

Regímenes de gobierno y sociedad civil

JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN*

Introducción

Una primera y elemental aclaración en torno al título de este ensayo es que, de una parte, a lo largo de la historia no encontramos una sino muy distintas formas de organizar a las instituciones gubernamentales; de otra parte, también han habido diferentes maneras en que se ha interpretado el concepto “sociedad civil.” La intención de este estudio es conocer la manera en que los cambios respecto de las concepciones acerca de uno y otro término se han entrelazado a lo largo del tiempo.

De la rica variedad de sistemas de gobierno que podemos encontrar en la historia, aquí me interesa destacar el absolutismo, la democracia, el liberalismo, el liberalismo democrático, el socialismo democrático y el comunismo, tal como los pensaron autores clásicos como Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Montesquieu y Louis Blanc, respectivamente. Al abordar a estos escritores veremos la forma en que el concepto “sociedad civil” ha ido cambiando a lo largo del tiempo.

Ya que estamos en vena de plantear ciertas aclaraciones para una mejor exposición de nuestro argumento, es conveniente decir que la historia del pensamiento político contiene una dicotomía fundamental, organicismo-in-

* Profesor visitante en el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco; de la Universidad de Harvard y la Universidad de Georgetown.

dividualismo. En términos generales podemos decir que el organicismo es antiguo, en tanto que el individualismo es moderno. El organicismo sostiene que el todo es superior a las partes y, por consecuencia, en términos políticos el individuo está al servicio del Estado; el miembro de una comunidad tiene *obligaciones* para con el conjunto. El individualismo, en cambio, señala que el Estado está al servicio de las personas; el cuerpo político se establece para garantizar ciertos *derechos* de esos mismos individuos. El organicismo concibe la formación del Estado como una serie de agregaciones que se van formando desde agrupaciones menores hasta llegar a la “comunidad autosuficiente”, según la famosa frase de Aristóteles.

El individualismo, en contraste, concibe al Estado no como producto de una tendencia innata de los hombres a unirse en sociedad, sino como un acuerdo contractual entre los individuos que deciden voluntariamente constituir el Estado: “En una concepción predominantemente orgánica, el pueblo (*populus*) había sido concebido casi siempre como una unidad colectiva indiferenciada, como un todo orgánico. Sólo la introducción de un pacto de asociación (*pactum societatis*) anterior al pacto de sumisión (*pactum subiectionis*) podía permitir la disolución del pueblo (*populus*) en un conjunto de individuos que deciden, por común acuerdo, constituir una sociedad con el propósito de alcanzar un fin compartido, y sólo en un segundo momento establecer por quién y cómo pueda ser alcanzado este fin” (Bobbio, 1983:101). Dicho de otro modo: la concepción organicista planteaba que el pueblo era un sujeto colectivo que pactaba con el príncipe para crear el gobierno. Este pacto, como lo entendía Johannes Althusius, podía ser de dos tipos: o de sesión absoluta de los derechos del pueblo (*translatio imperii*), o de cesión parcial de esos derechos (*concessio imperii*).

Si había una sesión absoluta de derechos al rey éste no tenía por qué rendir cuentas a sus súbditos ya que él había sido investido como soberano, es decir, como la única persona dotada del poder sobre el cual no hay ningún otro poder. Por encima del rey no había nadie, de manera que era absurdo que el monarca tuviese que responder de sus actos de gobierno ante alguien inferior a la investidura que ostentaba. En cambio, si la sesión de derechos era parcial, el rey tenía la obligación de informar de sus actos de gobierno ante los coasociados porque eran ellos quienes conservaban, como cuerpo colectivo, la máxima potestad. La asamblea popular era la autoridad suprema y el príncipe era el encargado del ejercicio del poder, pero los ciudadanos, como cuerpo político, conservaban la titularidad del poder. Vale la pena señalar que Althusius perteneció, más bien, a las ramas pre-modernas: el contrato se estipulaba entre unidades colectivas y no entre individuos (Althusius, 1980: 35-41).

Al sobrevenir el contractualismo moderno en el siglo XVII se hizo hincapié en que el pueblo no era una agrupación preexistente. Antes, están los individuos poseedores de derechos naturales. En tal virtud los hombres pactan para reunirse en sociedad (*pactum societatis*) y luego deciden someterse a un hombre o a una asamblea de hombres (*pactum subiectionis*) para dar pie al gobierno.

El contractualismo moderno encarnó en el iusnaturalismo al que se le atribuye el mérito de haber roto con el organicismo antiguo y medieval, y haber sentado las bases del individualismo moderno. En esta corriente se inscriben autores como Hobbes y Rousseau.

A pesar de las notables diferencias de planteamientos y orientaciones políticas entre ellos, los autores iusnaturalistas comparten una característica común: dividen el campo de análisis jurídico y político en dos áreas, a saber, el estado de naturaleza (*status naturae*) y la sociedad civil (*societas civilis*); donde el estado de naturaleza es al mismo tiempo condición no-política y situación salvaje, mientras que sociedad civil significaba a la vez condición política y condición civilizada.

El estado de naturaleza representa una situación donde prevalece la pluralidad de poderes particulares en ausencia de una autoridad públicamente reconocida; el estado civil, en contraste, significa una condición en donde ha sido posible establecer la unidad al establecerse, por contrato, el poder público. La dispersión de fuerzas propia de la condición natural es lo que caracteriza a la situación no-política, en tanto que la unidad del poder distingue al emplazamiento político. La primera, por la conflictividad prevaleciente, refleja el atraso de las sociedades primitivas; la segunda, por el orden que se logra establecer, muestra el progreso de las sociedades civilizadas.

1.- Absolutismo

Thomas Hobbes (1588-1679) es considerado el padre de la escuela del derecho natural. Para él el estado de naturaleza es una condición de inseguridad permanente. Allí nadie tiene garantizada la vida y, en consecuencia, el peligro de sufrir una muerte violenta está, permanentemente, al acecho. Este autor, para justificar el gobierno autoritario, parte del supuesto de que los hombres son malos por naturaleza. Por ese motivo, el estado pre-político es “la guerra de todos contra todos”: al no haber un poder por encima de las partes capaz de imponer el orden, cada cual trata de asegurar su sobrevivencia con los medios que estén a su alcance. La tensión conflictiva se agrava porque cada persona trata de satisfacer su egoísmo y presunción dañando a sus semejantes;

además el hombre tiene un deseo insaciable de poder que sólo termina con la muerte. De allí su célebre frase (que en realidad es de Plauto): “El hombre es el lobo del hombre”.

En el estado de naturaleza, por el mismo equilibrio de fuerzas, por la igualdad imperante, no hay solución definitiva a la contienda entre poderes particulares. En consecuencia, la destrucción recíproca es un problema que debe ser resuelto. Haciendo uso de la razón los hombres deciden abandonar la anarquía para preservar el bien más valioso, la vida.

La razón es tan natural en el hombre como las pasiones. Una vez que se percata de su precaria condición en medio de la anarquía, echa mano de la deducción para remediar la amenaza de la aniquilación.

El mecanismo por el cual se logra la salida del estado de naturaleza es el pacto de unión; convenio que da lugar al estado civil. Al pactar, cada hombre renuncia absolutamente a los derechos y a la fuerza naturales en favor de una autoridad seleccionada de común acuerdo a fin de preservar la existencia de cada uno de los coasociados. Por consiguiente, el poder que se crea también es absoluto. Esa es la única forma de implantar sobre bases firmes la paz.

Para Hobbes el estado civil es sinónimo (según la identificación clásica entre *civitas* y *polis*) de sociedad política y, por tanto, también de Estado. No aparece todavía en su obra la distinción entre el Estado y la sociedad civil porque, en él, ambos conceptos, Estado y sociedad civil, son lo mismo: la sociedad creada por el contrato es simultáneamente una condición política y una condición civilizada.

Su filosofía no se mueve (usando vocablos actuales) entre la unidad del poder político representada por el Estado y la pluralidad de organizaciones (ilustrada por la sociedad civil). Su sistema de pensamiento se presenta más bien en los términos de la existencia de una condición política y a la vez civilizada, de una parte; y de otra, por la presencia de una situación no-política entendida como ausencia de orden y a la vez salvaje que es el estado de naturaleza.

Lo peculiar de la comparación entre la dicotomía Estado-sociedad civil y la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil es que, mientras en la primera los dos elementos conviven porque hay interrelaciones que los ligan permanentemente, en la segunda los dos elementos se excluyen recíprocamente: o hay una autoridad constituida y entonces se resuelve el desorden, o por el contrario existe la anarquía y, en consecuencia, allí no hay un poder unificado para evitarla.

Uno de los fragmentos más ilustrativos en los que Hobbes pone frente a frente al binomio formado por el estado de naturaleza y la sociedad civil, se

encuentra en el capítulo titulado “Comparación entre el estado natural y el estado civil” (X, 1), de *El Ciudadano* (1642): “fuera del Estado está el reino de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; en el Estado el reino de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la compañía, la elegancia, la ciencia, la benevolencia” (Hobbes, 1993: 90).

Conviene señalar que Hobbes, como analista atento de la sociedad de su época, se dio cuenta que los individuos se integran en asociaciones parciales y, por tanto, las incluyó en su teoría política: “La relevancia otorgada a las sociedades parciales, a su variedad y a su función, es un rasgo característico de realismo político, que muestra al observador desprejuiciado de la *verità effettuale* [la verdad efectiva] junto al filósofo racionalista que se vuelve al estudio del Estado con el propósito de aplicar en él el método riguroso de la ciencia demostrativa” (Bobbio, 1980: 376). Estando así las cosas, alguien podría objetar el que, por un lado, Hobbes fuese partidario de la unidad del Estado y, por otro, reconociese la pluralidad y validez de tales sociedades parciales. Esta aparente contradicción es resuelta aceptando la presencia de los cuerpos intermedios, pero subordinados a la autoridad del Estado y no fuera de él. Las sociedades parciales (hoy las llamaríamos asociaciones civiles) son parte de la sociedad política y no enemigas de ella.

Hobbes dedica un capítulo del *Leviatán* (1651), el XXII, al estudio de los cuerpos intermedios, a los que —usando la terminología griega— denominó “Sistemas” —que corresponden en latín a *collegium*— (Hobbes, 1982: 274-288). Para hablar de un grupo parcial, como en este caso, es preciso que los individuos participantes se reconozcan en una persona moral o asamblea que los represente.

Para este autor inglés, la primera responsabilidad del Estado es la de garantizar la vida de los súbditos. Para ello se necesita un gobierno fuerte. Prefiere, por ese motivo, el gobierno en el que se concentra el poder en una sola persona, la monarquía absoluta. Ese es el régimen más conveniente para mantener la unidad del Estado y, en consecuencia, la paz. En esa forma de gobierno la persona física y la persona política coinciden; en contraste, en la democracia esta coincidencia no existe porque para formar el cuerpo político se necesita del concurso de muchos individuos.

La autocracia que Hobbes tiene en mente concentra en una sola persona las tres funciones del Estado, o sea, hacer las leyes, aplicarlas y sancionarlas. En una república liberal democrática el ejercicio de esas funciones corresponde, respectivamente, a los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial.

Para realizar las múltiples funciones a cargo del Estado, el rey no puede actuar por sí solo. Por esto, entre sus atribuciones está la capacidad de designar consejeros, ministros, magistrados y oficiales que dependen directamente de él y a él rinden cuentas. La rendición de cuentas en el caso del gobierno autoritario se efectúa de cara al rey porque él es quien ostenta el poder soberano. Quien tiene la capacidad de nombrar igualmente tiene la capacidad de destituir. Este criterio es, en cierta manera, semejante al caso de la transmisión completa de derechos (*traslatio imperii*) de la que ya hemos hablado en el caso de Althusius. La soberanía no queda en posesión del pueblo, sino del gobernante.

Los consejeros cumplen únicamente la misión de aportar ideas al rey, pero no son responsables de su puesta en práctica. Es decir, no forman parte de la jerarquía de funcionarios, aunque Hobbes hace una importante aclaración: “un cuerpo de consejeros jamás queda sin alguna autoridad de judicatura o de administración directa” (Hobbes, 1982: 294).

Los ministros y los magistrados forman el cuerpo de funcionarios que lleva a cumplimiento las órdenes del monarca. Lo sirven en su capacidad política y gubernamental. Los magistrados cumplen funciones de judicatura (*for judicature*) y tienen el nivel de ministros públicos. Esta función se asemeja a la procuración e impartición de justicia. En su obsesión por asemejar el cuerpo político al cuerpo humano, Hobbes dice que estos funcionarios cumplen las veces de los nervios y los tendones en la composición anatómica de una persona.

Entre las actividades gubernamentales que Hobbes menciona está la del tesoro. Esto es, recabar, recibir, recabar tributos, impuestos, rentas o cualquier otro ingreso, llevar las cuentas de esos ingresos y tener un registro puntual de cómo se gastan.

Añade también la administración del ejército: el suministro y la custodia de las armas, de las fortalezas y cuarteles, reclutar, entrenar y equipar a los soldados y proveer todo lo necesario para la guerra, sea por tierra sea por mar.

La educación forma, asimismo, parte de las actividades públicas. Lo principal es instruir al pueblo en lo que es justo e injusto; lo que es bueno para la paz y lo que va en contra de ella.

El servicio exterior se encuentra entre las actividades que debe realizar un Estado. Quienes llevan a efecto esta rama de la administración también son ministros públicos. En este sector se enlistan los embajadores, los cónsules, los agentes y los heraldos enviados por la autoridad para representarla ante los gobiernos de otros países. En contraste, aquellas personas que son portadoras

de intereses y mensajes de una específica facción privada no cuentan con la acreditación del Estado. Por tanto: “ministros públicos son todos aquellos que tienen del soberano la autoridad para procurar la ejecución de los juicios, de publicar mandatos, de reprimir los tumultos, de arrestar y encarcelar a los truhanes, y todos los actos tendientes a conservar la paz” (Hobbes, 1982: 293). Y agrega Hobbes (en su perspectiva antropomórfica) que todos ellos también cumplen las funciones de las manos en un organismo humano.

El filósofo de Malmesbury señaló una distinción fundamental para la política moderna: la distinción entre la índole privada y la naturaleza pública de la función gubernamental. Los funcionarios de la monarquía realizan sus actividades no a título personal (privado) sino en nombre del monarca (público). Todo acto que no se realiza bajo esta pauta no puede ser considerado como un acto de gobierno.

Hobbes distingue la persona natural de la persona política; esto le permite apartarse de la concepción patrimonialista en la que el Estado era considerado como propiedad privada del gobernante.

Cada hombre o asamblea que tiene la soberanía representa dos personas, o (como se dice más comúnmente) tiene dos capacidades, una natural y otra política (en cuanto un monarca tiene no sólo la persona del Estado, sino también la de hombre; y una asamblea soberana no sólo tiene la persona del Estado, sino también la de la asamblea) aquellos que lo sirven en su capacidad natural no son ministros públicos, sino sólo los que lo sirven en la administración de los asuntos públicos. Por ello, ni los hujieres, ni los alguaciles, ni los otros empleados que prestan servicios privados; ni los administradores, ni los chambelanes, los tesoreros u otros empleados de la casa, en una monarquía, son empleados públicos (1982: 289).

Esta distinción es de suma importancia para entender la gestión gubernamental moderna: una cosa es el servicio doméstico y otra distinta es servir al Estado. En el antiguo sistema patrimonial, propio del feudalismo, la casa del gobernante y el palacio de gobierno, junto con el personal que lo atendía, eran una y la misma cosa. No había distinción entre los sirvientes y los funcionarios. Todos ellos debían su cargo y su vida misma al rey.

2.- Democracia

En el polo opuesto del planteamiento monárquico de Hobbes (*ex parte principis*), se encuentra la teoría democrática de Jean Jacques Rousseau (*ex parte populi*). De acuerdo con las ideas de este pensador ginebrino el poder soberano

no está depositado en el rey sino en el pueblo: ni uno, no pocos, ni la mayoría pueden ser los titulares de la potestad suprema, sino todos los miembros de la asamblea soberana. Por consiguiente, el único régimen político que él acepta es la república (que identifica con lo que nosotros conocemos como democracia directa). Rousseau (1712-1778) introduce la distinción entre formas de Estado y formas de gobierno, esto es, entre la titularidad y el ejercicio del poder.

En un escrito poco conocido, *Cartas desde la Montaña* (1764), leemos: “Es necesario aquí recordar que la constitución del Estado y la del gobierno son dos cosas distintas” (Rousseau, 1970: 979). Mientras que sólo puede haber una forma de Estado, la república, pueden existir varias formas de gobierno. Allí mismo dice: “Los fundamentos del Estado son siempre los mismos, cualquiera que sea la forma de gobierno” (1970: 981). Para Rousseau hay, por lo menos, tres razones por las cuales el gobierno no puede ser considerado como producto de la subordinación a un monarca: a) la autoridad suprema del pueblo no puede ser alienada ni alterada; b) un acuerdo entre el pueblo y un individuo específico, por muy noble que sea, sería tan sólo un contrato privado que no involucra a la voluntad general; c) los contrayentes sólo pueden hacer eso en el estado de naturaleza, es decir, en una situación anterior a la condición política, lo que entra en contradicción con el hecho de que el estado civil ha sido anteriormente instituido para establecer la soberanía popular.

En Rousseau el soberano, que es la asamblea popular, hace las leyes. Encarga su ejecución a un órgano administrativo subordinado a ella. La asamblea se ocupa de actos generales, mientras que el gobierno se hace responsable de las actividades gerenciales para aplicar esas normas jurídicas. En Rousseau hay, pues, división de poderes, pero neta subordinación del Ejecutivo al Legislativo. Dice al respecto el ginebrino:

Rogaría [...] hacer una ulterior distinción entre [...] la autoridad suprema que llamo soberanía y el gobierno, distinción consistente en el hecho de que una tiene el derecho legislativo y puede someter el cuerpo mismo de la nación, mientras que la segunda no tiene más que el poder ejecutivo para ejercer solamente sobre los privados (1972: 101).

En los estados absolutistas el gobierno es un cuerpo fiel al monarca; en el Estado republicano el gobierno es fiel a la asamblea de ciudadanos. En la república de Rousseau los funcionarios públicos rinden cuentas a la asamblea soberana. La administración pública funge como intermediaria entre la asamblea de ciudadanos (*citoyen*) y los individuos (*sujet*) tomados singularmente en su vida cotidiana.

En el sistema ideado por este autor se pueden distinguir por lo menos dos tareas atribuidas al gobierno (al que también llama ‘agente propio’ o ‘administración suprema’). La primera de esas funciones es la comunicación; la segunda se refiere al equilibrio. Por lo que hace a la comunicación, ésta fluye entre la asamblea popular y los individuos. El gobierno es una fuerza mediadora porque pone en relación “el todo con el todo”. El gobierno es: “Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su recíproca comunicación y encargado de la ejecución de las leyes y de la conservación de la libertad, tanto civil como política” (Rousseau, 1964: 396).

En el desempeño de la función de equilibrio entre los ciudadanos reunidos en la asamblea soberana por un lado y los súbditos en su vida cotidiana por otro, el gobierno debe tener la fuerza suficiente para mandar; pero al mismo tiempo, debe ser lo suficientemente débil para no rivalizar con la asamblea popular. De allí que la fuerza del soberano y la potencia del gobierno deban encontrar un punto de equilibrio. Aquí radica el éxito o el fracaso del diseño constitucional: “El gobierno recibe del soberano las órdenes que trasmite al pueblo y, para que el Estado guarde un buen equilibrio, es necesario, compensarlo todo, que haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno considerado en sí mismo, y el producto o el poder de los ciudadanos soberanos por una parte y súbditos por otra” (1964: 396). El problema es que desde un inicio la vida del cuerpo político sufre una oposición entre la voluntad general, que emana de la asamblea soberana, y la voluntad particular que proviene del gobierno.

La república se disuelve cuando el gobierno usurpa la supremacía de la asamblea de ciudadanos. Dicho de otro modo: el marco institucional se desvirtúa cuando el Ejecutivo toma la supremacía sobre el Legislativo. Por ello, es preciso desplegar una labor de vigilancia permanente sobre las acciones de gobierno para que éste no acumule una fuerza tal que perjudique a la nación.

Ciertamente, es indispensable que el gobierno tenga una vida propia para realizar sus tareas; pero al mismo tiempo es preciso que este poder se someta a la potestad del Legislativo.

Conviene aclarar que Rousseau no habla con tanto detalle, como lo hace Hobbes, de los funcionarios públicos y, cuando lo hace, le interesa resaltar que ellos deben subordinarse y respetar la autoridad de la asamblea de ciudadanos. Su mayor preocupación es que el gobierno pueda transgredir el orden político. Por ello, subraya que “los depositarios de la potestad ejecutiva de ninguna manera son los dueños del pueblo, sino sus funcionarios; que él puede nombrar o destituir cuando le plazca” (Rousseau, 1964: 434). Para Rousseau los encargados del gobierno son “magistrados supremos” en tanto que quienes están por

debajo de ellos cumpliendo funciones operativas son oficiales jerárquicamente subordinados que deben desempeñar sus encomiendas con eficiencia y honradez. En todo momento la asamblea vigila su funcionamiento y tienen que reportar constantemente al pleno del Congreso.

Es oportuno anotar, de otra parte, que la separación entre la condición política (*polis*) y la condición civilizada (*civilitas*) es obra de Jean Jacques Rousseau. El filósofo suizo estima que la sociedad civil, hasta entonces contrapuesta al estado de naturaleza, debe ser desagregada. Esto es, la contraposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil normalmente era convalidada por la existencia de sociedades salvajes de un lado y sociedades civilizadas de otro, a lo que correspondía la distinción entre condición no-política y condición política. Lo que hace el autor de *El contrato social* (1762) es romper esa identificación. Escribe al respecto Norberto Bobbio:

La distinción entre las dos acepciones —‘sociedad civil’ como ‘sociedad política’ y ‘sociedad civil’ como ‘sociedad civilizada’— es importante, porque mientras en la mayor parte de los escritores de los siglos XVII y XVIII los dos significados se sobreponen, en el sentido que el Estado se contrapone al mismo tiempo al estado de naturaleza y al estado salvaje y por consiguiente ‘civil’ significa paralelamente ‘político’ y ‘civilizado’, en Rousseau los dos significados se separan (1990: 1062).

Rousseau describe en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754) el paso del salvajismo a la civilización; lo que no significa formalización política a través de la estipulación de un pacto. Para él, la creación del poder político se efectúa mediante un pacto. Pero separa el proceso histórico del principio teórico del contrato. Dicho con otras palabras: puede haber una sociedad civilizada sin que todavía haya en ella un poder político constituido.

Lo que dificulta el reconocimiento de esta distinción para quienes leen los tratados de Rousseau es que él continúa usando la expresión ‘sociedad civil’ para indicar tanto el proceso de civilización (histórica) como la situación política (teórica).

La diferencia entre el uso histórico y el uso teórico de la pareja estado de naturaleza-sociedad civil estriba en que con el uso histórico describe una mutación gradual que, si bien es importante desde el punto de vista social y antropológico, no alcanza la condición política si no en virtud del mecanismo contractual, la cual implica un cambio inmediato.

A diferencia de cuanto pensaban otros teóricos del derecho natural, respecto de que la condición civil era considerada como una situación buena,

Rousseau sostiene que tal circunstancia degradó al individuo en lugar de perfeccionarlo. Piensa que el hombre es bueno por naturaleza porque en un origen no tenía pasiones que lo agobiaran. El ser humano tampoco empleaba la razón (que sólo tenía en potencia). En esos momentos primigenios el hombre actuaba por instinto. No establecía relaciones permanentes con sus semejantes porque no necesitaba de ellos, dependía exclusivamente de la naturaleza; ni siquiera había aparecido el lenguaje, el cual sólo puede producirse en sociedad. Había contiendas pasajeras, pero no guerras permanentes como lo pensaba Hobbes.

La hipótesis de Rousseau es que durante largo tiempo el hombre vivió en equilibrio natural, tal y como lo dispuso el creador de las cosas, hasta que *causas externas* lo hicieron acercarse a los demás y poco a poco se fueron dando contactos más estables, hasta que se inició el largo proceso civilizatorio que lo hizo abandonar su pureza originaria. Los resultados fueron variados. Por un lado, comenzó a evolucionar y a salir de la condición salvaje y la barbarie. Aprendió a usar los instrumentos de labor; comenzó la división del trabajo entre el hombre y la mujer; adquirió características psicológicas que antes tenía tan sólo en potencia. Pero, de otra parte, experimentó la envidia y el deseo de dominar a los demás. De la misma manera en que se volvió un ser racional, las pasiones salieron a flote.

Cada paso adelante en el proceso de civilización significó el reforzamiento de los lazos de dependencia, la profundización de las desigualdades y el incremento de la opresión. De esa forma el hombre se alejó de la independencia natural, la pureza y la inocencia.

La segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad* es una descripción, con tonos fuertemente críticos, de la perversión de la naturaleza humana debido al incremento de la civilización. Indica como momentos significativos del proceso que conduce a la civilización el surgimiento de la división del trabajo, la agricultura y la metalurgia. La etapa más relevante es el reconocimiento de la propiedad. Ella marca la aparición de la sociedad civil en cuanto ‘civilizada’ en términos históricos, pero aún no “política”: “El primero que, habiendo demarcado un terreno, pensó afirmar: esto es mío, y encontró personas bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (Rousseau, n.d.: 164). El establecimiento de la propiedad dio lugar a la distinción entre propietarios y no propietarios, entre ricos y pobres, y, en consecuencia, la desigualdad sentó sus reales en detrimento de la libertad.

Había ya una civilización diseñada para favorecer a unos cuantos, los propietarios; pero no existían instituciones que garantizaran ese dominio, por lo que los propietarios idearon la manera de engañar a los pobres para que

aceptaran, por consenso, la formación del poder político. Poder que supuestamente sería para bien de todos; pero, en realidad, fue confeccionado para proteger los intereses de un puñado de ambiciosos. Allí los funcionarios públicos trabajan a favor de un grupo pequeño (los propietarios) y no de la sociedad en su conjunto. Rinden cuentas a los ricos, no a las clases desamparadas. Esto se debe a que el interés público se confunde con el interés particular de una facción. En esta etapa aún no ha sido alcanzada la diferenciación de esferas entre lo que es propio del interés general y lo que sólo corresponde a una parcialidad. Así, la gestión del gobierno obedece a criterios parciales y la utilización de los recursos públicos y el personal gubernamental que debería servir al interés general, termina sirviendo tan sólo a unos pocos, los que más tienen.

En este autor ginebrino (hablo de *Ensayo sobre la desigualdad*) hay un primer pacto (inicuo) fundador de la sociedad civil ('política') que terminó por instituir la opresión. Aunque ese primer pacto conlleve la legitimación del orden civil, en sustancia es ilegítimo ya que en esencia consiste en la profundización de la debilidad de los no-propietarios; una nueva fuerza justificadora del dominio de los ricos; la destrucción de la libertad natural; el reconocimiento general de la ley de propiedad y las desigualdades; la legitimación de la usurpación; una ventaja para los ambiciosos; la sujeción de la mayoría de los asociados. En pocas palabras, es un verdadero y propio engaño: "todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar la libertad" (Rousseau, n.d.: 177).

Se comprende que, aún con la creación de una autoridad pública, el problema no se termine; persiste la degeneración civil y política. En la raíz de la cuestión está el hombre de la civilización egoísta, con deseos de poder y de riqueza.

Personas corruptas sólo pueden crear instituciones corruptas. El proceso degenerativo sigue su cauce cuesta abajo hasta topar con la tiranía, que es una especie de estado natural; pero ya no de pureza originaria a la manera del buen salvaje, sino el extremo de la degradación. De hecho, Rousseau habla en la segunda parte del *Ensayo sobre la desigualdad* de una condición civilizada pero en su expresión más torcida, donde la autoridad sólo se mantiene por la fuerza, sin el consentimiento de los individuos.

Hay una contraposición entre lo que dice Hobbes acerca del estado de naturaleza y la sociedad civil, y lo que afirma Rousseau acerca de esa dicotomía. El antagonismo entre ambos fue descrito por Denis Diderot:

La filosofía del señor Rousseau de Ginebra es casi lo contrario de la de Hobbes; uno cree que el hombre es por naturaleza bueno, el otro que es malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo

de Malmesbury, es un estado de guerra. Si se cree a Hobbes han sido las leyes y la formación de la sociedad lo que ha hecho al hombre mejor, y, si se cree a Rousseau, éstas lo han hecho depravado (1778: 594).

Es necesario hacer una aclaración: Rousseau no cree posible —como algunos de sus críticos le achacaron (entre ellos Voltaire)— el retorno al estado de pureza originaria, donde el individuo vagaba desnudo en los bosques. Tampoco supone que el hombre pueda desprenderse, por arte de magia, de todo aquello que adquirió de bueno en el proceso civilizatorio. Más bien, deduce que el hombre, una vez salido del equilibrio primigenio, se volvió un ser sujeto a cambios. Ciertamente, por la forma en que se presentó la transformación, prevaleció la degradación y no el progreso humano. La degeneración llevó al vicio y al conflicto. No obstante, para Rousseau el hombre tiene la facultad de perfeccionarse.

Propone, como solución, la construcción de una nueva sociedad junto con la formación de instituciones virtuosas. En su obra se pueden detectar tres momentos fundamentales en la evolución humana: el hombre como fue (el 'buen salvaje'), el hombre como es (el individuo de la sociedad civil corrupta), el hombre como podría ser (el ciudadano virtuoso de la república). En un primer momento lo que prevaleció fue la independencia natural, luego sobrevino la dependencia opresiva; finalmente, lo que propone Rousseau es la libertad democrática como base de la república.

Partiendo de la frase que antes hemos citado del *Discurso sobre la desigualdad*, referente a que los hombres corrieron al encuentro de sus cadenas queriendo asegurar su libertad, Rousseau escribe al inicio de *El contrato social* (1762: 351): "El hombre ha nacido libre, y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas". Planteando así el problema, la solución será la construcción de una nueva etapa de la Humanidad. En ella se promoverá el ejercicio de la libertad, entendida como participación en la definición de los asuntos colectivos (libertad positiva). El punto de arranque de la nueva sociedad es la estipulación de un pacto social.

Del análisis del *Contrato social* —que para nuestros fines relacionamos con el *Discurso sobre la desigualdad*— se deduce que el nuevo pacto reorientará al mismo tiempo el sentido de la civilización y de las instituciones políticas. El acuerdo transforma una multitud en un pueblo. La primera, la multitud, es una simple *agrègation*; el segundo, el pueblo, es una *association*. Quienes se estancaron en la 'agregación' se mantienen juntos por la fuerza, en tanto que quienes avanzaron a la 'asociación' crearon el vínculo social por voluntad

propia, sin engaños. Por eso afirma Rousseau: “Existirá siempre una diferencia entre someter una multitud y gobernar una sociedad” (1762: 359).

Para revertir la degradación producida por una sociedad civil corrupta y las instituciones inicuas, Rousseau propone la ‘república’, que significa —para todos los efectos— democracia en la que los ciudadanos deliberen y decidan sin representantes. Por eso dice que las leyes son la expresión de la voluntad general.

En cuanto Hobbes tiene una idea negativa de la naturaleza humana, justifica al gobierno autoritario como única vía para mantener a raya a los hombres; Rousseau, por contra, tiene una concepción positiva del individuo y, por tanto, considera que éste tiene la facultad de autogobernarse y participar en la determinación de las resoluciones públicas.

Los hombres de Hobbes son *súbditos*: sólo les queda callar y obedecer al monarca; los individuos de Rousseau son *ciudadanos*: tienen el derecho de intervenir en los asuntos políticos.

El “ciudadano de Ginebra” le otorga la mayor importancia a la deliberación: “Para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que ella sea unánime; pero si es necesario que todas las voces sean tomadas en consideración; toda exclusión formal rompe la generalidad” (Rousseau, 1762: 369). La voluntad general que emana del cuerpo soberano es producto de la inclusión de todos los ciudadanos y de que, como asamblea, están en ella para discutir y decidir acerca de los asuntos colectivos. En una suerte de espiral ascendente, los ciudadanos van construyendo una razón colectiva hasta alcanzar la voluntad general. Aquí lo importante es que Rousseau pone en estrecha relación “razón y voluntad”, que elevan al individuo de su limitada particularidad a la universalidad política.

En la república roussoniana todos mandan (*citoyen*) y todos obedecen (*sujet*) a la vez. Rousseau desecha cualquier instancia de mediación: entre el individuo y el cuerpo político no debe haber asociaciones intermedias: entre el Estado y los individuos, a su entender no debe haber sociedades parciales (partidos políticos). Quien entra a formar parte de alguna de ellas ya no piensa en el bien colectivo, sino en el bien específico de esa asociación. Su temor a las sociedades parciales estaba sustentado en el antecedente nefasto que desempeñaron durante la época medieval las corporaciones; verdaderos y propios cuerpos cerrados que no obedecían a otra ley más que a la propia y que se opusieron hasta el final a la moderna integración política.

La perspectiva de Rousseau es que los individuos y los órganos republicanos se irán perfeccionando mutuamente, es decir, hombres virtuosos producirán instituciones sabias a la vez que instituciones perfeccionadas generarán

individuos íntegros. “No se entiende a Rousseau si no se comprende que, a diferencia de todos los demás iusnaturalistas para los cuales el Estado tiene el cometido de proteger al individuo, para él el cuerpo político que emana del contrato social tiene la misión de transformarlo” (Bobbio, 1979: 68). Así, se supera la vida de aislamiento de la condición salvaje; la degradación de la sociedad civil corrupta, para entrar en la integración política del ciudadano en la república.

3.- Liberalismo

Montesquieu (1689-1755) es uno de los padres del liberalismo. Para él, la mejor forma de gobierno es la monarquía moderada. En el libro XI, capítulo IV de *El Espíritu de las leyes* (1748), se lee: “La libertad política se encuentra en los gobiernos moderados.” Ellos evitan el abuso. De aquí su célebre frase: para que “no se abuse del poder, es preciso que, como lo dispone la naturaleza, el poder frene al poder” (Montesquieu, 1977: 103). Para reforzar este planteamiento recurre a una metáfora extraída de la naturaleza: “Como el mar que al parecer quiere cegar la tierra, pero es contenido por las hierbas y las piedras más pequeñas de la playa, de igual manera los monarcas, cuyo poder parece ilimitado se contiene con cualquier obstáculo y depone su natural fiereza ante las quejas y los lamentos” (1977: 13).

El espíritu de las leyes es un libro en el que el lector se topa, a cada momento, con referencias a la composición del gobierno moderado. El más famoso de esos pasajes es el siguiente: “Para formar un gobierno moderado es preciso combinar las fuerzas, ordenarlas, templarlas, ponerlas en acción; darles, por así decirlo, un contrapeso que las equilibre para ponerlas en estado de resistencia unas a otras. Es una obra maestra de legislación” (1977: 44).

Montesquieu es conocido por haber propuesto como solución frente al absolutismo (soberanía del rey) la supremacía de la norma jurídica (soberanía de la ley) y la división de poderes. Refiriéndose al primer mecanismo dice: “Como los pueblos que viven sometidos a un buen régimen son más felices que los que viven sin reglas, sin jefes y errantes por los bosques, así los monarcas sometidos a leyes fundamentales de su Estado son más felices que los príncipes despóticos, carentes de todo lo que pudiera normalizar el corazón de sus pueblos e incluso el suyo propio” (1977: 40).

Por lo que se refiere a la división de poderes, entre el Legislativo, el Ejecutivo y el Judicial, Montesquieu encuentra que lo opuesto a ella es el despotismo: “Todo se habría perdido si la misma persona, o el mismo cuerpo de notables o de nobles, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de

hacer leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los litigios de los particulares” (1977: 104). Su propuesta es que haya división y equilibrio de poderes.

En el famoso libro V de su obra denominado *Las leyes que da el legislador deben estar en armonía con el principio de gobierno*, Montesquieu (1977: 30) comienza diciendo: “La virtud en la república, es una cosa muy sencilla: es el amor a la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos, el último de los hombres puede sentir ese amor tanto como el primero de los ciudadanos. Cuando el pueblo tiene buenas máximas, las practica mejor y se mantiene más tiempo incorruptible que las clases altas; es raro que comience por él la corrupción”. De aquí se deduce que la corrupción es el peor de los males para el gobierno democrático y toda la actividad que se despliegue para evitarla será insuficiente en comparación con los beneficios que ofrece mantener el espíritu que anima a esa forma de gobierno.

De la misma manera Montesquieu habla del robustecimiento de ese espíritu democrático a través del apego al régimen republicano: “El amor a la república, en una democracia, es el amor a la democracia; el amor a la democracia es el amor a la igualdad. Amar a la democracia es también amar a la frugalidad. Teniendo todos el mismo bienestar y las mismas ventajas, deben gozar todos de los mismos placeres y abrigar las mismas esperanzas; lo que no se puede conseguir si la frugalidad no es general” (1977: 30). En muy diversas partes de su estudio, Montesquieu resalta que en la democracia los funcionarios públicos son los primeros que deben dar ejemplo de frugalidad. Nada ofende más al sentimiento democrático que ver cómo los encargados de la administración pública son los primeros en enriquecerse.

Hay que limitar las ambiciones personales: “En una democracia, el amor a la igualdad limita las ambiciones al solo deseo de prestar a la patria más y mayores servicios que los demás ciudadanos. Todos no pueden hacerle iguales servicios, pero todos deben igualmente hacérselos, cada uno hasta donde den sus capacidades” (1977: 31).

Cada uno debe servir a la patria según sus capacidades y quienes se desempeñen en el servicio público deben ser los más aptos, pero también los más honrados y virtuosos: “las distinciones en la democracia, se fundan y se originan en el principio de igualdad, aunque esta parezca suprimida por mayores servicios o talentos superiores” (1977: 31). Esto se podría interpretar de la siguiente manera: quienes más conocimientos y aptitudes tienen son quienes más responsabilidades adquieren para poner su talento al servicio de la democracia.

Deben dar ejemplo de frugalidad, probidad y sacrificio a favor de la colectividad: “El amor a la igualdad y a la frugalidad son promovidas y reproducidas por la igualdad misma y la propia sobriedad cuando se vive en una sociedad en la que las leyes han establecido la una y la otra... Para que en una república se ame la igualdad y se estime la frugalidad es menester que las hayan establecido las leyes de la república” (1977: 31-32).

Hasta aquí llegaría la parte más conocida de la propuesta de Montesquieu. Pero debemos añadir que, junto a las famosas tesis de la supremacía de la ley y la separación de poderes, encontramos un elemento menos conocido, pero de igual importancia para el desarrollo de la teoría liberal del poder: las asociaciones intermedias. La presencia de organizaciones ubicadas entre el individuo y el Estado.

Al lado de lo que podríamos llamar la “división vertical”, compuesta por el Legislativo, el Ejecutivo y el Judicial, encontramos la división horizontal, constituida por la distinción entre el gobierno (*l'état politique*) y la sociedad (*l'état civile*). Los “cuerpos intermedios”: “El gobierno monárquico le lleva una gran ventaja al gobierno despótico. Estando en su naturaleza la existencia de cuerpos u ordenes vinculados a la constitución, el Estado es más fijo, la Constitución más firme, la persona de los que gobiernan más asegurada” (1977: 39).

Para los fines de nuestra exposición es preciso distinguir lo que es la independencia de lo que es la libertad. Independencia es hacer lo que se quiera sin estar supeditado a algún poder o ley superior, en tanto que “la libertad es el derecho de hacer todo lo que la ley permite” (1977: 103). Montesquieu entiende la ley como un ordenamiento normativo unificado. Ese ordenamiento no admite la presencia de sistemas normativos autónomos. Eso significaría retroceder al medievo, en el que había pluralidad de poderes y leyes según las pertenencias comunitarias y corporativas.

Montesquieu sabía de lo que estaba hablando: la libertad se disfruta cuando los individuos gozan de la seguridad que proporciona el Estado. Cuando no hay Estado, no hay paz pública; impera la anarquía. En su teoría es clara la diferencia entre los cuerpos intermedios, que forman parte de la nación, y las corporaciones feudales, que no reconocen poder por encima del suyo propio.

La monarquía moderada a la que Montesquieu nombra “gobierno Gótico” ya no es el simple dominio de una persona sobre el resto de los individuos, al estilo del régimen persa (el sultanado). Tampoco es la monarquía absoluta ideada por Hobbes, donde el rey no reconoce la existencia de una ley por encima de sí mismo; ni admite contrapesos que frenen su poder. La monarquía moderada reclama una institucionalidad diferente porque en ella la ley está por encima del poder (constitucionalismo). A su vez, hay una división y equilibrio

de funciones. En este diseño los grupos sociales tienen cabida, poseen ya una representación civil y se desempeñan como contrapesos al poder del monarca.

Con razón Salvatore Veca, titular de la cátedra de filosofía política en la Universidad de Milán, ha dicho que la política moderna se define en la necesaria pero difícil conjugación del teorema Montesquieu-Rousseau. El primero representa el proyecto liberal; el segundo encarna la perspectiva democrática. El liberalismo es la teoría y la práctica de la limitación del poder; la democracia es la teoría y la práctica de la distribución del poder. Esto está íntimamente relacionado con la concepción que se tenga de la libertad:

En el lenguaje político hay dos modos predominantes de entender la palabra 'libertad'... A veces 'libertad' significa facultad de realizar o no ciertas acciones, no siendo impedidas por los demás que conviven conmigo o por la sociedad como conjunto o, más simplemente, por el poder estatal. En otras ocasiones, 'libertad' quiere decir poder de no obedecer a otras normas más que a aquellas que yo mismo me he impuesto. El primer significado es el que recorre la teoría liberal clásica, según la cual 'ser libre' significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo sentido es el adoptado por la doctrina democrática para la que 'ser libre' se traduce no ya en carecer de leyes, sino en dar leyes a sí mismo. Se llama 'liberal' a quien persigue el fin de ampliar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas; en tanto que se conoce como 'democrático' a quien tiende a aumentar el número de las acciones reguladas mediante procesos de auto-reglamentación (Bobbio, 1971: 147).

Son dos concepciones distintas que pueden estar en desacuerdo o coincidir. Pues bien, la historia política registra que, después de muchas vicisitudes, liberalismo y democracia terminaron por dar vida al constitucionalismo moderno y a la democracia-liberal. Las libertades liberales están consagradas en la parte relativa a las garantías individuales, en tanto que la libertad democrática está contemplada en el derecho al voto.

4.- Socialismo democrático

La modernidad, además de incluir la defensa de un espacio personal inviolable (liberalismo) y el esfuerzo para que capas cada vez más amplias de la población gocen de los derechos ciudadanos (democracia), también comprende el tema de la igualdad económica, de lo que se conoce como igualdad material (socialismo). Junto con el nacimiento de la economía capitalista surgió la preocupación por las duras condiciones que enfrentaban los trabajadores del campo y la ciudad, generadas por este modo de producción.

La modernidad abriga un dilema entre la libertad individual y la igualdad social que se refleja, entre otras cosas, en la rivalidad ideológica y política entre el liberalismo y el socialismo. El primero aboga por las garantías individuales, dejando en un segundo plano las demandas sociales; el segundo procura la igualdad en las condiciones materiales de existencia, olvidándose de las exigencias de libertad individual (a ese tipo de libertades se les llama, despectivamente, en el lenguaje marxista, "libertades burguesas").

Uno de los pensadores y dirigentes socialistas más destacados, Louis Blanc (1811-1882), se interesó por resolver este dilema. Desde una posición moderada dentro del socialismo, puso atención en el mejoramiento de las condiciones materiales de los trabajadores y de la masa caída en la miseria; sin embargo, a diferencia de los comunistas, no fue insensible a la causa de las libertades individuales. La libertad individual, para que fuera real, y no simple retórica, debía sustentarse en condiciones de justicia social. Para Blanc el problema de la injusticia tenía dos causas: la avaricia por acumular riquezas y la competencia desbordada sin ningún freno de carácter social. Ambos defectos daban pie a una cada vez mayor reducción de los salarios y el desempleo, origen de muchos males que agobian a los hombres.

Entre los remedios que sugería se encontraba la organización de los trabajadores para hacer frente a los embates de un sistema que les era adverso y para restituir a cada cual la propia dignidad. La respuesta no estaba en que cada individuo de manera aislada buscara subsistir por sus propios medios, como lo pensaban los liberales más recalcitrantes; por el contrario, la solución se encontraba en la cohesión de las fuerzas dispersas. La organización de los trabajadores en los sindicatos es la mejor alternativa para luchar por mejores condiciones de vida. La libertad, sobre todo la libertad de mercado, cuando no es moderada por algún principio de igualdad social, se transforma en licencia de los ricos para oprimir a los pobres.

Es conveniente aclarar que el tema social es distinto e incluso antagónico al organicismo del que hablamos al inicio como factor característico del mundo antiguo. Como lo dejó asentado Ferdinand Tönnies al distinguir la comunidad y la sociedad: la comunidad es una unión sustentada en la identidad consanguínea. En ella los hombres comparten un espacio, una lengua y tradiciones desde tiempos inmemoriales. En contraste, la sociedad se forma por motivos racionales y porque aumenta la complejidad y el dinamismo: "La comunidad (*Gemeinschaft*) es antigua; la sociedad (*Gesellschaft*) es reciente" (Tönnies, 1979: 29). La comunidad es orgánica, la sociedad es mecánica. En la primera, como hemos anotado, el todo es superior a las partes, según la célebre

definición aristotélica. En ella los individuos se deben al conjunto incondicionalmente; en la segunda los individuos adquieren derechos que los defienden de las eventuales arbitrariedades que pueda cometer el grupo. La comunidad es uniforme; la sociedad es plural. En la comunidad el sentido colectivo campea incontrastado, como si fuese el espíritu de cuerpo el que produjese que los hombres permanezcan unidos naturalmente; en la asociación el sentido individual orienta la manera de proceder de acuerdo con la idea kantiana de la autonomía individual *a priori*.

Un asunto fundamental para el socialismo fue entonces ir a la conquista del derecho a la libre asociación. Para Blanc se trataba de una exigencia que solicitaba la integración de los trabajadores en agrupaciones propias para hacer frente a las injustas condiciones impuestas por el capital. Su idea era formar organización a partir de las unidades de trabajo, las fábricas propiedad de los patronos; pero Blanc pensó en poner a funcionar “fábricas sociales”. Cooperativas establecidas mediante prestamos estatales, administradas por personal técnicamente capacitado y políticamente comprometido con la causa social. En tanto que ese tipo de personal se encargaría de la administración, la dirección y propiedad quedaría en manos de representantes de los trabajadores. Las ganancias obtenidas serían dedicadas, un tercio a los asociados, un tercio a la caja de previsión en caso de enfermedad, vejez o invalidez, y un tercio para la ampliación de la organización socialista. Bajo el mismo espíritu cooperativo estas industrias se vincularían con asociaciones voluntarias de consumidores, de recreación y de cultura para elevar el nivel educativo de los trabajadores y sus familias.

La autogestión implicaba la intervención de los trabajadores en la administración de las empresas sociales. Algunos de ellos, previamente seleccionados, se ocuparían de las tareas técnicas (finanzas, personal, producción, adquisiciones, contabilidad) más específicas. Ellos tenían que rendir cuentas de su labor a la asamblea general, la que a su vez calificaba su labor premiándolos o removiéndolos. Eventualmente se constituiría un órgano especializado por parte de la asamblea para analizar con detalle cada uno de los rubros administrativos mencionados. Así, el trabajo técnico ayudaría y no se opondría al propósito democratizador de la autogestión en cada órgano de producción controlado por los trabajadores.

Las cooperativas obreras convivirían y competirían con las empresas privadas. Poco a poco, según pensaba Blanc, las cooperativas irían ganando terreno hasta inclinar la balanza en favor del sistema socialista. Este autor, a diferencia de Marx, no propuso un sistema centralizado de organización política

y productiva. Creía más bien en la descentralización de las unidades fabriles y en la lucha a favor de la democracia. El suyo era un socialismo democrático. Concebía la lucha política como instrumento para alcanzar fines sociales.

Es pertinente subrayarlo: él fue quien puso en estrecha relación, por primera vez dentro del movimiento socialista, la lucha político-electoral con la lucha social. Iba más allá de los demócratas a secas que planteaban la lucha política por el sufragio universal sin hacer caso a la desigualdad social. En julio de 1849 escribió en *Le Nouveau Monde* (El Nuevo Mundo): “El sufragio universal estará viciado en su aplicación mientras una vasta reforma social no acabe con los azotes de la ignorancia y la miseria” (González, 1989: 272).

Blanc, tal como lo expresó en su obra *La Revolución Francesa. Historia de Diez Años* —compuesta por cinco volúmenes presentados sucesivamente entre 1841 y 1844— era contrario a la violencia como método de lucha; en su opinión, debía procederse por medios pacíficos para aplicar la fórmula: “a cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades”. El socialismo —en la concepción blanquiana— no era ruptura con los principios liberal-democráticos, sino su lógica continuación (Rota, 1972: 180). Descartaba que el camino fuese la exacerbación de la lucha de clases; por el contrario, abogó por una política de conciliación en el marco de reformas sociales para resolver la situación en la que se encontraba la mayoría de la población.

En otro libro, *El Estado y el municipio*, cuya primera edición data de 1866, justifica la intervención del Estado para efectos de beneficio social, pero hacía una importante distinción: la unidad política del Estado es de suyo conveniente, no así la centralización administrativa que es una forma de despotismo burocrático. De allí que juzgara importante reforzar las atribuciones y los cimientos económicos del municipio.

El Estado debía dejar de desempeñar funciones simplemente de vigilancia (“El Estado policía”), que era la fórmula liberal, para pasar a asumir responsabilidades de fomento social y económico (“Estado promotor del desarrollo”). Por ello se le considera uno de los primeros teóricos del Estado benefactor (*Welfare State*). Obviamente, las labores de fiscalización y vigilancia en estas condiciones se tenían forzosamente que ampliar para evitar ese temido despotismo burocrático. A mayores atribuciones de las instituciones públicas, mayor tendría que ser el control sobre ellas por medios democráticos.

El Estado liberal tenía cuatro funciones básicas: política interior, política exterior, defensa y hacienda. Las únicas personas que contaban con derechos políticos eran los propietarios y éstos, a su vez, lo único que solicitaban era la protección a sus bienes. Pero paulatinamente los derechos políticos se fueron

ampliando a capas más amplias de la población, es decir, quienes podían comprobar un cierto rédito, quienes sabían leer y escribir. Luego se agregaron los trabajadores dependientes, los obreros, los campesinos, y así sucesivamente. Tales grupos ya no pedían la protección a la propiedad, sino varias otras cosas como salud, educación, vivienda, protección al trabajo, seguro de desempleo, desarrollo económico, distribución de tierras, etcétera. Cada uno de estos rubros produjo la creación de instituciones especializadas para la atención a esas demandas. Así nació el Estado social.

Blanc elaboró una interpretación de la historia periodizada en tres momentos sucesivos, en los que respectivamente prevaleció la autoridad, el individualismo y la fraternidad. El principio de autoridad se distingue por “hacer descansar la vida de las naciones sobre creencias ciegamente aceptadas, sobre el respeto supersticioso de la tradición, sobre la desigualdad, y por utilizar como medio de gobierno la coacción”. Este principio campeó durante toda la Edad Media hasta los siglos XVI y XVII. Del segundo principio observa: “El principio individualista es el que, situado el hombre al margen de la sociedad, lo convierte en único juez de él y de su entorno, le otorga un sentimiento exaltado de sus derechos, sin indicarle sus deberes, le abandona a sus propias fuerzas y, como gobierno, proclama el *laissez-faire*”. Es el principio que rigió el siglo XVIII y fue motivo inspirador de la Revolución Francesa. Por último, identifica la fraternidad “con el consentimiento voluntario de los corazones”. Este principio conjuga y lleva a cumplimiento los valores anteriores de la autoridad y de la libertad mediante la solidaridad y la armonía. A su entender la fraternidad, como valor social debía ser hoy la pauta de acción (González, 1989: 249). A cada etapa correspondía un diferente tipo de institucionalidad, el Estado benefactor.

El paso de una etapa a otra tiene que ver, primeramente, con el esfuerzo que realizan en el mundo de las ideas los filósofos. Es un trabajo que efectúan los pensadores en la intimidad para concebir una nueva sociedad. Enseguida empieza la difusión de esas ideas entre la gente que las asume y las lleva a la práctica. En un segundo paso, bajo el peso de la opinión pública y de la movilización social, los viejos ordenamientos se derrumban. Es en ese momento cuando entra en actividad la política como fuerza constructiva.

Blanc afirmaba que un paso determinante para alcanzar la tercera etapa es el reconocimiento del sufragio universal. El triunfo definitivo será constatable cuando se alcance la conciliación entre los intereses individuales y los intereses colectivos. Alejándose de las posturas más egoístas, sostenía que no hay individuo que sea exclusivamente eso, un ente aislado en búsqueda de sus

beneficios particulares. No lo hay porque existe una dimensión social a la que todos, querámoslo o no, pertenecemos. En esta dimensión social ascendemos al nivel que nos permite descubrir la presencia de los demás y la institucionalidad política necesaria para gobernar a la sociedad bajo el principio de justicia. En el texto *La Organización del Trabajo*, publicado en 1839, dejó escrito: “No existe para las sociedades ni progreso parcial ni fracaso parcial. Toda la sociedad mejora o toda sufre. Si las leyes de la justicia son bien comprendidas, todos se beneficiarán. Cuando las nociones de justicia se oscurecen todos sufren” (González, 1989: 257). Por eso, junto a los derechos individuales planteó la conquista de los derechos sociales. Ninguna sociedad puede sustentarse exclusivamente en el principio individualista. Siempre existe la necesidad de alcanzar la unidad mediante un principio integrativo. En la ya referida *Historia de la Revolución Francesa* se pregunta: “¿Qué importa, en efecto, la desagregación de la sociedad en individuos, sin un sistema de unidad que los haga participar de una vida moral común; sin un sistema de asociación que establezca científicamente sus relaciones; sin una autoridad lo suficientemente fuerte para impedir que, una vez formada la asociación, ésta sea perturbada o destruida por las pasiones individuales?” (González, 1989: 284). Así como los filósofos han buscado contrapesos que eviten el abuso de poder, así también hay que buscar equilibrios en el orden económico y social: la competencia debe tener un contrapeso en la cooperación; los intereses individuales deben encontrar un límite en el interés general.

Fiel a los “principios inmortales”, libertad, igualdad y fraternidad, Blanc insistía en que no se puede dejar que la avaricia pase por encima de ideales sociales más altos. La ley de la oferta y la demanda no puede erigirse en norma suprema de la sociedad. Para que haya verdadera libertad es preciso que ésta no se transforme en privilegio para una minoría acaudalada. En consecuencia, la igualdad y la fraternidad son valores imprescindibles, cuya consecución redundará en bien de la libertad como patrimonio de todos. Como principios irrenunciables, no se puede sacrificar alguno o algunos de ellos con el propósito de obtener mayores ventajas en otro.

En contraste con la posición de los liberales, quienes veían en el Estado un poder del que siempre debe desconfiarse, los socialistas al estilo de Blanc, consideraban que la ampliación del poder y las funciones del Estado podían favorecer a los sectores sociales menos favorecidos.

Los liberales decían que el Estado debía ceñirse a proteger la propiedad; cualquier otra facultad que se adjudicase al gobierno iba en contra de los fines para los que había sido creado. Sin embargo, para Blanc el Estado debía ir más

allá de la sencilla protección de los bienes privados. Postuló, en cambio, que el Estado debía ser un promotor del bienestar social.

No podemos negar que el desarrollo del Estado moderno está marcado por el paso del Estado liberal al Estado social o, si se quiere, del Estado con atribuciones simplemente protectivas al Estado con atribuciones promocionales. Al indicar la necesidad de que el Estado dejase a un lado las rígidas restricciones que le impuso el liberalismo, Blanc también fue pionero en la defensa del Estado intervencionista. La presencia del Estado es deseable “porque en el régimen de desigualdades en el que vivimos todavía, existen débiles que necesitan de una fuerza social que los proteja” (González, 1989: 303).

La forma de Estado que le parecía más conveniente era aquella en la que hubiese una sola Cámara de Representantes a la que estuviese subordinado el poder Ejecutivo. Era pues, simpatizante del sistema parlamentario: la nominación del Jefe del Ejecutivo no debía ser, como en los regímenes presidencialistas, directa; el nombramiento del responsable del gobierno, por el contrario, debía provenir de una decisión del poder Legislativo. Para Blanc la democracia ya no podía reducirse, como lo creía la facción jacobina, a la participación directa: en sociedades más grandes y complejas la democracia podía encontrar un punto de continuidad en el sistema representativo. Blanc estableció que, como en toda democracia, la mayoría debía gobernar; pero lo que hacía diferente a la democracia frente a otros sistemas mayoritarios es el reconocimiento y respeto de las minorías. Consenso y disenso forman parte sustancial de la democracia; no puede existir uno sin el otro.

Conclusiones

Con todo y las diferencias filosóficas y propuestas políticas de los autores que aquí hemos visto, podemos extraer una lección provechosa. En primera instancia, que para construir una sociedad tanto política como civilizada se necesita del Estado (Hobbes). No obstante, a diferencia de Hobbes, quien pensaba que la mejor forma de gobierno era la monarquía absoluta, en una visión más apegada a la defensa de las libertades civiles (liberalismo) como de los derechos políticos (democracia), es preciso abogar por la supremacía de la ley. A esa corriente de pensamiento se le llama Constitucionalismo, el cual obviamente se compagina tanto con la división de poderes como con el que Montesquieu llamó “el gobierno gótico”; o sea, uno en el cual también sirven de contrapeso los “cuerpos intermedios”, vale decir las sociedades parciales en cuanto agrupaciones que reúnen a los individuos y que no los dejan aislados frente al poder del Estado.

Si el liberalismo reivindica los derechos de libertad, la democracia la igualdad política manifestada en el voto ciudadano; la causa del socialismo es la defensa de los derechos de igualdad económica o los derechos sociales como el trabajo, la educación, la salud, la protección laboral, el reparto agrario, etcétera. Gracias al socialismo aparecen las asociaciones de trabajadores, los sindicatos, que tienen como primera misión luchar por los derechos de sus agremiados.

A fin de cuentas, no podemos rehuir el imperativo de abandonar las políticas neoliberales que tanto daño le causaron a los derechos de libertad (liberalismo), a la participación política establecida sobre la base de la conciencia crítica de las personas (democracia) y, en especial, a los derechos de los trabajadores y a una masa de desempleados que fue dejando en el olvido (socialismo-democrático).

Se impone no la reedición del Estado benefactor (*Welfare State*), sino un modelo que remedie los estropicios causados por la aplicación a raja tabla de la doctrina del libre mercado.



Palabras clave: *sistemas de gobierno, sociedad civil, monarquía, liberalismo, democracia, socialismo.*

Keywords: *system of government, civil society, monarchy, democracy, liberalism, socialism.*

REFERENCIAS

- Althusius, J. (1980). *Politica*, edición a cargo de Demerio Neri, Nápoles: Guida Editori, pp. 35-41.
- Amuchastegui, J. G. (1989). *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociales/Siglo XXI (Monografías, 104).
- Bobbio, N. (1983). "Organicismo e individualismo" en *Mondoperaio* n°1-2, enero-febrero, p. 101.
- (1980). *Hobbes e le società parziali*. Turín: Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino.
- (1990). "Società civile", en Bobbio, Matteucci y Pasquino, *Dizionario di politica*. Turín: Utet, p. 1062.
- (1979). "Il modello iusnaturalistico" en Bobbio y Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*. Milán: Il Saggiatore, p. 68.
- (1971). *Da Hobbes a Marx*. Nápoles: Morano.
- Diderot, D. y D'Alambert, M. (1778). *Dictionnaire des Sciences des arts et des Métiers*, Ginebra: Chez Pellet (Imperium Libraire, rue des Belles Filles), vol. XVII.
- Hobbes, T. (1993). *El Ciudadano*. Madrid: Debates/CSIC (Clásicos del Pensamiento).
- (1982). *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Gran Bretaña: Penguin Books, pp. 274-288.
- Montesquieu (1977). *Del espíritu de las leyes*. México: Porrúa (Colección "Sepan cuantos", núm. 191).
- Rota Ghibaudi, S. (1972). "Il socialismo 'utopico'" en Firpo Luigi, *Storia delle idee politiche, economiche e social*. Turín: Utet, vol.V, p. 180
- Rousseau, J. J. (1964). "Du Contrat Social" en *Œuvres Complètes*, vol. III. París: Gallimard (Bibliothèque de la Pleiade), p. 396.
- (1964). "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité" en *Œuvres complètes*, vol. III. París: Gallimard (Bibliothèque de la Pleiade), p. 164.
- (1970). "Lettres Ecrites de la Montagne" en Paolo Alatri, *Scritti politici*, Carta VI. Turín: Utet, p. 979.
- (1972). "Discours sur l'economie politique" en Rossi Paolo, *Opere*. Florencia: Sansoni.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Ediciones Península (Colección *Homo Sociologicus*, núm. 20).