirmamos que algo puede ser conocido por la luz de la naturaleza es únicamente que hay un tipo de verdad a cuyo conocimiento puede llegar el hombre por sí mismo y sin ayuda de otro, si hace uso apropiado de las facultades de las que ha sido dotado por la naturaleza” (Locke, 2007: 17).

Para el filósofo inglés hay cuatro tipos de conocimiento: “conocimiento por *inscripción* (*Inscriptionem*), conocimiento por *tradicición* (*traditionem*), y conocimiento por el *sentido* (*sensum*). A estos podría añadirse un cuarto, a saber, la revelación sobrenatural y divina, la cual no pertenece al presente argumento” (Locke, 2007: 17)⁶⁵. Queda descartada, entonces, una forma de conocimiento basada en la fe, en una divinidad o en una entidad sobrenatural. El viejo modelo epistemológico medieval ya no podía ser la única base para la justificación de la Ley natural⁶⁶, hacerlo se hubiese traducido en un conocimiento innato de la ley y, por ende, un siempre presente de conocimiento de *lo permitido y lo prohibido*; esto indicaría que todos los hombres que no cumplen con las prohibiciones actúan perversamente, pues conociendo lo que dicta la *Ley de la naturaleza* deciden no acatarlo, o bien, que todo aquello que forma parte de su conducta —aún lo que nosotros pudiésemos entender como algo prohibido— no es sino el efectivo cumplimiento de ella. Los actos que pudiesen ser para nosotros totalmente perversos, en realidad son un total y cabal seguimiento de los dictados de esa ley universal.

La fe ya no puede ser el primer ni el punto principal sobre el que se construya la nueva forma de entender el ordenamiento del mundo moderno europeo. La época en la que la iluminación divina había sido una de las principales fuentes de la verdad había pasado. El mundo moderno y sus hombres ofrecían otras pruebas para la validación del conocimiento teniendo en cuenta una multiplicidad de muestras y ejemplos acerca de que era posible penetrar en la naturaleza misma de las cosas, de que una investigación cuidadosa era capaz de dar a conocer al resto de los hombres las leyes por las que se rigen *los cielos*. Si eso era aplicable a los astros

⁶⁵ Las cursivas son mías.

⁶⁶ Aunque su última instancia de justificación es la existencia de Dios y su enunciamiento por tal entidad divina.

también era posible hacer lo mismo con los hombres, éstos eran capaces de conocer los profundos secretos de los astros o de las fuerzas de la naturaleza, ¿sería posible que no se pudieran conocer a sí mismo? Si podía observar los secretos del mundo que le rodeaba, también tendría que ser capaz de percatarse de los secretos de su propia naturaleza. Se vuelve, entonces, necesario saber: 1) cuáles son las características principales de esa forma de conocer y 2) en qué forma le permitirá conocer la Ley de la naturaleza.

Locke tiene presente las posibilidades para el conocimiento de la *Ley de la Naturaleza*:

[...]lo que aquí estamos investigando son los primeros principios y fuentes de todas las clases de conocimiento, la manera en que las nociones primarias y los elementos del conocimiento entran en la mente. Y mantenemos que éstos no son aprehendidos por la razón: o bien son impresos en nuestras almas por inscripción, o los recibimos por tradición, o entran a través de nuestros sentidos. Nada es logrado por la razón, a menos que antes algo haya sido puesto y asumido. Concedo que la razón hace uso de estos principios de conocimiento, aumentándolos y mejorándolos; pero ella no los establece en absoluto. (Locke, 2007: 18)

Más evidencia de la influencia de Descartes, no es posible. La diferencia es que Locke está buscando el origen de ese conocimiento, que ha permitido a algunos hombres el descubrimiento de las leyes y la transformación del mundo natural, para poder aplicarlos en la construcción del mundo humano. El único modo de probar su fortaleza es mostrando las debilidades de ciertas formas de conocimiento. La primera en ser sometida a juicio es el conocimiento por inscripción, esto es, la postura que afirma que la *Ley de la naturaleza* es innata en nosotros, que la ley está inscrita en nuestra *alma* y que, por ende, no hay una sola persona que no conozca los preceptos morales y las reglas de conducta que ella dicta. No es necesario que ningún hombre tome prestadas leyes morales que provengan de fuera, pues en su interior, en sí mismo, están todas ellas y, a demás, conforman la totalidad en la que consiste su deber.

No es que la facultad de razonar no intervenga en el proceso de conocimiento de la *Ley de la naturaleza*, todo lo contrario, habrá que ejercitarla de cierta manera: “si el hombre hace un uso apropiado de su razón y de las facultades innatas con que la naturaleza le ha dotado, puede alcanzar el conocimiento de esta ley sin necesidad de un maestro que instruya acerca de sus deberes, sin necesidad de un monitor que le diga lo que tiene que hacer” (Locke, 2007: 20). Locke no puede aceptar que el conocimiento de tal ley esté, desde siempre, inscrita en la mente de los hombres, ello significaría que todas las acciones de éstos serían manifestaciones de los mandatos de la razón y que eso es lo que es lo que conforma la en la naturaleza humana.

En lo que respecta al conocimiento por tradición esa es otra referencia directa al *Discurso del método*, ahí Descartes renuncia a los conocimientos proporcionados por la tradición en la que

se había formado para poder encontrar las primeras verdades por sí mismo. Igual que el filósofo francés, Locke encuentra dos grandes dificultades en el conocimiento cimentado en la tradición: 1) el que la fe sea el principal y único medio para asirse a él, y 2) su cimentación en figuras de autoridad que llevan irremediablemente a la falacia *ad Auctoritas*. Es cierto que en muchas tradiciones de pensamiento hay algunos de los preceptos que resultan de la *Ley de la naturaleza* pero la tradición es uno de muchos conductos que pueden hacer que la conozcamos. A final de cuentas la tradición sigue siendo, en último término, lo que nos dictan los hombres y no lo que dicta la razón. Las reglas morales, las creencias, la educación, las costumbres, etcétera, no remite su fundamentación a la *Ley de la naturaleza*, ni al conocimiento que tienen de ella las personas, sino solamente a las cotidianas acciones de los hombres.

La pluralidad de tradiciones que se confrontan entre sí por la propiedad de la verdad hace casi imposible la posibilidad de “determinar cuál es la ley de la naturaleza, y sería difícil juzgar con certeza qué es lo verdadero y qué es lo falso; qué es ley y qué es opinión; qué nos dicta la naturaleza y qué la utilidad; qué nos aconseja la razón y qué nos enseña la sociedad” (Locke, 2007: 23). Cada una exige, con ardor incalculable la verdad y ninguna esta dispuesta a ceder terreno a otra; cada una exige *creer por tradición* en los *conocimientos* que las conforman, en una época en la que se exige juzgar y conocer las cosas mismas. Si la tradición fuese capaz de dar a conocer la *Ley de la Naturaleza*, aún ese conocimiento “sería más objeto de fe que de conocimiento; pues dependería de la autoridad del hablante más que la evidencia de la cosa misma, y sería, por lo tanto, una ley recibida, más que una ley innata” (Locke, 2007: 24).

La segunda dificultad de la tradición es la remisión, a primera vista interminable, a una autoridad que no es la verdad misma. Su hermetismo en un mundo que exigía la apertura de los modos de conocer a los avances proporcionados por la apertura de la razón, hace concluir a Locke que si existe una *Ley de la naturaleza*, por sus características, no puede ser conocida por medio de la tradición

La última forma de conocimiento es *la percepción sensible*. Así expresa Locke la importancia de ella: “la percepción sensible, la cual declaramos es la base de nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza” (Locke, 2007: 25). De ningún modo significa que la podamos ver o la podamos palpar u oírla, no. El sentido es otro: “declaro que el fundamento de todo conocimiento de ella se deriva de las cosas que conocemos mediante los sentidos. A partir de esas cosas, la razón y la facultad de argumentar —que son ambas propias del hombre— avanzan hacia la noción de un autor utilizando argumentos que surgen de la materia, del movimiento y de la estructura y

economía visible de este mundo” (Locke, 2007: 25). La razón tendrá la tarea de hallar conocimiento en las manifestaciones que hay en el mundo que le rodea, el conocimiento que de ahí surja será la manifestación de un encuentro con las verdades inscritas en las cosas mismas. Pero surge un gran problema, pues el filósofo inglés afirma que ese proceso se detendrá “hasta llegar finalmente a concluir y establecer como cierto que un Dios es el autor de todas estas cosas. Una vez que esto ha sido establecido, emerge necesariamente la noción de una ley universal de la naturaleza que obliga a todos los seres humanos” (Locke, 2007: 26).

¿Después de un arduo trabajo por expulsar a los añejos modelos epistémicos, a la fe como fundamento del conocimiento y a todo aquello que impide una nueva forma de entender y construir el mundo del hombre, el esfuerzo ha sido en vano? No, ya que el interés de Locke es justificar que la *Ley de la naturaleza* puede ser conocida a través de los sentidos y haciendo uso de la razón; que los hombres pueden, efectivamente, conocer *qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido*; que las leyes humanas son resultado del conocimiento de esa ley (ya que emergen gracias al ejercicio de la razón); que las leyes humanas son derivadas de la *Ley de la Naturaleza*, que la razón tendrá la tarea de descubrir y diseñar las normas y reglas que den forma al mundo moderno. En suma, que el conocimiento sensible y la experiencia son los medios que posee la razón para que, con ayuda de la *Ley de la naturaleza*, encuentre las leyes que transformaran mundo; el cual, anteriormente estaba formado por leyes que sólo recibían su justificación de una entidad divina.

Por otro lado, la aparición de Dios en la argumentación de la existencia de la *Ley de la naturaleza* es signo de lo que Carl Schmitt ve en el origen de la teoría del Estado —moderno por definición—: los conceptos políticos siempre poseen una carga teológica. En este caso las leyes humanas deberán recibir una justificación teológica, incluyendo los conceptos y posprincipios de la política. Ciertamente los esfuerzos de Locke se encaminarán hacia una secularización de la política a través del cambio del modelo de conocimiento sobre el cual se justifican y crean las normas y reglas morales, políticas y jurídicas que dan forma al mundo humano, sin embargo, ello no lo librarán de la particularidad que Carl Schmitt encuentra en la teoría política del Estado⁶⁷ y, en general, en todas las formas políticas posteriores a la resignificación de la política surgida en la Modernidad.

⁶⁷ Teoría que se comprende como la teoría del Estado liberal.

5.3 Las primeras manifestaciones de la resignificación de la política. La lucha contra el absolutismo

Locke pensaba que era necesario que los hombres construyeran el mundo moderno a través del uso de la razón. Europa debía formarse y transformarse mediante el conocimiento de esa *Ley de la naturaleza*. El filósofo inglés tiene la certeza de la fuerza de esta ley y de sus posibles alcances: “que es, ciertamente, nuestra única guía cuando entramos en el itinerario de la vida, y la que de varias e intrincadas maneras, evitando los accidentados caminos del vicio, por un lado, y las desviaciones del error, por otro, nos lleva hasta la cima de la virtud y felicidad a la que nos invitan los dioses y a la que también tiende la naturaleza” (Locke, 2007: 39). De la misma manera en que se hace en medio de las penumbras, es necesario que esa luz que es la Ley de la naturaleza sea conocida por los hombres “para ponerla al servicio de la vida y usarla para guiar nuestros pasos” (Locke, 2007: 40). Los hombres modernos tendrán que servirse de la reflexión y la razón para la construcción del nuevo mundo, siguiendo la *Ley de la naturaleza* y haciendo las leyes humanas.

Las pruebas más fuertes de la resignificación de la política las proporcionará el correlato práctico del liberalismo. La transformación de la política tendrá la forma de una elección en la disyuntiva aristotélica del gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres. El papel de la ley en la comprensión y transformación del mundo moderno y la posibilidad de prever ciertos comportamientos de los seres humanos,

llevarán a la creación de medios para su regulación. Si en el mundo natural había sido posible encontrar leyes que posibilitarían el establecimiento de expectativas, el establecimiento de la idea de un cierto orden o regularidad, el mundo humano no podía escapar a las pretensiones del pensamiento pragmático-utilitarista que, a partir de la ciencia y la técnica, le darían forma a la Europa moderna.

La transformación de la *Weltanschauung* y el distanciamiento de la comprensión y la justificación de la política será mayormente visible en los correlatos prácticos del naciente liberalismo. Y en este escrito de Locke se comenzará lo que en la tradición liberal, se conoce como *la lucha contra el absolutismo*. A este respecto, el primer capítulo de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es tal vez la muestra más grande de la resignificación de la política en toda su obra; ahí Locke muestra las conclusiones más importantes a las que llegó en su primer ensayo. Lo primero que descarta es la posibilidad de concebir que el poder político sea algo hereditario: “Que Adán no tuvo, ni por natural derecho de paternidad ni por donación positiva de Dios, ninguna

autoridad sobre sus hijos o dominio sobre el mundo, cual se pretendiera” (Locke, 2005a: 1). Con esta afirmación Locke se posicionaba totalmente en contra de la opinión de Sir Robert Filmer, quien en su obra *Patriarcha*⁶⁸ —antes que Hobbes— asumía el papel de defensor teórico de la monarquía absolutista.

La teoría de los derechos divinos de los reyes, basada en la idea del establecimiento de un orden divino y en la apelación a una validez de tipo teológico, ya no poseía —para muchos— la fuerza suficiente como para sostener la justificación del poder paternalista de los reyes en la Europa del siglo XVII. Para el filósofo inglés, el poder político ni tenía que ser paternalista ni tenía que expresarse bajo la forma de una monarquía. Éste ya no podía justificarse con argumentos teológicos que sostenían el derecho a la herencia de ese poder. De hecho Locke se sitúa en el campo de argumentación del derecho divino, concede el supuesto básico de la argumentación: Dios es el creador del mundo y del primer hombre en la tierra, pero niega que ese primer hombre haya tenido por naturaleza o por decreto divino, un derecho paternalista —un dominio— sobre sus propios hijos o sobre el resto del mundo. Y en caso de que hubiera tenido alguna autoridad —por naturaleza o por decreto de Dios— ese derecho no pudo haber pasado a sus hijos para que lo ejercieran. Concediendo aún más afirma que con todo y que los hijos de Adán hubieran sido los depositarios de tal autoridad “la inexistencia de una ley natural o una ley divina que determinare el correcto heredero en cuantos casos llegasen a suscitarse, no hubiera podido ser con certidumbre determinado el derecho de sucesión y autoridad” (Locke, 2005a:1). Incluso concediendo que la determinación de la sucesión de dicha autoridad fuese posible, la historia de la humanidad es tan antigua y complicada que ninguna de las familias de la tierra guarda “la pretensión de constituir la casa más antigua y acreditar tal derecho de herencia” (Locke, 2005a: 1). Para Locke, todas estas pruebas constituyen una serie de premisas que llevan parcialmente a concluir que: “es imposible que los actuales gobernantes de la tierra puedan conseguir algún beneficio o derivar la menor sombra de autoridad de lo conceptualizado por venero de todo poder, ‘la jurisdicción paternal y dominio particular de Adán’ ” (Locke, 2005a: 1). El derecho al poder político por herencia no tiene justificación, por lo tanto, un orden político basado en él ya no tiene sentido. Por el contrario Ningún poder u orden político tienen un carácter natural o divino, y eso puede ser probado aun con la teología cristiana que los sostenía.

⁶⁸ Publicada entre 1648 y 1653; véase <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/207005/Sir-Robert-Filmer>.

De la invalidez de todos los argumentos proporcionados para justificar el poder monárquico absolutista el oxoniense ilegítima “que todo gobierno en el mundo es producto exclusivo de la fuerza y la violencia, y que los hombres no viven juntos más norma que las de los brutos, entre los cuales el más poderoso arrebató el dominio”; todo aquél que no crea lo anterior “deberá necesariamente hallar otro origen del gobierno, otro tipo de poder político, y otro estilo de designar y conocer a las personas que lo poseen, distinto del que Sir Robert Filmer nos enseñara” (Locke, 2005a: 1).

Tal vez el mayor propósito de esta obra de 1690 definir y distinguir cada una de las formas de poder que hay en las relaciones entre magistrado-súbdito, padre-hijo, amo-sirviente, marido-mujer y señor-esclavo. La razón de distinguir entre uno y otro será “mostrar la diferencia entre el gobernante de una nación, el padre de familia, y el capitán de una galera de forzados” (Locke, 2005a: 2). El punto de partida de tal esfuerzo significará el nacimiento de la justificación de una nueva concepción del poder político: “El poder político consiste en el derecho de hacer leyes, con pena de muerte, y por ende todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad; y de emplear la fuerza del común en la ejecución de tales leyes, y en la defensa de la nación contra el agravio extranjero; y todo ello sólo por el bien público” (Locke, 2005a: 2). ¡Eureka! Tenemos, entonces, la ruptura con una concepción de la política, con una teoría del Estado, con una forma de vivir, en suma, con una *Weltanschauung*. Ello conllevará su sustitución y, por ende, una distinta construcción del mundo occidental.

Esta nueva comprensión del mundo tendría un particular punto de partida para la comprensión del poder político, para legitimarla se tenía que invalidar la comprensión vigente, y nada mejor que una reducción al absurdo para lograrlo. Como afirmará Marx siglos después acerca del capitalismo, el sistema vigente no iba a morir de muerte natural. Locke será lo suficientemente prudente para ver que la validación de esta nueva forma de comprender el poder político no comience por la simple y torpe descalificación del sistema vigente. Al contrario, reconocerá que esta nueva comprensión no es la única forma, pero sí la mejor, de entender el poder político: “Para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre” (Locke, 2005a: 3).

Locke concede el punto de partida —la situación original u origen del mundo humano— de la argumentación de los defensores de la monarquía absolutista: la libertad. Sin embargo, esta circunstancia original de los hombres no es idéntica a la ofrecida por sus enemigos intelectuales. En esta situación original ya está presente la *Ley de la Naturaleza* —a la que ya nos hemos referido más arriba— y con ella los límites que impone a los hombres a través del uso de su razón. Si desde un inicio ésta está presente y es la guía que conducirá a los hombres en el vivir de cada día, entonces el destino de los hombres no es otro sino la realización efectiva de la razón.

En el *estado de naturaleza* o estado originario de los hombres hay *libertad*; Locke delimita el significado de esta palabra: “aunque este sea estado de libertad, no lo es de licencia” (Locke, 2005a: 4). En ese estado el hombre no tiene freno alguno “para disponer de su persona o sus posesiones, no es libre de destruirse a sí mismo” (Locke, 2005a: 4). ¿Esto, a caso, no es un freno? Por supuesto que lo es, pero es un freno que está incluido en su naturaleza misma. Se trata de la *Ley de la naturaleza*, así lo afirma Locke:

Tiene el estado de naturaleza una ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que esta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie, deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque, hechura todos los hombres de un Creador todo poderoso e infinitamente sabio, servidores todos de un Dueño soberano, enviados al mundo por orden de Él y a su negocio, propiedad son de Él, y no otro, gustare de ello. (Locke, 2005a: 4)

Aquí Locke deja ver —como pensaba Aristóteles— que las grandes diferencias entre una y otra forma de gobierno se hacen visibles en los medios o *disposiciones prácticas* para su realización. De inicio empieza a establecer recursos necesarios para la creación de un orden social que se perfila muy distinto al que plantearía Hobbes, por ejemplo, “todos nos descubrimos dotados de iguales facultades, participantes de la comunidad de la naturaleza, no cabe suponer entre nosotros una subordinación que autorice a destruirnos unos a otros” (Locke, 2005a: 4). Ya a estas alturas el estado de naturaleza no es el mismo. En este momento ya están presentes la *Ley de la naturaleza* y la razón, ellas, y no las pasiones, serán la guía de las acciones de los hombres. En lugar de concluir la necesidad de una figura de autoridad permanente y que, estando siempre en toda su capacidad de acción, elimine el estado del *homo homini lupus*; afirma que si bien cada hombre está obligado a preservar la vida propia “cuando su preservación no está en juego, deberá por todos los medios preservar el resto de la humanidad, y jamás, salvo para ajusticiar a un criminal, arrebatarse o menoscabar la vida ajena, o lo tendente a la preservación de ella, libertad, salud y bienes” (Locke, 2005a: 4).

Los fines son claros: Libertad, Salud y Bienes (posesiones). Para alcanzarlos debe haber una guía y el oxoniense vuelve a reafirmar cuál es: “Y para que, frenados todos los hombres, se guarden de invadir los derechos ajenos y de hacerse daño unos a otros, y sea observada la ley de la naturaleza, que quiere la paz y preservación de la humanidad toda” (Locke, 2005a: 4). Se quiere y se busca otra situación; una distinta a la del estado de naturaleza, por ello, para el acercamiento de su realización es necesaria una planeada y justificada perfilación, antes de crear un orden que garantice aspectos importantes con el precio de la ausencia de la libertad. Desde luego que es necesario abandonar la situación original y la creación de una autoridad que castigue las transgresiones de los que desconocen la *Ley de la naturaleza*, pero por crítico que esto sea, la mejor alternativa para salir de ello jamás será la monarquía absoluta. Nuestro autor desconfía tanto, de esta forma de gobierno, que se cuestiona desesperanzadamente a sí mismo: “quisiera saber qué clase de gobierno será, y hasta qué punto haya de mejorar el estado de naturaleza, aquel en el que un hombre, disponiendo de una muchedumbre, tenga la libertad de ser juez en su propio caso y pueda obligar a todos sus súbditos a hacer cuanto le pluguiere, sin la menor pregunta o intervención por parte de quienes obran al albedrío de él”. (Locke, 2005a: 4)

Para Locke, el estado de naturaleza es un recurso teórico que le ayuda a mostrar cuáles son las principales preocupaciones o fines individuales de los hombres, que estos fines no pueden alcanzarse sino a través de la construcción de un orden político que posibilite y garantice su realización, que es necesario un pacto que dé por terminado el *estado de naturaleza* para que los hombres vivan conforme a su naturaleza, es decir, para que los hombres vivan como hombres.

En el *estado de naturaleza* la aplicación o cumplimiento de la *Ley de la naturaleza* está en manos de cada persona; de ahí que cada uno tenga derecho a castigar, a todo trasgresor de ella, tanto como el o los afectados consideren necesario para impedir que se la violente.

La *Ley de la naturaleza*, a diferencia de las leyes propias del *mundo civil*, surge en el *estado social* en el que todos los hombres tienen el poder de ejecutar dicha ley, y por tanto preserva a l inocente y frenar a los trasgresores. El *estado de naturaleza* es un “estado de perfecta igualdad” (Locke, 2005a: 5). Ahí espontáneamente se produce superioridad o jurisdicción de unos sobre otros. Cualquiera puede dar seguimiento al cumplimiento a la ley y, por ende, derecho es lo que a cada uno precisa.

A pesar de la diferencias entre el *estado de naturaleza* y la *sociedad civil*, ambas tienen a la *Ley de la naturaleza* como su cimiento; su trasgresor es el mismo en ambas circunstancias. Su acción vale en ambos estados de la humanidad porque “el delincuente pregona vivir según una norma

distinta de aquella razón y equidad común que es la medida que Dios puso en las acciones de los hombres para su mutua seguridad, y así se convierte en peligroso para la estirpe humana; desdeña y quiebra el vínculo que a todos asegura contra la violencia y el daño” (Locke, 2005a: 5). Su acción es como la acción de Caín contra Abel, una agresión contra toda la humanidad, contra la paz y la seguridad que le brinda la *Ley de la Naturaleza*. Más será, única y exclusivamente, en ése estado social⁶⁹ —el estado de naturaleza— donde el deber de *preservar a la humanidad en general*, sea cumplido por cualquier sujeto, donde fuese necesario y destruyendo cuantas cosas le fueran nocivas a la sociedad. Cualquiera puede causar daño a cualquiera que haya trasgredido la ley: “Every Man hath a Right to punis the Ofender, and be executioner of the Law of Nature” (Locke, 1960: 272).

Una acción criminal “conciste en violar las leyes y desviarse de la recta norma de la razón” (Locke, 2005a: 6) y según la gravedad de la acción se convierte en degenerado, y manifiesta abandonar los principios de la naturaleza humana. El perjudicado por tal acción tiene dos derechos: 1) el de castigar al criminal y 2) el de cobrar la reparación del daño. Para hacerlos valer “cualquier otra persona que lo juzgare justo podrá también unirse al damnificado, y ayudarle para recobrar del delincuente tanto cuanto fuere necesario para la reparación del daño producido” (Locke, 2005a: 6). Esto de ningún modo atenta contra la esencia de la filosofía política de Locke. No habla de un derecho ilimitado del agredido para resarcirse del daño hecho, pues el castigo y el resarcimiento del daño hecho, pues el castigo y el resarcimiento del daño serán proporcionales a la gravedad (Simmons, 1992:128), y más aún, no será sólo él ofendido quien haga valer esos dos derechos. La unión con otros para la aplicación de ellos será el primer paso del *estado de naturaleza* a la *sociedad civil*. No será por la voluntad y el bien de cada uno, sino por el bien y la voluntad de todos los que buscan resarcir el daño.

La importancia que da Locke a la seguridad de la propia vida y al derecho a reparar los daños contra una persona, deja abierta la posibilidad no sólo de apropiarse de los bienes del criminal o de su servicio. Incluye también el derecho de “castigar el crimen en evitación de que sea cometido de nuevo, por el derecho que tiene de preservar a toda la humanidad, y hacer cuanto razonablemente pudiere en orden a tal fin” (Locke, 2005a: 7). Cuando es posible prever un daño grave a una persona, es posible acabar con tal presagio. Se puede disponer, en el estado de naturaleza, de la vida del criminal; éste “al haber renunciando a la razón, regla y medida común

⁶⁹ Que no es una etapa de la historia.

por Dios dada a la humanidad, declaró, por la injusta violencia y matanza de que a uno hizo objeto, guerra a la humanidad toda, lo que le merece ser destruido como león o tigre, como uno de esas fieras salvajes con quienes no van a tener los hombres sociedad ni seguridad” (Locke, 2005a: 7).

Si, como pensaba y demostraba Leibniz, *Toda determinación es negación*, las características y particularidades del *estado de naturaleza* serán precisamente todo aquello que no estará en su opuesto: la sociedad civil. Todo aquel que pudiendo seguir los consejos de la razón,⁷⁰ no lo hace, entonces no merece ser considerado hombre. Ha de ser tratado como un animal porque, siendo incapaz de razonar sigue lo que sus instintos le dictan, o bien, porque siendo capaz de razonar y obedecer la *Ley de la naturaleza*, dada por Dios, no la sigue y hace su voluntad.

De la misma manera en que Caín reconoce que, al matar a su hermano, se conviene en criminal y que por ello pueda matarle en el estado de naturaleza, piensa Locke: “el que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada” (Genesis 9: 6). A diferencia del *estado social* de la *sociedad civil*, en el estado de naturaleza “cada trasgresión puede ser castigada hasta el grado, y con tanta severidad como bastare para hacerse ella un mal negocio para el ofensor, causar su arrepentimiento y, por el espanto, apartar a los demás de tal acción. Cada ofensa que llegare a cometer en el estado de naturaleza puede en él ser castigada al igual, y con el mismo alcance, que en una nación” (Locke, 2005a: 7).

En el capítulo IX de su *Segundo ensayo* Locke se pregunta fervientemente por aquello que lleva a los hombres a salir del estado de naturaleza, porque, si en ese estado, cada hombre es libre y señor absoluto de su persona y sus posesiones, entonces, “¿Por qué ira a abandonar su libertad y ese imperio, y se someterá al dominio y dirección de cualquier otro poder?” (Locke, 2005a: 73). Para nuestro filósofo la respuesta es bastante obvia. Si bien en el estado de naturaleza le son propios todos estos derechos, el goce de sus propiedades es bastante parco debido a que cada uno se halla expuesto a que sus derechos y propiedades sean invadidos o truncados por la intervención de otros. Porque viviendo en un estado donde todos son reyes y todos tienen los mismos derechos sobre todo la justicia, la equidad y el disfrute, dependen de la voluntad de cada uno. Esto “le hace desear el abandono de una condición que, aunque libre, llena está de temores y continuados peligros; y no sin razón busca y se une en sociedad con otros ya reunidos, o

⁷⁰ He aquí el racionalismo de Locke.

afanosos de hacerlo para esa mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a que doy el nombre general de propiedad” (Locke, 2005a: 73).

La preservación de la *propiedad* (Property) es el propósito principal de toda *comunidad política* (Commonwealths): “The great and chief end therefore, of Mens uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, is the Preservation of their Property. To wich in the state of Nature there are many things wanting” (Locke, 1960: 350). La propiedad conforma la totalidad de la persona, está compuesta por “their Lives, Liberties and Estates” (Locke, 1960: 350). Estos elementos serán, por tanto, los estandartes y criterios para la elección de una forma de gobierno; una forma de gobierno que no cumpla con esta primigenia y máxima exigencia. Toda forma que se aleje de estos propósitos, entre más lo haga, estará más cerca del estado de naturaleza. Locke ya había experimentado una sensación cercana a tal estado cuando en 1558, tras la muerte de Oliver Cromwell, se dieron meses de anarquía, aunque también comprendía que el regreso de la monarquía, en la versión de la casa de los Estuardo, tampoco estaba lejos de ese estado de naturaleza. Fue precisamente en los años siguientes, entre 1660 y 1662, que escribe su *Primer Tratado sobre el gobierno civil*, que como ya vimos más arriba, es un a respuesta a Sir Robert Filmer, a sus incomprensibles afirmaciones acerca de la libertad, de la forma de un gobierno y del hombre: “That all Government is absolute Monarchy [...] That no Man is born free” (Locke, 1960: 142). Pero, sin duda, las primeras palabras de este *Tratado* son las que nos permiten ver lo que piensa el oxoniense respecto de la monarquía absolutista y de aquellos que intentan justificar esta forma de gobierno: “Slavery is so vile and miserable an Estate of Man, and so directly opposite to the generous Temper and courage of our Nation; that ’tis hardly to be conceived, than an *Englishman*, much less a *Gentleman*, should plead for’t” (Locke, 1960: 141).

Las anteriores condenas a un orden político que no preserva la *propiedad* (Property) de los hombres ni los fines que se establecen para un nueva forma de gobierno. Las condenas más importantes son tres:

- 1) “[...] falta una ley conocida, fija, promulgada, recibida y autorizada por común consentimiento como patrón de bien y mal, y medida común para resolver cualesquiera controversias que entre ellos se produjeren. Porque aunque la ley de la naturaleza sea clara e inteligente para todas las criaturas racionales, con todo, los hombres, tan desviados por su interés como ignorantes por su abandono del estudio de ella, no aciertan a admitirla como norma que les obligue para su aplicación a sus casos particulares”.
- 2) “[...] falta en el estado de naturaleza un juez conocido e imparcial, con autoridad para determinar todas las diferencias según la ley establecida”.

- 3) “[...] falta a menudo el poder que sostenga y aísla la sentencia, si ella fuera recta, y le dé oportuna ejecución”. (Locke, 2005a: 74)

Sus precariedades y la a penas llevadera vida posible en el estado de naturaleza obligan a los hombres a salir de él y a entrar en *sociedad* (*Society*) lo más pronto posible. Al entrar en sociedad los hombres dejan en manos de ella “Equality, Liberty, and Execituve Power” (Locke, 1960: 353)⁷¹ que tuvieron en el estado de naturaleza, para que éstos sean dispuestos por el poder *legislativo* (*Legislative*), “as the good of the Society shall require” (Locke, 1960: 353).⁷² Pero, la delegación del poder para el establecimiento de todo lo necesario, para la protección de la *propiedad* (*Property*), estará condicionada por el propósito por el cual los hombres vivirán en sociedad. Todo podrá hacerse: “con la única intensión en cada uno de las mejoras de su preservación particular y de su libertad y bienes (porque de ninguna criatura racional cabrá suponer que cambie de condición con el intento de empeorarla)” (Locke, 2005a: 75). El límite de actuación de esa autoridad que garantizará el orden es bien preciso:

“[...] el poder social o legislativo por ellos constituido, jamás podrá ser imaginado como espaciándose más allá del bien común, antes bien se hallará obligado específicamente a asegurar la propiedad de cada cual, proveyendo contra los tres defectos arriba mencionados, que hacen tan inestable e inseguro el estado de naturaleza. Y así, sea quien sea aquel a quien correspondiere el poder supremo o legislativo de cualquier nación, estará obligado a gobernar por fijas leyes establecidas, promulgadas y conocidas de las gentes, y no mediante decretos extemporáneos; con jueces rectos e imparciales que en las contiendas decidan por tales leyes; y usando la fuerza de la comunidad, dentro de sus hitos, sólo en la ejecución de aquellas leyes, o en el exterior para evitar o enderezar los agravios del extraño y amparar a la comunidad contra las incursiones y la invasión. Todo ello, además, sin otra mira que la paz, seguridad y bien público de los habitantes”. (Locke, 2005a: 76)

Nacían los ideales regulativos de lo que será la liberal democracia algunos siglos más tarde. Todavía con una enorme carga teológica, el pensamiento liberal emergía para realizar sus ideales en el mundo moderno. Impulsada sobre la razón y una *Ley de la naturaleza* que será el criterio para distinguir los comportamientos posibles dentro de una sociedad, la postura liberal inicia su recorrido en la historia del pensamiento humano que aún no termina. Su insistencia en la transformación en un inicio le llevó a apoyarse sobre las mismas bases de la forma política contra la que lucharía siglos más tarde. Pero el inicio de la transformación de Europa y luego del mundo entero jamás habría podido comenzar en aguas tranquilas. La tarea era mucho más difícil porque implicaba la transformación de la mentalidad, del entorno geográfico, de las instituciones, de la organización social, de los hombres. En otras palabras, la tarea era nada más y nada menos que la

⁷¹ La igualdad, libertad y poder ejecutivo. Traducción mía.

⁷² según el bien que la sociedad exigiere.

transformación de la *Weltanschauung* de la Europa moderna. No importaba que para la justificación de esta tarea fuese necesario posarse sobre una ley que apelara a una entidad divina. La necesidad de una construcción distinta del mundo, aunque ello incluyera una apelación a contenidos teológicos, era ya indispensable.

Que la resignificación de la política impulsada por Locke, con toda su carga racionalista pragmático-utilitarista, hubiese apelado a la autoridad de una entidad divina, que la teología se hiciese presente en la filosofía política, parece, para muchos, un absurdo, algo extraño o por lo menos poco probable. Pero, ¿acaso alguna vez se apartó de ella? Al parecer no, al parecer siempre han ido de la mano. Carl Schmitt, en su trabajo de 1922⁷³ intitulado *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía* afirma que “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Orestes, 2004: 43). Ahora bien, si concebimos —como hemos intentado justificar— que el liberalismo es el origen de la resignificación de la política, que su pretensión es justificar sus *correlatos prácticos* y que esos correlatos indican una sustitución de los criterios prácticos para la construcción y transformación del mundo humano —incluyendo en ellos la formación de una institución que será conocida como Estado—, entonces el proceso de resignificación de la política, iniciada con el nacimiento de la justificación de la *Weltanschauung* liberal, es también el intento de secularización de la política. Luego, la base de las justificaciones filosóficas de todas las disposiciones prácticas liberales para la creación del mundo moderno —sobre todo la teoría del Estado— tienen en el fondo un carácter teológico.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta que, la presencia de elementos teológicos en los orígenes y el desarrollo del pensamiento liberal, no implican una contradicción en su interior, sino una característica inherente a ella. Locke no está errado en su misión, todo lo contrario, está realizando la tarea más compleja en su interior: fundarla. Es ilógico, entonces, pensar que al inicio de una empresa se hayan podido alcanzar todos los objetivos. La monumental tarea de la resignificación de la política y la justificación de la *Weltanschauung* liberal no pudo haber sido una tarea fácil, ni a nivel teórico ni a nivel práctico, pues implicaba la transformación del pensamiento y de la forma de vida de los habitantes de la Europa Moderna. Incluso sería injusto culpar a Locke por apelar a criterios de validez teológicos, pues para crear la nueva comprensión del mundo habría que partir de algún punto. El pensamiento liberal y, por ende, la resignificación de

⁷³ Un año antes de la publicación de su obra *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen parlamentarismus*.

la política moderna, no podían partir de cero. Sería mucho más prudente y lógico entender su surgimiento como una *Aufhebung*, es decir, como el resultado de un proceso anterior al cual está ligado intrínsecamente. Siendo esto así, su carácter genético nos remite inmediatamente a los componentes y características del proceso del cual surgió. Entendiendo de esta manera la concatenación de hechos, la presencia de un carácter teológico en su interior se comprende como un elemento indispensable y sin el cual la resignificación de la política y la transformación del mundo humano hubieran sido imposibles.

Conclusiones

Con estos argumentos tenemos, finalmente, evidencias suficientes para afirmar que lo que Locke intenta hacer en *La ley de la Naturaleza* es justificar la existencia de una norma fundamental que ejerce el papel de criterio único para la acción humana. ¿Por qué? Porque ella dice “qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido”. De tal modo que, se trata de la justificación del criterio que le posibilitará al hombre moderno, conocer *qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido*, y por ende, elegir aquello que está en concordancia con la razón. La acción humana deberá ser racional porque el correcto uso y ejercicio de la razón llevan a los hombres al descubrimiento de la *Ley de la naturaleza*. En otras palabras, conducen al descubrimiento del criterio para la evaluación de toda acción humana posible y, en especial, para las acciones que se desarrollen en el ámbito de la moralidad y la política. El conocimiento de la *Ley de la Naturaleza* deberá guiar a los hombres hacia una determinada forma de vivir y, por ende, a una nueva forma de construir el mundo humano; una forma de vida que se justificará como seguimiento de los dictados de una racionalidad que construirá una nueva época y un nuevo mundo. Los hombres modernos ya no harán, del todo, caso a las leyes divinas —como la mosaica, por ejemplo—, obedecerán la ley y no al rey porque ésta es producto de la racionalidad y las acciones de los hombres, porque toda ley está fundamentada en la *Ley de la naturaleza* y esta última es el mayor logro que puede alcanzar la razón humana.

La propuesta hobbesiana nos llevaría a concluir que ningún elemento teológico ni ningún elemento de una concepción metafísica del mundo, puede integrarse a las bases de un orden político liberal. Pero esto ocurre porque dicha forma de pensamiento y como orden político efectivo se sostiene y justifica sobre una concepción metafísica del mundo: el liberalismo o la filosofía capitalista. Si Habermas acertase en sus razonamientos, entonces el origen del pensamiento liberal debería caracterizarse por un alejamiento y un destierro de los contenidos de la teología cristiana y, por su adhesión y cimentación sobre un pensamiento pragmático-utilitarista, científico y matemático. Así se eliminaría la posibilidad de los milagros, el sentido de esperanza, el valor de la promesa, la referencia a las leyes como normar de carácter incuestionable, etcétera. Dejando al método experimental, a la exactitud matemática y la observación de la aplicación y cumplimiento de la ley, las disposiciones prácticas para la construcción modificación y mantenimiento del orden político liberal. Esto sin embargo no se cumple totalmente, si bien ha alcanzado una gran avance la presencia de la teología en la argumentación y en los contenidos del pensamiento liberal es tan sólo parcial como vimos en el

caso de Hobbes y Locke. Habrá toda una cantidad de esfuerzos, pero su realización llevará más tiempo.

La gran tarea del liberalismo fue el proceso de secularización de los conceptos teológicos para la justificación de un nuevo orden político. De todas las formas políticas, el liberalismo será el que comience la gran tarea de la secularización de conceptos necesarios para la justificación de la *Weltanschauung* capitalista. La transformación de la política como técnica tendrá como punto de partida la modificación de los principios de la política y de sus conceptos como conceptos teológicos secularizados. La ciencia y la técnica serán las herramientas que permitirán el desarrollo de ese proceso de secularización; su apelación será a una *razón instrumental*. El liberalismo será entonces el gran transformador de la concepción moderna de la política. La tarea sin embargo no fue sencilla, pues para la tal transformación fue indispensable la justificación de nuevos criterios de verdad, el encargado de esta tarea fue el empirismo de Hume. La justificación de una *razón instrumental* que posea un estricto sentido pragmático-utilitarista significará el cambio de la base sobre la cual han de comprenderse y construirse las nuevas *formas políticas* de la Modernidad.

El proceso de justificación de los principios de la política como técnica, es idéntico al proceso de secularización de los conceptos de la política. La resignificación de la política en la Modernidad necesitaría que los conceptos teológicos perdieran el mayor peso teológico posible. En un mundo en el que la validez y los criterios de verdad abandonaban el ámbito teológico y se posicionaban sobre la validez y los criterios de verdad proporcionados por las matemáticas, la filosofía natural y, en general, el pensamiento pragmático-utilitarista, el sentido de la teología se había perdido en un mundo que se intentaba construir bajo los designios de una autoridad que se cimentaba sobre criterios opuestos a los suyos: la técnica.

La complejidad del fenómeno del liberalismo, el pensamiento moderno, la Modernidad y la relación de todos estos elementos nos ha mostrado la insuficiencia de ciertas posturas para reconocer los principios del liberalismo y , la características y el grado de transformación del pensamiento en la Modernidad. Tenemos clara la preocupación entre la teoría y la praxis de los principios liberales, pues de ello depende la transformación y construcción del mundo moderno, pero eso nos lleva a concluir la necesidad de desarrollar una investigación más amplia del pensamiento liberal, donde sea posible ver el asentamiento y consolidación de la técnica y las ciencias exactas como el medio para la realización de dicho vínculo. También es necesario reconocer, con mayor precisión, el proceso de secularización de la política moderna. De esta manera se logrará reconocer el proceso gradual de separación entre teología y política.

Hemos logrado mostrar, con ayuda de Habermas, que el liberalismo se construyó a partir de la transformación del pensamiento, a través del pensamiento pragmático-utilitarista, pero también mostramos que la separación de las nuevas formas de conocimiento respecto de la teología, tardaría muchos siglos en realizarse.

Como resultado de un proceso histórico de transformación del pensamiento que intenta justificar una nueva forma de vida económica, el liberalismo tendrá la increíblemente difícil tarea de cambiar no sólo los criterios de validez y comprensión de los fenómenos políticos, sino la transformación de la totalidad del mundo humano. Tendrá que llevar a cabo la transformación del mundo, abrir la posibilidad de un distinto ordenamiento del mundo, uno en el que la forma de vida capitalista será aquello que determine todo lo demás.

Baste entonces decir que los avances alcanzados muestran lo indispensable que es una revisión de la correspondencia entre la teoría y la praxis liberales; para sopesar —como muestra Carl Schmitt— las virtudes y deficiencias de una forma política que determina el mundo; para comprender la correspondencia de los principios de esa *Weltanschauung* que sostiene el mundo que vivimos y pensamos.

Bibliografía

- Alighieri, Dante (2004), *Monarquía*, Madrid, España, Tecnos.
- Aristóteles (2000): *Ética Nicomaquéa*, Madrid, España, Gredos.
- Bacon, Francis (1985), *La gran restauración. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino humano*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Carbonell, Miguel (2005), *Una historia de los derechos fundamentales*, México, México, UNAM/Porrúa.
- Colombo, Paolo (2003), *Gobierno. Léxico de política*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- Crossman, R. H. S. (1978), *Biografía del Estado moderno*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Davison, Donald (1984), “Communication and convention” en *Synthese*, vol. 59, núm. 1, pp. 3-18.
- _____ (1996), “The Folly of trying to define ‘Truth’” en *The Journal of philosophy*, Vol. 93, No. 6, June, pp. 263-278.
- Descartes, René (2000), *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Madrid, España, Biblioteca Grandes Pensadores.
- _____ (2003), *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, México, Porrúa.
- Gilson, Étienne (2004), *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, España, Rialp.
- Habermas, Jürgen (2002), *Teoría y Praxis*, Madrid, España, Tecnos.
- Harris, Ian (1994), *The mind of John Locke: a study of political Theory in its intellectual Setting*, Cambridge University Press.
- Hirschman, Albert O. (1978), *Las pasiones y los intereses*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1999), *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, España, Tecnos.
- _____ (2006), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Laski, H. J. (2003), *El liberalismo europeo*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (1960), *Two Treatises of Government*, Cambridge, Great Britain, Cambridge University Press.
- _____ (1992), *La conducta del entendimiento*, Barcelona, España, Antrhropos.
- _____ (2005), *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, España, Mestas Ediciones.
- _____ (2005a), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, México, Porrúa.

- _____ (2007), *La ley de la Naturaleza*, Madrid, España, Tecnos.
- Macpherson, C. B. (1979), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, España, Fontanella.
- _____ (2003), *La democracia liberal y su época*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Maquiavelo, Nicolas (2002), *El príncipe*, Buenos Aires, Argentina, Losada.
- Mill, John Stuart (1997), *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Orestes Aguilar, Hector comp. (2004), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pandolfi, Alessandro (2007), *La naturaleza humana. Léxico de política*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Persky, Joseph (1995), “Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus”, en: *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, No. 2, Spring, pp. 221-231.
- Portinaro, Pier Paolo (2003), *Estado. Léxico de política*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Rosanvallon, Piere (2006), *El capitalismo utópico*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Scheurman, Bill (1995), “Is the parliamentarism in crisis? A response to Carl Schmitt”, en *Theory and Society*, vol. 24, núm. 1, pp. 135-158.
- SEP [Stanford Encyclopedia of Philosophy] (2009), *John Locke*, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/locke/#LocLifUpHisMeeLorAsh166>.
- Schmitt, Carl (1971), *Legalidad y legitimidad*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- _____ (1999), *El concepto de lo político*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- _____ (1999a), *La dictadura*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- _____ (2000), *Crisis of Parliamentary democracy*, MIT Press, Massachusetts.
- _____ (2002), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, España, Tecnos.
- Schwartz, Bernard (2002), *The Great Rights of Mankind. A History of the American Bill of Rights*, Rowman and Littlefield, New York.
- Simmons, A, John (1992), *The lockean theory of Rights*, Princeton University Press, New Jersey.
- Tully, James (1993), *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge University Press, New York.
- Vico, Giambattista (1995), *Ciencia Nueva*, Madrid, España, Tecnos.
- Von Mises, Ludwin (1995), *Sobre liberalismo y capitalismo*, Madrid, España, Unidad Editorial.
- Wittgenstein, Ludwig (2008), *Investigaciones filosóficas*, México, México, UNAM.

Woodward, E. L. (1988), *Historia de Inglaterra*, Madrid, España, Alianza Editorial.