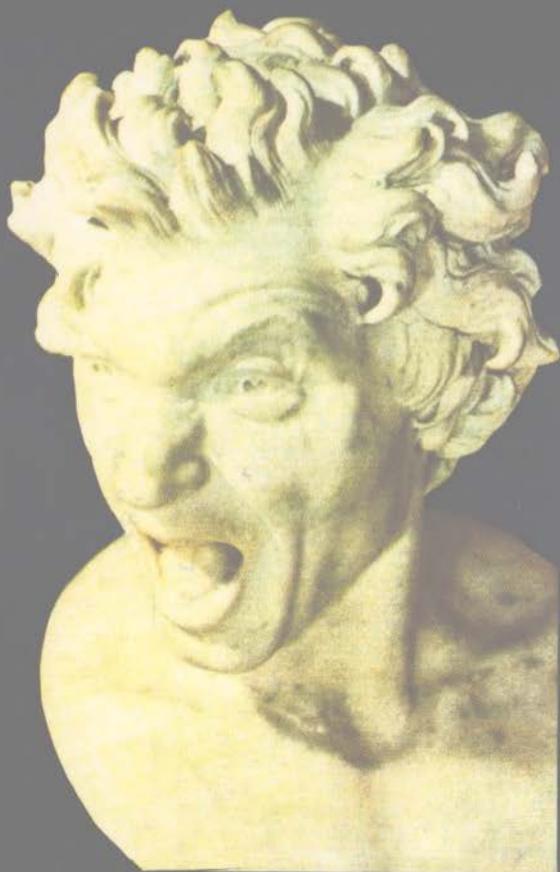


Angel J. Cappelletti

# Estado y Poder Político en el Pensamiento Moderno



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
CONSEJO DE PUBLICACIONES



## BIBLIOTECA DIGITAL

### TEXTOS SOBRE BOLIVIA

**LOS VIRREYES DE SUD AMERICA – PRIMERA PARTE, HUMANISMO, HISTORIA DE AMÉRICA, LOS VIRREYES, CONCEPTO DE VIRREINATO, ESTADO, POLÍTICA, PODER GOBERNANZA, CONFLICTOS CON LAS AUDIENCIAS, SU ORDEN JURÍDICO, ABOGADOS, ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA Y JUICIOS DE RESIDENCIA**

#### FICHA DEL TEXTO

**Número de identificación del texto en clasificación filosofía: 2171**

**Número del texto en clasificación por autores: 20272**

**Título del libro: Estado y Poder Político en el Pensamiento Moderno**

**Autor (es): Ángel J. Cappelletti**

**Editor: Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones**

**Derechos de autor: ISBN: 980-221-703-4**

**Año: 1994**

**Ciudad y País: Mérida - Venezuela**

**Número total de páginas: 207**

**Fuente: <https://ebiblioteca.org/?/ver/102130>**

**Temática: La idea de Estado de Derecho y el poder**

**Angel J. Cappelletti**

# **Estado y Poder Político en el Pensamiento Moderno**

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
CONSEJO DE PUBLICACIONES  
MERIDA - VENEZUELA  
1994

**Título de la obra: Estado y poder político en el pensamiento moderno**  
**Autor: Angel J. Cappelletti**

**Portada: Luis Ortega**  
**Lasercomposición: Francisco Guerrero**  
**Ilustración: Bernini, *Alma Condenada*.**  
**Roma Palazzo di Spagna**

**Editado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.**  
**Avenida Andrés Bello. Antiguo Central Azucarero. La Parroquia.**  
**Mérida. Tlf. Fax. : 074 - 638814**

**Colección: Filosofía**  
**Serie : Contemporánea**  
**1era. Edición.**

**ISBN: 980-221- 703 - 4**  
**SPN: 902**  
**Código: 191 - 2969**

**Reservados todos los derechos.**

**© Universidad de Los Andes**  
**Consejo de Publicaciones**  
**Mérida, Venezuela, 1994.**

**Impreso en Venezuela / Printed in Venezuela**  
**Talleres Gráficos Universitarios / Mérida 1994**

## INDICE

Prólogo	9
Capítulo I. Fideísmo y autoritarismo en Lutero	11
Capítulo II. La política como In-moralidad en Maquiavelo	37
Capítulo III. El Estado de naturaleza y la naturaleza del Estado en Hobbes	50
Capítulo IV. Ley, gobierno y religión en Montesquieu	79
Capítulo V. Bakunin contra Marx: socialismo libertario contra socialismo autoritario	139
Capítulo VI. Pierre Clastres: La sociedad contra el Estado	157
Capítulo VII. Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática	173

## PROLOGO

Los ensayos reunidos en este volumen fueron publicados en diversas revistas de América Latina en el curso del último quinquenio. Todos ellos tratan, directa o indirectamente, de la concepción del Estado y del poder político en la perspectiva del pensamiento moderno y contemporáneo. Los *dos primeros* se refieren a pensadores del siglo XVI, esto es, al nacimiento de la moderna visión del mundo y de la sociedad. El *tercero* versa sobre un filósofo político del siglo XVII; el *cuarto*, sobre uno del XVIII; el *quinto* sobre dos del XIX. Los dos últimos, el *sexto* y el *séptimo*, se ocupan de dos pensadores políticos contemporáneos, esto es, del siglo XX. Sin duda se podrían haber escogido otras figuras dentro de la amplia gama del pensamiento político posterior a la Edad media. Creemos, en todo caso, que ellas son suficientemente significativas en orden a subrayar la centralidad del problema del Estado como concentración creciente del poder en el mundo moderno y contemporáneo.

## FIDEISMO Y AUTORITARISMO EN LUTERO

Tras una extraña crisis religiosa, acompañada de rayos, truenos y votos a Santa Ana, Martín Lutero, graduado como maestro en Artes en 1505, toma ese mismo año el hábito agustiniano en Erfurt. Hace su noviciado, pronuncia los votos, es ordenado sacerdote y recibe el grado de doctor en teología en la Universidad de Wittenberg, en 1512.

Demás está decir que su formación teológica se realiza a través de la doctrina de San Agustín. De hecho, el propio Lutero muestra, en toda su obra, gran interés por presentarse a sí mismo como continuador de San Pablo y San Agustín. Sin embargo, lo que toma del obispo de Hipona es, sobre todo, el antipelagianismo, la concepción de la naturaleza humana como radicalmente corrupta por el pecado (residuo tal vez en Agustín de su juvenil maniqueísmo), la doctrina de la predestinación y de la gracia. El San Agustín platónico que identifica los arquetipos eternos de las cosas con el Verbo de Dios (haciendo así al mundo eterno, no en su existencia pero sí en su esencia), que da lugar a una teoría superrealista de los universales (prolongada, bajo modalidades diferentes, en todo el Medioevo y en la filosofía moderna hasta Malebranche), que explica el conocimiento intelectual y el carácter universal y eterno de sus verdades con la luz de la divinidad, parece ajeno al pensamiento de Lutero. En realidad, no se ve por qué el desprecio que éste muestra hacia el metafísico Santo Tomás no se ha de extender por igual al metafísico San Agustín. Lo cierto es que tanto el Aristóteles invocado por el uno como el Platón seguido por el otro comparten, en última instancia, el básico monismo de toda filosofía griega. En el fondo, son, pese a cualquier dualismo y a toda afirmación de la trascendencia (de las Ideas o del Acto puro),

toda afirmación de la trascendencia (de las Ideas o del Acto puro), participes de una concepción panteísta. Los dos santos filósofos tratan, sin duda, con todas sus fuerzas, de negar este larvado panteísmo, pero un leve perfume griego subsiste y no deja de percibirlo el aguzado olfato bíblico de Lutero.

Su odio a Santo Tomás se basa en su odio a Aristóteles, cuyas obras se ve obligado a explicar como maestro en artes. Su odio a Aristóteles es odio a la ética y a la lógica, odio a la razón. "Aristóteles todo entero es para la teología lo que las tinieblas para la luz", dice. Y también: "Bueno fuera para la Iglesia y para los teólogos que Porfirio con sus universales no hubiera nacido" <sup>(1)</sup>. Los aristotélicos árabes y los averroístas latinos veían en el estagirita (el Filósofo por antonomasia) una encarnación de la Razón. Lutero coincide tácitamente con ellos, pero no para exaltar su memoria sino para denigrarla. La denigración y el insulto se extienden a quienes considera sus descendientes y herederos, es decir a todos los filósofos y teólogos escolásticos ("estultos y cochinos teólogos"). "Me siento obligado -dice- a prestar al Señor este servicio de ladrar contra la filosofía y exhortarlos al estudio de la Sagrada Escritura" (Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad sacram Scripturam) <sup>(2)</sup>. Ya en 1517, en sus cursos universitarios, "ataca con la vehemencia furiosa que lo caracterizará toda su vida, al que considera como su más grande adversario, Aristóteles; Aristóteles que lo exaspera por la potencia misma de su pensamiento; Aristóteles que, con su fuerte lógica, es el más firme apoyo de los dialécticos y de los escolásticos" <sup>(3)</sup>. Pero el odio a los escolásticos se extiende inclusive a humanistas antiescolásticos como Erasmo, en la medida en que éstos representan a la razón. "No hay un sólo artículo de fe, por muy bien confirmado que esté en el Evangelio,

---

<sup>(1)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 1883 I 266.

<sup>(2)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 56, 371.

<sup>(3)</sup> Funck Brentano. *Lutero*, Santiago de Chile, 1935 p. 51.

del que no sepa burlarse un Erasmo, quiero decir la Razón" (ab Erasmo, id est a ratione) <sup>(4)</sup>.

El antagonismo hacia Erasmo, que como él, aunque menos estrepitosamente, había colgado los hábitos monacales, se manifiesta de un modo particular en la polémica sobre el libre albedrío. El humanista holandés ve en el teólogo alemán un enemigo de la cultura: "Donde reina el luteranismo, mueren las letras" (*Ubi regnat lutheranismus ibi interitus est litterarum*). El teólogo alemán encuentra en el humanista holandés a un pensador pagano, que pretende reducir la Palabra de Dios a una filosofía, "la filosofía de Cristo", y lo odia de todo corazón (*Ex animo odi Erasmus*). Superficialmente parecen coincidir en cuanto ambos dicen buscar una fe más pura, basada en el Evangelio y en las costumbres de la Iglesia primitiva, libre de ritualismos, de corruptelas clérico-políticas, de supersticiones. De hecho, sus móviles son opuestos: a uno lo impulsa la razón, rectora de la fe; al otro la fe, conculcadora de la razón. Uno cree que la naturaleza humana, enferma de ignorancia y estupidez, puede ser salvada y restituida por el saber; el otro entiende que ella, después del pecado, no puede sino desear y obrar el mal (*Homo, postquam mala arbor facta est, nihil nisi malum velle et facere potest*). Pero, si odia por igual la escolástica y el humanismo, podría suponerse que su doctrina y su espíritu se acercan a la tradición mística que, durante toda la Edad Media y hasta los primeros días de Lutero, se ha desarrollado al margen de la escolástica (y a veces contra ella), y que, en principio, parece oponerse igualmente al humanismo como concepción antropocéntrica del mundo. De hecho, la tesis fundamental de Lutero, que es la justificación por la sola fe, reviste cierto aire místico, que parece aproximarle no por cierto al misticismo especulativo de Eckhart (demasiado intelectualista y metafísico para el gusto del reformador), pero sí al voluntarismo de Tauler, en cuyos sermones alemanes (*Predigten*) suelen encontrarse tanto un gran desprecio por las obras externas como una actitud pasiva frente a Dios, el único que nos salva, y un cierto desdén por

<sup>(4)</sup> *Tischreden, Werke III p. 264, No. 3316.*

la metafísica y la teología natural. El mismo Lutero le escribe a Staupitz: "Yo, siguiendo la teología de Tauler,... enseñé a los hombres a no confiar en cosa alguna, fuera de Jesucristo, no en sus oraciones ni en sus méritos o sus obras. Porque nuestra salvación no está en que uno corra, sino en que Dios tenga misericordia" <sup>(5)</sup>. Se entiende su entusiasmo por la "deutsch Theologia", libro cuya doctrina pone Lutero por encima de la de todos los teólogos, sólo aventajada por la de San Agustín. De hecho, hace publicar la obra, creyéndola un compendio de la teología de Tauler. Pero, en realidad, nada más alejado de Lutero que la tradición mística, que se remonta a Proclo y a Plotino, que tiene su mayor exponente durante los primeros siglos de la Iglesia en Dionisio Areopagita, que cuenta entre sus figuras más ilustres a Meister Eckhart. La mística supone una experiencia directa del Ser Absoluto, por encima del raciocinio y de la lógica, pero por encima también del dogma y de la Escritura. Dentro de la Reforma, místicos serán William Penn y los cuáqueros, para quienes la voz interior del Espíritu prevalece siempre no sólo sobre el rito y el ordenamiento eclesiástico sino también sobre la letra de la Biblia. El mismo Lutero, que en alguna ocasión parece apreciar la doctrina del Areopagita (sin duda, por una superficial comprensión de su contenido y de su espíritu), acaba por execrarlo, considerándolo "sumamente nocivo, más platónico que cristiano" (*perniciosissimus est, plus platonisans quam chistianisans*) <sup>(6)</sup>. El místico, aun cuando permanezca formalmente dentro de los límites de la ortodoxia, está por principio (esto es, metodológicamente) llamado a transgredir no sólo la disciplina sino también el dogma, y, en el mejor de los casos, a prescindir de la liturgia, de los sacramentos, de la jerarquía eclesiástica. Muy pocos casos pueden encontrarse, en la historia de la Iglesia, de místicos que, durante su vida o después de su muerte, no hayan sido cuestionados, perseguidos, condenados o, por lo menos, sospechados de herejía. Los místicos, lo mismo que los profetas, aunque por caminos opuestos (los unos profundizando la vida interior, los otros ampliando y removiendo la vida exterior, es

---

<sup>(5)</sup> *Briefwechsel*, I p. 160.

<sup>(6)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 6, 562.

decir, la sociedad), son siempre rebeldes (aun sin querer serlo) y peligrosos para el Estado, para las clases dominantes, para la Iglesia jerárquica. Y, como veremos, a nadie (ni siquiera al Papa) odia tanto Lutero como a los anabaptistas, a veces profetas, a veces

místicos. Calvino, más lógico que el reformador tudesco, advertirá enseguida, según recuerda H. Strohl, la contradicción entre la mística y las doctrinas de la Reforma <sup>(7)</sup>. Si caracterizamos al místico por su "magnanimidad" (que incluye siempre el "entusiasmo" en sentido etimológico), Calvino resulta ser, en la historia del cristianismo, el anti-místico por excelencia.

Para comprender el pensamiento de Lutero no es suficiente, pues, tener en cuenta su agustinismo: es preciso considerar también su (casi siempre tácito) antiagustinismo, es decir, su rechazo de todo cuanto en San Agustín queda de Platón y de los neoplatónicos. B. Warfield dice que la reforma luterana constituye el último triunfo de la doctrina agustiniana de la gracia sobre la doctrina agustiniana de la Iglesia. Se puede afirmar algo todavía más audaz. La doctrina de Lutero significa el triunfo último del Agustín bíblico y paulino sobre el Agustín neoplatónico y filosofante <sup>(8)</sup>.

En la historia de la filosofía escolástica los más radicales anti-platónicos son los nominalistas. Ya en el siglo XII las diversas teorías platónicas de los universales son adversadas, más que por el propio Abelardo, por su maestro Roscelino de Compiègne. Ahora bien, en el siglo XV y a comienzos del XVI, cuando Lutero estudia filosofía en Erfurt, en las cátedras de esa universidad, como en la mayoría tal vez de las alemanas y francesas, predomina el nominalismo occamista, llamado por entonces la vía moderna o la tercera vía (las otras dos eran la tomista y la escotista). Sus profesores de filosofía Iodocus Trutvetter ("el príncipe de los dialécticos") y Bartolomé Arnoldi de Usingen, eran, sin duda,

<sup>(7)</sup> H. Strohl. *L'évolution de la pensée religieuse de Luther de 1515 a 1520*, Estrasburgo, 1922, p. 168.

<sup>(8)</sup> B. Warfield, *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III.

occamistas. El mismo Lutero reconoce, en varias ocasiones, a Ockham como su maestro. "Ockham, mi maestro, fue el mayor de los dialécticos" (Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum), dice una vez <sup>(9)</sup>. "Pertenezco, en efecto, al partido occamista" (Sum enim occamicae factionis) <sup>(10)</sup>, escribe en otro lugar <sup>(11)</sup>.

El nominalismo occamista niega toda existencia extramental y objetiva al universal. No hay, en la realidad, una humanidad común a todos los hombres, como afirman los tomistas y, mucho menos, una humanidad separable de los hombres individuales, según sostienen algunos viejos maestros platónico-agustinianos. El universal es simplemente una palabra (vox), que significa o menciona a una multitud de substancias distintas aunque semejantes entre sí. Es signo de una colección no de una unidad real, según el propio Lutero dice (Universale in re non est quid unum, sed est collectivum, sive collectio omnium specie similium) <sup>(12)</sup>.

La premisa, más o menos implícita, de esta concepción de los universales es el empirismo; su consecuencia, la negación de la metafísica y de la teología natural. Con lógica impecable, los terministas infieren que nada se puede afirmar racionalmente de Dios, ya que todo tránsito de la criatura al Creador resulta epistemológicamente injustificable. Llegan al extremo de negar la posibilidad de cualquier demostración de la existencia de Dios, con lo cual su lógica estricta naufraga en una abrupta contradicción: se ven obligados a aceptar que sólo se sabe que Dios existe por la fe, cuando es obvio que la fe supone la existencia de un Dios revelador. Lutero vincula esta incapacidad de la razón con la corrupción de la naturaleza humana por obra del pecado. La consecuencia es, de todos modos, tanto para él como para todos los occamistas en general, una posición fideísta. El fideísmo se asocia

---

<sup>(9)</sup> *Tischreden*, No. 2544.

<sup>(10)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 6, 600.

<sup>(11)</sup> R. García Villoslada. *Martin Lutero*, Madrid, 1976, I pp. 70-71.

<sup>(12)</sup> *Weimarer Ausgabe* 9, 45.

lógicamente con una concepción voluntarista, muy cónsona con la cosmovisión bíblica y con el pensamiento judeo-cristiano ajeno a toda contaminación helénica. Las cosas son como son porque Dios quiere que así sean. Superflua y hasta sacrílega parece toda tentativa de referir el orden cósmico y moral a las Ideas o los Arquetipos que residen en la Mente de Dios. Inútil resulta apelar a la necesidad lógico-ontológica que genera la Inteligencia eterna de Dios al pensar el Universo y cada una de las especies creadas. No solamente el orden físico o natural sino también el orden ético y aun el lógico-matemático dependen absolutamente de un inescrutable decreto divino. La omnipotencia de Dios aparece, como en Pedro Damiano, liberada del principio de contradicción. En la medida en que reduce el ámbito de la filosofía (y de la ciencia), el nominalismo abre paso a una fe ciega y a un militante irracionalismo que, más bien, debería llamarse "anti-racionalismo". Lutero llega pronto, a partir de esta formación filosófica, a un insólito desprecio por la filosofía y a una fe idolátrica (o, mejor diríamos, coránica) en el texto de *La Biblia*, único depósito de la divina revelación, única vía para conocer algo sobre Dios y sobre el destino del hombre <sup>(13)</sup>.

Ejercitando sus nada comunes dotes coproláficas, llama a la filosofía "prostituta" o simplemente "excremento" (*Vae tibi, maledicta blasphemia, ut incocta est haec faex philosophiae*). La idea que tiene de Dios se hace a la imagen del soberano absoluto, que no da razón a nadie, ni siquiera a sí mismo, de sus decisiones; que rige el Universo y la historia despótica y arbitrariamente, como el amo romano del cual nos habla Juvenal: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*. Es la idea que le proporcionan no sólo Guillermo de Ockham <sup>(14)</sup> sino también, y aún más, los seguidores de éste, Gabriel Biel y Pedro d' Ailly, quien escribe: "La voluntad divina no tiene razón alguna que la determine a querer" (*Divina voluntas nullam habet rationem propter quam determinetur ut velit*)

<sup>(13)</sup> R. García Villoslada. op. cit. pp.139- 143.

<sup>(14)</sup> Cfr. L. Baudry. *Guillaume d' Occam*, París, 1950; C. Giacon, *Guiglielmo di Occam*, Milano, 1941.

(15). "El odio a Dios, el robo y el adulterio son malos en razón del precepto divino que los prohíbe, pero hubieran sido actos meritorios si la ley de Dios nos los hubiera ordenado". Pero "se podría seguir a Ockham más lejos todavía y mostrar con él que Dios podría haberse hecho asno tanto como se hizo hombre o revestir la naturaleza de la madera o de la piedra" (16). Este voluntarismo, esta concepción del Absoluto como arbitrario e irracional querer, con su consecuencia, el fideísmo anti-racionalista, no constituye, por otra parte, un descubrimiento de Ockham y su escuela.

Durante el siglo XI lo encontramos en Gerardo de Czanad, Otloh de San Emerano, Manegoldo de Lautenbach (17), y, sobre todo, en Pedro Damiano, cuya obra *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis redendis*, hubiera hecho las delicias de Lutero, si la hubiera conocido (18). Sin embargo, para el gusto de Lutero, los ocamistas aun confían demasiado en las fuerzas de la naturaleza y en la capacidad de la voluntad humana para obrar el bien. Los acusa de pelagianos, como si pudiera haber pelagianos fideístas. "En la *Disputatio contra scholasticam theologiam*, de 1517, Lutero ataca -con relación al libre albedrío y las fuerzas de la naturaleza -a Gabriel Biel, que representa, para él, a la Escuela; detrás de este nominalista ve a Duns Escoto, su maestro en "pelagianismo"- así lo evoca en una carta de 1516: cum Scoto suo, quantum pelagizet Gabriel" (19). Obsesionado con el problema de la justificación y de la gracia, se remite, por eso, al gran campeón del antipelagianismo, que es San Agustín (sin tener en cuenta la vertiente neoplatónica del pensamiento de éste, con su doctrina de los Arquetipos divinos). Si hubiera conocido la obra de Pedro Damiano y de los fideístas del siglo XI, les hubiera reprochado sin

---

(15) Cfr. L. Salembier. *Le Cardinal Pierre d' Ailly*, Mons en Baroeul, 1932.

(16) E. Gilson. *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952, p.652.

(17) Cfr. Michele Losacco. "Dialetici e antidialetici nei secoli IX, X, XI", Sophia, 1933.

(18) Cfr. V. Poletti. *Il vero atteggiamento antidialetico di San Pier Damiani*, Faenza, 1953; S.I. Gonssette. *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.

(19) P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media, México, 1977, p. 205.*

duda su pasión por el ascetismo, su confianza en la regla monástica como camino de salvación, su acatamiento de la autoridad pontificia. Nadie podrá negar, en todo caso, que Lutero pertenece a la familia espiritual de Eckhardt IV de San Gall y de Pedro Damiano y que en su obra se reconoce fácilmente la "forma mentis" de un Tertuliano y de un Taciano <sup>(20)</sup>.

Los nominalistas, maestros de Lutero, unían al fideísmo una nueva concepción del Estado y del poder político. En la disputa entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, Ockham toma partido, junto a Miguel de Cesena y Bonagrazia de Bérgamo, por el segundo. El 13 de abril de 1328 redacta con sus amigos un manifiesto contra el pontífice y, pocos días después, huye con ellos de Aviñón, para encontrarse con el emperador en Pisa. Pronuncia en esa ocasión, según se refiere, las célebres palabras: *Imperator, tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (Emperador, defiéndeme con la espada; yo te defenderé con la pluma). Más tarde, Ockham siguió al emperador hasta la corte de Munich y compuso una serie de obras en defensa del derecho de los soberanos temporales y de la primacía del Estado. Su doctrina constituye, sin duda, uno de los pilares del absolutismo político y del nacionalismo, iniciados a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento. La impugnación del poder de los papas se realiza en nombre de una absolutización del poder de los reyes; la afirmación de los derechos particulares de las naciones y de los Estados supone la negación de ese relativo internacionalismo, gracias al cual, para el hombre del medievo, la patria era la cristiandad <sup>(21)</sup>.

Cuando los ockhamistas, como Pedro d' Ailly, defienden la superioridad del Concilio ecuménico sobre el Papa, no les interesa tanto limitar el poder del pontífice romano y democratizar la Iglesia

---

<sup>(20)</sup> Cfr. A. D'Alés, *La theologie de Tertulien*, Paris 1905; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; J. Lortz, *Tertulien als Apologet*, Leipzig, 1910

<sup>(21)</sup> Cfr. S. Montero Díaz, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham*, Madrid, 1949.

atribuyendo la última palabra en cuestiones dogmáticas y canónicas al pueblo cristiano, cuanto asegurar la influencia de los príncipes y de los Estados sobre la Iglesia, a través del voto de los obispos locales. El conciliarismo ataca, sin duda, el absolutismo papal, pero lo hace generalmente para reafirmar el absolutismo real o imperial. Y no cabe duda de que, aun en casos extremos como el de Juan Huss, tiende a afirmar el nacionalismo y no el internacionalismo. Por otra parte, las ideas políticas de Ockham y de los ockhamistas no están desvinculadas, como algunos historiadores superficiales opinan, de sus doctrinas filosóficas, es decir, de su fideísmo, de su voluntarismo, del potencial irracionalismo que cabalga sobre sus conclusiones agnósticas<sup>(22)</sup>.

Algo muy parecido sucede en Lutero. Sin duda, sus ataques, progresivamente más subidos de tono, al poder de los papas se basan en una serie de graves e indiscutibles abusos.

Nadie podría negar hoy la corrupción de la corte pontificia en los primeros años del siglo XVI. Y aun cuando debemos descontar aquí el estilo hiperbólico del fraile alemán, difícil sería dudar del testimonio de múltiples y a veces desapasionados testigos. Si le oímos decir que en la Roma papal eran venerados como santos aquellos cardenales que tenían varias concubinas, puesto que la mayoría de ellos estaba entregada a la pederastia, podemos pensar que exagera un poco, pero no que simplemente inventa y calumnia. Sin embargo, la corrupción del papa, de los cardenales y aun del clero en general no es algo inusitado ni parece mucho más grave al iniciarse el siglo XVI que en los siglos anteriores. Baste recordar lo que en 1049 dice Pedro Damiano, pariente espiritual de Lutero, en su *Libro de Gomorra*. La causa de la rebelión de Lutero -rebelión en sí misma necesaria e inexcusable- ha de buscarse, según algunos, en el resentimiento germánico frente al poder italiano y, en definitiva, en el despertar de la conciencia nacionalista, así como en el deseo de los príncipes alemanes de

---

<sup>(22)</sup> Cfr. G. de Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris, 1942-1946, Vol. IV-VI.

sacudir el yugo papal y de asumir la totalidad de su poder sobre las respectivas iglesias <sup>(23)</sup>. Pero, sin duda, las cosas son bastante más complejas.

El éxito del luteranismo se debió al hecho de haber interpretado cabalmente el nacionalismo alemán y el ansia de poder de los príncipes germánicos. Pero ello fue posible, ante todo, porque su fideísmo, su desprecio por la razón, su concepción de Dios como soberano absoluto y arbitrario, no sólo le permitían sino que hasta le exigían afirmar el poder político nacional frente a la universalidad de la Iglesia y la fuerza del príncipe frente al papa. Es claro que cuando fray Martín apela al concilio ecuménico no lo hace movido por ningún afán democrático. Más aún, es claro que su apelación paulina a la libertad cristiana no sólo carece, en su mente, de todo significado social o político sino que constituye también el mejor "Ersatz" de tal libertad, una suerte de vacuna contra cualquier intento de sacudir el yugo de los señores y del Estado. La libertad interior es aquí una máscara hipócrita de la opresión exterior. En su *Tractatus de libertate christiana (Von der Freiheit eines Christenmenschen)* comienza por dejar sentado que el alma nada gana con que el cuerpo sea libre y nada pierde con que ande sujeto, débil y hambriento. "Ninguna de estas cosas se allega tanto al alma como para poder libertarla o esclavizarla" <sup>(24)</sup>. En realidad, "el alma puede prescindir de todo, menos de la palabra de Dios" <sup>(25)</sup>. La libertad cristiana no es otra cosa, para Lutero, más que la fe: "En esto consiste la libertad cristiana: en la fe, única que no nos convierte en ociosos y malhechores, sino, antes bien, en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación" <sup>(26)</sup>. Libertad comporta para Lutero dominio sobre las cosas, pero no dominio material sino puramente espiritual, que no excluye la sujeción externa del cristiano. Por una parte, sostiene que "la fe eleva al cristiano por encima de todas las cosas, de

<sup>(23)</sup> O. Chadwick. *The Reformation*, 1970, pp. 24 sgs.

<sup>(24)</sup> *La libertad cristiana*, Buenos Aires, 1946, p. 14.

<sup>(25)</sup> Op. cit, p. 15

<sup>(26)</sup> Op. cit, p. 21.

manera que se convierte en soberano espiritual de las mismas". Por otra, aclara que "esto no significa que ya dominemos corporal o materialmente todas las cosas, poseyéndolas y haciendo uso de ellas como hombres que somos". A decir verdad, "se trata de una soberanía espiritual, ejercitada dentro de los límites de la supeditación corporal"<sup>(27)</sup>. La libertad cristiana es, en definitiva, la no necesidad de ejecutar las obras de la ley para lograr la salvación eterna: "De lo dicho se colige claramente que el cristiano es libre de todas las cosas y soberano de ellas sin que precise, por tanto, de obra buena alguna para ser justo y salvo"<sup>(28)</sup>. Cualquier otra libertad es insignificante frente a ésta: "He aquí la libertad verdadera, espiritual y cristiana, que libra al corazón de todo pecado, mandamiento y ley, la libertad que supera a toda otra como los cielos superan a la tierra"<sup>(29)</sup>.

La doctrina de Lutero sobre el Reino de Dios no tiene nada de revolucionaria, y se contrapone radicalmente a la de los anabaptistas. Según él, "el Reino de Dios consiste en ser justo, fuerte, benévolo, puro, sencillo, manso y lleno de gracia y virtud, de modo que Dios tenga lo suyo en nosotros y nos gobierne". Lo que se debe anhelar ante todo, puesto que esto significa la salvación, es "que Dios nos gobierne y seamos su reino"<sup>(30)</sup>. La sujeción a un poder extranjero y pagano es, sin duda, algo lamentable, pero mucho más lo es la sujeción al pecado: "Sería horrible y muy lamentable si, por ejemplo, los hijos de un rey terrenal o acaso un país entero cayesen en manos de los turcos y sufriesen toda clase de escarnios y, por último, una muerte afrentosa. Pero todavía más lamentable es nuestra situación, al encontramos de hecho entre espíritus del mal, sumidos en desdicha, expuestos a diversos peligros para el cuerpo y para el alma y pensando sin cesar en la muerte eterna"<sup>(31)</sup>.

---

<sup>(27)</sup> Op. cit., p. 27.

<sup>(28)</sup> Op. cit., p. 29.

<sup>(29)</sup> Op. cit., p. 49.

<sup>(30)</sup> *El Padrenuestro*, Buenos Aires, 1946, p. 52.

<sup>(31)</sup> Op. cit., p. 27.

La teología trinitaria y cristológica de Lutero, como se ve en la *Confesión de Aubsburgo* y, sobre todo, en los cuatro primeros puntos de *Los artículos de Esmalcalda*, concuerda con el *Simbolo Atanasiano* y resulta plenamente ortodoxa. Está mucho más cerca de Tomás de Aquino que de Miguel Servet. Al fraile de Wittenberg no le interesa, en el fondo, sino un problema, que es un problema personal: el de la justificación y la salvación del alma. Para él, el hombre es justificado sólo por la fe sin las obras. "Este artículo es la base de todo cuanto predicamos y vivimos en contra del papa, el diablo y el mundo"<sup>(32)</sup>. Todas las demás herejías derivan de aquí. Si ataca, por ejemplo, la misa como "la más grande de las idolatrias papistas" y la considera "algo innecesario, de lo que puede prescindirse sin pecar ni correr peligro alguno"<sup>(33)</sup>, si se pronuncia contra "el tráfico vergonzoso, profanador y maldito de las misas de ánimas, necesarias para las que están en el purgatorio"<sup>(34)</sup>, si condena la invocación de los santos<sup>(35)</sup>, si niega que el papa sea la cabeza de la cristiandad según las Escrituras<sup>(36)</sup>, es porque todas estas creencias le parecen incompatibles o, por lo menos, no necesariamente derivadas de la fe en la palabra de Dios expresada en la Biblia. La cuestión de las indulgencias (que el papa vende por medio de su legado, el dominico Tetzel) es en realidad una cuestión secundaria, pero constituye una buena ocasión para que Lutero proclame el resultado de sus reflexiones teológicas sobre la justificación por la fe y la inutilidad de las obras. Es posible que, como señala Le Goff, al criticar la venta de indulgencias y al dar a conocer sus 95 tesis de Wittenberg, Lutero se haga eco, aun sin tener conciencia de ello, de una secular protesta del pueblo sajón contra la colecta de los diezmos<sup>(37)</sup>. No por eso deja de ser cierto que esencialmente el rechazo de las indulgencias no es sino un caso típico del rechazo a las obras de la ley y que, en el fondo, esta

<sup>(32)</sup> *Los artículos de Esmalcalda*, Buenos Aires-México, 1944, p.22.

<sup>(33)</sup> Op. cit, p. 23.

<sup>(34)</sup> Op. cit, p. 27.

<sup>(35)</sup> Op. cit, pp. 30-31.

<sup>(36)</sup> Op. cit, p. 33

<sup>(37)</sup> J. Le Goff. *El cristianismo medieval*, en H. Ch. Puech, *Historia de las religiones*, México, 1981, v. 7 p. 123.

postulación de un cristianismo menos exterior, supersticioso y material, redundando en última instancia en el reconocimiento del poder absoluto del príncipe. No comprar indulgencias al papa quiere decir tácitamente guardar el dinero para pagar impuestos y tributos al fisco. No se puede dejar de celebrar a quien se burla, con el pueblo, del tráfico de almas del purgatorio:

Sobald das Geld im Kasten klingt,  
die Seele auf dem Fegfeuer springt

(Ni bien la plata suena en el arca,  
del purgatorio el alma salta).

Pero, ¿se puede olvidar que es el mismo que dirá luego: "El campesino no tiene otro trabajo que pagar diezmos y rentas. ¿Acaso no es justo? La tierra que cultiva pertenece al príncipe?"<sup>(38)</sup>. Cuando Lutero impugna el centralismo y anatematiza el autoritarismo papal, revive sin duda la esperanza de muchos individuos y grupos cristianos en el nacimiento de una nueva Iglesia espiritual, tal como la habían anunciado Joaquín de Fiore, los valdenses, los fraticelli, los husitas etc. Una Iglesia espiritual significa, ante todo, una Iglesia no totalitaria. Sin saberlo con claridad y sin proponérselo conscientemente, el agustino alemán suscita con fuerza insólita y encendida pasión un nuevo movimiento en pos de esta Iglesia. Pero su fideísmo y su irreductible irracionalismo pesan demasiado en su espíritu, y no sólo acaba por forjar una imagen del príncipe cristiano acorde con la idea de un Dios arbitrariamente omnipotente sino que anatematiza cualquier

---

<sup>(38)</sup> Funck Brentano. op. cit. p.193.

reivindicación de libertad e igualdad que los cristianos reformados realicen en el plano económico, político o social.

El poder hasta entonces ejercido por los pontífices romanos sobre la Iglesia y la facultad de regular el culto y la liturgia, de organizar el clero y nombrar la jerarquía, de percibir los diezmos, de preservar las buenas costumbres, de velar por la ortodoxia pertenecen ahora, en la Alemania luterana, al príncipe. En el momento inicial de su rebelión contra el papa, Lutero había hecho gala de un antinomismo fundado en San Pablo (y parecía amenazar con una reivindicación del marcionismo). Sus palabras tenían casi el sabor de las prédicas de los Hermanos del Libre Espíritu. El cristiano no es esclavo de las leyes -decía- sino que está por encima de todas ellas. Sin embargo, cuando Tomás Munzer y los profetas de Zwickau quisieron llevar a la práctica esta hermosa doctrina y exhortaron al pueblo a realizar los ideales igualitarios del Evangelio, Lutero, amigo y consejero de príncipes, venerado mentor de la aristocracia germánica, no duda en escribir: "Hasta ahora, había tenido la locura de esperar de los hombres otra cosa que reacciones humanas. Pensaba que podrían guiarse por el Evangelio. Los acontecimientos nos enseñan que, desdeñado el Evangelio, *quieren ser constreñidos por las leyes y la espada*"<sup>(39)</sup>.

No es, ciertamente, en el Evangelio y en el Sermón de la Montaña donde Lutero se inspira para desarrollar sus ideas sobre la autoridad del príncipe y sobre la ley, sino en el Antiguo Testamento. "Antaño había relegado elocuente-mente el Decálogo entre los accesorios caducos de la piedad judía. Ahora lo levanta bien alto por encima de los fieles: para ellos, "para los cabezas duras y los hombres rústicos hay que recurrir a Moisés y a su ley, al Maestro Juan y a sus vergajos". Y nada de discusión. Que se obedezca. Sin vacilación ni murmuración. "Está prohibido preguntar por qué Dios nos ordena esto o lo otro: hay que obedecer sin chistar". *Rund und rein*, como dice en algún lugar. "¿No quieres hacer como los demás, aceptar la regla común? Vete. Los campos

<sup>(39)</sup> Enders. *Luther Briefwechsel VI* p. 6.

están libres; los caminos del exilio hechos para los indisciplinados. Tal vez uno de aquéllos te conducirá finalmente a un país donde el príncipe, compartiendo tus ideas, haya hecho de ellas la norma de sus súbditos. Entonces encontrarás donde establecerte, y dirás, a tu vez, a quien no piense como tú: Lárgate de aquí. Vete allá de donde vengo yo" <sup>(40)</sup>. No puede concebir el Reformador ni siquiera la posibilidad de un país de donde el disidente no tenga que exiliarse; mucho menos la de un país donde no haya un príncipe que imponga sus ideas como leyes a los súbditos. Si en el momento de su inicial rebelión contra la Iglesia católica Lutero tendía a ver en el gobierno (conforme con la doctrina de Agustín y de la mayoría de los Padres de la Iglesia) un mal derivado del pecado original, que el verdadero cristiano sólo debía tolerar como instrumento útil para defender a los pobres contra los ricos y a los débiles contra los fuertes, en su etapa madura lo considera como directamente establecido por Dios. Más aún, se siente orgulloso de ser el primer teólogo cristiano que ha demostrado, más allá de toda duda, el carácter divino del poder absoluto del Estado. Febvre cita estas palabras escritas en 1525: "Nuestra enseñanza ha dado a la soberanía secular la plenitud de su derecho y de su poder, realizando así lo que los papas no han hecho ni han querido hacer nunca". Lutero lleva a su perfección el ideario político de Ockham y de los occamistas; va más allá que Pedro Damiano, su remoto antepasado en la afirmación de la absoluta omnipotencia divina, ya que éste (por más devoto que sea del poder imperial) se ve obligado a repartirlo con el papa, sin desmentir, en el fondo, la teoría gelasiana de las dos espadas. Es cierto, en todo caso, que para los católicos medievales, las órdenes recibidas de la autoridad debían ser obedecidas en la medida en que eran justas y no contradecían la ley natural. En caso contrario, la desobediencia era obligatoria y, a veces, la rebelión lícita. Por otra parte, los súbditos sólo debían acatar los mandatos de las autoridades legítimamente constituidas (lo cual abría caminos a una limitación, por parte del pueblo o de la Iglesia, del poder secular). Pero Lutero hace tabla rasa de estas distinciones. Para él, toda autoridad es legítima, ya que ha sido establecida por explícita voluntad de Dios.

---

<sup>(40)</sup>L. Febvre. *Martin Lutero, un destino*, México, 1966, p.247.

"El tirano más odioso debe ser obedecido, tanto como el más paternal de los reyes. ¿Sus actos? Dios los quiere como son. ¿Sus órdenes? Dios consiente que las dicte. Los príncipes, todos los príncipes, son lugartenientes" <sup>(41)</sup>. Bossuet, el teólogo de la monarquía absoluta francesa, dirá un siglo más tarde que todos los reyes son dioses. Pero Lutero se anticipa y no sólo afirma que los gobernantes son dioses (sin percaterse de que atenta contra la cacareada idea de la soberanía única de Cristo) sino también que el pueblo es el demonio: "Príncipes mundi sunt dei; vulgus est Satan" <sup>(42)</sup>. No sin razón, pues, Tomás Munzer, encarnación de los deseos del pueblo, es para él, el "archidemonio". Pero, no sin razón también, éste considera, por su parte, a Lutero como un "adulador de príncipes". Febvre, que siente por el reformador alemán una casi inexplicable simpatía, niega enfáticamente que haya merecido tal epíteto. Pero es evidente que, aun cuando Lutero no haya querido nunca convertirse en papa germánico ni haya pretendido ser jefe de una nueva iglesia ni haya demostrado ambición personal alguna, tuvo que ensalzar a los gobernantes más de lo que ningún teólogo del pasado lo había hecho y plegarse ante la bigamia del landgrave Felipe de Hesse más de lo que el Papa Clemente VII se doblegaría ante el divorcio de Enrique VIII (aunque en las decisiones del papa pesara también mucho el respeto debido a Carlos V, sobrino de la Catalina repudiada). Lutero jamás deja de tener en cuenta que no sólo su destino personal sino también el de toda la iglesia reformada depende exclusivamente de la buena voluntad de los príncipes alemanes: el Papa de continuo "tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret". De cualquier manera, sostenido por los soberanos, apoyado por la aristocracia, venerado por una incipiente y próspera burguesía germánica, ante los conflictos y la lucha de clases Lutero no deja de tomar partido, decidida y aun fanáticamente, en pro de aquellos y en contra de artesanos y campesinos. Aun reconociendo que los príncipes pueden y suelen convertirse en tiranos, jamás tendrá el pueblo razón para rebelarse. Si lo hace, hay que aplastarlo. Deber es de todo buen cristiano

<sup>(41)</sup> L. Febvre. op. cit. p. 248.

<sup>(42)</sup> *Tischreden*, No. 171.

contribuir a ello, colaborar con el que manda, aniquilar o ahogar en sangre al vulgo insurrecto. Para Lutero, "más vale que los tiranos cometan cien injusticias contra el pueblo, que no el pueblo una sola injusticia contra los tiranos" (43). Partiendo de textos como el de Pablo: "Sea cada uno sumiso a la autoridad" (Rom, 13,1), llega Lutero a justificar toda opresión y toda esclavitud y a negar al pueblo todo derecho a la rebelión: "El estado de servidumbre no es contrario a la esencia cristiana y quien lo diga miente" (Die Leibeigenschaft ist nich wider das christlich Wesen, und der es sagt, der leugt) (44). Tesis como ésta debía tener presente K. Marx cuando escribía en 1874 en el "Deutsche Brusseler Zeitung": "Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval y, cuando hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y una clase dominada, y para esta última se contentan con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa, trasladan al cielo la compensación de todas las infamias y justifican de este modo la perpetuación de estas infamias en la tierra" (45). Cualesquiera hayan sido los extremos a que los teólogos y escritores cristianos llegaran para fundamentar la doctrina del origen divino de toda autoridad, ninguno fue sin duda tan lejos como Lutero, según él mismo con orgullo reconoce: "Desde los tiempos apostólicos -escribe en 1533- no hay un doctor, ni un escritor, ni un teólogo, ni un jurista que, con tanta maestría y claridad como yo lo he hecho, por la gracia de Dios, haya sentado en sus fundamentos, instruido en sus derechos, hecho plenamente confiante en sí misma la conciencia del orden secular" (46).

La concepción absolutista del gobierno y, más aún, la idea totalitaria del Estado, lógicamente fundadas en el fideísmo y el irracionalismo filosófico, derivadas de la noción de un Dios

---

(43) L.Febvre. *op.cit.*p. 248.

(44) *Weimarer Ausgabe* 16, 244.

(45) Karl Marx. *MEGA I* 6, p. 271.

(46) *Werke XXXVIII* 102.

arbitrario, cuya voluntad es anterior a toda ley (lógica, física, ética), se manifiestan en Lutero con ocasión de la famosa guerra de los campesinos.

Insurrecciones de siervos y agricultores (así como de artesanos) habiense producido con frecuencia durante la Edad Media. Muchas de ellas tuvieron un signo libertario y no pocas veces se vincularon con el milenarismo <sup>(47)</sup>.

En la Baja Edad Media se multiplicaron a través de casi toda Europa como consecuencia de la decadencia de las ciudades libres, de la progresiva concentración del poder, de la sustitución de las viejas normas consuetudinarias y los fueros comunales por el derecho romano.

La que estalla en Alemania durante los años 1524 y 1525 es la más extensa y violenta de todas. En ella no dejan de hacerse sentir, sin duda, las ideas de Lutero sobre la libertad cristiana, sobre la necesidad de acabar con los obispos, sobre la estupidez y la bribonería de los gobernantes. Más aún, esas ideas, trasladadas del plano psicológico-teológico al plano político-social, dan lugar a la proclamación de sociedades basadas en la propiedad común y en el rechazo de toda autoridad terrena. Tal hacen, por ejemplo, los campesinos de Suabia, bajo la guía del ardiente suizo Schappeler. Los doce artículos que la "comunidad cristiana de los campesinos" de Suabia publica en Augsburg en marzo de 1525 (inspirados tal vez por el mismo Schappeler o por el pastor Hubmaier) representan, a pesar de su moderación, un intento de reivindicar, por encima de la opresión feudal y estatal, los derechos de la antigua comuna libre, no sometida directamente a ningún señor, cuya fundamentación teológica se cree encontrar en la doctrina "revolucionaria" de Martin Lutero.

Este parece adoptar al principio una actitud moderada: por una parte exhorta a los príncipes a atemperar su ira; por otra,

<sup>(47)</sup> Cfr. Norman Cohn. *En pos del milenio*, Barcelona, 1972.

recuerda a los siervos que no es lícito rebelarse contra las autoridades. Pero poco a poco se ve cómo toda su fuerza y su furor de predicador profético se van dirigiendo contra el pueblo, al cual ahorra cada vez menos las maldiciones, los anatemas y los insultos, especialidad escatológica de su prosa polémica.

El hecho de que el poder del príncipe sea opresivo e injusto no basta para justificar la rebelión y el saqueo. Lutero no se cansa de recordar que la violencia es, según el Nuevo Testamento (*Rom.* 13, 4; *I Petr.* 2, 14), monopolio de los gobernantes, y que los súbditos deben acatar las órdenes no sólo de los señores buenos sino también de los malos (*I Petr.* 2, 18). Que no se le mencione el derecho del pueblo, ya que el único derecho de los cristianos es el de padecer pacientemente todas las opresiones: "Leyden, Leyden, Creutz, Creutz ist der Christen Recht, des und keyn anders" (Padecimiento, padecimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos y ninguna otra cosa) <sup>(48)</sup>.

Mientras tanto Munzer, "el teólogo de la revolución", triunfante en Turingia, escribe a los mineros de Mansfeld: "Mientras los nobles vivan, no es posible que estéis libres de temor humano; mientras ellos os gobiernen, no es posible deciros nada de Dios". Lutero, horrorizado ante la obra revolucionaria, no puede creer que en nombre del Evangelio se despoje a los nobles y hasta se los ejecute. Por eso, evangélicamente, se dirige a los príncipes, empeñados ya en la caza de los rebeldes campesinos: "Perseguidlos y matadlos como a perros rabiosos; Dios os lo premiará". Inventa un nombre propio para el pueblo: *Her Omnes*, como si quisiera encarnarlo en un sólo cuerpo para poder decapitarlo mejor: "Así, pues, debe la autoridad acosar, golpear, estrangular, ahorcar, quemar, decapitar y tullir a la plebe, al señor Todos, para hacerse temer del pueblo y tenerlo manso" (Also mus die Oberkeit den Pöfel, *Her Omnes*, treiben, schlagen, würgen, hencken, brennen,

---

<sup>(48)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 18, 310.

kopffen und radenbrechen, das man sie fürcht und das Volk also ynn eim Zam gehalten werde) <sup>(49)</sup>.

Cuando el ejército católico de Simón de Monfort entró triunfante en la ciudad de Béziers, donde había unos 20.000 habitantes, de los cuales unos 200 eran cátaros, alguien preguntó al piadoso enviado del Papa Inocencio III cómo se debía proceder para castigar a los vencidos. Simón contestó: "Matadlos a todos; Dios reconocerá a los suyos". De un modo semejante dice Lutero, a propósito de los campesinos rebeldes, en una de sus cartas: "¿Qué razón habría para mostrar a los campesinos tan gran clemencia? Si hay inocentes entre ellos, Dios sabrá bien protegerlos y salvarlos, como hizo con Loth y con Jeremías".

Si un paciente erudito se propusiera revisar toda la literatura política y social de Occidente, desde Platón hasta nuestros días, buscando los mejores modelos de la reacción y los más cabales ejemplos de odio al pueblo y a las clases oprimidas, difícilmente podría encontrar algún escrito que igualara el panfleto de Lutero titulado *Wider die reubischen und mordischen Rotten der Bauern* (*Contra las ladronas y asesinas bandas de los campesinos*) <sup>(50)</sup>.

Ni los más exaltados ideólogos de la reacción legitimista y ultramontana, como José de Maistre, se hubieran atrevido a escribir las palabras que suscribe Lutero en este "clásico de la opresión": "Cualquier hombre particular puede ser juez y verdugo de un revolucionario público, ya que, al estallar un incendio, obra mejor que nadie el que primero lo apaga....Al sedicioso hay que abatirlo, estrangularlo y matarlo privada o públicamente, pues nada hay más venenoso, perjudicial y diabólico que un promotor de sediciones, de igual manera que hay que matar a un perro rabioso, porque, si no acabas con él, acabará él contigo y con todo el país...Yo creo que ya no queda ningún demonio en el infierno, sino que todos se han incorporado a los campesinos...A la autoridad civil que pueda y

<sup>(49)</sup> Op. cit, 20,247.

<sup>(50)</sup> R. García Villoslada, op. cit. II pp. 208- 215.

quiera, sin previas ofertas de justicia y equidad, golpear y castigar a los campesinos, yo no se lo prohibo...para eso porta espada y es servidora de Dios (*Rom. 13,4*) contra los malhechores...No hay que dormirse. Aquí no vale la paciencia o la misericordia. Es la hora de la espada y de la cólera, no de la gracia. Debe, pues, la autoridad ir adelante sin temor a golpear con buena conciencia mientras tenga sangre en las venas... Y bien puede suceder que, si alguno muriese en defensa de la autoridad, sea verdadero mártir de Dios...Por el contrario, los que sucumban de parte de los campesinos serán eternamente tizones del infierno...¡Oh cuántos mártires podrían surgir ahora por causa de los campesinos sanguinarios y profetas homicidas!...El que pueda herir, golpear, agarrotar, que lo haga. Si mueres en la empresa, feliz de tí, pues una muerte más bienaventurada no te puede sobrevenir".

Los militares latinoamericanos que en nuestros días tratan de encontrar afanosamente la justificación del genocidio y de la tortura en los textos de Santo Tomás deberían dirigirse más bien a los escritos de este Lutero que en una carta confiesa: "Creo que es mejor que sean muertos todos los campesinos antes que los príncipes y los magistrados" (*Ego sic sentio, melius esse omnes rusticos caedi, quam principes et magistratus*). "Estamos en tiempos tan extraordinarios que un príncipe puede ganar el cielo vertiendo sangre mejor que otros con plegarias" (*Solch wunderliche Zeiten sind jetzt, das ein Fürst den Himmel mit Blut vergiessen verdienen kann, besser denn andere mit Beten*)<sup>(51)</sup>.

Este Lutero, enemigo del pueblo y de los pobres, fue cuidadosamente olvidado por los teólogos protestantes modernos, que sólo recordaron al enemigo de Roma y de los frailes. El ecumenismo ha hecho que algunos católicos "liberales" en nuestros días hayan sugerido la canonización del heresiarca germano. Conciente o inconcientemente premian todos el básico conformismo social y político del reformador religioso; sus violentas condenas de la revolución; su odio a quienes pretendían que el "Reino del amor"

---

<sup>(51)</sup> *Weimarer Ausgabe*, 18, 360-361.

fuera más allá de las palabras. "Munzer y afines que querían crear este Reino real del amor -y además enseguida-, eran tan ilusos como Jesús; hasta hoy la mayoría de las veces tuvieron la peor de las prensas en la Teología cristiana, en el mejor de los casos ninguna" <sup>(52)</sup>.

No es a los protestantes del Consejo Mundial de las Iglesias, sinceramente preocupados por los derechos humanos, ni a los católicos post-conciliares, ampliamente ecuménicos, a quienes les corresponde reivindicar hoy a Lutero, sino más bien a las sectas "evangélicas" fundamentalistas y a los católicos "tradicionalistas" (al estilo del arzobispo Lefebvre). Pero son sobre todo los fascistas, *tan numerosos en toda América (del Norte y del Sur)*, quienes deberían exaltar su memoria. No faltaron por cierto en la Alemania de los años treinta, intentos de revelar a un Lutero ancestro del nacionalsocialismo. Cualesquiera hayan sido entonces los propósitos propagandísticos (y todos sabemos las increíbles manipulaciones de que eran capaces Goebbels y sus secuaces), lo cierto es que en este caso la interpretación de los historiadores nazis no carecía de fundamentos reales.

En efecto, Lutero es el primer ideólogo del nacionalismo alemán; odia a los italianos, a los españoles, a los turcos y a los extranjeros en general. El antisemitismo que demuestra en su escrito *Sobre los judíos y sus mentiras (Von den Juden und ihren Lügen)* sólo se puede comparar con el de su compatriota Abraham de Santa Clara. Todavía no habla, obviamente, de "raza" en sentido biológico, pero al insistir en que los alemanes tienen espíritu libre, por oposición a los otros pueblos de condición "servil", echa los fundamentos de la doctrina de "la raza de los señores". ¡Con cuánta fruición deben haber leído los "intelectuales" nazis aquel pasaje de las *Charlas de sobremesa* donde el reformador afirma que cualquiera tiene derecho a matar a un judío que habla contra Cristo o su religión! ¡Y qué mejor antecedente para la literatura anticomunista del fascismo que el opúsculo *Espantosa historia y*

<sup>(52)</sup> E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, 1983, p.54.

*juicio de Dios sobre Tomás Munzer!* No sin razón, el conocido psicoanalista Erik Erikson considera a Lutero un predecesor del totalitarismo moderno y cree que frases como las antes citadas pueden "adornar las puertas de las modernas centrales de policía y de los campos de concentración" (53).

Desde un punto de vista psicológico, la pasión autoritaria, la afirmación del poder sin límites y de la sumisión absoluta tal vez puedan explicarse, con el propio Erikson, por la imagen del padre severo y despótico que inhibió toda manifestación de amor a la madre, pero desde un punto de vista histórico-filosófico resulta claro, por todo lo dicho, que el totalitarismo de Lutero deriva de su irracionalismo fideísta, cuyo punto de partida es el nominalismo de Ockham. Como Ockham, despoja Lutero al papa de una libertad que no sabe transferir al pueblo (como lo hacen los anabaptistas) y que atribuye íntegramente al soberano y al Estado. Como Ockham, se ve inclinado a hacer del Estado la viva imagen terrena de aquel Dios cuyo irracional arbitrio es fuente de todo valor y de toda verdad.

No es, ciertamente, en Lutero (ni tampoco en Melancton, en Calvino o en Bucero) donde la Reforma dió frutos auténticos de libertad, sino en Servet, en Socino, en Castellión, en los anabaptistas (aunque muchos hayan renegado luego de esa libertad al instaurar un absolutismo teocrático en Münster) (54). Pero quienes mejor supieron captar el sentido de la "libertad cristiana" proclamada por el ex-agustino fueron sus místicos compatriotas Sebastián Franck, G. Schwenckfeldt y Valentín Weigel. El primero consideraba carente de valor y, más aún, una verdadera perversión,

---

(53) E. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York, 1958, p. 236.

(54) *El movimiento anabaptista, heredero del mesianismo y el antinomismo del Medioevo, al apoderarse del gobierno, mediante un golpe de Estado, en Münster, siguió un camino "bolchevique", y la supuesta soberanía del pueblo dió lugar a la dictadura de Juan de Leiden. Pero los únicos anabaptistas que sobrevivieron fueron los que no participaron en este intento de dictadura mesiánica.*

cualquier organización exterior de la vida religiosa <sup>(55)</sup>. Reprochaba a Lutero, con sentido crítico, haber vendido la libertad del cristiano, sometiéndolo al yugo de *La Biblia* después de liberarlo del yugo del papado. Para Franck, institucionalizar el Evangelio es traicionarlo, y pretender, como Lutero, hacer del cristianismo una regla, un orden y una ley escrita, es negarlo en su misma esencia. Su amplia y a la vez profunda visión del Dios del Evangelio lo obliga a rebelarse contra la idea luterana y calvinista de que Dios crea hombres destinados a la condenación eterna. Tal idea implica, para Franck, una "crueldad indigna de un animal feroz". "Gott ist eine frei ausgegossene inwohnende güte, wirkende kraft die in allen Creaturen wesset" <sup>(56)</sup>. Franck es uno de los pocos que, en el siglo XVI, sin ser anabaptista, critica la persecución de los anabaptistas con quienes comparte el propósito antiluterano de sustituir la letra por el espíritu <sup>(57)</sup>.

Gaspar Schwenckfeldt, que tanto debía influir en Boehme, era también un místico enemigo de la esclavitud de la letra, que Lutero confunde con la libertad del espíritu. De él escribiría: "Ha levantado su enseñanza sobre la arena, ha confundido la palabra viva y eterna con la palabra exterior y corruptible de la letra...Nos ha hecho salir del Egipto y nos ha dejado errantes a la aventura, tratando de hacernos creer que estabamos ya en la tierra prometida".

Valentín Weigel, hondamente influido por el neoplatonismo, interpreta la fe como algo interior, que consiste en el descenso directo de la palabra divina a nuestro espíritu, por lo cual cree que un hombre puede salvarse en cualquier religión. En consecuencia, este ex-alumno de la muy luterana universidad de Wittenberg no puede dejar de enrostrarle a Lutero el ser el inventor de un "nuevo papismo" y el fundador de "un nueva esclavitud".

---

<sup>(55)</sup> A. Koyré. *Mistiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand*, Paris, 1971, p. 43.

<sup>(56)</sup> *Paradoxa 31*, Cfr. A. Koyré. *op. cit.* p. 55.

<sup>(57)</sup> A. Koyré. *op. cit.* p. 42.

## II

### LA POLITICA COMO IN-MORALIDAD

#### EN MAQUIAVELO

Platón subordinaba la ética a la política, en cuanto consideraba a la segunda como arquetipo de la primera, pero por eso mismo atribuía al Estado ideal una función esencialmente ética: la de realizar la justicia. Su adversario Trasímaco difería de él respecto al concepto mismo de la justicia, pero no negaba que el gobierno del más fuerte fuera un gobierno justo. Para él, la fuerza equivale a la moralidad, y un Estado ético será aquel que se organice en provecho del más fuerte. Hay en Trasímaco, como en otros sofistas, una reducción de la moral a la política de la agresión y de la prepotencia, pero no una antítesis conceptual y de principio entre moral y política. Este es el paso que da Maquiavelo a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna. Era preciso que

transcurriera más de un milenio de Imperio cristiano para que alguien pudiera decir en Occidente que Estado y moralidad no sólo son términos diversos, de tal modo que el Estado ha de reconocerse en principio como algo a-moral (o sea, ajeno a toda ética, como los entes de la naturaleza, astros, plantas o bestias), sino también términos contrarios, de manera que el Estado aparezca como algo in-moral, en cuanto no puede lograr sus fines propios sin transgredir los más elementales principios éticos y sin conculcar los más altos valores morales, como la justicia y la libertad.

La política, en cuanto arte de conquistar, conservar y acrecentar el poder en el Estado, aparece así como la antítesis de la ética, cosa que hubiera escandalizado a Platón y a Aristóteles y que ni siquiera sofistas como Trasímaco, Calicles o Critias hubieran admitido de modo directo. De la tesis de Maquiavelo podría deducirse que, si por "política" se entendiera la resistencia a la conquista, conservación y acrecentamiento del poder estatal, ella coincidiría en alguna medida con la ética. Pero, en ese caso, la política se convertiría en "anti-política", y la más alta afirmación de la moral se identificaría con ella <sup>(1)</sup>. Maquiavelo parece haber intuido esta consecuencia y aun, tal vez, simpatizado con la idea de la política como antipolítica, en alguna recóndita mansión de su espíritu, pero evidentemente su interés se centra, a través de toda su obra, en la política como "arte de conquistar el poder". La política es, por tanto, el arte de príncipe o gobernante en cuanto tal. Y el príncipe, en cuanto conquistador y dueño del poder, en cuanto encarnación del Estado, está por principio (y no por accidente) exento de toda norma moral. Lo importante es que tenga las condiciones naturales como para asegurar la conquista y posesión del poder, que sea astuto como la zorra, fuerte como el león (*Príncipe* 8). La virtud, que estoicos, aristotélicos y cristianos, interpretaban como hábito o disposición permanente para obrar moralmente, se torna aptitud para la conquista y acrecentamiento del poder, lo cual implica, ante todo, astucia y fuerza, capacidad de

---

(1) Luce Fabbrì. "Volver de Marx a Maquiavelo", Relaciones, Montevideo, No.28, septiembre de 1986.

engaño y de violencia, es decir, disposición permanente para obrar in-moralmente. Sin ambages ni hipocresías dice Maquiavelo que el príncipe que quiera conservar el poder "debe comprender bien que no le es posible observar, en todo, lo que hace mirar como virtuosos a los hombres; supuesto que a menudo, para conservar el orden de un Estado, está en la precisión de obrar contra su fe, contra las virtudes de humanidad y caridad y aun contra su religión" (*Principe* 18).

Para Maquiavelo la razón suprema no es sino la razón de Estado. El Estado (que identifica con el príncipe o gobernante) constituye un fin último, un fin en sí, no sólo independiente sino también opuesto al orden moral y a los valores éticos, y situado, de hecho, por encima de ellos, como instancia absoluta. "Dove si delibera al tutto della salvezza della patria non vi debbe cadere alcuna considerazione né di ingiusto, né di pietoso, né di crudele, né di laudabile, né di ignominioso, anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che gli salvi la vita e mantegnale la libertà" (*Discorsi* III 41).

El Bien supremo no es ya la virtud, la felicidad, la perfección de la propia naturaleza, el placer o cualquiera de las metas que los moralistas propusieron al hombre, sino la fuerza y el poder del Estado y de su personificación, el príncipe.

El Bien del Estado no se subordina al Bien del individuo o de la persona humana en ningún caso, y su fin se sitúa absolutamente por encima de todos los fines particulares, por más elevados o sublimes que se consideren. Y puesto que el interés del Estado se identifica con el del gobernante, *Maquiavelo parece coincidir con Trastimaco, para quien lo justo es lo que conviene al más fuerte*. Sin embargo, no afirma exactamente esto sino que, por encima de lo justo (es decir, de la moral), está el poder del Estado y del gobernante, es decir, la política, la cual por su propia esencia es algo distinto y contrario a la moral o, en otros términos, algo in-moral. No es difícil comprender por qué Barthelemy de Saint Hillaire lo llama "genie appliqué a la sceleratesse".

Entre los antiguos hindúes la política (Arthaçastra) era un arte, ubicado en el mismo nivel epistemológico que el "ars amandi" (Kamaçastra). No tenía nada que ver con las disciplinas y los sistemas filosóficos (darçanas), pero, lejos de situarse por encima de éstos, ocupaba un lugar inferior y un "status" desacralizado. Con Maquiavelo, la política no sólo se ubica en un plano diferente a la moral y se opone a ella como arte de la in-moralidad sino que también se considera superior a la misma. Tal superioridad se infiere del conjunto de los juicios de valor que Maquiavelo formula en *El Príncipe* y en los *Discursos sobre la primera "Década" de Tito Livio*. No se trata, en efecto, como quiere Bacon en su *De dignitate et augmentis scientiarum*, de una mera y simple descripción de lo que los hombres suelen hacer, sin referencia a lo que deben hacer (quid homines facere soleant, non quid debeant), sino de una inversión de la tabla de valores, por la cual la justicia y las virtudes morales aparecen como inferiores a la fuerza y el poder políticos. La política comporta, para Maquiavelo, una zona axiológica que es, por tanto: 1) contraria a la moral 2) superior a ella. Como la moral, se refiere la política al deber ser; implica obligación y sanción; se desarrolla en un complejo de normas. Pero el deber ser no está dictado en ella por la justicia y la virtud sino por el poder y el dominio; más aún, supone una negación de la justicia y la virtud, que se traduce en un concepto enteramente nuevo de la "virtus", que forma parte del "ethos" de la clase militar y política dominante <sup>(2)</sup>. La obligación se funda, a su vez, en la necesidad de poner los medios adecuados para conquistar y conservar el poder; la sanción no puede consistir sino en el fracaso y en la derrota. Las normas se reducen a las reglas de un arte o de una técnica que, aunque postulan cierta validez universal, están históricamente condicionadas. De hecho, la política es, para Maquiavelo, un cuerpo de reglas para el gobierno. Cree que la mejor manera para arruinar un Estado es contravenir tales reglas;

---

<sup>(2)</sup> J.G.A. Pocock. *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, p. 37.

está convencido de que todo resulta fácil cuando se siguen las reglas adecuadas <sup>(3)</sup>.

En 1502 Cesar Borgia emprende la conquista de ciertos territorios de Italia central que habían pertenecido al papado. Se vale para ello de una efficacísima combinación de astucia y violencia, cuyo punto culminante es la matanza de Senigallia. Maquiavelo ve en él un arquetipo de la sabiduría política. "Por este tiempo, en realidad, Maquiavelo estaba convencido de que al Estado le hacía falta una moral propia y "sui generis", la moral del éxito...En otras palabras, que los estadistas no podían permitirse el lujo de actuar conforme a los patrones de la moral privada", dice R. Hale <sup>(4)</sup>. Sólo que esta moral privada es simplemente "la moral", y "la moral propia y sui generis" del Estado no se puede interpretar sino como anti-moral, en cuanto implica necesariamente la negación de los valores y normas fundamentales de la ética.

El genio de Maquiavelo (y genio implica siempre osadía) se revela en el establecimiento de la antítesis moral <-> política, y en la formulación de la síntesis según la cual el Estado es, por su propia naturaleza (y no por un accidente histórico), una entidad in-moral.

La cuestión que el historiador de las ideas debe plantearse, a partir de aquí, es la siguiente: ¿Por qué dicha antítesis y la consiguiente síntesis fueron formuladas por Maquiavelo recién a fines del siglo XV? Había transcurrido un milenio desde la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio. Durante mil años la vida política de Occidente se había desarrollado *a partir del axioma de la primacía de la moral evangélica sobre las exigencias del poder y de la fuerza*, y durante mil años las exigencias del poder y de la fuerza habían pisoteado impunemente (y no sin la bendición de la Iglesia en muchos casos)

<sup>(3)</sup> H. Butterfield. *The Statescraft of Machiavelli*, New York, 1967, pp. 21-22.

<sup>(4)</sup> R. Hale. *Maquiavelo y el estado autosuficiente*, en David Thomson, *Las ideas políticas*, Barcelona, 1973, p. 26.

no sólo los extremos heroicos de la moral evangélica sino también los principios elementales de la moral natural. En toda la historia de Europa no hubo jamás una ficción tan lamentable como la del "Estado cristiano". Y ello, ante todo, porque tal expresión implica una "contradictio in terminis". Se puede hablar de un "Estado islámico" o de un "Estado judío"; nunca de un "Estado cristiano", porque en la esencia del Evangelio está la exigencia de sustituir la sociedad vertical, fundada en la fuerza de las armas y en el poder absoluto del César (el Imperio romano), por una sociedad horizontal, fundada en el amor del prójimo y en la paternidad de Dios (la Iglesia). Cuando el Estado reconoce a la Iglesia, la Iglesia se convierte en Estado, pero no puede hacerlo sin dejar de ser cristiana. Desde aquel momento no queda ya en el Imperio y en la Iglesia sino la cáscara vacía de la moral evangélica. El dogma y el rito se hipertrofian para encubrir la ausencia del espíritu de Jesús. El Sermón de la Montaña queda sepultado por la Ley de las Doce Tablas. Después de mil años, Maquiavelo advierte con lucidez la esencial contradicción que la historia de Europa se ha encargado de revelar, pero que teólogos, filósofos y políticos se niegan a reconocer. Saca a la luz las antinomias que yacen en el recóndito inconsciente colectivo de Occidente, y, como un Freud de la decimoquinta centuria, *diagnostica la neurosis de la cristiandad. Su terapia tiende a liberar al Príncipe y al Estado de la represión generada por la moral y por el Evangelio.* No niega que pueda haber individuos morales y evangélicos (ni ignora sin duda la santa vida de Francisco de Asís, su compatriota, y de los "fraticelli"), *pero está convencido de que, por encima de los individuos, está el Estado y, por encima de los ciudadanos, el Príncipe.* Y se atreve a decir que el Estado y el Príncipe no pueden lograr sus fines específicos sin obrar contra la moral y contra el Evangelio. Este psicoanálisis político, como el de Freud más tarde, no pudo dejar de suscitar violentas reacciones en los contemporáneos y constituyó, como bien dice Meinecke, "un puñal que, clavado en el cuerpo político de la comunidad occidental, le arrancó gritos de dolor y de rebelión". Filósofos y teólogos trataron de vincular la doctrina de Maquiavelo con lo que cada uno de ellos consideraba más nefasto:

Campanella, en su *De gentilsimo non retinendo*, la hace salir del aristotelismo; el cardenal Poole la considera como promotora del protestantismo. Más tarde la acogieron con entusiasmo Hegel, Napoleón, Bismarck, Hitler. Pero queda todavía por responder la pregunta que antes hemos formulado, acerca de la causa por la cual la antítesis moral-política y Evangelio-Estado se plantea precisamente a fines del siglo XV.

Maquiavelo era un historiador y conocía de un modo particular el desarrollo político-social de las ciudades italianas. No sabía griego y no podía leer sin duda en el original a Herodoto o Tucídides, pero los conocía en la versión latina. No se lo puede considerar propiamente un filólogo, así como tampoco un escolástico, pero conocía bastante a fondo la obra de Tito Livio y de Polibio (de quien toma la idea de los ciclos). Por otra parte, fue un activo político y no dejó de participar en las luchas de los partidos florentinos: con los "compagnacci" reaccionó contra los "piagnoni", partidarios de Savonarola; se opuso por igual a los "palleschi", seguidores de los Medici, y a los "arrabiati", secuaces del patriciado. Comprometido en un complot contra los Medici, fue arrestado y confinado en San Casciano, donde escribió sus *Comentarios a Tito Livio*, dedicó *El Príncipe* a Juliano, hermano del papa León X y murió al poco tiempo de la restauración de la república florentina <sup>(5)</sup>. En el momento que le tocó vivir, Italia estaba dividida en múltiples estados <sup>(6)</sup>. En el sur, el reino de Nápoles; en el centro los Estados pontificios; en el norte, a parte de los distritos rurales que aún se hallaban bajo el dominio de los señores feudales, florecía una serie de Ciudades-Estados, como Venecia, Milán, Génova, Ferrara, Bolonia y Florencia. Estas ciudades comenzaron, en la Alta Edad Media, como otras muchas a

<sup>(5)</sup> M. de Gandillac. *La filosofía en el Renacimiento*, en Y. Belaval, *Historia de la filosofía*, México, 1980, pp.83-85.

<sup>(6)</sup> Es significativo el hecho de que el momento histórico en que Kautilya escribe en la India su *Artaçastra* (siglo III a.C.) se asemeje mucho al de Europa en el siglo XV, por cuanto significa el fin del feudalismo y la consolidación de la monarquía absoluta y del Estado centralizado (Çandragupta y la dinastía Maurya).

través de toda Europa (desde Escocia hasta Ucrania) siendo comunas libres, es decir, federaciones de gremios artesanales y de guildas que constituían verdaderas sociedades autogestionarias y democracias directas, donde los trabajadores decidían en asambleas todas las cuestiones políticas y administrativas, al mismo tiempo que asumían la defensa armada de sus límites. Aunque nominalmente formaran parte de un reino o del Imperio, no reconocían de hecho ninguna autoridad civil o eclesiástica fuera de la propia asamblea popular. Más aún, su fuerza moral y material se consolidó durante siglos gracias a la lucha contra los señores feudales que pretendían someterlas y a los cuales ellas les quitaban súbditos al acoger dentro de sus murallas a los siervos fugitivos, desde la época de las Cruzadas. Puede decirse que en la Europa medieval, entre los siglos X y XIV, persistían dos estructuras socio-políticas contrarias: el feudalismo, vertical (que culminaba en la cabeza del emperador y del papa) y la federación (hansa) de ciudades libres, horizontal y comunitaria. Ya desde el siglo XV y durante todo el XVI esta estructura horizontal, que en cierta medida podía considerarse ajena a las clases sociales y aun al Estado, comenzó a peligrar y a desmoronarse. Las invasiones de mogoles, turcos, eslavos etc. hicieron que se empezaran a formar Estados capaces de levantar ejércitos numerosos para la resistencia. "De tal modo, a fines del siglo XV, en Europa comenzó a surgir una serie de pequeños Estados formados según el modelo romano antiguo. En cada país y en cada dominio, cualquiera de los señores feudales que fuera más astuto que los otros, más inclinado a la codicia y a menudo menos escrupuloso que su vecino, lograba adquirir en propiedad personal patrimonios más ricos, con mayor cantidad de caballeros y mesnaderos y acumular más dinero en sus arcas".

Estos señores no se instalaban, por cierto, en las ciudades libres, sino que tomaban como base un grupo de villorios bien ubicados y no habituados al autogobierno (Madrid, Paris, Moscú, etc.), para hacer de ellos la capital de sus respectivos Estados. A estas ciudades y cortes confluieron los juristas, empeñados en

restituir la vigencia del derecho romano, que odiaban no sólo el verticalismo feudal sino también el horizontalismo comunitario <sup>(7)</sup>. "Su ideal era el cesarismo, apoyado por la ficción del consejo popular y -especialmente- por la fuerza de las armas; y trabajaban celosamente para aquellos en quienes confiaban para la realización de este ideal" <sup>(8)</sup>. La Iglesia, contraria al principio a toda restauración del derecho romano, cuando advirtió el fracaso de la tentativa de instaurar un Imperio teocrático tutelado por el papa, comenzó a apoyar a quienes consideraba herederos de los reyes de Israel y de los emperadores de Bizancio. Nacieron así Estados centralizados y fuertes y las ciudades libres se vieron forzadas a luchar no sólo con los señores feudales (como lo habían hecho hasta entonces) sino también con los reyes. Por otra parte, dentro de las mismas ciudades libres se producían graves enfrentamientos sociales. Los viejos habitantes empezaron a considerar como "clase" inferior a los campesinos que se acogían a la comunidad urbana, huyendo de la servidumbre de barones y reyes. "En lugar de considerar a los campesinos y artesanos que se reunían bajo la protección de sus muros como colaboradores que podían aportar su parte en la obra de creación de la ciudad -lo que han hecho en realidad-, "las familias" de los viejos burgueses se apresuraron a separarse netamente de los nuevos inmigrantes. A los primeros, es decir a los fundadores de la ciudad, se les dejaban todos los beneficios del comercio comunal de ella y el usufructo de sus tierras, y a los segundos no se les dejaba más que el derecho de manifestar libremente la habilidad de sus manos. La ciudad, de tal modo, se dividió en "burgueses" o "comunceros" y en "residentes" o "habitantes". El comercio, que tenía antes carácter comunal, se convirtió ahora en privilegio de las familias de los comerciantes y artesanos de la gilda mercantil y de algunas gildas de los llamados "viejos oficios"; y el paso siguiente -la transición al comercio personal o a los privilegios de las compañías capitalistas

<sup>(7)</sup> Cfr. J. Ch. Sismondi. *Histoire des francais*, París, 1826, VIII, p. 85-99.

<sup>(8)</sup> P. Kropotkin. *El apoyo mutuo*, Buenos Aires, 1970, pp. 221-222.

opresoras, de los trusts- se hizo inevitable" <sup>(9)</sup>. De esta manera, a fines del siglo XV, es decir, cuando Maquiavelo

comienza a actuar y a escribir, se encuentra con dos nuevas y poderosas realidades: A) El nacimiento del Estado centralizado, esto es, del Estado Nacional (Inglaterra, Francia, España, etc.), con ejército profesional, con juristas que resucitan el derecho romano y encomian el absolutismo real, con burgueses cuyo odio a la nobleza feudal los lleva a identificarse con el poder omnimodo de los monarcas, B) La disolución del horizontalismo y la democracia directa de los trabajadores en la ciudad libre, donde nace en realidad la burguesía como clase opuesta a la de los obreros-artesanos; donde nace el capitalismo mercantil y empiezan a prevalecer la banca y el poder del dinero.

Maquiavelo vive en una de esas ciudades, y al servicio de ella actúa y escribe. Se da cuenta de que la ciudad-libre, cuya estructura se basaba "únicamente en la nivelación permanente de las exigencias económicas"; en la cual, durante largo tiempo, no existieron "profundas divergencias de clase"; donde no había "posibilidad de amontonar grandes riquezas" ni se conocían "la miseria social ni las hondas contradicciones internas" <sup>(10)</sup>, se había acabado y, con ella, la última posibilidad concreta de una sociedad moral, basada en la justicia y la igualdad de los hombres. Advierte, al mismo tiempo, que Florencia llega a su mayor auge comercial y económico (industria, comercio, banca) durante el período en que comienza a imponerse el nuevo modelo del Estado centralizado. Pero se da cuenta también de que los mismos factores que la encumbraron la llevaban en el siglo XVI hacia su ruina. "A medida que el nuevo mundo tomaba una forma más definitiva, esos primeros hijos de ese mundo eran ya viejos y, desde el punto de vista social, comenzaba para ellos el período de la decadencia. Eran ricos, vivían en la abundancia y el lujo, y ejercían un gran poder en relación al pequeño territorio que dominaban, pero dejaban que

---

<sup>(9)</sup> Ibid. p. 223.

<sup>(10)</sup> R. Rocker. *Nacionalismo y cultura*, s/a, p. 80.

otros pelearan en su lugar y confiaban, como muchas veces Maquiavelo les reprochó, en el dinero y en los tratados y no en la fuerza y virtud de sus propios ciudadanos". El comercio adquiere proporciones que escapan al control de la Ciudad-Estado; afluyen el oro y la plata; se multiplica el volumen de la producción. Y las ciudades que al principio estimularon la nueva economía, empiezan a estrangularla. Las restricciones que antes habían servido para mantener la calidad de los tejidos florentinos, los vidrios venecianos y las armas genovesas, se dirigieron a impedir el ingreso de nuevos trabajadores y nuevos capitales para defender los privilegios tradicionales <sup>(11)</sup>. La necesidad de vigilar las rutas terrestres y marítimas, de establecer un sistema uniforme de pesas y medidas, de adoptar una moneda de curso obligatorio etc. mostraba, según Maquiavelo, la imperiosa exigencia de crear un Estado nacional, única forma política capaz de impedir la fragmentación y la decadencia de Italia. El Estado centralizado, unido al capitalismo mercantil; la fuerza militar más el lucro y la riqueza, aparecen así como la antítesis de la ciudad libre, o sea, de la comuna medieval, que encarna, hasta cierto punto al menos, la idea de una sociedad moral, que es una sociedad sin Estado y, por tanto, sin política.

Todo el esfuerzo intelectual y diplomático de Maquiavelo está encaminado a la creación de un Estado italiano fuerte, único, centralizado, rico, basado en el hierro y en el oro. Su admiración por César Borgia, el inmoralista exitoso y triunfante, se explica por cuanto ve en él al príncipe capaz de edificar tal Estado, con tanta "virtud" político-militar como nula "virtud" ética. "Según Maquiavelo, la unificación de Italia sólo podría llevarse a efecto cuando, *respondiendo a la iniciativa de un príncipe*, los distintos Estados del país se unieran para formar una nación" <sup>(12)</sup>. El último capítulo de *El Príncipe* es una exhortación a liberar de los bárbaros a Italia. "No es menester, pues, dejar pasar la ocasión del tiempo

---

<sup>(11)</sup> J. Burnham. *Los maquiavelistas, defensores de la libertad*, Buenos Aires, 1945, p. 53.

<sup>(12)</sup> *Ibid.* p. 55.

presente sin que Italia, después de tantos años de expectación, vea por último aparecer su redentor " (*Príncipe* 26).

El Estado moderno, como forma política de Europa, es avizorado por Maquiavelo en la conjunción del monopolio de la fuerza militar y de la coacción física con el capitalismo omnívoro y el infinito afán de lucro. Es evidente que un pensador agudo como él ("acutissimus Machiavellus", lo llama Spinoza) no podía dejar de comprender que la edificación de tal Estado y las exigencias de su continua expansión implican el empleo de medios diametralmente opuestos a los principios de la moral y, en particular, de la moral cristiana. Si la práctica de la justicia (el "cuique suum") constituye ya un obstáculo absurdo para tales fines, fácil será imaginar cuán ridiculamente obsoleta ha de aparecer la práctica de la humildad y de la pobreza predicadas por el Evangelio. Maquiavelo está convencido de la superioridad de la antigüedad pagana frente a la Europa medieval y cristiana, pero entre los antiguos no sigue ciertamente a los estoicos (y, ni siquiera, del todo a los peripatéticos o los académicos) sino más bien a ciertos sofistas como Critias o Calicles y a los historiadores "realistas" como Tucídides o Tito Livio. Sabe que una sociedad moral, basada en la libertad y la justicia, podría darse sólo en la república o, por mejor decir, en la comuna libre, de la cual logró percibir los últimos estertores en Florencia y otras ciudades italianas. Pero cree que la historia y la naturaleza misma del hombre rechazan este tipo de convivencia no fundada en la fuerza, ni en el engaño ni en el lucro. Está convencido del dogma del pecado original y cree en la corrupción de la naturaleza humana, aunque la interprete, como opina Sasso, en sentido sociológico más que teológico. Meinecke lo ha aproximado, en este punto, al contemporáneo Lutero. Por otra parte, como bien hace notar Maurice de Gandillac, lejos está Maquiavelo de la idea de una civilización corrupta que hubiera seguido a un inicial estado de naturaleza inocente: el hombre primitivo está "más acá del bien y del mal", y si en un momento dado decide agruparse con sus semejantes, ello no se debe ni a un cálculo racional ni a un instinto social, sino a la presión de un jefe

que impone un lenguaje, un cuerpo de leyes, una religión. Esto no obstante, los hombres siguen siendo bestias salvajes, reprimidas y domadas por la voluntad política del líder <sup>(13)</sup>. Maquiavelo no cree, desde luego, en el progreso, y concibe la historia cíclicamente, al modo de Polibio, pero tampoco sueña, como Nietzsche, con un puente hacia el "superhombre". Para él, la humanidad se mantiene siempre en el mismo estado, es decir, en un equilibrio permanente, aunque aparentemente precario, entre el mal (que es lo fundamental en la naturaleza humana) y el bien (que siempre es parcial y relativo) <sup>(14)</sup>. Es importante hacer notar que Maquiavelo es un firme creyente en los dos principios básicos que han guiado la política de los más poderosos Estados contemporáneos y, en particular, de los Estados Unidos de América del Norte: 1) La libre competencia y 2) La guerra. Considera que la libertad de empresa es el motor fundamental de la industria y el comercio. Cree que, gracias a la competencia, el que busca su propio provecho, trabaja para el bien general (*Discorsi* 521). Está asimismo convencido de la necesidad de la guerra y, más aún, la ve como el cimiento esencial de la sociedad (Cfr. *Sette libri dell'arte della guerra*), en lo cual se opone no sólo a Comynes <sup>(15)</sup>, sino también a Erasmo que, en su *Elogio de la Locura* (cap. XXIII), se pregunta: "¿Hay cosa más estúpida que entablar lucha por no sé qué causa, de la cual ambas partes salen siempre más perjudicadas que beneficiadas?".

---

<sup>(13)</sup> M. de Gandillac. *op. cit.* p. 86.

<sup>(14)</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>(15)</sup> *Ibid.* pp. 88-89.

### III

## EL ESTADO DE NATURALEZA Y LA NATURALEZA DEL ESTADO EN HOBBS

Para Maquiavelo, la política y, por consiguiente, el Estado son algo ajeno a la moral; más aún, algo contrario a la misma. El Estado es, por definición, anti-moral <sup>(1)</sup>. Esto significa que el ámbito de la moralidad es diferente al de la vida política y estatal. Para Hobbes, en cambio, no hay moralidad alguna fuera del Estado. La moral surge del Estado y no tiene sentido fuera de él, en un plano puramente natural. La oposición entre Maquiavelo y Hobbes corresponde históricamente a la que media entre los inicios del siglo XVI y sus postrimerías. Allá comienza a surgir la burguesía y a esbozarse la idea del Estado nacional y del gobierno absoluto; aquí se ha consumado la formación de dicha clase y la monarquía absoluta ha llegado a su apogeo. La concepción de la

---

<sup>(1)</sup> Cfr. E. Cassirer, *El Mito del Estado*, México, 1974. pp. 168 sgs.

naturaleza humana se convierte de pesimista en ultra-pesimista. El hombre pasa de ser un ente capaz de olvidar su condición ética para conquistar el poder y acrecentarlo ilimitadamente a ser un animal carente de toda moralidad, a quien las normas de la convivencia deben serle impuestas desde afuera y desde arriba por el Estado.

Haciendo gala de un realismo despiadado y brutal, que concitará la admiración de muchos políticos modernos, y que, en verdad, es tan poco realista como cualquiera de las utopías del Renacimiento, Hobbes se propone explicar la naturaleza del Estado a partir del estado de naturaleza. Empirista y nominalista (así como materialista o corporalista), no aplica el método experimental propiciado por Bacon, (cuyos *Ensayos* traduce al latín), porque considera la inducción controlada como "práctica de boticarios", sino el método analítico-sintético de Galileo y de Harvey. Hobbes procede así " a descomponer el Estado mediante el experimento imaginario de suponerlo disuelto, para hallar los principios, los "movimientos activadores" que actúan en la naturaleza de los individuos que componen el Estado, y poder recomponerlo como un gran animal artificial", pero este Estado del cual parte y al cual arriba no es algo genérico sino "la sociedad real de la que él formaba parte" <sup>(2)</sup>. Al imaginar disuelta la sociedad inglesa de su tiempo, logra el concepto de "estado de naturaleza". Al imaginar reconstruida dicha sociedad, arriba a la idea de "naturaleza del Estado". Se trata, en definitiva, de una doble operación de resta y suma, a la cual se reduce todo el filosofar. Filosofar, en efecto, es para él, razonar; y razonar no es otra cosa sino contar, sumar y restar. En el *De Corpore* (I 1,2) dice: "Se reduce así todo razonamiento a dos operaciones del espíritu, la suma y la resta" (*Recidit itaque ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, additionem et subtractionem*). Se suman y restan nombres, no cosas. Como Lutero en Erfurt, Hobbes aprendió en Oxford el nominalismo, que en uno y otro se vincula lógicamente con la

<sup>(2)</sup> L. Fernández. "Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes". Ideas y Valores. Bogotá. No. 80 p. 106.

concepción ultra-autoritaria y la idea del príncipe-dios. "La verdad está en la palabra, no en la cosa" (Veritas in dicto, non in re consistit) (*De Corpore* I, 3,7,8). De ahí que, "el género y el universal son nombres de nombres y no de cosas" (Genus et universale, nominum, non rerum, nomina sunt). Así como las operaciones matemáticas versan sobre números, las filosóficas versan sobre palabras, que son signos necesarios de las ideas más que de las cosas <sup>(3)</sup>.

En general, puede decirse que, para Hobbes, "el pensar científico es una combinación inmanente de signos" <sup>(4)</sup>. Y así como en Lutero el nominalismo conduce al agnosticismo y al fideísmo, de donde surgen la doctrina de la predestinación en teología y la doctrina del poder absoluto de los reyes en política, así en Hobbes el nominalismo conduce al corporalismo y al determinismo físico, al pactum subiectionis y al absolutismo monárquico.

Pero mientras en Lutero el nominalismo abre paso al biblicismo (sola Scriptura), en Hobbes se combina con cierto matematicismo, que le hace mirar "el tipo de argumentación matemática como el ejemplo más perfecto de racionalidad, digno de ser tomado como modelo de todo discurso rigurosamente científico". Esto lo acerca a su adversario Descartes y lo opone a su compatriota Bacon. "Estrechamente vinculada a la actitud recién señalada está la enorme importancia que Hobbes atribuye a la mecánica, en la cual llega a encontrar la base de la física. De aquí su profunda admiración por Galileo, que había sabido imprimir una forma rigurosamente mecánica a la teoría del movimiento. De aquí, el ambicioso programa de someter a un tratamiento análogo también a las disciplinas del mundo humano" <sup>(5)</sup>. Y esto último le resultaba tanto más factible cuanto más se afinaba en el "verum factum". Para él, en efecto, sólo conocemos lo que hacemos. De ahí que nuestro conocimiento más estrictamente científico se reduce a

---

<sup>(3)</sup> G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Madrid. 1966 III pp.726-729.

<sup>(4)</sup> W. Windelband. *Historia general de la filosofía*. México. 1960 p. 355.

<sup>(5)</sup> L. Geymonat. *Storia del pensiero filosofico e scientifico II*. p. 312

las matemáticas (que son creación de la mente humana) y a la política (que es creación de la voluntad humana). En cuanto a la naturaleza y al mundo físico (que es obra de Dios) sólo captamos sus efectos con nuestros sentidos, pero a las causas sólo podemos llegar por hipótesis más o menos probables, ya que ellas dependen en definitiva de la voluntad de Dios. Hobbes no acepta, así, la ciencia propiamente experimental sino una ciencia construida por la razón a partir de nociones abstractas (es decir, de nombres o palabras), aplicando las reglas del cálculo aritmético (esto es, la suma y la resta, como dice en el *De Corpore*). Aplica, pues, a la física las leyes lógicas del cálculo y construye una física *a priori* y no basada en la experiencia. Su método deductivo trata de explicar no cómo de hecho se originan las cosas sino cómo *pueden* originarse.

Este mismo método lo aplica a la política y a la ciencia social, con la diferencia, sin embargo, de que el objeto a estudiar no es algo hecho por la naturaleza o por Dios sino algo que hemos hecho los hombres. En el capítulo XIII de la Primera Parte del *Leviatán* describe, pues, de acuerdo con el método que hemos mencionado, el estado de naturaleza del hombre. Lo primero que Hobbes encuentra en dicho hipotético estado es la igualdad de todos los individuos humanos, tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista intelectual. En su pristina condición natural, las fuerzas y capacidades de todos resultan más o menos equivalentes: no hay diferencia de poder entre hombre y hombre. De esta igualdad de poder surge la igualdad de expectativas y de esperanzas. Y de esta igualdad surge la competencia, el antagonismo, la rivalidad y, en definitiva, la lucha y el peligro. Cuando dos individuos desean la misma cosa que no pueden poseer en común, se convierten en enemigos, y cada uno de ellos tiende a privar al otro de sus propiedades y aun de su libertad y de su vida. Pero el que tal hace corre el riesgo, a su vez, de sufrir lo mismo por parte de un tercero. Y así sucesivamente <sup>(6)</sup>.

---

<sup>(6)</sup> R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes Paris. 1967. p. 63.*

La única manera de ponerse a salvo de tales peligros consiste en anticiparse a ellos en dominar, por la fuerza o por la astucia, a los otros hombres hasta el punto de que ningún poder pueda ser superior al propio y constituir un peligro para la propia vida y los propios bienes. Y esto no significa ninguna ambición perversa o contranatural sino simplemente lo que la conservación del propio ser exige (There is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can so long till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth) (*Leviathan* I 13). Por otra parte, los hombres no sienten placer alguno en vivir juntos cuando no hay ningún poder capaz de imponer todavía respeto a todos igualmente. Cada uno de ellos trata de que los demás le concedan el valor que él mismo se atribuye y, cuando ello no sucede, tiende a imponerse por la fuerza. Hay, por consiguiente, en la naturaleza del hombre (o sea, en el hombre en estado de naturaleza) tres causas principales que lo llevan a la disputa y la pelea: la competencia, la desconfianza y la gloria (So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory).

La primera de ellas hace que los hombres invadan, esto es, agredan y ataquen a los demás por el lucro y la ambición de riquezas, la segunda para preservar su seguridad; la tercera por mantener su fama o su honra (the first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third for reputation). Nada hay, por el contrario, que los lleve a la cooperación y a la solidaridad, a la simpatía y a la ayuda mutua. En el estado de naturaleza, mientras viven sin Estado, esto es, sin un poder que los constriña a todos a respetarse entre sí, la guerra es la condición general y común: cada hombre lucha contra todos los demás (during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war). Hay, como dice en el *De Cive* (I 12), "bellum omnium contra omnes". La guerra y, en general, el estado de naturaleza, significan la ausencia de toda seguridad que

no sea la proporcionada por la propia fuerza de cada uno. No pueden florecer allí ni la industria, ni la agricultura, ni el comercio, ni la navegación, ni las artes y las letras. Sólo prevalece el miedo continuo y el peligro de una muerte violenta (continual fear and danger of violent death). La vida del hombre es solitaria, pobre, repugnante, brutal y breve (the live of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short) (*Leviathan* I 13). Muy diferente, por cierto, es este cuadro del que los antiguos poetas griegos y latinos pintaban de la humanidad primitiva. Este estado de naturaleza, descrito así por Hobbes con tan negros colores, corresponde, sin duda, a una visión particularmente pesimista del hombre, en la cual se podría suponer la influencia calvinista, predominante en la teología británica, no sólo de los puritanos sino también, en cierta medida, de la Iglesia de Inglaterra. Por otra parte, no hace sino llevar a sus últimas consecuencias los supuestos antropológicos de Maquiavelo. Pero tiene su fundamento concreto en la consideración de la sociedad británica y de la historia inglesa, cuyas sangrientas vicisitudes y criminosas peripecias político-dinásticas acababa de ilustrar brillantemente Shakespeare en sus dramas.

Hobbes llega a esta concepción del estado natural del hombre por medio de lo que él denomina "inferencia" (inference). Dice, en efecto, que quien no haya pensado bien en estas cosas podría considerar extraño que la naturaleza haya creado así a los hombres, aptos para agredirse y aniquilarse mutuamente, y "desconfiar de esta inferencia hecha a partir de las pasiones" (not trusting to this *inference*, made from the passions). Pero enseguida refuerza tal "inferencia" con la "experiencia" (experience) que cada uno puede tener de la naturaleza del hombre: Cuando alguien viaja, va armado y trata de tener compañía; cuando de noche se retira a descansar en su casa, no deja de cerrar las puertas; en ningún caso omite echar cerrojo a las arcas en que guarda sus riquezas, aun sabiendo que las leyes castigan el asalto y el robo. ¿No significa esto que tiene una mala opinión de los hombres en general, de sus conciudadanos, de sus hijos, de sus criados? En el siglo siguiente el escéptico Hume decía que al salir de su casa cerraba la puerta,

escondía la bolsa y se echaba una daga al cinto, lo cual resumía su concepto de la naturaleza humana. Hobbes pregunta: "¿No acusa así tanto a la humanidad con sus acciones cuanto yo lo hago con mis palabras?" (Does he not there as much accuse mankind by his actions as I do by my words?) (*Leviathan* I 13). Esto no quiere decir que la naturaleza humana sea moralmente corrupta o que las acciones del hombre natural constituyan verdaderos "pecados", mientras no haya una "ley" que las prohíba. Pero ¿qué significa "ley" mientras los hombres viven aislados y dispersos, solitarios y sin nexos permanentes con los demás, opuestos a todos ellos? Nadie puede conocer la "ley" hasta que ésta sea promulgada, pero ninguna ley se puede promulgar hasta que haya un acuerdo entre todos para designar al que ha de promulgarla.

A pesar de llegar al concepto del estado natural por una inferencia, aplicando el método hipotético, Hobbes no considera tal estado, con la guerra de todos contra todos, como una mera idea explicativa ni le otorga una primacía puramente lógica. Parece creer que de hecho existió antes de la fundación del Estado y del surgimiento de la "civilización" (el estado civil). Rechaza, sin duda, la opinión de quienes consideran que nunca existió un tiempo real en que los hombres vivieron aislados y en perpetua guerra de todos contra todos. Concede que tal estado de naturaleza nunca existió uniformemente en todo el mundo, lo cual significa que, para él, mientras en algunas regiones los hombres vivían aislados y luchando unos contra otros, en otras vivían ya sujetos a la ley y el gobierno, esto es, civilizada y moralmente, en el seno de un "commonwealth". Y, para probarlo, se refiere a lo que sucede en su propia época, en la cual, junto a países tan civilizados y "morales" como Inglaterra, con sus soberanos absolutos, existían en América muchos pueblos salvajes, que carecían de todo gobierno y vivían de la manera bestial que corresponde al estado de naturaleza (have no government at all, and live at this day in that brutish manner as I said before). Hobbes forma su idea de los pueblos americanos a partir de los relatos de viajeros y misioneros cristianos (y, particularmente, de los puritanos, que desde 1634 han

desembarcado en lo que es hoy Massachusetts), incapaces de cualquier apreciación que no sea estrictamente etnocéntrica y no se base en los valores del cristianismo eclesiástico. Y para hacer comprender la profunda "barbarie" e inhumanidad de estos pueblos que desconocen la Biblia y las reglas del comercio, el temor de Dios (es decir, del rey) y la importancia del lucro, apela otra vez a la experiencia, que muchos de sus lectores han tenido, de la guerra civil. El siglo XVII se inaugura con la proclamación de Jacobo I, rey de Escocia, como monarca de toda Gran Bretaña (1604). Al año siguiente, la publicación de los 161 cánones por parte del sínodo episcopal de Hampton Court, encaminados a fortalecer a la Iglesia anglicana contra puritanos y católicos, provoca por parte de estos últimos "la conspiración de la pólvora" (Gun Powder Plot). Ante la oposición del Parlamento y el posterior fracaso del pacto entre éste y el monarca (Grand Covenant) (1610), Jacobo I disuelve el Parlamento (1614). El antagonismo se acentúa al subir al trono Carlos I (1625), a propósito de los nuevos impuestos que éste decreta para reconstruir la armada, de manera que en 1629 vuelve a disolver el Parlamento. Recrudescen la represión de los disidentes religiosos y los enemigos políticos, a pesar de los esfuerzos que en 1628 había hecho el Parlamento para obtener el Bill of Rights. En 1640 el Parlamento, con mayoría puritana (John Pym), se niega a sufragar los gastos de la guerra contra los insurrectos escoceses (guerra de los obispos). Dos años más tarde estalla abiertamente la guerra civil entre los partidarios del rey (caballeros) y los del Parlamento (cabezas redondas). En 1641 han sido duramente reprimidos los rebeldes católicos irlandeses y se ha producido el colectivo asesinato de Ulster, mientras, por otra parte, se encarcelaba al líder puritano John Pym. En esta época, publica Hobbes su *De Cive* (1642). Oliver Cromwell crea un nuevo ejército parlamentario, cuyos miembros, los "ironsides" (acorazados), se convierten en caballeros del puritanismo. Después de haber triunfado en Manston Moor (1641), en Naseby (1645) y en Preston (1648), Cromwell y el Parlamento condenan a muerte al rey Carlos I por traidor, y lo ejecutan (1649), con lo cual queda proclamada, por primera y única vez, la república en Gran Bretaña. Se suprime

la Cámara de los llores; se persigue a los realistas y a los católicos en Irlanda e inclusive se les expropián a éstos todas sus tierras; los puritanos reprimen a cuantos se apartan de su doctrina en Escocia (1650-1651). Al mismo tiempo florecen las sectas igualitaristas de los "niveladores" (levellers) y "cavadores" (diggers). En este momento publica Hobbes su *Leviathan* (1651). Poco más tarde, Cromwell se declara Lord Protector y disuelve, a su vez, el Parlamento, convirtiéndose de hecho en dictador. Dos guerras victoriosas que emprende aseguran el dominio marítimo universal de Gran Bretaña: entre 1652 y 1654 contra los rivales holandeses, entre 1654 y 1659 contra los españoles, a quienes despoja de la isla caribeña de Jamaica <sup>6 bis</sup>). Teniendo en cuenta todas estas disensiones y guerras civiles, no sin temer los efectos de la guerra de todos contra todos (que casi se daba al enfrentarse anglicanos, católicos, puritanos etc.), Hobbes sostiene que allí donde no hay un poder establecido al que todos temen por igual se produce una situación semejante a la que se da en una guerra civil.

De cualquier manera, aun si supusiéramos que el "status naturae", como estado de guerra de todos contra todos, nunca existió, podremos comprobar que en todos los periodos de la historia los reyes y quienes ejercen la autoridad soberana se encuentran en continuo estado de alerta, como gladiadores siempre prontos a repeler los golpes de adversario. Subraya así muy acertadamente Hobbes el carácter violento y belicista por esencia de todo gobierno y de todo Estado. De continuo están "con sus armas apuntando y con sus ojos fijos los unos en los otros, es decir, con sus fuertes, guarniciones, armas de fuego, sobre las fronteras de sus reinos y espiondo de continuo a sus vecinos, lo cual es una posición de guerra" (having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another; that is, their forts, garrisons, and guns upon the frontiers of their kingdoms, and continual spies upon their neighbours which is a posture of war) (*Leviathan* I 13). Resulta claro que esta situación refleja la de la sociedad y el Estado

---

<sup>6 bis</sup>) Cfr. Charles H. Firth. *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England*. 1900.

británico de su tiempo de un modo particular, con lo cual proyecta Hobbes los caracteres históricos de su país y de su época al plano universal, al orden natural de las relaciones humanas y a la fundación del Estado. Piensa ya políticamente al hombre natural y, al señalar el tránsito hacia el hombre civilizado o el ciudadano, no se ciñe a lo puramente mecánico sino a los caracteres históricos de su tiempo <sup>(7)</sup>.

El hecho de que en su estado de naturaleza todos los hombres estén en guerra contra todos (justificando así el proverbio: "homo homini lupus") trae como necesaria consecuencia que para el hombre natural nada puede ser injusto o inmoral: para él, las ideas de bien y mal, de justicia e injusticia no tienen sentido (the notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place). La razón, para Hobbes, es clara: Donde no hay un poder común (esto es, un gobierno y un Estado) no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia (Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice). El Estado es, pues, el origen de la moralidad. El hombre en su estado natural carece de ella. Los valores y normas de la moral son meros instrumentos de que el Estado se vale para tener sujetos a sus súbditos y evitar que se devoren entre sí. Por eso, carecen de sentido para los hombres aislados y sólo lo tienen para quienes viven en sociedad. Son cualidades que se relacionan con hombres en sociedad, no en soledad (They are qualites that relate to men in society, not in solitude). En realidad, las verdaderas "virtudes" del hombre en soledad, del hombre en guerra contra todos los demás hombres, esto es, del hombre en su condición natural, son la fuerza y el engaño (Force and fraude are in war the two cardinal virtues) (*Leviathan* I 13 . Cfr. *De Cive* I 1, 13).

Puede decirse, entonces, que el hombre es por naturaleza tan a-moral como todas las bestias. Sin embargo, se diferencia de ellas en que puede salir de su condición de amoralidad, esto es, de su

<sup>(7)</sup> G. Garmendia de Camusso -Nelly Schnaith, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*. Buenos Aires.1973. pp. 115 sgs.

"desdichada condición" (ill condition) natural, mediante el "pactum subiectionis", el establecimiento del gobierno y la fundación del Estado.

Tal posibilidad se produce en parte por las tendencias o movimientos de la voluntad que impulsan al hombre hacia la paz y la autoconservación (partly in the passions), y en parte por el raciocinio o movimiento de la razón, que le demuestra que sólo si todos renuncian a su libertad originaria podrán sobrevivir (partly in his reason).

De tal manera el tránsito del estado de naturaleza al estado de civilización no se produce del todo mecánicamente (desde el momento en que hay deliberación y voluntad consciente). De acuerdo con la concepción materialista y mecanicista que Hobbes tiene del hombre, el nacimiento del gobierno y del Estado debería ser un acontecimiento tan mecánico como la generación de cualquier piedra, planta o animal.

En los siete primeros capítulos del *Leviatán* describe Hobbes la naturaleza humana como un mecanismo aislado, compuesto por sensaciones, apetitos y razón. Más adelante, abandona el análisis del individuo como mecanismo autosuficiente e introduce coordenadas sociales dentro de las cuales se determinan nuevos caracteres de aquel mecanismo. Con el capítulo XVII empieza la segunda sección de la obra titulada "Del Estado" (*Of Commonwealth*). "Esta sección trata sobre la construcción científica del Estado o sociedad civil, deduciéndola de ciertos axiomas primeros que condicionan su instrumentalización" <sup>(\*)</sup>. Se propone establecer las causas, +explicar la generación y formular la definición del Estado a partir del estado de naturaleza.

La causa final del Estado es la conservación y el mejoramiento de la vida de los individuos. Estos aman por naturaleza su libertad y, al mismo tiempo, desean dominar (privar

---

<sup>(\*)</sup> Ibid. p. 116.

de su libertad) a los demás. Pero para liberarse de la perpetua guerra de todos contra todos que el status naturae trae aparejada, prefieren renunciar a su natural libertad y a su también natural deseo de quitársela a los demás.

Es interesante advertir que al comenzar la sección que trata de la fundación de Estado mencione enseguida "la causa final, el fin o el designio de los hombres" (The final cause, end or design of men) (*Leviathan* II 17).

Dada su actitud materialista y mecanicista, teniendo en cuenta que en los siete primeros capítulos de la obra ha ofrecido una explicación mecánica de la naturaleza humana, esta apelación a la teleología parece contradictoria. Es consecuencia, en cierto modo, de la contradicción que hemos señalado al notar que ya en su descripción de la condición natural del hombre proyecta una serie de caracteres históricos propios de su época. Decir que "los pactos, sin la espada, no son sino palabras y no tienen poder en absoluto para dar seguridad al hombre" (covenants, without the sword, are but words and of no strength to secure man at all) (*Leviathan* II 17) es sin duda el resultado de la experiencia de un hombre que vive en la Inglaterra del siglo XVII. No hubiera afirmado lo mismo con tanta seguridad Hobbes, si hubiera vivido, tres o cuatro siglos antes, en una ciudad libre, que no era sino un tejido de pactos de ayuda mutua, de colaboración laboral, de gremios y guildas, donde todas las diferencias entre individuos se resolvían dentro de las asociaciones mismas sin intervención de una autoridad política que casi no existía <sup>(9)</sup>, porque, como dice R. Rucker, "la comuna medioeval se apoyaba en todas partes de su rica actuación preferentemente sobre lo social, no sobre lo estatal o político" <sup>(10)</sup>. Y lo político, es decir, el Estado implica necesariamente la espada (the sword).

Hobbes distingue el derecho natural (ius naturale) de la ley natural (lex naturalis), y es el único filósofo que lo hace. Para él, el

<sup>(9)</sup> Cfr. P. Kropotkin *El apoyo mutuo. Mástoles*. 1989. pp. 165-222.

<sup>(10)</sup> R. Rucker. *Nacionalismo y cultura*. Madrid. 1977 p. 107.

derecho natural es la libertad que cada hombre posee para usar su fuerza como lo tenga a bien para preservar su vida. La ley natural, en cambio, es una regla hallada por la razón por la cual se prohíbe al hombre hacer algo que atente contra la vida humana (Cfr. *De Cive*, I, 2,1).

Ahora bien, puesto que la condición natural del hombre es la de guerra total (de todos contra todos), en la cual cada uno se rige por su propia razón, sin que nada lo pueda ayudar a preservar su vida contra el ataque de los demás, se infiere que, en su estado natural y originario, todo hombre *tiene derecho* a todo, inclusive al cuerpo de los demás hombres (in such a condition every man has a right to every thing, even to one another's body) (*Leviathan* II 17 Cfr. *De Cive* I 1, 10).

Las leyes de la naturaleza (justicia, equidad, misericordia etc.) contradicen las pasiones naturales del hombre y, por tanto, su derecho natural a dar satisfacción a dichas pasiones. Por eso, la seguridad de todos y cada uno de los hombres, que constituye el fin del Estado, no se obtiene a través de la ley natural (que cada uno observa cuando quiere), ni tampoco por la asociación de un pequeño número de hombres, porque ella es insuficiente para asegurar la vida de cada uno contra la fuerza de la mayoría (de todos los demás hombres).

Más aún, tampoco es suficiente una asociación multitudinaria, si la misma no está regida por un poder común, capaz de mantener a todos sus miembros sujetos por el miedo (without a common power to keep them all in awe) (Cfr. *De Cive* I. 3, 2). En efecto, si supusiéramos que una multitud puede observar las leyes naturales y la justicia sin un poder capaz de imponer el temor a todos y cada uno de sus miembros, tendríamos que inferir que la humanidad entera puede vivir sin gobierno y sin Estado. Esto le parece a Hobbes el mayor de los absurdos. Sus conocimientos acerca de los pueblos primitivos de América u Oceanía no llegan tan lejos como los que poco más tarde exhiben Hume, por ejemplo, y Diderot, los cuales saben bien que esto es

precisamente lo que sucede entre aquellos pueblos, y pueden inferir que eso mismo sucedió en toda la humanidad durante la prehistoria. Hobbes está demasiado impresionado por los acontecimientos políticos de su tiempo. Ha nacido bajo el signo del miedo: en abril de 1588 la Armada Invencible amenaza a la Inglaterra protestante con la crueldad imperialista e inquisitorial de Felipe II. La mujer del vicario de Westport, atemorizada por el incubo hispano, da a luz prematuramente a su hijo, Thomas Hobbes. Este lo recordará más tarde diciendo que él ha nacido como "gemelo del miedo", por lo cual "abominó siempre a los enemigos de su país y amó la paz". Tampoco carece de importancia tal vez el hecho de que su padre, "hombre colérico, abandonara su familia tras una reyerta en la puerta de su propia iglesia". Los acontecimientos posteriores que le tocó vivir o presenciar no hicieron sino confirmar esta primigenia vivencia del temor. Y ese temor es, sobre todo, temor de la plebe, de la cual se mantiene siempre apartado, como preceptor o secretario de encumbrados aristócratas, y temor de los extranjeros, enemigos de su país. Su versión de Tucídides tiene ya el expreso propósito de mostrar a sus compatriotas la ineptitud de la democracia y las ventajas de la monarquía (*Democracia...quam sit inepta et quantum caetu plus sapit unus homo*).

El triunfo de la revolución puritana de Cromwell en 1649, lo puso ante el hecho insólito de la decapitación de Carlos I, de cuyo hijo, el príncipe de Gales, era profesor. La ejecución lo conmovió sin duda, pero cuando el Protector promulgó una amnistía (1651) para los realistas, regresó a Inglaterra. Este retorno a la Inglaterra republicana y calvinista de Cromwell se explica si se tiene en cuenta que, para él, un súbdito tiene derecho a dejar a su gobernante cuando éste no puede darle ya la seguridad que debe darle, y buscar otro que pueda hacerlo. A pesar de que ello le valió la malquerencia de los monárquicos, cuando su ex-discípulo subió al trono como Carlos II (1660), éste no dejó de concederle una pensión. Y el filósofo no dejó de renovar su adhesión a la monarquía absoluta. El hecho de haber vivido (aunque lejos) la última guerra civil que hubo en Gran Bretaña, antecedente, en

cierta medida, de la Revolución francesa, contribuyó, de todas maneras, a reforzar su horror por todas las disensiones armadas dentro de un mismo país.

De todas maneras, el *Leviatán* le produjo la enemistad de los dos principales "partidos" políticos de la Inglaterra de su tiempo: el de los partidarios de la monarquía de derecho divino y el de los parlamentaristas, que tendían a una monarquía constitucional. Los primeros lo repudiaban por su teoría del contrato como fundamento del poder del rey; los segundos por sus concepciones absolutistas. En cuanto rechaza la vieja idea de que el poder de los gobernantes proviene directamente de Dios, y apela a la idea del contrato social, Hobbes es un liberal; en cuanto admite que dicho contrato conlleva una cesión total y definitiva de las libertades de los individuos, es uno de los más representativos ideólogos del absolutismo y aun del totalitarismo moderno <sup>(11)</sup>.

Por una parte, rechaza, como muchos sofistas, la idea del Estado como un organismo natural; y en esto es decididamente antiaristotélico. El Estado (y aun la sociedad civil) es, para Hobbes, un producto artificial, en cuanto surge de un pacto o de un contrato. Por otra parte, no llega en modo alguno a la idea contractualista de Rousseau, para quien "la soberanía no es otra cosa más que el ejercicio de la voluntad general", la cual no puede ser enajenada, de manera que "el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo", pues "el poder puede muy bien transferirse, pero la voluntad no" (*El contrato social* II 1), y para quien el contrato se refiere sólo al "pactum unionis" y no al "pactum subiectionis": "En el Estado no hay más que un contrato, el de asociación; y sólo éste excluye cualquier otro" (*El contrato social* III 16).

Para Hobbes los hombres salen de su estado natural y realizan la naturaleza del Estado cuando levantan un poder común,

---

(11) Cfr. J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*. Paris. 1935.

capaz de defenderlos a todos de la invasión extranjera y de los perjuicios de unos a otros y transfieren todo su poder y su potencia a un hombre o a una asamblea de hombres, que puede reducir todas sus voluntades a una sola (to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will) (*Leviathan* II 17).

Esto equivale a decir que cada uno de los firmantes del convenio se reconoce a sí mismo como autor de todo lo que hace el gobernante que lo representa y que todos someten sus voluntades, una por una, a la voluntad de aquél y sus juicios u opiniones al juicio del mismo. Con razón observa, pues, Hobbes que en esto hay, más que un consentimiento, "una auténtica unidad de todos ellos en una y la misma persona, creada por convenio de cada hombre con cada hombre, de igual modo que si cada hombre dijera a cada hombre: Yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con esta condición: que tú cedas tu derecho al mismo y autorices todas sus acciones de parecida manera" (it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition: that thou give up thy right to him, and authorise all his actions, in like manner) (*Leviathan* II 17).

Se trata de un contrato por el cual todos los hombres por igual (no unos más y otros menos) ceden absoluta y definitivamente (no de un modo parcial o condicionado o temporal) toda la libertad de que los ha dotado la naturaleza (sus derechos naturales) a un hombre o una asamblea de hombres.

El contrato constituye un acto operativo por el cual surge una realidad nueva, una unidad diferente de cada uno de los individuos contratantes, aunque no de la mera suma de todos ellos: el Estado.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Hobbes conciba al Estado, al modo de Platón, como un verdadero organismo, en el cual el Todo es algo anterior a las partes, las cuales no tienen existencia real sino dentro del mismo. Su contractualismo lo ubica siempre al lado de los sofistas para los cuales el Estado es un conjunto mecánico y no un todo orgánico, ya que las partes (individuos) preceden al conjunto (Estado), ya que el Estado no se origina sino en respuesta a las necesidades de los individuos y a su deseo de vivir en paz y seguridad. Sin embargo, Hobbes escoge para nombrar al Estado la palabra "Leviatán", que sirve para designar a un monstruoso animal y no a una máquina. Quien no conociera la psicología de Hobbes podría ver aquí una contradicción. Pero la concepción corporalista y mecanicista del filósofo da razón del hecho y salva la coherencia de la doctrina. Para Hobbes, todo lo que existe (inclusive Dios) es corpóreo. Por tanto, el alma también lo es. Se la puede concebir como un cuerpo de naturaleza tan sutil que escapa a toda percepción sensible, como los átomos para Demócrito y Epicuro (*Human Nature* c.2, 4). Como todo cuerpo, ocupa un lugar en el espacio, y no podemos imaginarla sino como una realidad tridimensional carente de color y de otras cualidades sensibles. Puede decirse que tiene dos facultades, que son el movimiento y el conocimiento (sensación, memoria, fantasía) (*Human Nature* c.1, 6-7). La razón se reduce a ellas y no es otra cosa sino la capacidad de estructurar las imágenes, asignando nombres a las cosas y de unir o separar los nombres, como ya hemos dicho. En el animal (e inclusive en el hombre) no hay, pues, ningún principio incorporeal: su alma se une al cuerpo como una parte más, aunque sea la parte principal y rectora. Hobbes puede por eso hablar del Estado como un animal (Leviatán) sin dejar de pensarlo como un todo mecánico o como una gran máquina: para él, todo animal es una máquina, como sostenía ya Descartes, y todo hombre también lo es, como sostendría Lamettrie.

El Estado es, pues, para Hobbes una máquina construida por los solitarios y amedrentados individuos humanos para asegurar la

paz y la sobrevivencia de todos ellos. Pero es una máquina de tal naturaleza que asume las características de un monstruo bíblico, señor de los mares (*Enoch* I 60, 7-9), de un gigantesco cocodrilo o una descomunal serpiente, que, según cierta tradición judaica, estaba destinado a destruir a los enemigos del pueblo elegido. Esta máquina (o bestia) surgida del contrato tiene por objeto responder a los problemas planteados por el desarrollo de dos tendencias del pensamiento político de la época: el individualismo (contra el pasado medieval) y el absolutismo (contra las aspiraciones democráticas de muchos disidentes). "¿Cuáles eran los problemas a los cuales él (Hobbes) podría haber brindado respuestas al pintar el Estado como una máquina artificial, basada en el contrato entre individuos?" se pregunta Richard Peters. Y responde: "Muy brevemente, eran los problemas suscitados por el desarrollo de dos tendencias complementarias pero opuestas -individualismo y absolutismo" (12). El motor de esta máquina o, lo que viene a ser lo mismo, el alma de este gran animal, es el gobierno y, más precisamente, el soberano. En su forma más pura: el monarca absoluto.

En la portada de la primera edición del *Leviathan*, publicada en Londres en 1651 por Andrew Crooke, el cuerpo del Estado está integrado por los cuerpos de todos los ciudadanos (no por sus bienes), pero la cabeza coronada, que dirige el cuerpo y que encarna, por tanto, su alma, corresponde a la cabeza del monarca. "De la representación emblemática del soberano y de los ciudadanos se pueden deducir dos tendencias de la teoría de Hobbes, que se aclaran al confrontarlas con planes posteriores o implicaciones de su propio sistema. Por una parte Hobbes es un decidido partidario de la monarquía, aun cuando sus ideas son igualmente aplicables a la aristocracia y a la democracia. La iconografía del gobernante en tanto rey, ligada a la tradición, muestra que la tendencia política de Hobbes es la del gobierno de una persona singular. La interpretación del soberano como una persona jurídica, tal como es posible según el derecho, sería

(12) Richard Peters. *Hobbes*. London. 1967. p. 179.

forzada. Por otra parte, los ciudadanos se hallan en el *corpus magnum* sólo con sus propios cuerpos, no con sus bienes exteriores, lo que es también significativo. La idea del Estado de Hobbes está motivada por el miedo de los hombres ante una muerte violenta. Su cuerpo está amenazado por el *bellum omnium* y es a él a quien ellos quieren proteger por medio de la fundación del Estado" (13).

He aquí, pues, dos características esenciales de la *civitas* o Estado de Hobbes: 1) la división vertical y la neta separación entre la cabeza (el gobernante, representado por una cara única) y el cuerpo (los gobernados, representados por una multitud de cuerpos), 2) la inclusión de todos los ciudadanos en el cuerpo del Estado como en una fortaleza donde están a salvo de las mutuas acechanzas y del ataque de los extranjeros.

La generación del Estado, mediante el pacto de todos los individuos, es la generación de un Dios mortal, que proporciona a todos el bien supremo de la paz interna y de la defensa contra los enemigos externos.

A nadie puede extrañar que aquello que ha sido pensado como máquina y como animal sea también concebido como Dios. En efecto, así como no hay diferencia substancial entre *máquina* (suma de partes materiales) y *animal* (organismo dotado de alma), ya que todo organismo no es sino una suma o agregado de partes, y el alma no es sino una de éstas, tampoco hay para Hobbes, diferencia substancial (sino sólo accidental) entre *animal* y *Dios*. Dios no es sino un *gran animal* ( o una *gran máquina*) que gobierna al mundo (14).

---

(13) R. Brandt. "La portada del Leviathan". Revista venezolana de filosofía. 25. p. 27.

(14) Cfr. M.M. Rossi. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno II L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Firenze. 1942.

Si la institución del Estado (mediante un contrato) equivale, pues, a una teogonía que hace posible la pervivencia del género humano, a nadie podrá extrañar que el Estado sea fuente única del bien y del mal, y origen de todas las normas morales. Este Dios mortal es un Dios de terror: tiene en sus manos tanto poder y tanta fuerza como para obligar a todos los ciudadanos a comportarse pacíficamente entre sí y a ayudarse entre sí contra los enemigos extranjeros.

Hobbes define por eso la esencia del Estado diciendo que "es una persona única, de cuyos actos una gran multitud, por mutuos convenios, se ha convertido en única autora, con el fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, como le pareciere conveniente para la paz y la común defensa de los mismos" (*one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strenght and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defence*) (*Leviathan* II 17). El Estado no sólo es una persona sino que es, en realidad, desde el punto de vista jurídico y político, la única persona. Los progenitores de esta única persona son los hombres que deciden, mediante un pacto o contrato, renunciar a su personalidad para salvar su cuerpo, poniéndose a salvo del miedo y asegurando la paz. Dicho pacto o contrato puede considerarse como un verdadero acto de generación precisamente porque no se establece entre los individuos y el soberano sino entre los individuos mismos, que generan así al soberano.

Como bien dice Howard Warrender, "el contrato político, de acuerdo a Hobbes, no puede ser un acuerdo entre gobernantes y gobernados, porque los gobernados, considerados por sí mismos, son una mera multitud de individuos y no pueden constituir un cuerpo contratante" (14 bis). El pacto es, por lo demás, tan definitivo como la generación: una vez instituido el Estado y el soberano, no se puede anular ni sustituir por otro pacto. Puesto que es una

---

(14 bis) H. Warrender. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford. 1970. p.126.

Es cierto que Hobbes distingue entre Estados por *institución* y Estados por *adquisición*. Pero en ambos casos hay contrato, y este contrato surge del miedo y se conserva por el miedo: "Aquí, por miedo, se somete uno a aquel a quien teme, logrando así una frágil garantía para la conservación de su vida; allí por miedo mutuo, se somete uno a un poder instituido, encargado de hacer reinar la paz, por la temible potencia de sus leyes" <sup>(15)</sup>.

Hobbes, sin embargo, no deja de mostrar las ventajas de la vida civilizada, dentro del Estado, que es una vida *racional*, sobre la vida natural, que era una vida *pasional*. Se trata de una apología utilitarista, cuyo único fundamento es el miedo y la preocupación exclusiva de la seguridad y la paz. Mientras en el estado natural cada uno no cuenta sino con sus fuerzas para defenderse, dentro del Estado se puede contar con las fuerzas de todos; mientras en el estado natural nadie puede disfrutar tranquilamente del producto de su trabajo, en el Estado se le garantiza ese tranquilo goce; mientras en el estado natural el hombre padece pobreza, soledad, guerras, temor, ferocidad, dentro del Estado consigue paz, seguridad, riquezas, educación, saber, amistad (*De Cive* 10, 1).

Puesto que todos estos bienes son proporcionados por el soberano, en quien se encarna el alma del Estado, debe inferirse que cuanto más absolutos e irrestrictos sean sus poderes más fácilmente podrá proporcionar dichos bienes. Si la transferencia de todos los poderes y las libertades individuales es definitiva y absoluta en todo los casos, no es de extrañar que aquella forma de gobierno que mejor asegure esa transferencia y mejor represente el monopolio del poder y de la libertad, será preferida por Hobbes. De ahí su nada ilógica preferencia por la monarquía absoluta, que de hecho llega al apogeo en la Europa de su tiempo. El monarca absoluto se constituye así en el único hombre libre dentro del Estado. "Frente al rey, el individuo no tiene derecho alguno, el rey está sobre toda ley, sólo él es libre" <sup>(16)</sup>. La monarquía absoluta es la forma de gobierno

---

<sup>(15)</sup> M. Malherbe. *Thomas Hobbes*. París. 1984 p.p. 173-174.

<sup>(16)</sup> J. Fischl. *Manual de Historia de la filosofía*. Barcelona. 1977. p. 251.

óptima, porque en ella el pueblo viene a ser patrimonio del soberano (*De Cive* II 10, 18).

Hobbes siente una particular aversión por el parlamentarismo y por la monarquía constitucional, e insiste en que el poder del soberano es indivisible. Ni aun como meros consejos consultivos le gustan las asambleas, porque no hay modo de evitar en ellas que algunos defiendan intereses contrarios a los del pueblo, "y sus intereses los hacen apasionados, y la pasión elocuentes y la elocuencia arrastra a otros a la misma opinión" (and these their interests make passionate, and passion eloquent, and eloquence draws others into the same advise) (*Leviathan* II 25).

En cambio, no se plantea Hobbes el problema obvio del monarca imbécil, cruel, avaro, sanguinario, lascivo que las cortes de su siglo discutir todos los días a súbditos y ministros y que tan claramente supo plantear en el siglo XVI Etienne de la Boetie <sup>(17)</sup>. Considera, sin duda, que por más graves que sean los vicios y los defectos y por más espantosos que sean los crímenes del soberano absoluto, siempre serán preferibles a la anarquía natural o al gobierno democrático que conduce finalmente a tal anarquía, porque lo esencial -lo único absolutamente imprescindible -es la paz y la seguridad de los hombres. No se le ocurre que con frecuencia las arbitrariedades del soberano absoluto, ajenas a todo posible control, resultan peores que la invasión extranjera o que los avances del crimen. El miedo -motor supremo y congénito- debería funcionar también aquí para Hobbes.

A pesar de su exaltación del absolutismo y su concepción totalitaria del Estado <sup>(18)</sup>, la teoría de Hobbes sobre el origen del Estado constituye un avance del liberalismo sobre el teocratismo medieval. En efecto, la Edad Media explicaba siempre el

<sup>(17)</sup> Cfr. Bonnefon. *Oeuvres complètes d' Etienne de la Boetie*. Gênev. 1967. p. XLII.

<sup>(18)</sup> Cfr. R. Capitant. "Hobbes et l'Etat totalitaire". *Revue de Philosophie du Droit*. 1936. 1-2 pp. 46- 75.

surgimiento del poder político a partir de Dios y no a partir de los hombres mismos, aunque lo explicara de diferentes maneras. El poder venía siempre de Dios, aunque, según algunos, era otorgado directamente por éste al soberano; según otros, a través de la Iglesia; según otros, en fin, por medio del pueblo.

Para Hobbes, por el contrario, el poder político surge siempre del pacto en el cual los hombres renuncian a su poder prepolítico o natural (*De Cive* 15,5). Pero, en definitiva, todo poder viene de la fuerza y equivale a ella. La prueba de esta tesis la encuentra en el hecho de que el poder político se puede alcanzar de dos maneras: ya por la fuerza natural, cuando un hombre sojuzga a sus enemigos en la guerra y les perdona la vida a condición de que lo obedezcan en todo, ya por el convenio, cuando los hombres deciden voluntariamente transferir la fuerza de todos y cada uno a un solo hombre ( o asamblea de hombres) que concentra así la fuerza de todos ellos (*Leviathan* II 17). No es así Dios quien transfiere su poder al soberano para que gobierne a los hombres, como pensaban los teólogos del Medioevo, sino los hombres que transfieren su poder al soberano para que los gobierne, creando así un Dios mortal <sup>(19)</sup>.

Semejante concepción del poder, del gobierno y del Estado sólo se puede comprender cabalmente cuando se la enmarca en el momento histórico que a Hobbes le tocó vivir y en el que inmediatamente la precedió. Es una época de cambios y de rupturas. Se liquidan las estructuras políticas, la cosmovisión y los ideales de la Edad Media. Los hombres se debaten entre contradictorias opciones. Cunde la crisis y se encienden los debates. El siglo XVI presencia ya una larga gama de conflictos: las guerras sociales (campesinos contra príncipes terratenientes en Alemania), las guerras contra los invasores turcos ( que amenazan la existencia de la cristiandad misma), las guerras de los soberanos católicos entre sí (Carlos V y Francisco I etc.) o contra el mismo

---

<sup>(19)</sup> Cfr. J. W. Gough. *The Social Contract: A Critical Study of its Development*. Oxford. 1956.

papado (saqueo de Roma), las guerras por el dominio colonial y el surgimiento de la piratería y el filibusterismo (sobre todo en el Caribe), y, por si todo esto fuera poco, la sangrienta colonización de América y el genocidio de los indígenas (perpetrado en nombre del *Evangelio*).

El absolutismo otomano se impone como modelo, y culmina en el reinado siniestro e inquisitorial de Felipe II. Al mismo tiempo que los disidentes de todas clases (desde Erasmo a Servet y Bruno) abren nuevos caminos a la libertad del espíritu, el siglo XVI representa una exaltación de la guerra, del colonialismo, de la intolerancia religiosa y del Estado. En Inglaterra, tras la ruptura de Enrique VIII con el papado, y la muerte de Eduardo VI, se produce la restauración católica con la ascensión al trono de María Tudor (María la sanguinaria). Así como Enrique VIII asesinó al obispo Fisher y a Tomás Moro, la hija de Catalina de Aragón dio nueva vigencia a las leyes contra los lollardos, que castigaban la herejía con la muerte, e inició una terrible persecución en la que cayeron no sólo los obispos Ferrar, Latimer, Ridley, Hooper y Cranmer sino también muchos hombres del pueblo. Al morir María Tudor, su media hermana Isabel, hija de Ana Bolena, subió al trono para hacer un gobierno más largo pero no mucho menos violento y absoluto. Con Isabel, la Iglesia de Inglaterra definió su confesión de fe en los *Treinta y nueve artículos*, que no dejaron conformes ni a los católicos ni a los puritanos. Estos últimos se impusieron luego, con Cronwell, cuya dictadura bíblica y bélica resultó casi tan violenta como la de los reyes católicos o anglicanos.

Hobbes odiaba por igual a puritanos y papistas, sin ser un ortodoxo creyente de la Iglesia oficial ni mucho menos. En realidad, compartía con D'Holbach y otros ilustrados del siglo siguiente, la doctrina de la impostura sacerdotal, según la cual toda religión revelada es producto de una fraudulenta invención de los sacerdotes, y la Biblia, en particular, un centón de mitos y leyendas. Pero esta desvalorización de la religión positiva no lo llevaba a consecuencias políticas liberales, como en el caso de Locke, sino todo lo contrario. Hobbes buscaba con ello, anje todo y

sobre todo, reforzar su concepción absolutista de la monarquía y consagrar definitivamente la sumisión de la Iglesia al Estado. Odiaba por igual a los católicos que sostenían la supremacía de la Iglesia de Roma, porque ello limitaba el poder del monarca, y a los puritanos, porque no reconocían en el monarca a la suprema autoridad religiosa y eclesiástica. En el fondo (y aun en la superficie) Hobbes pensaba, como poco más tarde su compatriota Lord Brolingbroke, que la religión no constituye sino un instrumento de gobierno, que coadyuva al mantenimiento de la paz. No es extraño que en 1683 la universidad de Oxford anatematizara el *De Cive* y ordenara quemar el *Leviathan*. Su materialismo había sido objeto de múltiples ataques, desde Alexander Ross y Robert Vilvain hasta Cudworth y Glanvill <sup>(20)</sup>.

Su deísmo, si así pudiera llamarse, es muy *sui generis*. Puesto que, para él, todo lo que existe es cuerpo y hablar de una cosa no-corporal es hablar de una mera ficción de la mente, no puede afirmar la existencia de Dios sin concebirlo como corpóreo. Pensando en Tertuliano, dice que la Iglesia de los primeros siglos no condenó la doctrina de la corporalidad del ser supremo. Tal vez lo imaginaba (como hoy los mormones) al modo de un gas luminoso, pero en realidad, como nominalista, excluía toda proposición filosófica acerca de su naturaleza y atributos (*Lógica* 2). Aunque la religión natural sólo obliga a la observancia de la ley natural y al culto de Dios, dentro del Estado quien interpreta la ley y reglamenta el culto, quien promulga los mandamientos concretos y la liturgia adecuada es el soberano, el cual, como cabeza del Estado, lo es también de la Iglesia. A él le corresponde definir los dogmas, reglamentar las costumbres, decidir acerca del bien y del mal, no menos que establecer el ritual y nombrar a los funcionarios eclesiásticos. Hobbes, más que un erastiano o un galicano, es un radical absolutista y estatista, para quien la voluntad de Dios no se manifiesta nunca sino a través del gobernante, de tal modo que cuanto el Estado manda, ya se trate de cuestiones profanas, ya de cuestiones sagradas o eclesiásticas, ha de ser acatado como si de

---

<sup>(20)</sup> S. I. Mintz. *The Hunting of Leviathan*. Cambridge. 1970. pp. 63 sgs.

Dios directamente proviniera la orden. Para Hobbes jamás se puede dejar de obedecer al gobernante so pretexto de obedecer a Dios, aunque en la Iglesia primitiva y en el Nuevo Testamento sea frecuente la obediencia a Dios como antítesis de la obediencia al Estado (*De Cive* III 116). De hecho, el "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" marca el punto de partida de esa oposición evangélica. Y puede decirse que ningún filósofo posterior, deísta o panteísta, agnóstico o ateo, está tan lejos como Hobbes del espíritu del *Evangelio*.

Las contradicciones en que incurre y las objeciones que se pueden hacer a su filosofía política son muchas, a pesar del aparente rigor lógico y del realismo, muchas veces admirado, al cual parece atenerse.

Nos limitaremos a señalar algunas de esas contradicciones y a plantear algunas de las posibles objeciones.

1.- Hobbes afirma que los hombres vivieron al principio aislados y solitarios. *Esto no es para él una mera hipótesis heurística*. El "status naturae" comporta la existencia real de una multitud de individuos sin lazos sociales, en un momento dado del tiempo.

Ahora bien, la antropología y la prehistoria no aportan ninguna prueba de la existencia de individuos enteramente aislados y asociales, aun cuando conozcan pueblos que vivieron (o viven) organizados en grupos pequeños, habitando una sola casa grande (como los yanomamis) o vagando en hordas de pocas decenas de individuos (como los guayakies). El punto de partida es, pues, enteramente falso.

2.- El verdadero problema no consiste en explicar cómo pasan los hombres de su aislamiento primitivo a su condición de ciudadanos o miembros de una sociedad sino cómo pasan de ser miembros de una sociedad sin gobierno y sin Estado a ser súbditos de un gobierno y de un Estado. En otras palabras, no se trata de

explicar cómo nace la sociedad (que es connatural a la condición humana y tan antigua como ella) sino de explicar cómo esta sociedad se fractura en dos partes: los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados, los soberanos y los súbditos. El problema no es el del surgimiento de la sociedad a partir de los individuos sino el del surgimiento del Estado (como sociedad dividida y, por tanto, jerárquica y coactiva) a partir de la sociedad originaria (indivisa, sin Estado y sin clases). Para Hobbes se trata de explicar cómo surge el Estado porque no concibe sociedad alguna previa o diferente del mismo sino la sociedad animal.

3.- Pero aun suponiendo, con Hobbes, que los hombres vivieron al comienzo aislados y sin lazos permanentes que los asociaran y aun admitiendo que los individuos aislados fueran hostiles entre sí, parece claro que en aquel momento, en que la población era escasa y la competencia en la caza, la pesca y la recolección bastante esporádica, lo que los llevó a unirse debió haber sido, más que el temor de los demás hombres, el temor de las fuerzas naturales, el hambre, el frío, las acechanzas de los grandes animales carnívoros etc. De esto se deduce que el "pactum unionis" debió primar sobre el "pactum subiectionis" y, más aún, que éste último no siempre ni necesariamente tuvo que haberse concertado.

4.- Si se admitiera, con Hobbes, que los hombres, atemorizados por las incesantes acechanzas de los demás y deseosos de lograr la seguridad para sus vidas y el goce de una paz definitiva, se reunieron en un momento dado y resolvieron transferir sus libertades y derechos naturales de modo pleno y definitivo a la persona del soberano, fundando así el Estado, cabría preguntar: ¿Por qué lo hicieron en ese preciso momento, y no un año, un siglo, un milenio antes? La antropología actual comprueba la existencia de hombres (o, por lo menos, de homínidos) desde dos o tres millones de años. El primer Estado del que tenemos noticia (en Egipto o en Mesopotamia) apenas tiene cuatro o cinco mil años. ¿Por qué se demoró el pacto tantos miles de milenios?

5.- El punto de partida de Hobbes es la sociedad inglesa de su tiempo. Trata de explicar cómo la sociedad y el Estado, que para él tienen las características específicas de la sociedad inglesa y del Estado inglés contemporáneos, pudieron originarse. Ahora bien, si, en lugar de vivir en el siglo XVII, Hobbes hubiera vivido en el XII, su punto de partida habría sido diferente. Como habitante de una comuna o ciudad libre, habría concebido a la sociedad como una confederación de gremios y guildas y al Estado reducido a su mínima expresión. El "pactum unionis" le hubiera parecido mucho más importante y decisivo que el "pactum subiectionis"; la solidaridad más determinante que la guerra de todos contra todos. Es claro que su concepción del estado de naturaleza habría variado radicalmente, tanto como su idea de la naturaleza del Estado.

6.- Hobbes sostiene que condición fundamental de toda civilización, de toda moralidad, y aun de toda humanidad, es el establecimiento del Estado. Más todavía: sostiene que la fundación del Estado supone la renuncia definitiva y total de los derechos y libertades naturales de cada individuo en favor de un soberano (preferiblemente de un monarca) que concentra en sí la suma del poder.

Este soberano asegura la supervivencia de cada uno de los individuos que se le someten contra los ataques de todos los demás, le permite vivir en paz, a salvo de asaltantes, ladrones y asesinos. Se constituye en el guardián de vidas, propiedades, familias. Es el gran Benefactor. Sólo que este Benefactor suele convertirse en el más desafortunado asaltante, en el más insaciable ladrón, en el más sanguinario asesino, de tal modo que para los súbditos resulta con frecuencia preferible el desamparo (supuestamente originario) a la benévola protección del monarca y del Estado en general. Los siglos XVI y XVII en que Hobbes vivió presenciaron precisamente el frenesí sanguinario del absolutismo, desde Felipe II a Luis XIV, y también, por eso, las más radicales reacciones filosófico-políticas contra el absolutismo y, en ciertos casos, contra el Estado en general. Baste recordar a pensadores como Bodin, Buchanan,

*Angel J. Cappelletti*

Languet, Hotman, Mariana y, sobre todo, Etienne de la Boetie, en cada uno de los cuales está latente un anti Hobbes.

#### IV

### LEY, GOBIERNO Y RELIGION EN MONTESQUIEU

Entre los filósofos de la Ilustración ninguno representa tan cabalmente como Montesquieu el espíritu de la burguesía. Es inútil buscar en él los atisbos de contestación libertaria que encontramos en Diderot, la ironía deletérea de Voltaire, la iconoclasia de D'Holbach. Montesquieu sobresale por su espíritu analítico, por su erudición asombrosa, sin que todo ello le reste originalidad en el detalle y, no pocas veces, sutileza en la interpretación de los hechos.

Los problemas políticos constituyen, sin duda, el principal objeto de su reflexión, pero no el objeto único. El poder, el gobierno y las leyes son estudiados en un amplio contexto antropológico, vinculados con las costumbres, la moral y la religión. Tierno Galván anota a este propósito: "*El espíritu de las leyes* parece al lector actual una gran antropología. Las leyes, es decir, las relaciones que regulan, de un modo u otro, la convivencia, ponen de relieve su bondad o maldad a través de las costumbres. De aquí que sea necesario un análisis minucioso y extenso de éstas para poder elegir las mejores leyes y regular de la manera más conforme con la naturaleza y necesidades de los hombres, las leyes a las que obedecen" (1).

La actitud general de Montesquieu ha sido considerada "sociológica" y cuasi-positivista. Trata de explicar los hechos por medio de otros hechos; le interesa, en todo caso, mostrar las causas antes que señalar los fines y no deja de establecer relaciones constantes entre los hechos, lo cual equivale a formular leyes. Sabe que la sociedad se rige por leyes particulares y se esfuerza por descubrirlas, pero no toma partido por ellas; reconoce su poder

---

(1) E. Tierno Galván. *Prólogo a Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires. 1984 p. 13.

pero no su justicia o, más bien, se niega a reducir la justicia a veredictos implacables.

Esas leyes se parecen a las de la naturaleza, con su encadenamiento de causas y efectos, con una necesidad sin conciencia y sin memoria. No cree que se las pueda atacar de frente, pero tampoco admite su fatalidad o necesidad absoluta. Piensa, por el contrario, que la política puede modificarlas, combatir las y aun engañarlas. No admite tampoco que la moral calle ante la política. Se opone, pues, tanto a los escépticos que sólo ven en la sociedad y en la historia productos del azar, como a los doctrinarios, que aspiran a conformar plenamente la política a la moral, y a los teóricos (o, como se diría hoy, a los sociologistas) que consideran la política como una buena lectura de las necesidades de la sociedad y de la historia. Se trata, sin duda, de una posición compleja y matizada (nuancée), como bien señala Roger Caillois (2).

La vigencia de leyes generales, asimilables a las de la naturaleza, hace posible, por una parte, una ciencia de la sociedad, y excluye, por otra, la utopía y los planes de transformación radical. El azar no puede ser considerado como factor decisivo y, en última instancia, no sirve para explicar nada. Pero la voluntad humana tampoco constituye una instancia decisiva. El hombre, como agente libre, llega tarde a la historia: cuando se hace presente lo encuentra ya casi todo hecho. Su voluntad, sin embargo, no es absolutamente impotente. No puede torcer el curso de la historia mediante un acto revolucionario, pero es capaz de producir muchos cambios significativos con una actividad lenta y paulatina. Si tal actividad resultara lo suficientemente prolongada y constante, podría inclusive extender, como dice Caillois, "el poder de su justicia y de su razón a un universo que no obedece más que a la simple gravedad". Más aún, el hombre es capaz de convertir su voluntad en "una causa general" (3), es decir, en una fuerza

---

(2) R. Caillois. *Preface a Montesquieu. Oeuvres complètes*. Paris 1984- I p. XX.

(3) *Ibid.* p. XXIII.

equivalente a la de las mismas leyes que rigen la historia y la sociedad.

Montesquieu expresa quizá más adecuadamente que ninguno de los pensadores de la Ilustración las aspiraciones y metas de una burguesía en ascenso, deseosa de promover cambios importantes en la sociedad y el Estado, pero sin duda temerosa de una súbita irrupción popular y de cualquier movimiento revolucionario. No por nada es, entre todos esos pensadores, el que con más gusto citan hoy los ideólogos del "fin de la ideología" y los portavoces de la oligarquía liberal imperante en Europa y América del Norte.

Montesquieu no concibe, como Hobbes, filósofo del absolutismo, a la humanidad originaria cual una masa ferina. La supone, más bien, como Rousseau, formada por individuos libres e iguales. Pero cree que, al fundarse la sociedad, se acaban la libertad y la igualdad junto a la paz. No renuncia, sin embargo, a señalar la virtud como meta para todos los hombres, aunque, a diferencia de Condorcet, no cree en el progreso como avance constante y necesario. Ni siquiera encontramos en él una explícita idea de la evolución, tal como la que tan claramente esboza Diderot (4).

Nos interesa analizar aquí la relación entre política (formas de gobierno) y derecho (leyes) por una parte; entre una y otro (política y derecho) y religión por la otra.

Ya al comienzo de *El espíritu de las leyes* distingue Montesquieu dos clases de virtud: 1) la virtud moral y religiosa (cristiana) y 2) la virtud política (definida por el amor a la patria) (5).

La distinción tiene, sin duda, raigambre maquiavélica y se expresa por la común admiración que el francés y el florentino sienten por la Antigüedad grecoromana y sus héroes civiles. Se opone así Montesquieu a la tradición platónico-aristotélica. Por otra parte, el amor a la patria (esencia de la virtud política)

(4) Cfr. G. Platonov. *Darwinismo y filosofía*. Buenos Aires-1963-p.p. 21-22.

(5) Montesquieu. *De l'esprit des lois -Oeuvres complètes-* Paris-1949- II p. 227.

equivale, para él, al amor a la igualdad, lo cual lo opone, si no al propio Maquiavelo, por lo menos a maquiavélicos como Juan Botero, cuya obra *Della ragione di Stato* es, según el ilustre historiador De Sonctis, " el código de los conservadores" (6). Lo opone también, sin duda, a la mayor parte de los ideólogos del nacionalismo moderno, inclinados al autoritarismo y el fascismo, que conciben "la patria" como "Estado nacional" y el "Estado nacional" como jerarquía social y orden de subordinaciones (patria=ejército). Para Montesquieu, amor a la patria y amor a la igualdad constituyen el resorte del régimen republicano, que teóricamente considera como la más perfecta forma de gobierno, aunque no como la más realizable en su país y en su época.

Tal aclaración la hace a partir de sus tesis acerca de los fundamentos de las diversas formas de gobierno o sistemas políticos: 1) *El despotismo se basa en el miedo*; 2) *la monarquía en el honor*; 3) *la república en la virtud*.

La diferencia entre despotismo y monarquía no resulta de hecho demasiado clara (7) aunque conceptualmente lo sea. En efecto, no es difícil comprender que una monarquía constitucional, en la que el rey no gobierna sino de acuerdo con leyes preestablecidas, es distinta de una monarquía absoluta, donde la ley no se diferencia del arbitrio del monarca. Montesquieu, que había vivido dos años en Inglaterra (1729-1731), conocía muy bien el régimen constitucional y parlamentario de ese país y sentía por él una gran admiración, porque lo consideraba fruto de un admirable equilibrio entre la ley y la libertad. Tendría que haberse dado cuenta de que la monarquía francesa debía ser clasificada, por tanto, como despotismo. Pero no se atrevió a declararlo así y se vio forzado a incluir tácitamente entre los monarcas no absolutos al Luis XIV de "L'Etat c'est moi" (aunque, como veremos, insinúa que, durante su reinado, la domesticación de los aristócratas significó el comienzo de la corrupción de la monarquía y el inicio del despotismo).

---

(6) Cfr. G. Giorda. *La vita e le opere di Giovanni Botero* -Milano- 1985.

(7) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 250 sgs.

El hecho de que la virtud sea asignada a la república como fundamento sugiere que Montesquieu considera tal forma de gobierno como la más elevada y perfecta, aun cuando nunca formule juicios absolutos al respecto. Según hemos visto, como Maquiavelo, distingue la virtud política de la virtud moral y religiosa, pero, a diferencia del mismo, que entiende por "virtú" la aptitud para conquistar, conservar y acrecentar el poder, la identifica simplemente con el amor a la igualdad. Ahora bien, amor a la igualdad equivale (aun en un contexto aristotélico) a amor a la justicia. Y la justicia es el prototipo de la virtud moral. Mientras en Maquiavelo la virtud política resulta no sólo ajena sino también contraria a la virtud moral <sup>(8)</sup>, en Montesquieu parecería que la relación entre la una y la otra es, más bien, la de la parte y el todo. Aclara, sin duda, que aun allí donde la virtud no constituye la causa principal (el resorte) de un sistema de gobierno, no por eso deja de existir <sup>(9)</sup>. Pero, dadas las características del despotismo y aun de la monarquía, resulta difícil imaginar cómo puede practicarse en tales regimenes el amor a la igualdad. Ahora bien, si falta el amor a la igualdad, falta la justicia; si no hay justicia, ¿cómo puede decirse que existe la virtud?. Todo parece indicar que, según los principios sentados por Montesquieu, no puede haber verdadera vida moral sino en un régimen republicano, ya que el despotismo y aun la monarquía no permiten la práctica de la justicia, absoluta y universalmente. El temor, que rige el régimen despótico, excluye sin duda toda aspiración a la igualdad, pero aun el honor, resorte de la monarquía, suele ser incompatible con la justicia y con la virtud (según el propio Montesquieu advierte) <sup>(10)</sup>. Sin embargo, esta conclusión, que implica una condena moral de la monarquía y del despotismo, no la puede sacar el filósofo, viviendo como vive en una monarquía absoluta, difícilmente discernible del despotismo.

El concepto de "ley" resulta para él tan importante como para Newton y los "filósofos naturales" de su época. Tomando la

(8) Cfr. supra, cap. II.

(9) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 227-228.

(10) Montesquieu. *O.C.* II p. 255-257.

palabra en su acepción más general, las leyes representan las relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas (les rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses). Todos los seres tienen, por eso, sus leyes: la Divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores, los animales, el hombre. Adhiriendo a una concepción deísta, que no parece muy diferente de la de Voltaire, considera Montesquieu absurda la idea de que los seres inteligentes puedan haber sido producidos por una ciega fatalidad: Hay una razón primera y "las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y los diferentes seres y las relaciones de esos diversos seres entre sí". Dios se relaciona con el universo en cuanto es su creador y su conservador, y las leyes de acuerdo con las cuales lo creó son las mismas con las que lo conserva. Si obra de acuerdo con tales leyes es, sin duda, porque las conoce; y si las conoce, es porque las ha establecido; y si las ha establecido, es porque ellas derivan de su razón, de su sabiduría y de su poder <sup>(11)</sup>. Puesto que el mundo material, que carece de inteligencia, se mueve y se conserva en su ser, es necesario que sus movimientos estén sujetos a leyes invariables. Cualquier universo posible debe estar sujeto a tales leyes, pues de lo contrario dejaría de existir. El deísmo de Montesquieu supone el dualismo cartesiano: por un lado la materia inerte, incapaz de moverse por sí misma, y sobre todo, de pensar; por otro, el espíritu, que es ante todo pensamiento y razón ordenadora. El hiloísmo, al que se acercan algunos de sus contemporáneos ilustrados, le es todavía ajeno. Por otra parte, al sostener que la creación supone reglas tan inmutables como la fatalidad que invocan los ateos, sustrae la acción divina a todo arbitrio y la equipara en cierto modo a la impersonalidad del Fatum. La creación de la materia y de los espíritus se produce en un instante, anterior al tiempo. Dice, en *Histoire véritable*, el sujeto de las múltiples encarnaciones: "El Ser Supremo ha producido con anterioridad todos los espíritus así como toda la materia. Un gran agente como él ha creado ante todo lo que debe crear mañana: el tiempo, otro tiempo, es para sus criaturas, no para él" <sup>(12)</sup>. La

---

(11) Montesquieu. *O.C.* II p. 232.

(12) Montesquieu. *Histoire véritable*. *O.C.* I. p. 432.

temporalidad se relaciona tácitamente con la universal regularidad de las leyes que rigen la creación. Dios no puede gobernar el mundo sin reglas, porque éste no subsistiría sin ellas, y las reglas suponen una relación constantemente establecida. De tal modo, todo cambio y toda diversidad constituyen una uniformidad y una permanencia (Chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*) (13).

Dentro del universo, los seres dotados de inteligencia están sujetos también a las reglas que rigen la naturaleza, pero por otra parte tienen reglas que ellos mismos han establecido. Antes de que dichos seres existiesen eran sin duda posibles y tenían, por tanto, relaciones posibles entre sí. Esto quiere decir que había leyes posibles, y que tales leyes delimitaban lo justo y lo injusto en un plano intemporal y suprahistórico. Afirmar que sólo es justo o injusto lo que establecen como tal las leyes positivas (como harían luego los adeptos del positivismo jurídico), equivale, para Montesquieu, a sostener que, antes de que se trazara el primer círculo, todos sus radios no eran iguales.

Así, pues, las leyes naturales son siempre anteriores a las positivas, puesto que "derivan únicamente de la constitución de nuestro ser" (elles derivent uniquement de la constitution de notre être). (14)

---

(13) Montesquieu. *De l'esprit des lois* -O.C. II. P. 233.

(14) Montesquieu. *O.C.* II p. 235.

De esto deduce Montesquieu, mostrando toda la distancia que aún lo separa de la metodología positivista de las ciencias sociales, la necesidad de estudiar ante todo al hombre universal, es decir, al hombre considerado en su estado previo a la constitución de la sociedad, precisamente porque en tal estado recibió las leyes de la naturaleza. Más aún: ni siquiera evita el intento de identificar las primeras de esas leyes, las que sirven de fundamento a todas las demás. Para no ser inconsecuente con el deísmo que profesa, admite que la primera de todas por su importancia es la que reconoce a un Dios creador. Advierte, sin embargo, que ella no es la primera en el orden real o temporal, ya que las primeras ideas concebidas por el hombre no pueden haber sido teóricas: consciente de su debilidad, pensó sin duda, en su propia conservación antes que en su origen. Precisamente por esta conciencia de la precariedad de su ser, que lo hace sentirse inferior o, a lo sumo, igual a los demás hombres, no se siente inclinado a agredirlos. De este modo, puede decirse que *la primera ley de la naturaleza es la paz* (15). Se opone así, desde el principio, a Hobbes, para quien la tendencia originaria de los hombres es la de dominarse unos a otros. Esta tesis carece, para Montesquieu, de fundamento, porque la idea misma de dominación resulta en sí misma muy compleja, y al suponer muchas otras, no se puede considerar primitiva. Hobbes atribuye a los primeros hombres posibilidades que sólo pueden darse en la sociedad. El sentimiento de debilidad genera la conciencia de las necesidades materiales inmediatas. *La segunda ley es, pues, la que exige la búsqueda de alimentos*. La actividad económica aparece, de tal manera, después de la convivencia pacífica que hace posible la sociabilidad, como la más básica necesidad humana.

*La simpatía y la atracción sexual -y ésta es la tercera ley- aproximan a los hombres*. El temor que sienten de los demás hace que huyan de ellos. Sin embargo, el placer que todo animal experimenta ante la presencia de los individuos de su misma especie los acerca a ellos. Tal aproximación se torna compulsiva

---

(15) Montesquieu. *O.C.* II p. 235.

por la atracción de los sexos. La sexualidad resulta así el factor inmediatamente posterior a la economía, en el orden de la naturaleza. Pero los hombres, a diferencia de los demás animales, no sólo se ven atraídos hacia sus semejantes a causa de la simpatía y de la sexualidad, sino también por el deseo de conocer. *Surge así la sociabilidad o el deseo de permanente convivencia, que constituye la cuarta ley natural* (16).

La naturaleza lleva, pues, al hombre necesariamente a vivir en sociedad. Desde este punto de vista la sociedad es algo natural y no el producto de una convención. Sin embargo, la sociedad genera, de por sí, la desigualdad (es decir, la injusticia) y la guerra, que contradicen el estado original del hombre, que es la igualdad y la paz. Desde el momento en que los hombres comienzan a vivir en sociedad pierden la sensación de debilidad, se inicia la guerra y deja de haber igualdad. Cada sociedad adquiere conciencia de su propia fuerza y de ese modo se origina la guerra entre los pueblos y las naciones. Pero, dentro de la sociedad, cada individuo adquiere también esa conciencia, y así se produce la guerra entre los individuos. La guerra, sin embargo, no puede desarrollarse indefinidamente, sin límites y sin reglas. Montesquieu supone, sin duda, que en tal caso la humanidad dejaría de existir. La necesidad de regularla hace que se establezcan las primeras leyes humanas que constituyen: 1) el derecho de gentes (que rige las relaciones entre los pueblos y los Estados); 2) el derecho político (que norma las relaciones entre gobernantes y gobernados) y 3) el derecho civil (que regula las relaciones entre los ciudadanos)(17).

Las leyes positivas surgen de la existencia misma de la sociedad, que trae consigo la desigualdad y la guerra. Y son naturales en la medida en que la desigualdad y la guerra surgen de la sociedad misma, que es fruto de las leyes naturales. Puede pensarse en perfeccionar esas leyes, pero no sería lógico considerarlas como anti-naturales, desde el momento en que no se reconoce ninguna ruptura entre naturaleza y sociedad y, más aún,

---

(16) Montesquieu. *O.C.* II p. 236..

(17) Montesquieu. *O.C.* II p. 236.

desde el momento en que toda sociedad supone un Estado. Montesquieu cree, en efecto, que "una sociedad no podría sobrevivir sin gobierno" (*une société ne sauroit subsister sans un gouvernement*) (18). Esta convicción representa el límite necesario que la burguesía asigna a toda democracia.

El objeto de la guerra es la victoria; el objeto de la victoria es la conquista; el objeto de la conquista es la conservación. Las sociedades (esto es, los Estados) luchan entre sí, según el filósofo francés, no para acrecentar su ser y su poder sino simplemente para conservarlos. Todas estas tesis : 1) la continuidad entre leyes naturales y leyes positivas, 2) el carácter natural de la desigualdad y de la guerra, 3) la necesidad del gobierno y la identificación de la sociedad con el Estado, hacen de Montesquieu el filósofo por excelencia de la burguesía en ascenso, que aspira a sustituir a la antigua nobleza y a constituir la república democrática sin dar pábulo al igualitarismo extremo y a la anarquía. La concepción de Montesquieu con respecto a las relaciones entre ley natural y ley positiva resulta análoga a la de Aristóteles. Para el filósofo galo, en efecto, la ley natural es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra, mientras las leyes positivas (políticas y civiles) de cada nación no son ( o no deben ser) sino casos particulares a los que se aplica la razón y la ley natural (19).

Tampoco contradice a Aristóteles cuando sostiene que las leyes han de adecuarse al pueblo para el que fueron dictadas, a tal punto que sólo excepcionalmente las de un pueblo pueden coincidir con las de otro. Montesquieu, sin embargo, se preocupa más por especificar las circunstancias a las que las leyes deben adaptarse y hace de ello el tema principal de *El espíritu de las leyes*.

Estudia así, sucesivamente, tales circunstancias: 1) los caracteres físicos del país (clima, relieve, ubicación, tamaño, género de vida), 2) el grado de libertad que la constitución permite, 3) la religión imperante, 4) sus tendencias e inclinaciones, 5) su

---

(18) Montesquieu. *O.C.* II p. 237.

(19) Montesquieu. *O.C.* II p. 237.

riqueza, 6) el número de habitantes, 7) el comercio, 8) los usos y costumbres (20).

Las leyes positivas son promulgadas (es decir, adaptadas a las diversas circunstancias a partir de la ley natural) por el Estado y, más concretamente, por el gobierno. Pero hay tres clases de gobierno y, en cada una de ellas, las leyes adoptan modalidades diferentes. La clasificación de los gobiernos y de los regímenes políticos que ofrece Montesquieu parte, sin duda, de la que daba Aristóteles, pero la modifica al reducir la aristocracia y la democracia a dos modalidades de la república y al poner junto a la monarquía un tercer gobierno (el despotismo), que el estagirita considera como forma patológica de la misma. Esta alteración del esquema aristotélico podría suponerse originada en la experiencia histórica y en la observación de un testigo imparcial, pero supone, como veremos, ciertos prejuicios y no pocos temores.

Los tres regímenes, el republicano, el monárquico y el despótico, se caracterizan, según Montesquieu, porque en el primero gobierna todo el pueblo o, al menos, una parte de él; en el segundo gobierna un solo individuo, pero con arreglo a leyes establecidas; en el tercero gobierna también uno solo, pero sin norma ni ley, guiándose únicamente por el propio arbitrio (21). Por una parte, el filósofo parece interesado en abreviar las distancias entre aristocracia y democracia, al considerar a ambas como especies de un mismo género (república). Le interesa oponer la república a la monarquía y al despotismo, pero no el gobierno de todo el pueblo al gobierno de unos pocos notables, porque representa las aspiraciones de una clase enfrentada a la aristocracia feudal y cortesana, ligada a la monarquía, pero no simplemente identificada con la masa popular (22).

Por otra parte, la oposición entre monarquía y despotismo resulta conceptualmente clara si equivale a la que se da entre monarquía constitucional y monarquía absoluta. Pero si esto es así,

(20) Montesquieu. *O.C.* II p. 237.

(21) Montesquieu. *O.C.* II p. 238.

(22) Montesquieu. *O.C.* II p. 239.

debería considerar que en su tiempo todas las monarquías son despóticas con excepción de la inglesa, la cual sería la única que merecería propiamente el nombre de monarquía. Montesquieu tendría que incluir entre los regímenes despóticos el de su propia patria, cuyo soberano Luis XIV ha quedado en la historia como arquetipo del monarca absoluto. Se ve obligado, por eso, a contradecir la experiencia y la historia, admitiendo tácitamente que monarquías como la francesa no son gobernadas (pcse a las "lettres de cachet" y otras linduras políticas) por el mero capricho del soberano. Limita, pues, el despotismo a los países asiáticos y musulmanes, como si la voluntad del Gran Turco fuera más ilimitada que la de los católicos reyes de España (con todos sus códigos y partidas y leyes de Indias). Las mínimas diferencias que pudieran señalarse, a este respecto, entre Carlos V y el inca Atahualpa son elevadas por Montesquieu al rango de esenciales divergencias políticas (23).

No cabe duda de que teórica y abstractamente prefiere el gobierno cuyo fundamento es la virtud (24). Para él, el pueblo que detenta el poder soberano tiene que hacer por sí mismo todo lo que puede hacer bien, y por medio de sus representantes o mandatarios lo que no es capaz de realizar directamente. Pero esto no significa reconocer que siempre el pueblo sea apto para gobernar y regirse a sí mismo. La razón que aduce para justificar tal tesis no resulta muy convincente: Los negocios del Estado no deben marchar demasiado rápido ni demasiado lentamente y el pueblo se caracteriza por un exceso o por una carencia excesiva de actividad. La mayoría de los ciudadanos, que es apta para elegir, no lo es para ser elegida, y el pueblo que tiene suficiente capacidad para juzgar la actividad de los demás no la tiene para desarrollar por sí mismo tal actividad (25).

Semejantes juicios, presentados como objetivas conclusiones de la psicología social y de la sociología política, constituyen tal vez

---

(23) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 239-247.

(24) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 247-250.

(25) Montesquieu. *O.C.* II p. 251.

los únicos argumentos que pueden aducir los partidarios de la democracia indirecta o representativa, para desechar la concepción asamblearia y la democracia de autosugestión, además del argumento demográfico, que Montesquieu tampoco desconoce y que tanto Helvetius como Rousseau reconocen al establecer una directa relación entre la democracia y la reducida dimensión del Estado.

La impronta burguesa del pensamiento de Montesquieu se halla en la tesis de que el Estado popular o democrático supone la división en clases y que del acierto de tal división o estratificación depende la estabilidad del régimen mismo. Con Servio Tulio -recuerda- las clases se dividían en centurias. Los ricos, que eran pocos, tenían un voto, igual que los pobres, que eran multitud. En la Roma primitiva votaban así las clases y no los individuos. Solón, por su parte, dividió al pueblo ateniense en cuatro clases, pero, impulsado por su espíritu democrático, no lo hizo para decidir quiénes debían elegir sino quiénes podían ser elegidos (jueces en las cuatro, magistrados sólo en las tres primeras). Como teórico de la democracia representativa, se preocupa Montesquieu, más que nadie antes que él, por los sistemas electorales. La ley que establece la manera de votar o de elegir constituye, para él, la ley fundamental. No sin lógica considera que la tiranía o sistema de elección confiado al azar (es decir, al sorteo) es propio de la democracia, ya que en ella se supone que todos los ciudadanos están igualmente capacitados para ejercer todos los cargos públicos. Tampoco deja de tener fundamento la tesis de que la elección de los magistrados o gobernantes corresponde más bien a la aristocracia, ya que elección supone juicio de valor y todo juicio de valor está encaminado a la búsqueda del mejor (áristos) (26). Pero lo que más le preocupa es la cuestión de la votación pública o secreta. Advierte las ventajas y desventajas de ambos métodos y llega, con burguesa prudencia, a esta conclusión: Cuando vota el pueblo, la votación debe ser pública (a fin de que sus opiniones puedan ser contenidas y vigiladas por la seriedad de los principales

---

(26) Montesquieu, *O.C.* II p. 240.

ciudadanos, es decir, de los aristócratas); cuando sólo votan los nobles, el voto debe ser secreto (puesto que se supone que ellos son responsables y no votan sino prudentemente) (27).

De todas maneras, para Montesquieu, una aristocracia será tanto más perfecta cuanto más se acerque a la democracia, y tanto menos perfecta cuanto más se aproxime a la monarquía (28).

En la monarquía el príncipe debe considerarse como origen de todo poder político y civil, ya que sin monarca no hay nobleza y sin nobleza tampoco hay monarca sino déspota (*point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarchie*) (29). Encarece el papel de los poderes intermedios en la monarquía y llega a sostener que el poder del clero resulta tan peligroso en una república como conveniente en una monarquía y, más que todo, allí donde la monarquía colinda con el despotismo (30). No sin agudeza advierte que en los regímenes despóticos la religión constituye el único freno del poder político. Tiene, por eso, más influencia que en otros Estados: representa un temor añadido al temor (*elle est une crainte ajoutée a la crainte*) (31). Al mismo tiempo infunde en el pueblo (como sucede entre los mahometanos) un asombroso respeto por sus gobernantes y corrige o modera un tanto el omnimodo poder de los mismos. En los Estados despóticos, donde las constituciones no existen, tampoco se codifican las leyes, y por eso tiene en ellos tanta fuerza la religión, que viene a ser la depositaria de las normas básicas y representa lo que no cambia frente al arbitrio despótico (32). Teniendo siempre ante su imaginación a las cortes musulmanas, recuerda que los déspotas, perezosos, ignorantes y sensuales, abandonan los asuntos del Estado y delegan sus funciones en un visir (33). Al encarar los principios que rigen los tres sistemas de gobierno, distingue el principio y la naturaleza de

---

(27) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 241-242.

(28) Montesquieu. *O.C.* II p. 243.

(29) Montesquieu. *O.C.* II p. 247.

(30) Montesquieu. *O.C.* II p. 247.

(31) Montesquieu. *O.C.* II p. 249.

(32) Montesquieu. *O.C.* II p. 249.

(33) Montesquieu. *O.C.* II p. 249.

los mismos. Naturaleza es su peculiar estructura, lo que hace que sea lo que es. Principio son las pasiones humanas que lo ponen en movimiento, lo que lo hace actuar como actúa. La una representa la anatomía, el otro la fisiología política, o la estática y dinámica del Estado, según diría Comte. Las leyes deben relacionarse tanto con la una como con el otro (34).

Como ya vimos, la naturaleza del gobierno republicano consiste en que el pueblo (en todo o en parte) detenta el poder soberano; la del gobierno monárquico en que el poder corresponde al príncipe, pero de acuerdo con las leyes; la del gobierno despótico en que éste manda según su ilimitado arbitrio (35). Pero el principio, esto es, el resorte (o la "vis vitalis") de la república está dado por la virtud. El modelo que Montesquieu tiene presente es, sin duda, el de la Antigüedad greco-romana; su fuente, los historiadores como Tácito, Tito Livio o Plutarco. La afirmación, que quiere históricamente fundada, encierra obviamente un juicio de valor. Al hacerla, determina Montesquieu el modelo ideal o la forma de gobierno más perfecta, aunque no la más inmediatamente realizable, que sigue siendo, para él, la monarquía constitucional. En efecto, el resorte principal de la democracia es la virtud, menos necesaria sin duda en una monarquía (36) y aun en una república aristocrática, donde puede considerarse también principio del gobierno, pero no, sin embargo, de una manera tan absoluta como en la democracia. En efecto, allí el pueblo es a los aristócratas como en una monarquía los súbditos son al príncipe. Por eso, éste necesita menos de la virtud, porque su voluntad está limitada y contenida por la leyes (la constitución). Pero la virtud es necesaria para los nobles que hacen las leyes.

El alma de la aristocracia es, para Montesquieu, una particular virtud: la moderación, esto es, la capacidad de alcanzar en todas las disposiciones un áureo equilibrio, virtud de aristotélica raigambre,

---

(34) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 250-251.

(35) Montesquieu. *O.C.* II p. 251

(36) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 255-256.

que no se emparenta por cierto con la timidez o la cobardía (37). No puede decirse, en cambio, que la virtud constituya el principio del gobierno monárquico. En la monarquía, el Estado se conserva sin necesidad de apelar a la virtud, sin amor a la patria, sin aspiración a la gloria auténtica, sin abnegación y sin sacrificio, sin todas aquellas heroicas virtudes que encontramos en los próceres de Grecia y Roma y de las cuales -dice con patética sinceridad- sólo hemos oído hablar. En un Estado monárquico (esto es, en realidad, en una monarquía constitucional, cuyo único ejemplo real era por entonces Inglaterra, aunque la sinceridad del filósofo no llegue aquí a confesarlo), las leyes sustituyen a esas virtudes y éstas resultan superfluas en la medida en que el Estado mismo las declare tales: allí cualquier acción que se ejecuta sin ruido (sin pompa, sin ostentación, sin boato) no tiene consecuencias. La conducta virtuosa -se sobreentiende- implica todo lo contrario. Bien hace notar, por eso, que en la república los delitos privados son públicos y en la monarquía los públicos son privados. Allí el individuo vive para el Estado; aquí vive para el príncipe, esto es, para servir a otro individuo (38). En la monarquía la virtud es suplida por el honor. La virtud política se suplanta con el prejuicio de cada individuo, de cada clase o estamento, de cada condición social. El honor exige una escala de preferencias y distinciones, esto es, una jerarquía. Por lo mismo, fomenta la ambición y es inseparable de ella. En la república la ambición resulta peligrosa, pero en la monarquía produce buenos resultados. Verdad es que dicho honor es falso, pero aún así es, para la conservación del gobierno monárquico, tan útil como lo sería el verdadero. Haciendo gala de un realismo levemente cínico, Montesquieu se pregunta : ¿No es mucho ya que se obligue a los hombres a realizar toda clase de acciones difíciles sin más recompensa que la fama? (39). De hecho, el honor no puede constituir nunca el principio del Estado despótico, porque allí todos los hombres *son iguales en su esclavitud*, lo cual implica la

---

(37) Montesquieu. *O.C.* II p. 254.

(38) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 255-256.

(39) Montesquieu. *O.C.* II p. 257.

imposibilidad de una escala de preferencias (40). El verdadero principio del Estado despótico es el temor: la virtud resulta prescindible y el honor sería allí peligroso (41). La obediencia y la sumisión no reconocen límites. Sólo la religión puede oponerse, en determinadas circunstancias, a la voluntad del soberano. Es significativo que Montesquieu se vea obligado a reconocer, a pesar de esto, que en el despotismo y en la monarquía el poder es el mismo, aunque el modo de obedecer sea diferente (*Quoique la manière d'obeir soit différente dans ces deux gouvernements, le pouvoir est pourtant le même*). La diferencia se reduce, según él, al hecho (tan relativo) de que en la monarquía el príncipe es ilustrado y sus ministros son más capaces que los del Estado despótico (42).

Montesquieu concede singular importancia a la educación en relación con los principios de gobierno. Según él, las leyes de la educación son las primeras que recibimos. Ellas nos preparan para ser ciudadanos. Y se especifican de acuerdo con los principios que rigen los diferentes sistemas de gobierno.

En la monarquía tendrán por objeto el honor; en la república, la virtud; en el despotismo, el temor (43). Donde hay un régimen monárquico ellas no se reciben en la escuela sino en el mundo, que es la escuela del honor. Las virtudes que éste nos enseña no representan lo que debemos a los demás sino más bien lo que nos debemos a nosotros mismos. Montesquieu contrapone así el egoísmo propio de la educación monárquica al altruismo de la educación republicana, cuya esencia es la virtud. Para él, este honor que impera en la monarquía es extraño y contradictorio, pues hace que las virtudes se limiten a ser lo que él quiere que sean, impone reglas a cuanto manda o prescribe, extiende o restringe a su arbitrio nuestras obligaciones. En dicho régimen nada de cuanto mandan las leyes, la religión o el propio honor tiene tanta importancia como el acatamiento a la voluntad del monarca, pero el

---

(40) Montesquieu. *O.C.* II p. 258.

(41) Montesquieu. *O.C.* II p. 258.

(42) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 259-261.

(43) Montesquieu. *O.C.* II p. 262

honor exige que éste no debe ordenar a sus súbditos una acción que los deshonor, pues tal acción los inhabilitaría para servirle. Las contradicciones que la idea del honor como suprema norma y máximo valor del Estado monárquico encierra se ponen de manifiesto en la simple enumeración de las tres reglas primordiales que supone: 1) Se puede tener en cuenta la fortuna, pero no la vida, 2) No se debe hacer ni tolerar nada que nos haga parecer inferiores a nuestro rango, 3) Lo prohibido por el honor lo está con una prohibición más rigurosa que lo prohibido por la ley <sup>(44)</sup>.

El honor supone, pues, como valor supremo de la educación, una sociedad regida por la autoridad omnimoda del monarca, el cual está obligado (no por el honor mismo sino por la utilidad) a respetar el honor de sus súbditos; supone valorar los bienes de fortuna más que la vida, como si la riqueza sirviera para algo a quien está muerto; supone considerar el "parecer" como más importante que el "ser"; supone, en fin, subordinar a este absurdo fetiche feudal las leyes de la ética y de la religión.

Montesquieu no saca tales consecuencias explícitamente, pero no deja de sugerirlas, y evoca en el lector los dramas de Calderón de la Barca y Lope de Vega. Sin embargo, por contradictorio y frágil que sea el principio que rige la educación monárquica, siempre resultará menos repugnante a nuestros ojos que el que impera en el Estado despótico. Allí la educación es necesariamente servil y podrá considerarse como una ventaja, inclusive para el déspota, el haberla recibido así, ya que nadie puede ser tirano si no es al mismo tiempo esclavo. La sumisión total y la obediencia extrema suponen ignorancia en quien se somete y obedece, pero también en quien ordena y manda. Ni el uno ni el otro pueden razonar o dudar; ambos deben limitarse a querer. El saber es peligroso, la emulación funesta. Montesquieu recuerda que, según Aristóteles, no existe ninguna virtud que sea propia de los esclavos, por lo cual donde impera el servilismo resulta imposible cualquier

---

(44) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 264-265.

educación moral. La conclusión es evidente: en un Estado despótico no puede existir prácticamente ningún tipo de educación <sup>(45)</sup>.

Montesquieu, que no ignora la historia moderna ni desconoce las instituciones políticas y pedagógicas de su época, se remite siempre (como el propio La Boetie y los humanistas del Renacimiento) al mundo greco-romano como a una última instancia. La educación de los antiguos -anota- tenía la virtud como principio. Pero tenía, ante todo, la suprema virtud de la coherencia y jamás era desmentida por los ciudadanos (elle n'étoit jamais démentie). Ahora, en cambio, -advierde con perspicacia que hace de él uno de los precursores de la moderna ciencia de la educación- tenemos tres educaciones distintas, si no contrarias: 1- la que recibimos de nuestros padres. 2- la que recibimos de nuestros maestros, 3- la que recibimos del mundo, es decir, de la sociedad. La última da al traste con las ideas y valores transmitidos por las dos primeras. Y ello sucede, en parte, por la contradicción que existe (en la civilización occidental y cristiana) entre las exigencias de la religión y las del mundo o la sociedad (entre la virtud y el honor), cosa que no sucedía entre los antiguos <sup>(46)</sup>. Esta escisión o fractura se prolonga, por siglos, hasta nuestros días, y desgarrará aún hoy la conciencia del hombre moderno, que exalta la paz pero hace la guerra, que aprecia la solidaridad humana pero se deja llevar por estrechos patriotismos, que glorifica la libertad pero no puede evitar a cada paso la represión y la censura.

La elevada noción que Montesquieu tiene de la república lo obliga a considerar que en ese régimen político se hace necesario todo el poder de la educación. La república se basa en la virtud política (cívica) y ésta supone la renuncia a uno mismo, la cual siempre resulta difícil y penosa. Tal virtud consiste, como dijimos, en el amor a la patria y a las leyes, e implica anteponer el interés público al privado. Y ese amor afecta de un modo muy especial a las democracias, porque sólo en ellas se confía el gobierno a cada

---

(45) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 265-266.

(46) Montesquieu. *O.C.* II p. 266.

ciudadano, y el gobierno, como todas las cosas, no se puede conservar si no se lo ama.

La educación debe instaurar, por tanto, el amor a la república. Y un medio seguro de que los niños puedan adquirir ese amor es que sus padres lo posean (47).

Montesquieu no deja de examinar algunas legislaciones singulares del mundo antiguo. Para él, las leyes de Creta sirvieron de modelo a las de Esparta, y las de Platón constituyen una corrección a éstas últimas. Pero hace notar que también en tiempos modernos hay legisladores originales que aman la honestidad tanto como los espartanos amaban el coraje. Penn es, para él, un verdadero Licurgo que legisla para la paz tanto como éste legislaba para la guerra (47 bis).

El juicio ecomiástico acerca del cuáquero extraña, en todo caso, menos que el que pronuncia sobre los jesuitas del Paraguay. Voltaire también elogia a los cuáqueros, pero no pierde ocasión de atacar a los jesuitas. Montesquieu, que no fue alumno de los jesuitas sino de los oratorianos, sostiene, por el contrario, -y esto no deja de ser una alta alabanza- que la Compañía de Jesús mostró por primera vez, en aquellas remotas regiones de América, la idea de la religión vinculada a la humanidad (Il est glorieux pour elle d'avoir été la première qui ait montré dans ces contrées l'idée de la religion jointe a celle de l'humanité) (48).

Instituciones como éstas -y, sin duda, ante todo la comunidad de bienes- pueden adaptarse a las repúblicas cuyo principio es la virtud. Pero se adecuan sólo a Estados de pequeñas dimensiones - como los que postulan Rousseau y Helvetius para la democracia, más real cuanto más directa-, porque en ellos el pueblo puede ser educado como una familia (élever tout un peuple comme une

---

(47) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 266-267

(47 bis) Montesquieu. *O.C.* I p. 1564.

(48) Montesquieu. *O.C.* II p. 269.

famille). El dinero debe desaparecer allí, y esto no se puede llevar a cabo en sociedades grandes <sup>(49)</sup>.

La cuestión del papel de la música en la formación moral y cívica, que tanto se debatió entre los griegos (ya desde la época presocrática), es objeto de un análisis histórico-sociológico por parte de Montesquieu: Uno de los principios de la política griega es el poder de la música en las costumbres. En los Estados helénicos (sobre todo en los que vivían para la guerra) todas las profesiones que conducían a ganar dinero eran consideradas indignas o serviles. No se tenía por verdadero ciudadano al agricultor, el comerciante o el artesano. Pero, por otra parte, no se admitía que el ciudadano permaneciera ocioso. En consecuencia, éste sólo podía ocuparse en la gimnasia y en la guerra. Ahora bien, tales ejercicios corporales eran adecuados para formar hombres duros y valientes. Esa formación resultaba unilateral y se hacía necesario complementarla con otros ejercicios o prácticas que la atemperasen y suavizasen las costumbres. Para ello, el medio más propio era la música, la cual se presenta como un término medio entre los ejercicios corporales, que forman hombres duros, y las ciencias especulativas, que producen hombres huraños. Según Montesquieu, no se puede sostener que la música inspira en todos los casos la virtud, pero sí que atempera los efectos de la ferocidad de las instituciones bélicas y da participación al alma en el proceso educativo <sup>(50)</sup>.

Así como las leyes de la educación deben vincularse con el principio de cada gobierno, también las leyes que da el legislador a toda la sociedad tienen que estar condicionadas por dicho principio <sup>(51)</sup>. En la república, como vimos, éste es la virtud. La virtud no es otra cosa sino el amor a la república (La vertu, dans une republique, est un chose tres simple: c'est la amour de la republique). No consiste, por tanto, en un conocimiento sino en un sentimiento que cualquier hombre puede experimentar. Montesquieu parece tener una alta estima por las disposiciones

---

(49) Montesquieu. *O.C.* II p. 270.

(50) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 270-273

(51) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 273-274.

naturales del pueblo, pues sostiene que, una vez que éste acepta buenas normas de conducta, se atiene a ellas con más fidelidad que "la gente decente" (les honnêts gens), es decir, que las clases superiores. En realidad, lo que quiere dejar en claro es que la falta de luces conduce al conservadurismo y genera un fuerte apego a lo establecido. Es raro que la corrupción empiece por el pueblo, porque la escasez de sus luces lo suele vincular a lo establecido (al "status quo"). El saber (las luces) constituye, pues, el motor más importante del cambio social para Montesquieu, quien deja así claramente establecida una tesis capital de la llamada "filosofía de las luces". Muy acorde con el espíritu de la misma, afirma también que "el amor de la patria lleva a la bondad de la conducta y la bondad de la conducta conduce a su vez al amor de la patria" (L'amour de la patrie conduit a la bonté des mœurs et la bonté des mœurs mène al l'amour de la patrie) <sup>(52)</sup>.

En la democracia, el amor a la república es precisamente amor a la democracia. Y el amor a la democracia es amor a la igualdad. Pero es también amor a la frugalidad, ya que en ese régimen político cada ciudadano debe gozar los mismos placeres y alentar las mismas esperanzas que los demás, lo cual no se puede lograr sino con la austeridad general. Montesquieu, que traduce sin duda el modo de pensar de la ascendente burguesía, no deja de notar sin embargo, como Rousseau, que la desigual distribución de las riquezas hace imposible el ejercicio de la democracia. Las riquezas proporcionan un poder que el ciudadano no puede utilizar en provecho propio, porque en tal caso la igualdad dejaría de existir, y ofrecen placeres de los que no debe disfrutar, pues ello atentaría también contra ese principio esencial <sup>(53)</sup>. Aunque rechaza la idea de la comunidad de bienes, advierte con claridad la falacia en que incurren quienes propician una democracia donde convivan la miseria y la opulencia. Sabe, por lo demás, por su buen instinto pedagógico, que el amor de la igualdad y de la frugalidad se desarrolla gracias a la igualdad y la frugalidad mismas, cuando se

---

(52) Montesquieu. *O.C.* II p. 274.

(53) Montesquieu. *O.C.* II p. 274-275.

vive en una sociedad en la cual las leyes consagran ambos principios<sup>(54)</sup>.

El problema de la igualdad económica, como condición de la igualdad política, preocupa sin duda a Montesquieu. Algunos legisladores -dice, remitiéndose a la historia antigua- repartieron igualitariamente las tierras entre los ciudadanos. Pero esto sólo es posible, para él, en el momento de la fundación de una nueva república o al final de la misma, cuando ella está tan corrompida que los pobres se creen obligados a recurrir a este remedio y los ricos a sufrirlo.

De todas maneras la repartición igualitaria de los bienes no perdurará, si no se establecen leyes tendientes a resguardarla: la desigualdad entrará por el lado que las leyes no hayan prohibido y se perderá la república (*l'inegalité entrera par le côté que les lois n'auront pas défendue, et la république sera perdue*)<sup>(55)</sup>. Por otra parte, Montesquieu muestra que no es un revolucionario ni un "ideólogo" cuando afirma que, si bien la igualdad real es el alma de la democracia, resulta tan difícil lograrla que no siempre será conveniente aspirar a una extremada exactitud en este terreno<sup>(56)</sup>. Hace notar con acierto que en el reparto de las tierras no basta con que las parcelas sean iguales sino que deben ser también pequeñas, como lo eran entre los romanos. La igualdad mantiene la frugalidad y la frugalidad mantiene la igualdad. Si desaparece la una, no tarda en desaparecer la otra, dice apelando al recuerdo de sus clásicos latinos. Sin embargo, el ideólogo de la burguesía mercantil se revela en él enseguida, cuando sostiene que, si la democracia está fundada en el comercio, puede muy bien suceder que los particulares posean grandes riquezas y que las costumbres no estén corrompidas (*lorsque la démocratie est fondée sur le commerce, il peut fort bien arriver que des particuliers y aient des grandes richesses, et que les moeurs n'y soient pas corrompues*). La razón que Montesquieu aduce para justificar tal excepción resulta, pese a

(54) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 275-276.

(55) Montesquieu. *O.C.* II p. 276.

(56) Montesquieu. *O.C.* II p. 278.

su pretendido carácter empírico, evidentemente "ideológica": "El espíritu de comercio trae consigo el de frugalidad, de economía, de moderación, de trabajo, de prudencia, de tranquilidad, de orden y de regla. Así, mientras este espíritu subsiste, las riquezas que produce no tienen ningún efecto nocivo" (*C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle. Ainsi, tandis que cet esprit subsiste, les richesses qu'il produit n'ont aucun mauvais effet*) (57). La "mediocritas" característica de la burguesía se pone de manifiesto asimismo en los diversos medios que Montesquieu aconseja para favorecer el principio de la democracia.

En todas las democracias no se puede establecer una repartición igual de las tierras. Esto puede ser a veces impracticable y hasta peligroso, e ir contra la constitución. "No siempre se está obligado a tomar caminos extremos" (*On n'est pas toujours obligé de prendre les voies extrêmes*). La democracia que Montesquieu desea está custodiada, en todo caso, por la autoridad de un senado conservador, "un cuerpo fijo que sea por sí mismo regla de las costumbres" (*un corps fixe qui soit par lui même la règle des moeurs*) (58). Nada, en efecto, contribuye tanto, según nuestro filósofo, a conservar las costumbres como una estricta subordinación de los jóvenes a los viejos, así como nada confiere a las leyes más fuerza que el extremo acatamiento de los ciudadanos a los magistrados. La búsqueda de equilibrio que lo caracteriza hace, sin embargo, que se esfuerce por sustraer en buena parte el control de las costumbres del ámbito estatal, transfiriéndolo al familiar. La autoridad paterna resulta siempre muy útil para ello y, puesto que en una república la fuerza represiva no puede ser tan poderosa como en otros sistemas de gobierno (despotismo, monarquía), es preciso que sea suplida por la autoridad paterna (59).

---

(57) Montesquieu. *O.C.* II p. 280.

(58) Montesquieu. *O.C.* II p. 281

(59) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 282-283.

Así como en la república democrática la virtud, que es el principio del régimen político, equivale al espíritu de igualdad, así en una república aristocrática ésta es interpretada como espíritu de moderación. "Si el fasto y el esplendor que rodean a los reyes forman parte de su poder, la modestia y la sencillez de las maneras constituyen la fuerza de los nobles aristócratas" (Si le faste et la splendeur qui environnent les rois font une partie de leur puissance, la modestie et la simplicité des manières font la force des nobles aristocratiques). Si los nobles gozaran de prerrogativas personales distintas de las de su cuerpo (el senado), la república aristocrática asumiría el principio propio de la monarquía. Es preciso, pues, para preservar la propia naturaleza política, evitar la extrema desigualdad tanto entre gobernantes y gobernados como entre los mismos gobernantes <sup>(60)</sup>. La virtud, en cuanto principio de gobierno, es interpretada en la aristocracia como equilibrio y en la democracia como igualdad. Montesquieu, burgués que desea para Francia la monarquía constitucional de los ingleses, no desdén las ventajas que ofrece una república aristocrática, aun cuando ello no le impida seguir considerando a la democracia como sistema ideal.

En una monarquía las leyes deben referirse, según él, al honor, y han de tender siempre a sostener la nobleza <sup>(61)</sup>. Trata de sopesar el pro y el contra del gobierno monárquico: como allí todo depende de la voluntad de una sola persona, la legislación es más rápida que en el gobierno republicano; por otra parte, como la prontitud suele degenerar en apresuramiento, la promulgación y ejecución de leyes, exige cierta lentitud y no poca calma (lo cual se logra mejor en la república) <sup>(62)</sup>. Es, en todo caso, indudable que el gobierno monárquico aventaja al despótico en cuanto es más fijo y estable, porque depende menos de una voluntad omnimoda y el poder real se canaliza a través de órdenes preestablecidos <sup>(63)</sup>. Mientras en los Estados despóticos no cabe hablar de magnanimidad o de gloria, en la monarquía los súbditos reciben el resplandor del príncipe y

(60) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 284-285.

(61) Montesquieu. *O.C.* II p. 288.

(62) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 289-290.

(63) Montesquieu. *O.C.* II p. 290.

pueden practicar aquellas virtudes que confieren al alma si no independencia y libertad, al menos cierta grandeza (64).

El repudio del despotismo es muy claro; la exhaltación de la monarquía no lo es tanto, porque sus límites no están claros. En principio, la república parece superior a la monarquía, y la democracia a la aristocracia, pero este orden de preferencias resulta más bien abstracto, ya que Montesquieu, como pre-positivista, condiciona siempre la excelencia de un régimen político a una serie de factores externos. Propicia, por eso, para Francia, una monarquía constitucional y no una república democrática. Caracteriza, sin duda, muy gráficamente al despotismo al compararlo con la práctica de los indios de Luisiana, que, para recoger el fruto, suelen cortar el árbol (65). Sus observaciones sobre el carácter del Estado despótico tienen la precisión de quien lo ha padecido o visto de cerca. El principio de dicho Estado es el temor (no el honor ni la virtud). Pero los pueblos temerosos no necesitan muchas leyes. El derecho de gentes tiene allí escasa importancia.

La fuerza no reside en el Estado sino en el ejército que lo ha fundado. Es necesario, por consiguiente, conservar el ejército a fin de conservar el Estado mismo. Sin embargo, el ejército constituye siempre una potencial amenaza para el príncipe (en el cual se encarna el Estado). La antinomia básica del despotismo es sacada a luz con agudeza: ¿Cómo conciliar allí seguridad del Estado (ejército) con seguridad del monarca (Estado)? (66). Aguda es también la observación acerca del papel de la religión en el Estado despótico: ella tiene allí más influencia que en cualquier otro. "Es un temor añadido al temor" (elle est une crainte ajoutée a la crainte). A ella se debe el asombroso respeto que el pueblo tiene por su soberano en los países islámicos. A ella se debe, sin embargo, por otra parte, el único límite que allí puede establecerse a la voluntad del príncipe. Los súbditos a quienes el honor no obliga a procurar la grandeza del Estado se ven forzados a ello por

---

(64) Montesquieu. *O.C.* II p. 292.

(65) Montesquieu. *O.C.* II p. 292.

(66) Montesquieu. *O.C.* II p. 294.

la religión (67). La pobreza y la inseguridad económica generan allí naturalmente la usura (68). El poder pasa entero del príncipe al visir y de éste a cada oficial. No puede ser, en ningún caso, controlado, y el más ínfimo magistrado se convierte en un déspota (69). Así como en el Estado despótico no se puede abordar al príncipe sin llevar un regalo, en la república todo regalo al que gobierna resulta odioso (70). Así como en el Estado despótico el príncipe no puede recompensar a sus súbditos más que con dinero y en la monarquía puede hacerlo con honores, en la república el Estado no puede hacer otra cosa más que dar testimonio de la virtud (71). En la república el ciudadano está obligado a aceptar los cargos públicos; en la monarquía no. Allá la designación representa un reconocimiento a la virtud política; aquí un honor conferido por el soberano. Todas estas proposiciones son presentadas por Montesquieu como consecuencias de los tres principios que considera el alma de las tres formas de gobierno. Algunas son fruto de la deducción, pero la mayoría se basa en una observación precisa y atinada. Su vigencia sobrevive en muchos casos al filósofo y a su siglo. Así, por ejemplo, la que dice: "En las repúblicas sería muy peligroso hacer de la profesión de las armas un estado particular, distinto del que realiza funciones civiles" (*Dans les republicues, il seroit bien dangereux de faire de la profession des armes un état particulier, distingué de celui qui a les fonctions civiles*) (72).

Al analizar la relación de los principios que rigen las diversas formas de gobierno con la simplicidad de las leyes civiles y penales, ofrece también Montesquieu una serie de conclusiones tan agudas como bien fundadas. Así, por ejemplo, observa que las leyes civiles son más complejas en los gobiernos monárquicos que en los despóticos, ya que el despotismo se basta a sí mismo y en torno a él

---

(67) Montesquieu. *O.C.* II p. 294.

(68) Montesquieu. *O.C.* II p. 298.

(69) Montesquieu. *O.C.* II p. 299.

(70) Montesquieu. *O.C.* II p. 301.

(71) Montesquieu. *O.C.* II p. 302.

(72) Montesquieu. *O.C.* II p. 304.

imperera el vacío (73). Sostiene que los hombres son iguales tanto en el gobierno despótico como en el republicano: en el primero porque no son nada; en el segundo porque lo son todo (74). Con indiscutible coherencia concluye que la ley será tanto más fija y estable cuanto más un gobierno se aproxime a la república (75). Rechaza el uso de la tortura basándose no sólo en la práctica de la nación inglesa sino también en la voz de la Naturaleza misma (76). Advierte que la ley del Tali6n se aplica con más frecuencia y rigor en los Estados desp6ticos (77).

Despu6s de estudiar las consecuencias de los principios de las tres formas de gobierno en las leyes suntuarias y en el lujo, extrae una conclusi6n un tanto inesperada respecto al gobierno de las mujeres: Considera contrario a la raz6n que 6stas manden en el hogar dom6stico (seg6n sucedia entre los antiguos egipcios), pero no que gobiernen en el Estado, donde la moderaci6n y dulzura propias de su sexo pueden contribuir positivamente a un buen gobierno (78). Se trata de un "feminismo" que no se funda en la igualdad sino m6s bien en la desigualdad de sexos.

Igual que Plat6n, se preocupa Montesquieu por estudiar la corrupci6n de todas las formas normales de gobierno y el proceso patol6gico que lleva a tal corrupci6n (79). Como Arist6teles, considera que la corrupci6n de la democracia es la demagogia (80). Como Plat6n, cree que la tiranfa es la salida normal de la democracia (o demagogia). Pero la descripci6n del proceso patol6gico revela en Montesquieu que aqu6l no consiste sino en el tr6nsito de una democracia restringida y representativa a una democracia plena y directa. En realidad, el principio de la

---

(73) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 307-309.

(74) Montesquieu. *O.C.* II p. 311.

(75) Montesquieu. *O.C.* II p. 311.

(76) Montesquieu. *O.C.* II p. 329.

(77) Montesquieu. *O.C.* II p. 330.

(78) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 348-349.

(79) *Plat. Rep.* 580C - 583A; 544C; 545D - 550B; 550D - 553C; 555B - 563D; 569C - 573C.

(80) *Arist. Polit.* 1279 b 5.

democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el sentido de la igualdad jurídica sino también, y sobre todo, cuando se impone el sentido de la igualdad absoluta y cuando los gobernados o electores pretenden ser iguales a los gobernantes o elegidos. Es decir, cuando la democracia se torna autoconsecuente y, llevando hasta las últimas consecuencias su principio, intenta convertirse en "anarquía". El pueblo no puede entonces tolerar el poder que ha delegado en otros y pretende decidirlo todo por sí mismo (Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire pour lui même) (81). El espíritu burgués de Montesquieu y la educación oratoriana que ha recibido ven en ello la ruina del principio fundamental de todo Estado y de toda sociedad organizada, que es el principio de la jerarquía. Cuando el pueblo quiere ejercer directamente las funciones que corresponden a los magistrados, deja de respetarlos. Ya no guarda consideración por los ancianos y por los senadores. Pero, si no respeta a los ancianos, tampoco respetará a los padres; las mujeres no acatarán a sus maridos; los siervos no se someterán a sus amos. Mujeres, niños y esclavos no obedecerán a nadie. Desaparecerán las buenas costumbres, el orden y la virtud (Les femmes, les enfants, les esclaves n'auront de soumission pour personne. Il n'y aura plus de mœurs, plus d'amour de l'ordre, enfin plus de vertu) (82). Es claro que el filósofo de la democracia representativa está todavía (en el siglo XVIII) bastante lejos de su compatriota La Boetie quien (en el XVI) sostenía que, fuera del respeto a los padres, toda otra sumisión es contraria a la naturaleza. Montesquieu quiere una democracia jerárquica, con familia patriarcal y con esclavitud, donde el pueblo no gobierna sino por medio de sus representantes, como en la "gran democracia norteamericana", que nacerá a fines de su siglo. Para él, "no se trata de no tener dueños sino de no tener como tales sino a los iguales" (Il ne cherche pas a n'avoir point de maître, mais a n'avoir que ses égaux pour maîtres) (83). Admite, sin duda, como Rousseau, que en el estado de naturaleza

---

(81) Montesquieu. *O.C.* II p. 349

(82) Montesquieu. *O.C.* II p. 350.

(83) Montesquieu. *O.C.* II p. 352.

los hombres nacen todos iguales, pero considera que son incapaces de conservar tal igualdad. Cuando se unen y constituyen una sociedad, la igualdad desaparece, y sólo puede ser reconquistada por la leyes (*La société la leur fait perdre, et il ne redeviennent égaux que par les lois*)<sup>(84)</sup>. Esto quiere decir, en realidad, que los hombres son iguales cuando viven aislados. Pero en esas circunstancias no tiene sentido hablar de igualdad, puesto que igualdad significa comparación y sólo puede haber comparación en la sociedad. Cuando dice que, al fundarse ésta, se pierde la igualdad, está diciendo que antes los individuos no eran desiguales porque no se podían comparar con los demás, pero que en realidad lo eran, porque al compararse con ellos, en la convivencia permanente, la desigualdad surge de modo necesario. Se entiende por qué la restitución de la igualdad que puede ser lograda a través de las leyes jamás puede ser absoluta. En la democracia moderada (*reglée*) los ciudadanos son iguales como ciudadanos; en la democracia directa o absoluta lo son en todo sentido, como magistrados, como senadores, como jueces, como padres, como maridos, como amos. Es muy significativo que esta democracia absoluta y directa se encuentre, para Montesquieu, tan alejada de la virtud como la esclavitud misma. Para la ascendente burguesía las perspectivas de un pueblo que asume directamente sus derechos, sin filtrar la virulencia de los mismos a través de una adecuada "representación", son tan desoladoras como las que ofrece el despotismo.

Para Montesquieu, el pueblo se corrompe cuando obtiene grandes victorias, es decir, cuando cobra conciencia de su poder y se da cuenta de que no necesita gobernantes: "Envidioso de los magistrados, llega a serlo también de la magistratura; enemigo de quienes gobiernan, pronto lo es de la constitución" (*Jaloux des magistrats, il le devient de la magistrature; ennemi de ceux qui gouvernent, il l'est bientôt de la constitution*)<sup>(85)</sup>. La corrupción del pueblo equivale así al proceso por el cual éste prescinde del Estado

---

(84) Montesquieu. *O.C.* II p. 352.

(85) Montesquieu. *O.C.* II p. 352.

o lo disuelve en la sociedad. La aristocracia se corrompe cuando el poder se toma arbitrario, con lo cual la virtud se hace imposible en gobernantes y gobernados. Tal corrupción llega a su punto culminante cuando la nobleza empieza a ser hereditaria y la aristocracia se convierte en oligarquía. Una aristocracia fundada en la virtud equivale a una monarquía con varios monarcas, cosa que a Montesquieu le parece excelente; pero una aristocracia que no se rige por las leyes es lo mismo que un régimen despótico, con varios déspotas, lo cual, sin duda, es considerado por él como el peor régimen posible (aunque no lo diga explícitamente) (86). La monarquía, a su vez, se corrompe cuando se priva a las ciudades de sus fueros y a los cuerpos (los parlamentos regionales, etc) de sus prerrogativas. Cuando ello sucede, el monarca se convierte en déspota. En el siglo XVIII (y particularmente en Francia) la avasallante marcha del centralismo monárquico, que había acabado casi con el feudalismo, no sin la cooperación de la burguesía, había liquidado también casi todos los rastros de la organización comunitaria de las ciudades libres (87). Montesquieu, que representa a la nueva burguesía enfrentada ya con la institución monárquica y el absolutismo, insinúa así que con Luis XIV la monarquía (limitada por los fueros regionales y locales) se ha convertido en despotismo (al modo de los Estados musulmanes asiáticos). "La monarquía se pierde cuando un príncipe cree mostrar más su poder cambiando el orden de las cosas en lugar de seguirlo...cuando, relacionándolo todo consigo mismo, llama Estado a su capital, capital a su corte y corte a su sola persona" (La monarchie se perd lorsqu' un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant... lorsque le prince, rapportant tout uniquement á lui, appelle Etat a sa capitale, capitale a sa cour, et la cour a sa seule personne" (88). Tiene presente, sin duda, al rey-sol cuando esto escribe, y también cuando afirma que el principio de la monarquía se corrompe allí donde los nobles son despojados del respeto del pueblo y se los convierte en viles instrumentos del

(86) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 353- 354.

(87) Kropotkin. *La Ayuda mutua* -Móstoles- 1989- p.p. 225-226.

(88) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 354-355.

poder arbitrario (lorsqu'on ôte aux grands le respect des peuples, et qu'on les rend de vils instruments du pouvoir arbitraire) (89). En la medida en que considera la república y la monarquía como regímenes "normales" no cree que el tránsito de cualquiera de ellas a la otra sea inconveniente, pero, en la medida en que el despotismo es siempre una manifestación de patología política, todo cambio que conduzca a él debe ser tenido como negativo (90). Más aún, el gobierno despótico se corrompe incesantemente, ya que lleva en su propia naturaleza el principio de la corrupción: su muerte resulta natural, mientras la de las repúblicas y monarquías es accidental (91).

Podríamos decir que la relación del principio del gobierno con las leyes es análoga a la que guarda (en la filosofía escolástica) la forma sustancial con las formas accidentales. Cuando aquel principio se corrompe, las mejores leyes se convierten en malas; cuando se conserva íntegro en su esencia, las peores leyes producen buenos resultados (92).

A fin de establecer los medios más eficaces para conservar los principios que rigen las tres formas de gobierno (93), se propone analizar las propiedades específicas de cada una de ellas. La república debe tener un territorio pequeño, ya que de otro modo no podría subsistir. La razón de ello no es tanto el hecho de que en un Estado grande el pueblo no podría participar en las decisiones, ya que no se trata nunca de democracia directa, sino la comprobación de que en ese caso habría grandes fortunas y, por consiguiente, poca moderación en los espíritus (94).

La monarquía exige un territorio de mediana extensión. Si éste es demasiado exiguo, corre el riesgo de transformarse en república; si es demasiado extenso, no puede ser controlado por el poder

---

(89) Montesquieu. *O.C.* II p. 355.

(90) Montesquieu. *O.C.* II p. 356.

(91) Montesquieu. *O.C.* II p. 357.

(92) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 357-358.

(93) Montesquieu. *O.C.* II p. 362.

(94) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 362-363.

central y surge el peligro de desintegración (95). El despotismo, en fin, supone un gran territorio. Allí la rapidez de las decisiones (que el déspota toma sin consultar con nadie) compensa la magnitud de las distancias (96). De todo ello extrae Montesquieu una consecuencia política importante: "Es preciso conservar el Estado en la extensión que antes tenía; el Estado cambiará su espíritu a medida que se estrecharen o expandieren sus fronteras" (*il faut maintenir l'Etat dans la grandeur qu'il avoit déjà; et que cet Etat changera d'esprit, a mesure qu'on rétrécira ou qu'on étendra ses limites*) (97).

No pasa por alto Montesquieu el estudio de las relaciones entre las leyes y la fuerza, ya sea defensiva, ya ofensiva. Anota, revelando simpatía por los regímenes republicanos -aunque bajo la forma de una comprobación histórico-sociológica- que la esencia de la monarquía es la guerra, mientras la de la república es la paz (98). Encarece el principio federativo por el cual las repúblicas pueden conservarse, al unir en sí las ventajas internas que les son inherentes con la fuerza exterior de las monarquías (99). Pero así como las repúblicas logran su seguridad uniéndose en federaciones, el despotismo (que es lo contrario de la república) la consigue aislándose (100). La monarquía, por su parte, recurre al "arte de la guerra" (101). Un Estado puede considerarse tanto más fuerte cuanto más difícil es de atacar y cuanto más inmutable es su condición (102).

La doctrina de la guerra que Montesquieu desarrolla se inspira en una tradición de humanismo iusnaturalista, que se remonta a la filosofía estoica. Así como los individuos tienen derecho a matar cuando se les quiere arrebatar la propia vida, los Estados pueden

(95) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 363-364.

(96) Montesquieu. *O.C.* II p. 365.

(97) Montesquieu. *O.C.* II p. 365.

(98) Montesquieu. *O.C.* II p. 371.

(99) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 369 - 370.

(100) Montesquieu. *O.C.* II p. 372.

(101) Montesquieu. *O.C.* II p. 373.

(102) Montesquieu. *O.C.* II p. 374.

hacer la guerra contra quienes pretenden su destrucción. Pero si los individuos no pueden ejercer el derecho a defenderse sino cuando no les queda tiempo para recurrir a la ley, los Estados, por el contrario, se encuentran a veces en la necesidad de atacar primero, cuando advierten que, de no hacerlo, otro podría destruirlos. Tal salvedad a favor de la guerra ofensiva introduce, sin duda, un elemento peligrosamente belicista <sup>(103)</sup>. Lo cual no impide, sin embargo, que el filósofo reafirme su convicción de que el derecho a la guerra deriva de la necesidad de defenderse y de lo estrictamente justo. Si quienes aconsejan a los gobernantes no se atienen a esto, y se basan en principios arbitrarios de gloria o utilidad, todo se perderá y correrán ríos de sangre. Ciertamente no está imbuido Montesquieu del espíritu monárquico cuando se rehusa a admitir como causa de una acción bélica la gloria del príncipe, que para él no sería sino orgullo y no derecho legítimo (Que l'on ne parle pas surtout de la gloire du prince; sa gloire seroit son orgueil; c'est une passion et non pas un droit légitime) <sup>(104)</sup>. Rechaza absolutamente - basándose en el espíritu de la "filosofía", es decir, de la Ilustración - la práctica de los antiguos romanos que exterminaban a los pueblos conquistados. Y se opone a la mayoría de los juristas y filósofos de su tiempo que, siguiendo más o menos de cerca viejas opiniones escolásticas, presuponen que los conquistadores tienen derecho a matar: para él, es evidente que, cuando la conquista ha concluido, el conquistador no tiene derecho alguno a matar, puesto que no se trata ya de defensa propia. De esta errónea doctrina deriva otra no menos repudiable: del derecho a matar a los vencidos deducen el derecho a reducirlos a la esclavitud. El fin de la conquista es la propia conservación; nunca la esclavización de los demás. Reconoce, sin embargo, que a veces ésta puede ser un medio necesario para conseguir tal conservación. En todo caso, si un conquistador reduce a un pueblo a la esclavitud, debe tener siempre a mano alguno de los innumerables medios para liberarlo de ella <sup>(105)</sup>.

---

(103) Montesquieu. *O.C.* II p. 377.

(104) Montesquieu. *O.C.* II p. 378.

(105) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 378 -380.

Aunque comienza reconociendo que el concepto de libertad política varia mucho y que cada uno la identifica con el régimen gubernativo que más se acomoda a sus gustos y costumbres, comprueba que en la república no son tan evidentes los instrumentos de los males padecidos y las leyes parecen ser más importantes que sus ejecutores, por lo cual se suele hacer residir en ella la libertad y no en la monarquía <sup>(106)</sup>. El concepto de libertad que Montesquieu hace suyo es la más cabal expresión de lo que por tal entiende la democracia liberal: La libertad no consiste en que cada uno haga lo que quiere sino en que pueda hacer lo que debe y no esté obligado a hacer lo que no debe, o, desde otro punto de vista, en poder hacer todo cuanto las leyes permiten <sup>(107)</sup>.

Sin embargo, Montesquieu es lo suficientemente realista como para darse cuenta de que un régimen republicano (democrático o aristocrático) no asegura de por sí un Estado libre. Si hubiera llegado a conocer la historia de las repúblicas hispanoamericanas en los siglos XIX y XX, podría haberlas usado como ejemplo de su aserto. La libertad política no se da, según él, sino en los Estados moderados cuando no se abusa del poder (cosa que casi ninguno de los gobernantes de aquellas repúblicas ha dejado de hacer). El discurso liberal de Montesquieu adquiere acentos jeffersonianos cuando sostiene que quien posee el poder está siempre inclinado a abusar de él, lo cual equivale a decir que el poder corrompe y que el poder absoluto corrompe absolutamente. Su liberalismo, sin embargo, no le permite imaginar la abolición del poder y lo obliga, por el contrario, a buscar un remedio: "Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder" (*Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir*) <sup>(108)</sup>. El remedio no se busca en la voluntad o en la inteligencia de los ciudadanos, en la reforma de las costumbres o del pensamiento. Las disposiciones subjetivas son, de por sí, insuficientes, sin duda porque parecen frágiles y cambiantes. Montesquieu exige garantías

(106) Montesquieu. *O.C.* II p. 394.

(107) Montesquieu. *O.C.* II p. 395.

(108) Montesquieu. *O.C.* II p. 395.

objetivas, jurídicas y políticas, que más allá de toda ambición y de toda sed de poder, hagan imposible la violación de la libertad. Y hay, para él, en el mundo contemporáneo, una nación cuyo objeto directo es la libertad política <sup>(109)</sup>. Esta nación es Inglaterra, cuya constitución admira sin grandes disimulos y cuya cultura pretende asimilar, hasta el punto de transformar el parque de su castillo en un jardín inglés.

La separación de los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, que encuentra claramente establecida en la constitución inglesa, es para Montesquieu la mejor concreción de ese equilibrio que representa la esencia de la libertad. En dicha constitución encuentra esa "disposición de las cosas" (*disposition des choses*) que impide todo abuso de poder y frena cualquier exceso. Cuando el poder legislativo y el ejecutivo se concentran en la misma persona, no hay libertad porque es posible que se promulguen leyes tiránicas y se las haga cumplir tiránicamente. Tampoco la hay cuando el poder judicial no está separado del legislativo o el ejecutivo: en un caso el gobernante tendrá un poder arbitrario sobre la libertad y la vida de los gobernados; en el otro, el juez puede convertirse en opresor. En definitiva, toda libertad se derrumbaría si un hombre, un cuerpo colegiado o el pueblo entero concentrara en sí tres poderes: el de legislar, el de ejecutar las leyes, y el de juzgar los delitos <sup>(110)</sup>.

La esencia del Estado democrático-liberal queda así definida. Al mismo tiempo, deja Montesquieu bien en claro que dicho Estado (como cualquier otro) excluye la intervención directa del pueblo en el gobierno y postula la representatividad: "Como en un Estado libre, todo hombre, que se supone tiene un alma libre, debe ser gobernado por sí mismo, sería necesario que el pueblo en conjunto tuviese el poder legislativo. Pero, como eso es imposible en los Estados grandes y está sujeto a muchos inconvenientes en los

---

(109) Montesquieu. *O.C.* II p. 397.

(110) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 397 - 398.

pequeños, es necesario que el pueblo haga por medio de sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo" (111).

Representación (democracia indirecta) y separación de poderes constituyen, de hecho, las dos condiciones esenciales del Estado democrático moderno. La segunda es una vacuna contra toda extralimitación del poder; la primera surge como remedio a la imposibilidad física de que todos gobiernen por sí mismos. Con respecto a la primera, también Stuart Mill reconocerá que "nothing less can be ultimately desirable than the admission of all to a share in the sovereign power of the state" Pero no dejará de concluir que "since all cannot, in a community exceeding a single small town, participate personally in any but some very minor portions of the public business, it follows that the type of a perfect government must be representative" (112). Con respecto a la segunda dirá Hegel, comentando precisamente a Montesquieu, que la tesis de la necesaria separación de los poderes del Estado reviste gran importancia y, bien interpretada, constituye la garantía de la libertad pública (113).

Con respecto a la primera considera Montesquieu que el gran defecto de las repúblicas antiguas consistía en que el pueblo tomaba decisiones, las cuales requerían cierta ejecución, cosa de la que es enteramente incapaz. El pueblo no debe gobernar sino al elegir a sus representantes, que es lo único que está a su alcance, pues si pocos son los capaces de discernir la exacta medida de las aptitudes humanas, todos lo son de saber si el elegido es más o menos apto que los demás.

Con respecto a la segunda aclara que, para que surja en el Estado no basta ese equilibrio que asegura la libertad, los tres poderes deberían permanecer inactivos o en reposo, pero como por el movimiento natural de las cosas tienen que moverse, se han de ver obligados a hacerlo de común acuerdo (114). Aun cuando, como

(111) Montesquieu. *O.C.* II p. 399.

(112) J. Stuart Mill. *Representative Government* - cap. 3.

(113) G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* - 272.

(114) Montesquieu. *O.C.* II p. 405.

antes dijimos, Montesquieu considera teóricamente que la república es la forma más perfecta de gobierno, puesto que se funda en la virtud, su meta inmediata es la transformación de "las monarquías que conocemos" (y, en especial, de la monarquía francesa) en una monarquía constitucional según el modelo inglés. Confiesa que aquellas monarquías no tienen por objeto la libertad como ésta, sino que sólo aspiran a la gloria del Estado y del príncipe, pero opina que de esa gloria resulta un espíritu de libertad capaz de lograr grandes cosas. Allí los tres poderes no están distribuidos según el modelo constitucional inglés sino que en cada caso se reparten de diferente manera, lo cual acerca dichas monarquías a la libertad política. Si así no fuera, -dice- degenerarían en despotismo <sup>(115)</sup>. Pero, de hecho, como hemos visto, ellas no pueden distinguirse de éste, y Montesquieu debe haber advertido, en el fondo, que no hay un verdadero término medio entre monarquía absoluta (=despotismo) y monarquía constitucional.

La tercera parte de *El espíritu de las leyes* está dedicada al condicionamiento externo de las leyes por parte del clima, de la geografía, de los hábitos y costumbres. Aquí es donde Montesquieu se aproxima más a la filosofía de la historia y de la sociedad del positivismo decimonónico. El punto de partida se ubica en una determinada concepción antropológica, según la cual el carácter del espíritu y las pasiones del corazón difieren mucho de acuerdo con los diversos climas (le caractere de l'esprit et les passions du coeur soient extrêmement différents dans les divers climats). A través del carácter y las pasiones humanas el clima determina el espíritu y el contenido de las leyes (les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères) <sup>(116)</sup>.

Pero es claro que el carácter y las pasiones tienen que ver, por su parte, con el cuerpo humano. De una manera que hoy podría parecer simplista y un tanto ingenua, Montesquieu muestra cómo los hombres son diferentes según los diversos climas. Explica así, por ejemplo, que son más vigorosos en los climas fríos, porque allí

---

(115) Montesquieu. *O.C.* II p. 408.

(116) Montesquieu. *O.C.* II p. 474.

la acción del corazón y la reacción de las extremidades de las fibras se llevan a cabo más fácilmente, los líquidos hallan un mejor equilibrio, la sangre se encamina mejor hacia el corazón y, a su vez, el corazón tiene mayor fuerza. Estos efectos fisiológicos tienen consecuencias psicológicas: la mayor fuerza del corazón produce mayor autoconfianza, o sea, mayor coraje; mayor conciencia de la propia superioridad, es decir, menos deseo de venganza; mayor sentido de seguridad, o sea, más franqueza, menos suspicacia, menos política y menos astucia <sup>(117)</sup>.

Este tipo de explicación ingenuamente climatológica hace que Montesquieu incurra ya en un tipo de generalizaciones ilegítimas (provocadas en el fondo por un prejuicio racista) en las que incurrirán después los sociólogos e historiadores positivistas. Así, por ejemplo, sostiene que los indios son cobardes por naturaleza (esto es, gracias al clima de la India), hasta tal punto que aun los hijos de europeos nacidos allí pierden el coraje propio del clima europeo <sup>(118)</sup>. El carácter unilateral de tales explicaciones y la excesiva simplificación que suponen se hacen patentes cuando pretende dar cuenta de la metafísica oriental por el calor agobiante que hace del reposo y la inmovilidad el sumo placer <sup>(119)</sup>. Más felices resultan, en cambio, las explicaciones de leyes e instituciones concretas, como la que ofrece acerca de la prohibición del vino entre los musulmanes <sup>(120)</sup>.

Montesquieu cree que el clima predomina inclusive sobre la raza. Los germanos, mientras vivieron en el norte de Europa, tenían pasiones sosegadas y sus leyes no iban más allá de lo palpable; cuando algunos de ellos (los visigodos) se trasladaron a España, su imaginación se encendió y las leyes comenzaron a castigar hasta la fantasía <sup>(121)</sup>.

---

(117) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 474 - 475.

(118) Montesquieu. *O.C.* II p. 478.

(119) Montesquieu. *O.C.* II p. 479.

(120) Montesquieu. *O.C.* II p. 483.

(121) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 487 - 475.

Pero las explicaciones climatológicas demuestran pronto su insuficiencia, ya que las variedades climáticas son menos en número que las leyes, instituciones, caracteres y costumbres. En todo caso, parece difícil que el clima solo pueda explicar las más extremas diferencias morales y jurídicas. Montesquieu opondrá a los japoneses y los habitantes de la India. Los primeros -dice- tienen un carácter tan atroz que sus legisladores no pueden depositar ninguna confianza en ellos y han establecido un sistema de minuciosa vigilancia y leyes penales de tan extrema severidad, que llegan a castigar a todo un pueblo por el delito de uno de sus miembros. Los indios, por el contrario, son tan dulces, tiernos y compasivos, que sus legisladores tienen gran confianza en ellos, y han establecido pocas penas, no muy severas y a veces ni siquiera aplicadas con rigor <sup>(122)</sup>. Pero las diferencias de clima, aunque innegables, no pueden considerarse tan extremas. En Nasci y Ogasawara, por ejemplo, hay florestas subtropicales; en la región de los Himalayas occidentales se encuentran bosques de coníferas. Aunque Montesquieu rechaza la tesis aristotélica de los esclavos "por naturaleza", expone acerca del origen de la esclavitud otra que resulta casi equivalente y que, sin duda, no desdeñarán ciertos sociólogos positivistas: En algunos países el calor enerva tanto los cuerpos y debilita tanto las almas que sólo el temor es capaz de obligar a los hombres a realizar trabajos pesados. En esos países -concluye- la esclavitud repugna menos a la razón (*l'esclavage y choque donc moins la raison*) <sup>(123)</sup>.

Su condición de filósofo burgués, que debe atacar a la clase feudal y a los restos del esclavismo, pero, al mismo tiempo, no puede excluir de un modo absoluto la esclavitud (que la burguesía usufructúa en los países coloniales), conduce a Montesquieu a una posición contradictoria. Por un lado afirma que todos los hombres nacen iguales y que, por tanto, la esclavitud es contraria a la Naturaleza. Por otro, sostiene que hay países tropicales en los cuales la esclavitud se basa en una razón natural (*il soit fondé sur*

---

(122) Montesquieu. *O.C.* II p. 489.

(123) Montesquieu. *O.C.* II p. 495 - 496.

une raison naturelle). Pero la razón natural es parte de la Naturaleza. Por consiguiente, la esclavitud, que es contraria a la Naturaleza, se funda también en la Naturaleza.

El determinismo geográfico complementa el climatológico. Así como el clima cálido favorece la aparición de gobiernos despóticos y el frío fomenta la libertad política <sup>(124)</sup>, así en los países fértiles tiende a predominar la monarquía y en los áridos la democracia. Montesquieu explica la razón de estos hechos: los países fértiles son llanos y en ellos no se puede disputar con el más fuerte, todos se le someten y, una vez sometidos, difícilmente pueden recuperar la libertad; los países áridos suelen ser montañosos y están menos expuestos a la conquista, se defienden fácilmente y, en general, resulta más difícil y peligroso hacerles la guerra. Además, la aridez del suelo hace a los hombres trabajadores y sobrios, valientes y aguerridos, porque se ven obligados a procurarse cuanto la tierra no les proporciona. La fertilidad, en cambio, fomenta la pereza y la molición. A este respecto Montesquieu parece formular inclusive una ley de sociología jurídica: "Las leyes guardan una relación muy grande con el modo en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia. Para un pueblo que se vincula al comercio y al mar se necesita un código de leyes más extenso que para otro que se contenta con cultivar sus tierras. Y para éste se necesita uno más grande que para otro que vive de sus rebaños. Y para éste se necesita uno más grande que para un pueblo que vive de la caza" <sup>(125)</sup>. En síntesis: la complejidad del ordenamiento jurídico está directamente relacionada con la complejidad de la vida económica, la cual lo está, a su vez, con la naturaleza del clima y del suelo. Sería un error, sin embargo, creer que Montesquieu explica íntegramente la historia y la sociedad a partir del clima y del pueblo. El "espíritu general", es decir, lo que rige y determina la vida de los hombres, comprende las leyes, las costumbres, los hábitos e inclusive la religión. Y, en la medida en que una de estas causas actúa con mayor fuerza, las otras retroceden

(124) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 523 - 530.

(125) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 531 - 532.

proporcionalmente. Montesquieu formula inclusive una ley histórico-sociológica a este respecto: El clima y el suelo determinan de modo casi absoluto la vida de los pueblos salvajes; los otros factores la de los pueblos civilizados (el hábito la de los chinos; la ley la de los japoneses; las costumbres la de los lacedemonios; los principios de gobierno la de los romanos, etc.) (126). Esta "ley" implica la idea, tan cara después a Hegel, del progreso como paulatina liberación del hombre respecto a la naturaleza.

Esta concepción que Montesquieu da del "espíritu" como conjunto de las causas naturales y sociales que determinan las leyes y, en general, el curso de la historia, es retomada en parte por Hipólito Taine, quien, en el prólogo de su *Historia de la literatura inglesa*, tras afirmar que "el vicio y la virtud son productos como el vitriolo y el azúcar, y todo dato complejo nace del concurso de otros datos más simples de que depende" (127), sostiene que las causas de los hechos históricos son de tres clases: 1) la raza, 2) el medio material y espiritual, 3) la suma de las condiciones particulares que en un momento de la evolución histórica rodean a cada hombre. Pero Taine insiste más en el factor étnico y, sobre todo, no deja de tener en cuenta la evolución, que Montesquieu ignora.

Queda por ver la relación que éste establece entre las leyes (o el curso general de la historia) y la religión. De ello se ocupa particularmente en la Quinta parte de *El espíritu de las leyes*.

Montesquieu, como ya señalamos, es deísta. Su posición no difiere mucho de la de Voltaire en lo que a la noción de Dios concierne, pero su actitud frente a la religión revelada es mucho menos beligerante. En la *Defense de l'esprit des lois* rechaza, sin embargo, tanto la acusación de panteísmo como la de deísmo. En lo primero tiene razón; en lo segundo puede decirse que fracasa.

A fin de probar que no es spinozista (lo cual, en la época, equivale a ser ateo) aduce las siguientes razones, después de haber

---

(126) Montesquieu. O.C. II p. 558.

(127) H. Taine, *Historia de la Literatura Inglesa*-Madrid - 1901 p. 14.

hecho notar con agudeza que spinozismo y deísmo son concepciones incompatibles: 1) El autor ha distinguido en el primer artículo de su libro el mundo material de las inteligencias espirituales (es decir, sostiene una posición dualista y no monista); 2) En el segundo artículo ha atacado al ateísmo (del cual -se supone- el spinozismo es una variedad); 3) Ha sostenido luego que Dios es creador y conservador del Universo; 4) Ha agregado que si el mundo, privado de inteligencia, se mueve con orden y se conserva, debe haber un Dios inteligente que lo rige; 5) Ha demostrado, contra Hobbes y Spinoza, que las relaciones de justicia son anteriores a todas las leyes positivas; 6) Ha sostenido que la ley natural graba en nosotros la idea del Creador; 7) Ha combatido la tesis de Bayle de que el ateísmo (y, por tanto, el spinozismo) es preferible a la idolatría. Rechaza Montesquieu diversos argumentos que intentan demostrar su spinozismo. Así, por ejemplo, no admite que, al definir las leyes como relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas, esté incurriendo en un determinismo como el que rige en la *Ethica* de Spinoza. Tampoco acepta que, al sostener que la creación, aparentemente arbitraria, supone reglas tan invariables como la fatalidad de los ateos, esté coincidiendo con éstos <sup>(128)</sup>. Después de demostrar " que no hay spinozismo en *El espíritu de las leyes*", pasa a defenderse de la otra acusación: "Veamos si es cierto que el autor no reconoce la religión revelada" <sup>(129)</sup>. Ciertamente, la mayoría de las objeciones que examina a este respecto carece de todo peso. El hecho de que el autor haya elogiado la moral de los estoicos (cosa que hicieron no pocos escritores cristianos de la Antigüedad y aun algunos Padres de la Iglesia) no quiere decir que admita igualmente su física y su metafísica (fatalismo, encadenamiento necesario de las causas etc.). El hecho de que no hable del pecado original no significa sino que el autor no se propuso escribir un tratado de teología. No se le puede reprochar que siga el sistema de Pope cuando en toda la obra no lo menciona ni siquiera una vez. Resulta claro, sin embargo, que cuando Montesquieu habla de "las leyes de la religión" que obligan

(128) Montesquieu. *O.C.* II p. 1121 - 1125.

(129) Montesquieu. *O.C.* II p. 1125.

al hombre a no olvidarse de su creador, se refiere a la religión natural y no a la revelada. Su concepción de Dios que crea seres libres cuyo desorden no puede evitar ni reparar se vincula de algún modo con la idea del Dios no providente de los deístas. La simpatía de Montesquieu por Inglaterra no está desvinculada de su simpatía por el deísmo y los secuaces de la religión natural, pese a su protesta en contrario. Aunque no muestre abiertamente admiración por los unitarios ingleses, como hace Voltaire en su *Diccionario filosófico*, no hay nada en su obra que nos revele su disposición a aceptar el dogma de la Trinidad o que demuestre su creencia en una única verdadera religión revelada por Dios <sup>(130)</sup>. Sus críticas al catolicismo son siempre oblicuas, pero sus elogios no pasan de señalar ventajas históricas o sociológicas, es decir, preeminencias relativas. Si la monarquía es mejor que el despotismo, y la religión cristiana conviene a la monarquía mientras la musulmana se acomoda mejor al despotismo, cabe inferir que el cristianismo es mejor que el islamismo, pero sólo desde un punto de vista histórico y sociológico <sup>(131)</sup>.

En las *Cartas persas* (XLVI), Usbek, que se halla en Venecia, al escribira Rhedi, critica a aquella gente que, mientras discute interminablemente sobre religión, compite por no observarla en la práctica. "No solamente no son mejores cristianos sino tampoco mejores ciudadanos y esto es lo que llama la atención: porque en cualquier religión en que se viva, la observancia de las leyes, el amor a los hombres, la piedad hacia los padres, son siempre los primeros actos de religión".

La moral natural se sobrepone a las diferencias dogmáticas que dividen a las religiones. El fin principal de un hombre religioso es complacer a la Divinidad que ha fundado la religión que profesa. Pero el medio más seguro para lograrlo consiste, sin duda, en observar las reglas de la sociedad y los deberes de la humanidad, porque cualquiera sea la religión en que se vive (supuesto que debe haber una), debe suponerse que Dios ama a los hombres. Si así no

---

(130) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 1126 - 1127; 1128 - 1130.

(131) Montesquieu. *O.C.* II p. p. 1127 - 1128; 1130 - 1136.

fuera, no se molestaría en fundar una religión para hacerlos felices. Pero si ama a los hombres, es seguro que le ha de complacer que los demás los amen, lo cual se manifiesta en el ejercicio de los deberes de la caridad y de la humanidad y en la observancia de las leyes bajo las cuales viven. Es mucho más seguro agradar así a Dios que observando tales o cuales ceremonias, porque éstas no son buenas por sí mismas sino sólo si se supone que Dios las ha ordenado. Pero eso está sujeto a muchas discusiones y es muy fácil engañarse al respecto, "porque es necesario elegir las ceremonias de una religión entre las de dos mil" (car il faut choisir les ceremonies d'une religion entre celles de deux mille). La moral natural aparece como una modalidad religiosa más segura y elevada que todos los ritos y liturgias de las múltiples religiones positivas. Poco importan las ceremonias, los tabúes, las creencias y artículos de fe. El mejor medio para agradar a Dios es vivir como un buen ciudadano en la sociedad en que El nos ha hecho nacer y como buen padre en la familia que nos ha dado <sup>(132)</sup>. Pero, como dice en *Mes pensées*, "practicar la moral es difícil y discutir sobre el dogma, fácil" <sup>(132 bis)</sup>. El mismo Usbek escribe otra vez ( LXXXIII) a Rhedi, desde Venecia, para expresar su convicción de que "aun cuando no existiera Dios, deberíamos amar siempre la justicia, es decir, esforzarnos por ser semejantes a ese ser del cual tenemos una idea tan bella y que, si existiera, debería ser necesariamente justo". Aunque nos libráramos del yugo de la religión, no deberíamos hacerlo del de la equidad. La religión de Montesquieu es, en realidad, la religión de la justicia, la cual es, para él, "eterna y no depende de las convenciones humanas" (eternelle et ne depend point des conventions humaines). La influencia de la ética estoica se hace evidente cuando sostiene que en el corazón de los hombres hay un principio interior que los pone a salvo de todas las contingencias y peligros del mundo externo, "sin el cual tendríamos que estar en una perpetua zozobra, y pasaríamos ante los hombres como ante leones, y ni por un momento estaríamos seguros de nuestro bien, de nuestro honor y de nuestra vida".

---

(132) Montesquieu. *O.C.* I p. p. 194- 195.

(132 bis) Montesquieu *O.C.* I p. 1550

Nada más lejos, pues, de la religión natural de Montesquieu que las diversas teorías de la predestinación y de las penas eternas; nada más extraño a ella que la idea de un Dios que crea hombres para que sufran para siempre en el infierno y que los condena por faltas que difícilmente podrían considerarse como infinitamente graves. Su idea del Dios justo y amoroso (en la que hay un parcial anticipo de las nociones del Vicario saboyano) se contraponen abiertamente a la que defienden no sólo los teólogos calvinistas (que adoctrinaron a sus antepasados hugonotes) sino también a la que sostienen los teólogos católicos (que la religión oficial de la monarquía francesa le obliga a acatar): " Todos estos pensamientos me animan contra esos doctores que representan a Dios como un ser que hace un ejercicio tiránico de su poder, que lo hacen obrar de una manera en que nosotros mismos no quisiéramos obrar por temor a ofenderlo, que le achacan todas las imperfecciones que él castiga en nosotros y que, en sus contradictorias opiniones, lo representan ya como un ser malo, ya como un ser que odia el mal y lo castiga" (133). Al señalar con agudeza todas estas contradicciones en que se ve envuelta la teología cristiana (o judía o islámica), se remite, sin duda, a una religión natural tal como la que expone su contemporáneo Samuel Clarke en su obra *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, publicada unos pocos años antes (1706) de las *Lettres persanes*, aunque debe suponerse también la influencia de Locke (*The Reasonableness of Christianity*) y de Bayle (*Dictionnaire historique et critique*), y tal vez la de Toland (*Christianity not Misterious*) y la de Herbert de Cherbury (*De veritate*). El dogma de la Trinidad (que junto con el de la predestinación es piedra de escándalo para el racionalismo deísta y conduce a posiciones arrianas o socinianas) es satirizado por Montesquieu cuando uno de los epistológrafos persas afirma que el papa es un mago capaz de hacer creer a la gente que tres es uno (*Tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un*) (134).

---

(133) Montesquieu. *O.C.* I p.p. 256-257.

(134) Montesquieu. *O.C.* I p. 66.1

Pero el examen que Montesquieu hace de las religiones se relaciona esencialmente con los efectos que ellas producen en la sociedad. Así como es posible juzgar entre las tinieblas cuáles son menos densas, se puede buscar entre las religiones falsas cuáles resultan más aptas para promover el bien de la sociedad y la felicidad de los hombres sobre la tierra. Esta actitud le sirve, en cierta medida, de garantía, y por eso insiste en que no pretende ser teólogo sino escritor político. En estos asuntos -advierte-puede haber afirmaciones no enteramente ciertas, si no se miran desde un punto de vista humano (es decir, si se miran con ojos de teólogo y no de sociólogo). No hay por qué dudar de la sinceridad de Montesquieu cuando afirma que nunca ha pretendido hacer ceder los intereses de la religión católica ante los intereses políticos sino unirlos o armonizarlos. Sólo que, para él, los intereses de la religión "verdadera" no son otros sino los de la sociedad y la humanidad: "La religión cristiana, que manda a los hombres amarse, quiere sin duda que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y las mejores leyes civiles, porque ellas son, después de la misma (religión), el mayor bien que los hombres pueden otorgar y recibir" (La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les milleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir) <sup>(135)</sup>.

Desde una perspectiva política o sociológica examina Montesquieu la llamada "paradoja de Bayle" (paradoxe de Bayle). Según el autor de las *Pensées diverses sur la comete*, no tener ninguna religión es mejor que tener una falsa, y ser ateo es preferible a ser idólatra. Menos me disgustaría que se dijese de mí que no existo -argumenta- que el que se dijese que soy un hombre malo. Montesquieu considera un sofisma tal argumento, porque si bien es verdad que el creer o no en la existencia de un determinado individuo humano no tiene efecto ninguno para la humanidad, el creer o no en la existencia de Dios tiene gravísimas consecuencias para ella. De la idea de la no existencia de Dios deriva la de nuestra

---

(135) Montesquieu. *O.C.* II p. 715.

independencia o la de nuestra rebelión frente al orden moral. Bayle separaba la religión de la moral y para él las creencias religiosas no influían en la conducta de los hombres. Los saduceos, negadores de la inmortalidad del alma y de los premios y castigos eternos -dice en un pasaje no recordado por Montesquieu- no llevaban una vida moralmente más reprochable que los piadosos y creyentes fariseos. Montesquieu refuta la tesis de Bayle en cuanto éste opina que la religión no sirve para reprimir las malas tendencias e inclinaciones humanas. Decir que la religión no tiene carácter represor porque no siempre reprime es igual que decir que las leyes civiles no lo tienen. No es legítimo enumerar los males causados por la religión (*Tantum religio potuit suadere malorum*) sin añadir una lista de los bienes que ha originado, opina Montesquieu, oponiéndose a Bayle. Y aun cuando fuera inútil -añade- que los súbditos tuvieran una religión, no lo sería que la tuviesen los gobernantes, pues ella viene a ser el único freno de quienes no deben rendir cuenta a las leyes humanas. Ubicado siempre en su perspectiva sociológica, reformula así la cuestión: Se trata, en definitiva, de averiguar cuál es el mal menor; abusar de la religión o prescindir de ella en absoluto. La mentalidad burguesa de Montesquieu no le permite preferir la segunda opción, pero se inclina por la primera sólo en la medida en que puede entrever, en el fondo de todas las religiones positivas, con sus innumerables contradicciones dogmáticas y rituales, una moral única y común, que corresponde a la religión natural y que conserva cierta vigencia, a pesar de todas aquellas contradicciones, a través de la historia. Cuando los antiguos erigían un altar a algún vicio, no era porque amasen dicho vicio sino, al contrario, porque lo aborrecían <sup>(136)</sup>.

Voltaire hace notar que en Bayle no se encuentra un solo ataque directo al cristianismo, aunque toda su obra conduzca al escepticismo religioso. Bien podría decirse que tampoco hay en Montesquieu ninguna defensa directa del cristianismo, aunque sus análisis sociológicos tiendan a una positiva valoración del mismo frente a otras religiones. Pero si esto es así, es, sin duda, porque

---

(136) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 715-716.

creo tácitamente poder identificarlo mejor con la moral y la religión natural. Por eso sostiene que el gobierno moderado es más propio de la religión cristiana, mientras el despótico conviene más a la mahometana. "La religión cristiana se aleja del puro despotismo: resulta que la dulzura, tan recomendada en el Evangelio, se opone a la cólera despótica con la cual el príncipe se haría justicia y ejercería sus crueldades. Al prohibir esta religión la pluralidad de mujeres, los príncipes se hallan menos encerrados, menos separados de sus súbditos, y, por consiguiente, son más humanos; están más dispuestos a dotarse de leyes y más capaces de sentir que no lo pueden todo. Mientras los príncipes mahometanos dan sin cesar la muerte o la reciben, la religión, entre los cristianos, hace a los príncipes menos temerosos y, por consiguiente, menos crueles. El príncipe confía en sus súbditos y los súbditos en el príncipe". Y concluye con esta exclamación, que resume el sentido de su apología del cristianismo: "¡Cosa admirable! La religión cristiana, que no parece tener otro objeto más que la felicidad de la otra vida, produce también nuestra felicidad en ésta" (137).

El pragmatismo político-moral de Montesquieu llega al punto de sostener que se debe abrazar la religión cristiana y rechazar la mahometana sin más examen (es decir, sin discutir sus fundamentos y su verdad) por el hecho de que aquélla conduce a dulcificar las costumbres y ésta no, "porque nos es mucho más evidente (la exigencia de) que una religión debe dulcificar las costumbres de los hombres que (la exigencia de) que debe ser verdadera"(car il nous est bien plus evident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie) (138). Pero la ventaja que la religión cristiana le lleva a la musulmana en el terreno ético-político podría decirse que se la lleva también el protestantismo al catolicismo dentro de la religión cristiana. Al catolicismo le conviene más una monarquía; al protestantismo, una república. Pero, puesto que, como hemos visto, la república se basa en la virtud, y la monarquía sólo en el honor

---

(137) Montesquieu. *O.C.* II p.p 716-717.

(138) Montesquieu. *O.C.* II p.p 717-718.

(cuyo carácter es siempre contradictorio y algo dudoso), puede inferirse que el protestantismo es superior al catolicismo. "Y es que los pueblos del norte tienen y tendrán siempre un espíritu de independencia y de libertad que no tienen los pueblos del mediodía, y una religión que no tiene jefe visible conviene más a la independencia del clima que aquella que lo tiene " (139). En las *Lettres persanes* (XXIX) se contraponen el trato que los herejes reciben en Alemania y el que reciben en España (140).

Montesquieu no puede aceptar la tesis defendida por Bayle de que "verdaderos cristianos no fundarían un Estado capaz de subsistir" (de véritables chrétiens ne formeroient pas un Etat qui put subsister) (141). Bayle intuye, en el fondo, lo que dos siglos más adelante verá con claridad Tolstoi: que el espíritu del Evangelio es contrario al principio estatal. Se trata de una intuición ácrata que un filósofo de la burguesía, por más ilustrada que ésta sea, debe rechazar.

Como burgués ilustrado rechaza también el celibato, convertido de consejo en ley para ciertas personas (clérigos y monjes) (142). Priva en ello el sentimiento antimoderno y antimonástico que la Ilustración hereda del humanismo. Tal sentimiento se manifiesta también en las críticas a la pura vida contemplativa (143) y al ascetismo estéril (144), que se encuentran bajo forma irónica en las *Lettres persanes* (145). Que la esencia de toda religión es la moral natural lo pone de manifiesto cuando sostiene que allí donde no haya verdadera religión revelada es preciso que la religión esté siempre de acuerdo con la moral, "ya que la religión, aun siendo falsa, es la mejor garantía que los hombres pueden tener de la probidad de los hombres" (parce que la religion, même fautive, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des

(139) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 718-719.

(140) Montesquieu. *O.C.* I p. 175.

(141) Montesquieu. *O.C.* II p. 719.

(142) Montesquieu. *O.C.* II p. 720.

(143) Montesquieu. *O.C.* II p. 722.

(144) Montesquieu. *O.C.* II p. 722.

(145) Montesquieu. *O.C.* I p.p. 219-221; 269.

hommes) (146). Como ejemplos notables de moral (y religión natural) entre los no cristianos menciona a los esenios (147) y a los estoicos (148). La religión (entendida como moral natural) y las leyes civiles (del Estado) tienen para Montesquieu un fin común: hacer de los hombres buenos ciudadanos. De donde deduce que "en la medida en que una de ellas se aparte de dicho fin, la otra ha de tender a él con más fuerza: cuanto menos reprima la religión más deben reprimir las leyes civiles" (*lorsq'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre davantage: moins la religion sera réprimée, plus les lois civiles doivent réprimer*) (149). Se establece así una relación directamente inversa entre la severidad represiva de la religión y la de las leyes.

Desde otro punto de vista, la religión y las leyes se complementan entre sí: a veces las leyes corrigen las prácticas de la religión (150); a veces las leyes de la religión corrigen los inconvenientes de la constitución política (151). El enfoque básicamente sociológico y político de Montesquieu está siempre presente: lo que hace que una creencia sea útil o perjudicial para los hombres que viven en sociedad no es tanto su verdad o su falsedad cuanto el uso o el abuso que de ella se hace (152). Hay, por eso, dogmas falsos pero muy útiles (*Ces dogmes étoient faux, mais ils étoient très utiles*) (153).

La creencia en la metempsicosis tuvo en la India efectos útiles y nocivos, según haya sido bien o mal aplicada: por una parte inspiró cierto horror al asesinato, gracias a lo cual hay allí pocos crímenes de sangre; por otra, las mujeres son cremadas con sus maridos, con lo cual tenemos que sólo los inocentes padecen una muerte violenta

---

(146) Montesquieu. *O.C.* II p. 720.

(147) Montesquieu. *O.C.* II p. 721.

(148) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 721-722.

(149) Montesquieu. *O.C.* II p. 724.

(150) Montesquieu. *O.C.* II p. 726.

(151) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 726-727.

(152) Montesquieu. *O.C.* p.p. 728-730.

(153) Montesquieu. *O.C.* II p. 730.

(154). Es peligroso que la religión inspire aversión hacia cosas indiferentes. De cosas nimias suelen nacer criminales acciones. Los hindúes odian a los musulmanes porque éstos comen carne de vaca; los musulmanes a los hindúes porque éstos comen carne de cerdo (155). El relativismo geográfico que inspira la sociología de la religión en Montesquieu queda bastante en evidencia cuando considera como no absurda la opinión de Moctezuma, para el cual la religión de los españoles era buena para el país de ellos y la de los mexicanos para el propio suelo (156). De donde infiere que no son pocos los inconvenientes que resultan al transferir una religión de un país a otro (157). Cuando una religión choca demasiado con las condiciones climáticas de un determinado país, no podrá finalmente establecerse en él y, si lo hace, será a la larga eliminada. Desde un punto de vista sociológico puede decirse, pues, que el clima ha establecido las fronteras entre la religión cristiana y la mahometana (158).

No faltan junto a estas consideraciones sociológicas las observaciones psicológicas. El hombre religioso y el ateo -dice- hablan siempre de religión: el primero porque la ama, el segundo porque la teme (159). Los motivos por los cuales los hombres adhieren a una religión determinada tienen que ver con su manera de pensar y de sentir, esto es, con su psicología. Montesquieu abunda en ejemplos. Aunque consideramos a la religión que rinde culto a un ser espiritual como propia de pueblos ilustrados, nos sentimos más apegados a esa religión cuando a la idea del ser espiritual supremo se le unen ciertas ideas sensibles que entran en el culto. Por eso, los católicos están más apegados a su religión que los protestantes. Los hombres son propensos al temor y la esperanza. Por eso, una religión que no ofreciera ni infierno ni cielo no les resultaría muy atractiva, y sería fácilmente abandonada por

---

(154) Montesquieu. *O.C.* II p. 730.

(155) Montesquieu. *O.C.* II p. 731.

(156) Montesquieu. *O.C.* II p. 732.

(157) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 733-734.

(158) Montesquieu. *O.C.* II p. 734-735.

(159) Montesquieu. *O.C.* II p. 735.

ellos, lo cual explica la facilidad con que las religiones extranjeras se han establecido en Japón (159 bis). Para que una religión resulte atractiva es necesario que tenga una moral pura: lo mismo que en el teatro se puede estar seguro de agrandar al pueblo cuando se le presentan sentimientos acordes con la moral y de disgustarlo cuando se hace lo contrario (160).

La dudosa o limitada verdad de estas interpretaciones nos revela, sin duda, el carácter incipiente de esta "ciencia de las religiones", pero su orientación predominantemente psicológica nos indica al mismo tiempo el camino que seguirán los estudiosos "ilustrados" del hecho religioso, en especial David Hume quien, pocos años después ha de publicar (1757) su *Natural History of Religion* (161). Como en Hume, es constante en Montesquieu la tendencia a explicar las particularidades del culto y de la fe por las necesidades y preferencias humanas. Así, por ejemplo, sostiene que la idea de erigir templos para la divinidad surge del hecho de que casi todos los pueblos civilizados habitan en casas (162). Y que el deseo natural de complacer a la divinidad multiplicó los ritos, por lo cual los hombres dedicados a la agricultura se vieron obligados a delegar las funciones rituales en individuos dedicados especialmente a ello. De ese modo surgieron los sacerdotes y ministros del culto (163). Montesquieu mira con escasa simpatía el celibato del clero, institución que considera contradictoria y contraproducente: Se ha conservado en el sur de Europa donde por la naturaleza del clima es más difícil de observar; se ha suprimido en el norte donde las pasiones son menos vivas (164). El anticlericalismo de la Ilustración se deja entrever aquí, lo mismo que en el problema de las riquezas del clero, cuyo continuo acrecentamiento parece a los pueblos tan poco razonable "que

---

(159 bis) Montesquieu. *O.C.* I p. 1552.

(160) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 735-737.

(161) Cf. A. Leroy, *La critique et la religion chez David Hume*-Paris- 1930; H. Meinardus, *David Hume als Religionsphilosoph*- Halle- 1903.

(162) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 737-739.

(163) Montesquieu. *O.C.* II p. 739.

(164) Montesquieu. *O.C.* II p. 740.

quien quisiera defenderlo sería mirado como imbécil" (que celui qui voudroit parler pour elles seroit regardé comme un imbécile) (165). Los monjes perjudican al pueblo, ya que se convierten en herederos de cuantos no tienen parientes (166). Montesquieu se pronuncia abiertamente contra la magnificencia del culto y lo que denomina "el lujo de la superstición", a pesar de que antes ha dicho que una gran magnificencia del culto nos predispone más hacia la religión (167): "El cuidado que los hombres deben tener de rendir culto a la divinidad es muy diferente a la magnificencia de dicho culto. No le ofrezcamos nuestros tesoros si no queremos hacerle ver la estima que sentimos por aquellas cosas que ella quiere que despreciamos" (Le soin que les hommes doivent avoir de rendre un culte à la divinité est bien différent de la magnificence de ce culte. Ne lui offrons point nos trésors, si nous ne voulons lui faire voir l'estime que nous faisons des choses qu'elle veut que nous méprisons) (168).

El principio de la tolerancia religiosa, que Locke ha proclamado (169) y que será un "leitmotiv" en Voltaire, es defendido ya por Montesquieu. Las leyes deben exigir a las diferentes religiones no sólo que no perturben el Estado sino también que no se perturben entre sí (170). Las religiones proselitistas —observa con perspicacia— son por lo general intolerantes, ya que la religión que tolera a las demás no se preocupa casi por su propagación. De esto infiere, sin embargo, que cuando el Estado está satisfecho con la religión que tiene no es conveniente que permita el establecimiento de otra diferente, aunque cuando ésta ya está establecida debe tolerarla (171). En términos generales considera sumamente peligroso que un gobernante emprenda el cambio de la religión dominante en su Estado (172). Pero en lo que más insiste es en la necesidad de evitar

(165) Montesquieu. *O.C.* II p. 741.

(166) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 742-743.

(167) Montesquieu. *O.C.* II p. 737.

(168) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 742-743.

(169) Cfr. S.G. Hefelbower, *The Relation of John Locke to English Deism*-Chicago, 1918.

(170) Montesquieu. *O.C.* II p. 744.

(171) Montesquieu. *O.C.* II p. 744.

(172) Montesquieu. *O.C.* II p. 745.

las leyes penales en materia de religión. Verdad es que tales leyes inspiran temor, pero, puesto que la religión misma tiene sus leyes penales que también lo inspiran, suele suceder que un temor anula al otro y entre el uno y el otro los espíritus se toman crueles. Tan fuertes son las promesas y amenazas de la religión que, cuando un alma las tiene presentes, resultan inútiles todas las medidas de los gobernantes para obligarla a que la abandone: "parece que no se nos deja nada cuando se nos quita y que no se nos quita nada cuando se nos deja" (il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien lorsqu'on nous la laisse) (173). Recuerda tal vez Montesquieu (aunque no lo cite) el adagio de Petronio: "Timor omnes fecit deos". Ninguna de las instituciones religiosas del mundo cristiano constituirá una tan abrupta piedra de escándalo para los filósofos de la Ilustración y, en general, para los seguidores del humanismo liberal, como la Inquisición española. A pesar de que su virulencia se había atenuado en el siglo XVIII, todavía en 1719 se procesó por herejía a Don José Fernández del Toro, obispo de Oviedo. Según Llorente, entre 1744 y 1808 fueron entregadas al brazo secular catorce personas. Recién en 1813 las Cortes de Cádiz habrían de abolir el Santo oficio (174). Montesquieu transcribe, como "humildísima exhortación a los inquisidores de España y Portugal", un largo pasaje de la obra de un autor judío, escrita en ocasión del último auto-da-fe, habido en Lisboa, donde fue quemada una joven hebrea de dieciocho años. Allí se hace notar que los cristianos se quejan de la crueldad del emperador del Japón que hace quemar a fuego lento a todos los cristianos que encuentra en su país, cuando los propios cristianos hacen lo mismo en Europa con todos los que no creen lo mismo que ellos (175).

Montesquieu observa con acierto que los pueblos de Oriente, con excepción de los mahometanos, tienen una actitud tolerante hacia todas las religiones, porque creen que todas son en sí mismas indiferentes, y que sólo temen la instauración de una nueva en la medida en que ello puede significar un cambio en el gobierno o

(173) Montesquieu. *O.C.* II p. 745.

(174) Guy Testas - Jean Testas, *La inquisición* - Barcelona - 1970 p.104.

(175) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 746-749.

régimen político (176). De hecho, la aversión al cristianismo que reina en Japón se debe a que los cristianos obedecen a Dios y la Iglesia antes que a las autoridades terrenales (177). El hecho de que Montesquieu profese un deísmo e identifique el núcleo esencial de toda religión con la moral natural no impide que considere necesaria una revelación. En *Mes pensées* dice: "Lo que me prueba la necesidad de una revelación es la insuficiencia de la religión natural, en vista del temor y la superstición de los hombres, pues si hubiérais colocado hoy a los hombres en el puro estado de la religión natural, mañana caerían en alguna grosera superstición" (178). Desde el punto de vista sociológico y político-moral en que se ubica, una religión revelada que se adapte al clima, al suelo y al carácter de cada pueblo resulta necesaria para que cada uno de ellos pueda vivir una vida humana. Esto quiere decir, por tanto, que, aunque la realidad exige siempre, más allá de la religión natural, una religión positiva, ninguna de las religiones positivas es absoluta y universalmente verdadera o útil. En otro pasaje de *Mes pensées* anota: "El argumento de Pascal: 'Todo lo ganáis al creer y nada al no creer' resulta muy bueno contra los ateos. Pero no establece una religión más bien que otra" (179). Para el pre-positivista Montesquieu son las circunstancias (clima, suelo, carácter, etc.) las que determinarán la adopción de una u otra. Cuando quiere remontarse a un plano universal, dice que "Dios es como un monarca que tiene muchas naciones en su imperio: todas ellas vienen a traerle tributo y cada una habla en su propia lengua" (180).

Todas las religiones constituyen, pues, manifestaciones relativas y parciales que se elevan sobre el fondo permanente de la religión natural. Pero eso no significa que algunas (como el cristianismo) no estén más de acuerdo con dicha religión natural que otras (como el islamismo o el paganismo), lo cual se prueba por los efectos que

---

(176) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 749-750.

(177) Montesquieu. *O.C.* II p. 749.

(178) Montesquieu. *O.C.* I. p. 1550.

(179) Montesquieu. *O.C.* I p. 1551.

(180) Montesquieu. *O.C.* I p. 1551.

producen en la sociedad y en la vida de los hombres. Cuando una religión positiva es suficientemente amplia y abierta puede inclusive asimilar a las demás como suplementos: " Todas las religiones introducidas en China no son recibidas como nuevas religiones, sino como suplementos de la antigua: Confucio, al dejar el culto de los espíritus, ha dejado una puerta abierta a esos suplementos " (181).

El deísmo y la pura religión natural quedan reservados para los hombres cultos e ilustrados, es decir, para los filósofos. En todo caso, Montesquieu no deja de advertir que no sólo el deísmo sino también el ateísmo y, en general, la actitud no-religiosa van ganando terreno en la Europa de su siglo: "Una prueba de que la irreligión ha ganado es que las agudezas no se sacan ya de la Escritura o del lenguaje de la religión: una impiedad no tiene ya sal " (182).

L. Althusser, en su obra *Montesquieu: la política y la historia*, sostiene que Montesquieu fue el primero que hizo de la política una ciencia, porque nadie tuvo antes la audacia de reflexionar sobre todos los usos y las leyes de todos los pueblos del mundo: "La historia de Bossuet se pretende universal; pero toda su universalidad consiste en afirmar que la Biblia lo ha dicho todo, conteniendo en sí toda la historia, como se contiene un roble en una bellota. En cuanto a los teóricos del estilo de Hobbes, Spinoza y Grotius, *proponen* la idea de una ciencia, pero no la *hacen*. Reflexionan, no sobre la totalidad de los hechos concretos, sino sobre algunos (como Spinoza sobre el estado judío y su ideología, en el *Tratado teológico político*), o bien sobre la sociedad en general, como Hobbes en el *De cive* y en el *Leviatán*, o como el propio Spinoza en el *Tratado político*. No hacen una teoría de la historia real, hacen una teoría de la esencia de la sociedad. No explican una sociedad particular, ni un período histórico concreto, ni, con mayor razón, el conjunto de las sociedades y de la historia. Se limitan a analizar la esencia de la sociedad y a dar un modelo ideal y abstracto. Puede decirse que su ciencia está separada de la

---

(181) Montesquieu. O.C. I p. 1553.

(182) Montesquieu. O.C. I p. 1552.

ciencia de Montesquieu por la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de un Newton. La una alcanza directamente, en esencias o naturalezas simples, la *verdad a priori* de todos los hechos físicos posibles; la otra, parte de los hechos, observando sus variaciones para extraer de ellas *leyes*" (183).

Puede admitirse que hay, en *El espíritu de las leyes*, una verdadera observación universal de los hechos. Lo que allí no resulta siempre muy convincente son las hipótesis que sirven para interpretar esos hechos y la teoría que finalmente los explica. Si la ciencia política de Montesquieu se relacionara con la de sus predecesores como la física de Newton con la de Descartes, deberíamos esperar en *El espíritu de las leyes* algo semejante a la ley de gravitación universal. No se puede negar, ciertamente, que Montesquieu intenta formular algunas leyes particulares (según hemos señalado), pero su validez no siempre resistiría una crítica actual. Según Althusser, afirma una necesidad racional en la historia, con lo cual rechaza tanto el escepticismo (basado en la duda pascaliana) como el recurso a principios, cual la religión o la moral, que sobrepasan el orden humano.

No se pueden juzgar los hechos sociales y políticos a partir de la religión o de la moral, pero la religión y la moral deben ser juzgadas a partir de la sociedad y de la política. Hay, por eso, en Montesquieu -dice Althusser- "una verdadera teoría sociológica de las creencias religiosas y morales" (184). Pero esto no es enteramente cierto. Montesquieu no renuncia a valorar los hechos históricos a la luz de la religión y de la moral natural. Verdad es que su pretensión científica sirvió de fundamento a las acusaciones de ateísmo que se le dirigieron. Pero también lo es que tales acusaciones tenían un fundamento en el deísmo que Montesquieu profesaba sin alardes ni actitudes polémicas. Detrás de la "sociología de la religión" de nuestro pensador no había una pura

---

(183) L. Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*. Barcelona, 1979 p. 15.

(184) *Ibid.* p. 17.

actitud científica (ni tampoco un mero positivismo) sino una posición teológica "racionalista", en el sentido de Locke y de Voltaire. Por eso, al estudiar las diversas instituciones políticas y religiosas, no deja de valorarlas. Y esta valoración, que no tiene como criterio la religión revelada, se basa en la religión natural (entendida sobre todo como moral natural).

Althusser hace notar (siguiendo a Vaughan) que de todos los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII Montesquieu es el único, junto con Vico, que no recurre a la teoría del contrato social: "Condenación del problema del origen, absurdo. La sociedad se precede a sí misma" (185). Pero he aquí que en *El espíritu de las leyes* la sociedad no se precede a sí misma. Allí se habla de dos estados o momentos sucesivos de la humanidad: 1) el estado natural y primitivo, 2) el estado social y político. "En el estado de naturaleza los hombres nacen en la igualdad, pero ellos no podrían permanecer así. La sociedad hace que la pierdan y ellos no vuelven a ser iguales sino por las leyes" (186). Es cierto que Montesquieu no habla nunca de "contrato social". El tránsito de la humanidad dispersa a la sociedad lo explica por el instinto de sociabilidad, que es la cuarta de las leyes naturales que rigen a la humanidad (187), aunque no explica por qué ese instinto no actúa desde el comienzo. La sociedad es algo natural en la medida en que hay una tendencia innata en el hombre hacia la convivencia permanente con sus semejantes, del mismo modo que las leyes positivas son, en cierto sentido, naturales en cuanto especifican y concretizan históricamente las leyes naturales. Pero eso no quita que Montesquieu diferencie el estado natural del estado social; la ley natural de la ley positiva. Más aún, el criterio valorativo que utiliza para juzgar a una sociedad sigue siendo el de la igualdad y la libertad (reconquistadas por las leyes); el criterio que utiliza para valorar una ley positiva es su mayor o menor proximidad con la ley natural. No es verdad que se oponga, como sostiene Althusser,

---

(185) *Ibid.* p. 29.

(186) Montesquieu. *O.C.* II p. 352.

(187) Montesquieu. *O.C.* II p. 236.

siempre y en todo caso " a juzgar el hecho por el derecho" (188). Sin duda, Montesquieu consideraba un "prejuicio" la idea de que se pudiera juzgar la historia a partir de una religión positiva (cristianismo, islamismo, etc.) o a partir de un código moral vigente. Aspiraba a comprender los hechos y a relacionarlos entre sí, explicándolos por otros hechos. Pero no renunciaba al propósito de juzgarlos a partir de la religión natural y de la moral natural, que identificaba con la utilidad social. En esto consiste precisamente lo que hemos llamado su "pragmatismo ético-político". Lejos de romper con los teóricos del derecho natural, Montesquieu afirma decididamente su iusnaturalismo, al sostener que lo justo y lo injusto no lo determinan las leyes positivas y que las leyes naturales son siempre anteriores a éstas porque "derivan únicamente de la constitución de nuestro ser" (189). Montesquieu, adepto de la filosofía de las luces, es un deísta, un partidario de la religión natural y de la moral universal basada en la razón y no un positivista. Afirma, sin duda, la existencia de leyes históricas y sociales semejantes a las naturales y hasta cierto punto necesarias, como éstas. Pero no niega que, dentro de ciertos límites, el hombre pueda modificarlas y mejorarlas, lo cual implica la necesidad de juzgarlas y valorarlas. El criterio de tal valoración no puede ser tomado de ninguna religión sobrenatural ni de ningún código de moral vigente en una determinada sociedad. Está dado en el "código de la naturaleza", cuyas primeras leyes enuncia (190). Coincide con los principios de la moral natural y de la religión natural.

Este filósofo ilustrado, con su deísmo y su racionalismo teológico, con su tendencia a constituir una política y una sociología científicas, es decir, objetivas, representa la ideología de una burguesía en ascenso, enfrentada al antiguo orden feudal, y al mismo tiempo, temerosa ya de la irrupción de las masas populares.

---

(188) L. Althusser, op. cit. p. 30.

(189) Montesquieu. *O.C.* II p. 235.

(190) Montesquieu. *O.C.* II p.p. 235-236.

## V

### BAKUNIN CONTRA MARX: SOCIALISMO LIBERTARIO CONTRA SOCIALISMO AUTORITARIO

Unos doscientos obreros franceses cruzaron el canal de la Mancha y visitaron Londres con ocasión de la Exposición Universal. Entraron en contacto con los tradeunionistas ingleses y del encuentro surgió la idea de crear una asociación internacional de trabajadores. El 28 de septiembre de 1864 se reunieron junto a representantes italianos y alemanes en Saint Martin's Hall y fundaron la A.I.T. En la reunión fundacional los delegados ingleses eran tradeunionistas, y, por tanto, socialistas reformistas; los italianos eran mazzinianos y garibaldinos y representaban, en consecuencia, la izquierda republicana; los alemanes eran socialdemócratas y marxistas; los franceses, en fin, proudhonianos. Se trataba, pues, de una reunión de moderados, ya que inclusive los marxistas (como el propio Marx) no representaban por entonces la extrema izquierda <sup>(1)</sup> y los franceses pertenecían a la derecha del movimiento proudhoniano, por lo cual, sin duda, Max Nettlau llama a Tolain y sus compañeros "pequeños espíritus", acusándolos de defender "las partes más débiles y anodinas del pensamiento de Proudhon" <sup>(2)</sup>. Sin embargo, estos proudhonianos franceses fueron quienes aportaron a la reunión el entusiasmo proletario y quienes

---

<sup>(1)</sup> G.D.H. Cole. *Historia del pensamiento socialista- México- 1957-1963*. II p. 93.

<sup>(2)</sup> M. Nettlau. *La Anarquía a través de los tiempos -Barcelona- 1935* p. 122.

insuflaron a la naciente Asociación Internacional de Trabajadores el espíritu federalista y autogestionario del socialismo francés. Desde este punto de vista podría decirse que dicha Asociación nació en París más que en Londres. "La criatura internacionalista fue llevada a la nodriza al otro lado del canal de la Mancha, para sustraerla al ogro imperial. Pero era innegable que sus padres eran auténticamente franceses, y además parisinos, y su temperamento y sus ideas anarquistas, o anarquizantes, les vienen de ellos" (3). Más aún, franceses fueron sus ancestros ideológicos: Joseph Déjacque y Ernest Coeurderoy, que en 1855 habían proyectado ya una Asociación Internacional de Trabajadores y redactado el programa de la misma (4). Y francesa fue, por su formación y su cultura, ya que no por su sangre, Flora Tristán, quien ya en 1843, en su libro *La Unión Obrera*, propició la organización de los proletarios de Europa y del mundo en una *Unión Universal de los trabajadores* (5). También es claro que tanto Déjacque y Coeurderoy (6) como Flora Tristán (7) estaban ideológicamente más próximos al anarquismo que al socialismo reformista o al marxismo (8).

En los dos primeros congresos de la Internacional, iniciados el 6 de septiembre de 1866 en Ginebra, y el 2 de septiembre de 1867 en Lausana, hubo un claro predominio de delegados suizos y franceses, gran parte de los cuales eran proudhonianos. Puede decirse, pues, que hubo en ellos mayoría anarquista. En el tercer congreso, reunido en Bruselas el 6 de septiembre de 1868, participó ya directamente Bakunin. Marx esperaba que aquí los proudhonianos fueran vencidos, y ello efectivamente así ocurrió,

---

(3) A. Sergent y C. Harnel. *Histoire de l'Anarchie -Paris- 1949-* p. 315 (cit por V.García).

(4) M. Nettelau. op. cit. p.p. 90 sgs.

(5) C. Rama. *Utopismo socialista (1830-1893) -Caracas- 1977* p.XXI.

(6) G. Woodcock. *El anarquismo -Barcelona 1979* p. 258.

(7) L. A. Sánchez. *Una mujer sola contra el mundo -México- p.211.*

(8) *Sobre Flora Tristán véase, en especial, J.L.Puech. La vie et l'oeuvre de Flora Tristan -1803-1844-L'Union Ouvrière- Paris- 1925.*

pero no en provecho de los marxistas sino de los bakuninistas que, como los proudhonianos, eran también anarquistas <sup>(9)</sup>.

En efecto, en julio de 1868 Bakunin había logrado que se lo admitiese en la Internacional como miembro de la sección de Ginebra, según recuerda Guillaume, y el tercer congreso de dicha asociación estuvo dominado ya por su personalidad y por sus ideas, aunque siguiera muy presente allí la influencia de Proudhon. En realidad, el tercer congreso representa el momento de tránsito ideológico entre el mutualismo anarquista de los discípulos de Proudhon y el colectivismo anarquista de Bakunin.

El 6 de septiembre de 1869 se reunió el cuarto congreso de la Internacional en Basilea. Una de las más importantes cuestiones allí debatidas fue la de la propiedad de la tierra. Los delegados alemanes e ingleses defendieron la tesis del Estado propietario y administrador de los bienes públicos; los franceses se pronunciaron contra el comunismo; los españoles les recordaron que el movimiento obrero debía abolir el Estado; los belgas insistieron en que las reformas de carácter político no llegarán nunca a cambiar la condición del pueblo. Bakunin, por su parte, sostuvo que la sociedad debe reconstruirse sobre la base del trabajo colectivo. En el momento de votar se hizo enteramente evidente la oposición entre el Consejo general de Londres y el proletariado. "De allí en adelante, los teóricos Marx, Hess, Liebrecht, Rittinghausen, secundados por el rencoroso Engels, entrarán en lucha -una lucha a la vez secreta y pública, abierta y tenebrosa- contra su enemigo común: Bakunin" <sup>(10)</sup>.

Después de la guerra franco-prusiana, el 2 de septiembre de 1872, se reunió en la Haya el quinto congreso de la A.I.T. Jean Maitron lo llama el "congreso de la escisión" <sup>(11)</sup>. Aquí el enfrentamiento entre Bakunin y Marx se manifiesta abierta y

<sup>(9)</sup> V. García. *La Internacional obrera* -Madrid- 1977- p. 67.

<sup>(10)</sup> Jeanne-Marie. *Michel Bakounine, un vie d'homme* -Genève-1976 p. 240.

<sup>(11)</sup> J.Maitron. *Histoire du Mouvement Anarchiste en France- (1880-1914)* - Paris- 1955 p. 44

violentamente. Es la oposición -fundamental no sólo en la historia del movimiento obrero sino también en la del socialismo- entre federalismo y centralismo, entre anti-autoritarios y autoritarios. Marx y sus amigos maniobraron con astucia. Lograron que los italianos se abstuvieran de enviar sus representantes y que las delegaciones suiza y española que traían la voz y el voto de fuertes asociaciones locales y nacionales quedaran limitadas a cinco miembros cada una. Por otra parte, atribuyeron veinte delegados al Consejo General y nueve a Alemania. Ahora bien, en Italia y en Suiza (sobre todo en el Jura) la mayoría de los militantes eran proclives a las concepciones federalistas y antiautoritarias de Bakunin, y en España, pese a los esfuerzos de Lafargue, el predominio de las ideas bakuninistas entre los obreros asociados era ya evidente; mientras Alemania era el único país donde el autoritarismo de Marx predominaba y el Consejo General era directamente manipulado por éste y sus adláteres. Los autoritarios lograron así fraudulentamente, por vez primera, una mayoría en el seno de la Internacional. Cuando se planteó la cuestión crucial del papel que debía representar el Consejo Federal, un vocero del marxismo, Sorge, propuso que sus poderes se acrecentaran de tal modo que dicho Consejo pudiera considerarse como Estado Mayor de la Internacional.

Los delegados bakuninistas se opusieron decididamente a ello. Guillaume esgrimió una serie de argumentos y el español González Morago fijó con entera claridad su posición: "La Internacional es una asociación libre nacida de la organización espontánea del proletariado y formando, por su existencia misma, la más categórica protesta contra la autoridad. Sería absurdo esperar que los partidarios de la autonomía de las colectividades obreras abdicaran de sus sentimientos y de sus ideas para aceptar la tiranía del Consejo General. La Federación Española está por la libertad y no consentirá jamás ver en el Consejo General otra cosa que un Centro de Correspondencia y Estadística" <sup>(12)</sup>. Pese a ello, el

---

<sup>(12)</sup> V. García, op. cit. p. 97.

Congreso dominado por los seguidores de Marx, decidió aumentar los poderes del Consejo General, y le atribuyó la tarea de vigilar el cumplimiento de los estatutos en cada país y el derecho de "suspender ramas, secciones, consejos o comités federales y federaciones de la Internacional hasta el próximo Congreso". Por otra parte, recomendó la formación de un partido obrero en cada país, lo cual constituía una de las más anheladas metas de Marx.

El triunfo de Marx, que convertía a la Internacional en un arma para la conquista del poder político <sup>(13)</sup> y, más aún, en una organización "política" no sólo por las finalidades que se le atribuían sino también por su propia estructura verticalista y, por tanto, gubernamental, culminó con la expulsión de Bakunin <sup>(14)</sup>.

Marx consiguió también que la sede del Consejo General pasara de Londres a Nueva York, a fin de evitar las protestas airadas de la mayoría de las secciones europeas ausentes del Congreso contra las inconsultas resoluciones de una amañada mayoría. Fue otra de sus victorias, pero sin duda una victoria pírrica, pues la transferencia transatlántica no se realizó sino a costa de la agonía y muerte de la A.I.T. Esta muerte y, sobre todo, las consecuencias que durante más de un siglo tuvo el triunfo del centralismo y de la politización del movimiento obrero (consecuencias que culminaron hace muy poco con Gorbachov y la disolución de la URSS) justifican, más allá de lo que G.D.H. Cole podía imaginar, su aseveración de que "el gran debate entre Marx y Bakunin en el Congreso de La Haya terminó, a pesar de las decisiones tomadas en la Haya, mucho más en favor de Bakunin que de Marx" <sup>(15)</sup>.

El debate entre Bakunin y Marx en el seno de la Primera Internacional se circunscribía a la estructura y el funcionamiento de la Asociación Internacional de Trabajadores, pero las concepciones básicas que uno y otro defendían eran, a su vez, una proyección de

<sup>(13)</sup> Ibid. p. 98.

<sup>(14)</sup> I. Berlin. *Karl Marx* - Madrid- 1973- p. 231

<sup>(15)</sup> G.D.H. Cole. op. cit. II p. 198.

las respectivas concepciones de la sociedad y del Estado y respondían a dos modos opuestos de entender el socialismo y la revolución.

Para Marx, el Estado constituye una superestructura de toda sociedad de clases y es el resultado de la necesidad que tienen las clases dominantes de conservar para sí mismas la propiedad de los medios de producción y de la tierra.

El socialismo debe luchar por un cambio radical en las relaciones de producción, tratando de eliminar aquella propiedad privada en pro de una propiedad social. El administrador y promotor de esta propiedad social no puede ser sino el Estado surgido de la revolución socialista, esto es, el Estado obrero. Una vez completado el proceso de socialización de la propiedad y realizado el comunismo, desaparecerán las clases sociales y con ellas desaparecerá, como instrumento inútil, el Estado mismo <sup>(16)</sup>. No tiene sentido, pues, luchar directamente por la abolición o por la minimización del Estado, que sólo puede y debe desaparecer al llegar a su punto culminante el proceso económico-social. Si se lo hiciera desaparecer antes, dicho proceso esencial (puesto que afecta a la estructura) no podría realizarse por falta de un instrumento adecuado. Fácil es comprender que Marx y sus seguidores veían en el Estado un arma indispensable y preciosa, que debía ser conservada a toda costa y aun afilada y repotenciada para lograr los fines transformadores de la revolución socialista. En este sentido, por lo menos, Marx era un continuador de los jacobinos y un discípulo de Blanqui.

En un artículo escrito contra Ruge dice Marx que el Estado no es sino una función de la sociedad alienada; en *La sagrada familia* lo considera concretamente como una expresión de la sociedad burguesa. Con un lenguaje semejante al de Proudhon, "dice que, cuando hayan desaparecido las diferencias de clase, el poder público perderá el carácter político, puesto que el poder político en sentido estricto es el poder organizado por una clase

---

<sup>(16)</sup> *Obras completas de Marx y Engels*, I 6, p. 546.

para la opresión de otra" <sup>(17)</sup>. Sin embargo, tratar de eliminar el poder político y el Estado con todo su enorme aparato coercitivo antes de haber logrado la desaparición de las diferencias de clase, equivaldría a abrir paso a la restauración de las clases derrotadas por la revolución y sería para ésta un verdadero suicidio. Aunque no lo diga con estas palabras, la idea se infiere claramente de las medidas que Marx y Engels proponen para la época posterior a la revolución socialista y a la toma del poder por la clase obrera. Hablan de la centralización de todos los instrumentos de trabajo y de la violencia y el despotismo que ella implica: "El proletariado se valdrá de su *dominación política* para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una *violación despótica* del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción" <sup>(18)</sup>. Estas ideas, expresadas en el *Manifiesto del Partido Comunista*, a fines de 1847 o comienzos de 1848, darán lugar más tarde a la teoría de la dictadura del proletariado. Esta dictadura equivale para Marx al gobierno de una gran mayoría (el proletariado) sobre una pequeña y opresiva minoría (la burguesía). Constituye, pues, una verdadera "democracia", si por tal se entiende el gobierno del pueblo, o sea, de la mayoría.

Más aún, el objetivo principal de esta dictadura es acabar para siempre con las diferencias de clases y, en consecuencia, con todos los gobiernos y con el Estado propiamente dicho. En efecto, siendo el Estado y el gobierno productos de la dominación de clase, al desaparecer esta dominación y las clases mismas, gracias a la dictadura del proletariado, desaparecerá también el Estado, sustituido por la libre asociación de los trabajadores. El mismo

<sup>(17)</sup> P. Kágl. *La génesis del materialismo histórico* -Barcelona-1974 p. 305.

<sup>(18)</sup> C. Marx- F. Engels. *Manifiesto del partido comunista* -Lima- p. 59. (Los subrayados son nuestros).

*Manifiesto* expresa: "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá su carácter político. El Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (19).

Cuatro años más tarde, en marzo de 1852, Marx escribía en una carta a Weydemeyer: "Por lo que a mí respecta, no me cabe el mérito de haber descubierto ni la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes de mí, ya algunos historiadores burgueses habían expuesto el desarrollo histórico de esta lucha de las clases y algunos economistas burgueses habían señalado la anatomía económica de las clases. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2) *que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado*; 3) que, a su vez, esta dictadura es solamente el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases".

Resulta claro, pues, que para Marx *la meta es la sociedad sin clases y sin Estado*; pero queda claro también que esa meta no se podrá lograr sin *un total dominio de la clase obrera y sin una potenciación del poder estatal (dictadura)*.

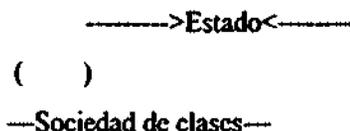
---

(19) *Ibid.* p.p 60-61.

Detrás de tales ideas está el supuesto general del materialismo histórico: lo económico-social genera lo político; la sociedad de clases produce el Estado. Hay una relación unidireccional entre clases y gobierno. La sociedad dividida en clases origina el Estado y el gobierno, a fin de mantener su propia estructura jerárquica y perpetuar el dominio de una clase sobre las otras. Este es el punto neurálgico y la clave del centralismo marxista. Aquí está la encrucijada donde se separan los caminos de Marx y de Bakunin. Ambos tienen una meta común, pero el segundo no acepta la idea de la dictadura del proletariado (ni siquiera interpretándola en el sentido que le da Marx en el *Manifiesto*). Y tal rechazo, que se refleja claramente en su actitud federalista dentro de la Internacional, no es un mero producto de su romanticismo eslavo o de su condición de "desclasado", como quisieran ciertos críticos marxistas, sino de una concepción dialéctica (que lo es más que la del propio Marx) de las relaciones entre lo socio-económico y lo político. Para el revolucionario ruso, la sociedad dividida en clases genera necesariamente el Estado, cuya función primordial es mantener el orden socio-económico establecido y asegurar el dominio de una clase y la subordinación de las otras, pero a su vez, el Estado genera necesariamente de su seno nuevas clases dominantes que se unen a las ya existentes o las sustituyen. Así sucede en todo el transcurso de la Historia. Pero al iniciarse ésta, Bakunin reconoce una primacía de lo político sobre lo económico-social. La fuerza física (militar) o intelectual (sacerdotal) crea el gobierno y el Estado en el seno de la sociedad no dividida. Separa primero, de manera permanente, a los que mandan de los que obedecen. Hay una inicial fractura política. De aquí nacen la propiedad privada, la explotación del trabajo, las desigualdades económicas y sociales etc. Pero una vez iniciada así la historia, la sociedad de clases crea continuamente el Estado y el Estado, a su vez, crea la sociedad de clases. No hay una relación lineal

Sociedad de clases-----> Estado,

como supone Marx, sino una relación circular:



Bakunin advierte lúcidamente algo que Marx, encandilado por su propia teoría histórico-materialista, no llegó a ver: el hecho de que todo Estado tiende a conservar su poder y a acrecentarlo, más allá de los fines originarios para los que fue instituido, lo cual quiere decir que tiende a generar, a partir de gobernantes y administradores, una nueva clase dominante. Si esta idea se aplica a la teoría revolucionaria, parece claro que la dictadura del proletariado generará una clase diferente del proletariado mismo, a partir del gobierno y la administración (supuestamente en manos del proletariado), y que esta nueva clase dominante reconstituirá la sociedad de clases (supuestamente eliminada por la revolución). Para Bakunin, todo Estado supone una sociedad de clases. Hablar de un Estado obrero carece de sentido: si es Estado, no es obrero; si es obrero, no es Estado.

En abierta polémica con Marx y sus seguidores socialdemócratas, objeta Bakunin la idea de la dictadura del proletariado. Hablando de la Comuna de París, a la que considera como negación práctica del Estado, exalta la conducta de Varlin y sus amigos que "como todos los socialistas sinceros, y en general como todos los trabajadores nacidos y educados en el seno del pueblo, compartían en el más alto grado esa prevención perfectamente legítima contra la iniciativa continua de los mismos individuos, contra la dominación ejercida por las individualidades superiores; y, como ante todo eran justos, dirigían también esa prevención, esa desconfianza, contra sí mismos, más que contra todas las demás

personas" <sup>(20)</sup>. Esas palabras, escritas en junio de 1871, aluden sin duda a Marx y a sus amigos, que para Bakunin pretenden erigirse en mentores y directores de la clase obrera <sup>(21)</sup>. No tarda mucho en advertir que "dictadura del proletariado" no puede significar sino dictadura de una élite o vanguardia revolucionaria que se autoatribuye la representación de la clase obrera. Se da cuenta enseguida del sofisma que la proposición, aparentemente tan lógica y razonable, de Marx, según la cual es necesaria una dictadura (es decir, un ultra-gobierno) para poner fin a todo gobierno, encierra. Ve con claridad que, en el mejor de los casos, se tratará no de una dictadura del proletariado sino de un gobierno absoluto de algunos ex-proletarios, los cuales por lo común ni siquiera serán eso sino doctos universitarios o profesionales de la revolución. Los proletarios que toman el poder, por el simple hecho de hacerlo, ya no son proletarios. Inútil será invocar el concepto de "representación". Porque tal concepto sólo puede ser entendido en dos sentidos: A) como expresión de la voluntad popular a través del voto, y B) como encarnación "objetiva" de los intereses y "verdaderos" deseos del pueblo. Pero en el primer sentido debe ser desechado, ya que el pueblo no puede otorgar a nadie un cheque en blanco ni delegar, por un lapso de varios años, su voluntad en la de algunos individuos, cuando ni siquiera sabe cuál será su propia voluntad en el día de mañana. Y en el segundo sentido (que revela el trasfondo hegeliano de la teoría marxista) se esconde el mayor de los engaños, ya que los gobernantes, cualquiera sea su origen social, tienden siempre a constituir una nueva clase con intereses distintos y opuestos a los de los gobernados. Una dictadura del proletariado implica necesariamente un gobierno en el cual los gobernantes se oponen a los gobernados. Ahora bien, si los obreros gobiernan ¿quiénes serán los gobernados? ¿Los campesinos tal vez? ¿O quizá serán los obreros alemanes (de acuerdo con la

---

<sup>(20)</sup> M. Bakunin. *La comuna de París y la noción de Estado*, en: *El Estado y la Comuna* -Madrid- 1978, p. 194.

<sup>(21)</sup> Cfr. P. Ansart. *Marx y el anarquismo* -Barcelona- 1972. p.p 443 sgs.

germanofilia de Marx) los que gobernarán a los demás obreros? <sup>(22)</sup>. En todo caso, al haber división entre gobernantes y gobernados, habrá Estado; al haber Estado, habrá opresión. Y no vale decir que la división será provisoria y que el Estado proletario sólo será un puente hacia la sociedad sin Estado. Para Bakunin, todo gobierno tiende a perpetuarse como tal y aun a acrecentar su dominio; todo Estado quiere crecer y aumentar su poder en el espacio y en el tiempo: "Las diferencias entre la dictadura revolucionaria y el Estado son superficiales. Fundamentalmente ambas representan el mismo principio de gobierno de una minoría sobre una mayoría, en nombre de la supuesta "inteligencia" de la primera. En consecuencia, ambas son igualmente reaccionarias, ya que ambas directa o indirectamente deben conservar y perpetuar los privilegios económicos y políticos de la minoría gobernante y la sujeción política y económica de las masas populares. Ahora queda claro por qué los revolucionarios dictatoriales, quienes pretenden derrocar los poderes existentes y las estructuras sociales, a fin de erigir sobre sus ruinas *su propia dictadura*, nunca fueron y jamás serán los enemigos del gobierno, sino por el contrario, siempre serán *los promotores más entusiastas de la idea del gobierno*. Únicamente son enemigos de los actuales gobiernos porque desean reemplazarlos. Son los enemigos de las estructuras gubernamentales actuales porque éstas excluyen la posibilidad de su propia dictadura. Al mismo tiempo, son los amigos más devotos del poder gubernamental. Porque si la revolución realmente destruyera ese poder, liberando las masas, esta minoría pseudo-revolucionaria quedaria imposibilitada de subyugar a las masas a fin de ser ella misma la beneficiaria de su propia política de gobierno" <sup>(23)</sup>. Bakunin se refiere a la idea de Marx de fundar un partido político de la clase obrera, cuya finalidad, como la de cualquier otro partido, será la conquista del poder, y menciona

---

<sup>(22)</sup> M. Bakunin. *Estatismo y anarquía*. I, p. 293-294 (edición rusa de *Golos Truda* -Petrogrado-Moscú- 1919) (en G.P. Maximoff. *El sistema del anarquismo* -Buenos Aires- 1973).

<sup>(23)</sup> *Ibid.* p.p. 239-240.

expresamente el programa del mismo que aparece en el *Manifiesto del Partido Comunista*; más aún, señala la evidente alusión a dicho programa contenida en el primer *Manifiesto de la Asociación Internacional*, escrito por Marx en 1864, donde se dice que: "El primer paso de la revolución de la clase trabajadora es elevar al proletariado a la posición de una clase gobernante. El proletariado concentrará los instrumentos de producción en manos del Estado, o sea, del proletariado elevado a la posición de clase gobernante" <sup>(24)</sup>. Rechaza la idea de Lasalle y Marx de fundar un Estado popular que no sea sino "el proletariado elevado a la posición de clase gobernante" <sup>(25)</sup>. "Pero el Estado implica dominación y la dominación implica explotación, lo cual prueba que el término *Estado popular* (Volks-Staat), que sigue siendo el lema del partido social-demócrata alemán, es una contradicción ridícula, una ficción, una falsedad, y para el proletariado una trampa muy peligrosa. El Estado, por muy popular que sea en su forma, será siempre una institución de dominación y de explotación y por lo tanto seguirá siendo siempre una fuente permanente de esclavitud y miseria. Por consiguiente, no existe otro medio de emancipar al pueblo económica y políticamente, de proporcionarle al mismo tiempo bienestar y libertad, que abolir el Estado, todos los Estados, y de una vez por todas suprimir eso que hasta ahora ha sido llamado *política*" <sup>(26)</sup>.

La lógica de Bakunin se muestra implacable frente al proyecto marxista de "Estado popular" (o Estado obrero), regido por una "dictadura del proletariado". En *Estatismo y anarquía* dice: "Si existe el Estado, existirá, inevitablemente dominación y, por consiguiente, esclavitud; un Estado sin esclavitud -manifiesta o encubierta- es inconcebible, y por ello somos enemigos del Estado. Por otra parte, ¿qué significa " el proletariado elevado a la posición de clase gobernante"? ¿Estaría el proletariado entero a la cabeza

<sup>(24)</sup> Ibid. p.p. 291-292.

<sup>(25)</sup> Ibid. p. 293.

<sup>(26)</sup> M. Bakunin. *Protesta de la Alianza V* 19-20 (edición rusa) (enG.P. Maximoff).

del gobierno? Hay aproximadamente cuarenta millones de alemanes. ¿Serían los cuarenta millones integrantes del gobierno? En este caso el pueblo entero gobernará y no habrá gobernados, lo cual significa que no habrá gobierno, que no habrá Estado. Pero si existe un Estado, habrá gobernados, que serán el pueblo, y habrá, por tanto, esclavos. Este dilema se resuelve fácilmente en la teoría marxista. Por gobierno del pueblo entienden el gobierno en manos de un pequeño número de representantes elegidos por el pueblo. El sufragio universal -el derecho de todo el pueblo a elegir sus así llamados representantes y conductores del Estado-, esa es la última palabra de los marxistas así como de la escuela democrática. Y esa es una falsedad detrás de la cual acecha el despotismo de una minoría gobernante, una falsedad que es tanto más peligrosa cuanto que aparece como expresión de la voluntad del pueblo" (27).

Los marxistas responden que aun cuando el gobierno del Estado popular esté en manos de una minoría de representantes, éstos serán trabajadores. Y Bakunin, a su vez, replica: "Sí, de ex-trabajadores que, una vez convertidos en gobernantes o representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y comenzarán a mirar desde arriba al mundo obrero. Desde ese momento ya no representarán más al pueblo sino a sí mismos y a sus propias pretensiones de gobernarlo. Quienes duden de esta verdad saben muy poco de la naturaleza humana" (28).

Con la idea de la representación popular se vincula en los marxistas la idea del socialismo científico. Aun cuando el concepto del socialismo como ciencia fue utilizado primero por Proudhon, más tarde lo hizo suyo Marx, quien se atribuyó su invención, y lo opuso al socialismo utópico, como quien opone la razón a la fantasía. Pero el concepto de "socialismo científico" se vinculó enseguida con el de vanguardia revolucionaria, encargada de elaborar dicha ciencia y de llevarla a las multitudes ignoras.

---

(27) *Estatismo y anarquía I*, p. 294.

(28) *Ibid.* p.p. 294-295.

Bakunin arguye: "Las palabras "socialistas instruidos" y "socialismo científico", que se encuentran constantemente en las obras y en los discursos de lasallianos y marxistas, prueban solamente que este pretendido Estado del pueblo no será nada más que un gobierno despótico sobre las masas trabajadoras a manos de una nueva aristocracia, numéricamente pequeña, de científicos y pseudocientíficos. El pueblo carece de instrucción y por lo tanto será completamente eximido de la preocupación de gobernar, será incluido por entero en el rebaño común de gobernados. ¡Hermosa liberación! Los marxistas se dan cuenta de esa contradicción y reconociendo que un gobierno de científicos -el más pesado, el más ultrajante y el más despreciable del mundo- será, pese a su forma democrática, una verdadera dictadura, se consuelan con la idea de que esa dictadura será provisoria y breve. Dicen que la única preocupación y el único objetivo de ese gobierno será educar y elevar al pueblo -económica y políticamente - a un nivel tal que no será necesario ningún gobierno; el Estado al perder su carácter político, es decir, el carácter de dominación, se transformará en la libre organización de los intereses económicos y de las comunas" (29).

Bakunin enfrenta a los marxistas con una flagrante contradicción : " Si el Estado va a ser un verdadero Estado popular, ¿qué necesidad hay de abolirlo? Y si es el gobierno de ellos, el necesario para la real emancipación del pueblo, ¿cómo se atreven a llamarlo popular?". Y añade: "Nuestra polémica tuvo por objeto hacerles comprender que la libertad o el anarquismo, es decir, la libre asociación de los trabajadores desde abajo hacia arriba, es el objetivo final del desarrollo social y que todo Estado, incluido el Estado popular, es un yugo, lo cual significa que por una parte engendra el despotismo y por otra la esclavitud" (30).

Bakunin enfrenta la paradoja marxista (que suele interpretarse como fruto de una concepción dialéctica de la

---

(29) Ibid. p. 295.

(30) Ibid. p.p. 295-296.

historia) de la dictadura del proletariado: "Dicen que ese yugo del Estado -la dictadura- es un medio transitorio inevitable para lograr la emancipación del pueblo: el anarquismo o la libertad es la meta, el Estado o la dictadura es el medio. Así, pues, para liberar a las masas obreras es preciso antes esclavizarlas. Hasta aquí ha llegado nuestra polémica. Ellos sostienen que sólo una dictadura -la suya- puede engendrar la voluntad del pueblo. Nuestra respuesta es: ninguna dictadura puede tener otro propósito que no sea su propia perpetuación y sólo puede engendrar la esclavitud del pueblo que la soporta; la libertad sólo puede ser creada por la libertad, es decir, por una rebelión general del pueblo y la libre organización de las masas trabajadoras desde abajo hacia arriba".

Difícilmente podrían expresarse de un modo más claro las diferencias que separan al marxismo del anarquismo como doctrinas revolucionarias. Ambas coinciden en el propósito final de edificar una sociedad sin clases y sin Estado. Pero la una sostiene la necesidad de una concentración del poder (dictadura) en manos de la única clase que puede protagonizar la revolución (el proletariado); la otra, en cambio, rechaza como contradictorio este "instrumento", desecha toda dictadura y toda clase de Estado (sin excluir el Estado obrero y popular). El marxismo proclama: a la libertad por la dictadura; el anarquismo postula: a la libertad por la libertad. Para el uno la revolución es la toma del poder y la conquista del Estado por parte de la clase obrera; para el otro es simplemente la toma de la tierra y de los medios de producción por parte de los productores, la autogestión integral, sin ningún tipo de poder político, sin rastros de dominio estatal.

A continuación de las palabras antes citadas dice Bakunin: "Mientras que la teoría político -social de los socialistas antiestatistas o anarquistas los lleva a una ruptura completa con todos los gobiernos, con todas las variedades de la política burguesa, sin otra salida que la revolución social, la teoría opuesta de los comunistas partidarios del Estado y de la autoridad científica también arrastra inevitablemente a quienes la apoyan, bajo el

pretexto de tácticas políticas, a transacciones constantes con los gobiernos: o sea, los lleva directamente hacia la reacción" (31).

Y poco más adelante, asumiendo un papel cuasi-profético, añade: "El punto fundamental del programa político - social de Lasalle y de la teoría comunista de Marx es la emancipación (imaginaria) del proletariado por medio del Estado. Pero para esto sería preciso que el Estado consintiera en tomar sobre sí la tarea de emancipar al proletariado del yugo del capital burgués. ¿Cómo puede ser penetrado el Estado de semejante desco? Existen solamente dos medios para lograr ese fin. El proletariado debe realizar una revolución para tomar el Estado, lo cual es una empresa bastante heroica. Y en nuestra opinión, una vez que el proletariado tome el Estado debería proceder inmediatamente a su destrucción, considerándolo una prisión eterna de las masas obreras. Pero según la teoría de Marx, el pueblo no debería destruir el Estado sino fortalecerlo y reforzarlo, para transferirlo en esas condiciones a las manos de los jefes del partido comunista, Marx y sus amigos, quienes comenzarán la liberación a su manera. Centralizarán todos los poderes del gobierno en manos fuertes, porque el pueblo ignorante exige una tutela muy enérgica. Crearán un único banco del Estado que concentrará en sus manos el comercio, la industria, la agricultura e inclusive la producción científica; dividirán a la población en dos ejércitos: uno industrial y otro agrícola, bajo la conducción directa de los ingenieros del Estado, *que constituirán la nueva clase científico-política privilegiada*. Esta es la brillante meta que pone ante el pueblo la escuela de los comunistas alemanes" (32).

Es claro que la creación de la nueva clase tecno-burocrática que sustituyó en la URSS a la burguesía como clase dominante fue obra directa de Lenin (33). Al propiciar la formación de una vanguardia o élite de revolucionarios profesionales, dejó

---

(31) Ibid. p.p. 296-297.

(32) Ibid. p. 298.

(33) Cfr. G. Leval. *La falacia del marxismo* -México- 1967 p.p.124-28.

establecido el núcleo originario de la nueva clase. Al sustituir la estructura "soviética" (y, por tanto, anárquica) de la sociedad socialista por un capitalismo de Estado, dio un definitivo impulso al surgimiento de una nueva clase dominante, compuesta de burócratas y técnicos, tal como Bakunin preveía lúcidamente. Stalin no hizo sino llevar a su pleno desarrollo la centralización del poder estatal hasta conferirle la forma externa de un despotismo oriental, donde técnicos y burócratas fungían de cortesanos <sup>(34)</sup>. Pero, por más que se quiera disculpar a Marx de estas funestas y contraproducentes consecuencias de sus teorías, no se puede negar que él sembró la semilla, según se advierte claramente a través de la obra de Bakunin. Cualesquiera sean, por otra parte, los reproches que se puedan endilgar a las ideas y la actuación del revolucionario ruso, es claro que sus críticas del socialismo alemán de Marx eran certeras <sup>(35)</sup>.

---

<sup>(34)</sup> Ibid. p.p. 149-172.

<sup>(35)</sup> Cfr. Burton Hall. *New Politics*- 1968.

## VI

### PIERRE CLASTRES: LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

La antropología estructural, desarrollada por Claude Levi-Strauss, en *Tristes trópicos* y los cuatro volúmenes de *Mitologías*, en *Raza e historia* y *El pensamiento salvaje*, orienta sin duda las investigaciones etnológicas de Pierre Clastres, quien, como el propio Levi-Strauss, trabaja sobre los pueblos "primitivos" de América del Sur.

Pocas contribuciones tan significativas han hecho en nuestros días a la discusión filosófico-política las ciencias humanas que puedan compararse con los hallazgos e interpretaciones de Clastres acerca de la sociedad salvaje sudamericana como sociedad no-dividida, esto es, como sociedad sin Estado.

Hobbes y los contractualistas en general identifican la sociedad con el Estado. Suponen, en efecto, que a una etapa inicial y salvaje de la humanidad en que los individuos vivían sin lazos mutuos permanentes le siguió, mediante un pacto o contrato, la etapa civilizada o social, que se caracteriza por la existencia del gobierno y del Estado. Estado y sociedad nacen al mismo tiempo y gracias al mismo acto. Los filósofos que, como Platón y Aristóteles, no admiten el contrato en el origen de la sociedad y ven

en ésta una realidad connatural al hombre (como el lenguaje), admiten la existencia de sociedades previas al Estado (familia, clan, tribu), pero a todas ellas las consideran como formas imperfectas, destinadas a desembocar en una sociedad autosuficiente y perfecta que es el Estado.

Bien se comprende, pues, que para Hegel el Estado sea la forma más elevada del Espíritu objetivo, y la realización de la autoconciencia ética, y que, para Gentile, teórico del totalitarismo fascista, inclusive el arte, la religión y la filosofía, momentos del Espíritu absoluto, sean propiedad del Estado, manifestación suprema del Espíritu humano.

Toda la educación moderna, liberal o anti-liberal, tiende a suponer la idea del Estado como forma necesaria y perfecta de la sociedad. El hombre de nuestro tiempo no puede concebir, por lo común, una sociedad sin gobierno ni se imagina la posibilidad de una permanente convivencia humana sin alguna forma de Estado. El Estado se le presenta como una categoría ontológica.

Los estudios de Clastres demuestran, en primer lugar, que la sociedad primitiva es una sociedad sin gobierno y sin Estado. Tal conclusión no es, sin embargo, nueva ni tiene, en sí misma, nada de original. La caracterización de la sociedad salvaje o primitiva como sociedad sin Estado se abrió paso entre los antropólogos y sociólogos positivistas. H. Spencer hace notar que en las tribus primitivas que viven aisladas y pacíficamente no hay nada que pueda compararse a lo que denominamos gobierno. Sin embargo, tanto Spencer como los evolucionistas que lo siguen no pueden menos de ver en la sociedad primitiva sin Estado una forma rudimentaria de la sociedad humana, destinada a desarrollarse y a perfeccionar sus instituciones hasta dar en la sociedad estatal. El Estado, junto con el progreso técnico, la economía de acumulación,

la escritura, la división en clases etc., son logros que la evolución proporciona a la sociedad humana y a los que necesariamente ésta se encamina. El mismo Engels, no poco influido por la concepción evolucionista de la sociedad, concibe la sociedad de clases y el Estado como resultado del desarrollo necesario de la humanidad, resultado que sería inútil lamentar, ya que no sólo tiene el ineludible carácter de los cambios naturales sino también el sentido de un paso hacia adelante, hacia el logro de una sociedad sin clases y sin Estado.

Clastres rechaza la idea de una evolución, es decir, de un cambio paulatino de la sociedad primitiva sin Estado a la sociedad civilizada con Estado, no sólo porque no encuentra entre los pueblos sudamericanos que ha estudiado ningún resto de dicha transición sino también porque no puede admitir que una sociedad coactiva y jerárquicamente organizada represente una forma más perfecta que la sociedad que desconoce el gobierno e ignora el Estado. Para él, hay un hiato y una ruptura entre ambos tipos de sociedades. El tránsito de la una a la otra implica un salto cualitativo, pero no necesariamente un salto hacia arriba y hacia adelante. De análoga manera explica Levi-Strauss el tránsito del pensamiento salvaje o la reflexión mítica al pensamiento científico. Pero, así como, para éste, no puede decirse que el pensamiento salvaje sea incapaz de abstraer y de sistematizar, para Clastres, tampoco cabe afirmar que en los pueblos primitivos, carentes de gobierno y ajenos al Estado, no exista ninguna clase de poder político. Así como Levi-Strauss caracteriza la lógica del pensamiento primitivo, un tanto paradójicamente, como "una lógica cuyos términos consisten en sobras y pedazos, vestigios de procesos psicológicos o históricos y, en cuanto tales, desprovistos de necesidad" <sup>(1)</sup> (por oposición a la lógica científica), así Clastres caracteriza el poder político entre los primitivos como un poder carente de autoridad, como un poder que no establece jamás una

---

<sup>(1)</sup> Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, México, 1972, p. 60

relación mando-obediencia. Para él, no resulta evidente "que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político siempre y en todas partes" <sup>(2)</sup>. Las observaciones realizadas sobre la estructura política de los pueblos salvajes de Sudamérica lo llevan a cuestionar así el concepto de Nietzsche y de Max Weber. En dichos pueblos no hay Estado, pero hay poder y poder político. Se trata de un "poder" casi impotente. El jefe indígena no es ciertamente un soberano que manda ni el pueblo una masa que obedece. Ninguna idea más extraña a los indios sudamericanos (con excepción -claro está- de los incas) que la idea de subordinación y de obediencia. Agudamente observaron los primeros misioneros arribados a las costas del Brasil que los pueblos que las habitan eran pueblos "sin fe, sin ley y sin rey". Muchos relatos posteriores de viajeros y frailes españoles implican, en cambio, una autoproyección, cuando se refieren a reyes, príncipes, barones y duques entre las tribus sudamericanas. Los jefes indígenas tienen, según Clastres, las siguientes características: 1) son "hacedores de paz" y representan la instancia moderadora del grupo, 2) Son hombres generosos, obligados por su rango a satisfacer las demandas continuas de sus "administrados", 3) son buenos oradores y su oficio es la palabra. El modelo del poder coercitivo es aceptado sólo excepcional y temporalmente, cuando el grupo se enfrenta a un peligro exterior. Durante la guerra, el jefe ejerce un poder casi absoluto sobre los guerreros, pero al retornar la paz pierde por completo tal autoridad. La conjunción del poder y la coerción desaparece desde el momento en que el grupo se relaciona consigo mismo. Los jibaros no tienen jefes sino en tiempos de guerra.

El poder normal, basado en el consenso y no en la coerción, es de naturaleza pacífica y su función es pacificadora. La tarea del jefe es mantener la armonía dentro del grupo. Debe apaciguar las pelcas y resolver los conflictos entre sus miembros, sin utilizar una fuerza que no posee ni sería admitida, basándose sólo en su

---

<sup>(2)</sup> Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado*, Caracas, 1978, p.12.

prestigio personal y en su elocuencia. Cumple funciones de amigable árbitro que reconcilia, no de juez que sanciona.

La segunda característica del jefe indígena, la generosidad, la actitud dadivosa, más que una obligación constituye una servidumbre. Aporta la paradójica noción del jefe-servidor. Los indígenas de América del Sur la interpretan como un derecho al pillaje sobre los bienes del líder. Cuando éste se opone a tal pillaje o trata de limitarlo, pierde su prestigio, es decir, su poder.

La tercera característica denota el alto aprecio que los indígenas tienen por la palabra, que exigen del jefe con tanta avidez como los bienes materiales del mismo. El talento oratorio es, junto con la liberalidad, el fundamento del prestigio del líder. Jefe es sinónimo de orador, transmisor de la palabra. Jefe es el que habla, el dueño del discurso. En numerosas tribus debe gratificar cada día a su gente, al alba o al crepúsculo, con una plática edificante. El tema de la misma suele ser la paz, la armonía, la honradez, virtudes que deben practicar todos los miembros de la tribu. Tal plática o arenga no tiene nada de compulsivo ni se manifiesta jamás bajo la forma de un mandamiento real o de una orden gubernamental. Algunas veces el jefe predica en el desierto: los tobas del Chaco o los trumais del Alto-Xingu muchas veces no prestan ninguna atención al discurso del jefe y éste habla en medio de una general indiferencia<sup>(3)</sup>.

Para Clastres, el control social inmediato, que sustituye a la autoridad y el mando, no puede pensarse sin la mediación, y la sociedad no puede concebirse sin el poder político. Pero considerar el poder político idéntico a la coerción es, para él, un prejuicio etnocentrista. El poder existe de hecho (tanto en América como en otras culturas primitivas) "totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía". Por tanto, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, pero lo político no es un término unívoco, sino que tiene diversos sentidos, a veces no inmediatamente descifrables,

---

<sup>(3)</sup> Ibid. p.p. 28-30.

como sucede con este poder "impotente" que encontramos entre los indios sudamericanos. De ahí, pues, infiere las siguientes tesis :

1) Las sociedades no pueden dividirse simplemente en sociedades con poder y sin poder. El poder político es universal, immanente a lo social y se realiza, principalmente, de dos modos: poder coercitivo y poder no coercitivo.

2) El poder político coercitivo (que implica la relación orden-  
obediencia) no puede considerarse como modelo o arquetipo del poder verdadero. Es sólo un caso particular, una realización concreta del poder político en algunas culturas, como la occidental. No hay, por consiguiente, ninguna razón para tomar esta modalidad del poder como punto de referencia y principio de explicación para las otras modalidades.

3) Aún en las sociedades donde no existe una institución política y donde no hay jefes, lo político está presente y se plantea la cuestión del poder, pues algo existe en la ausencia. "El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social. Puede pensarse lo político sin la violencia, no puede pensarse lo social sin lo político: en otros términos, no hay sociedad sin poder" <sup>(4)</sup>. Lo más discutible de estas conclusiones de Clastres se cifra en una cuestión semántica: ¿Puede identificarse el "poder político" con el prestigio del pacificador dadivoso y elocuente? ¿No sería más adecuado decir que el poder político, trascendente en los pueblos civilizados y en las culturas históricas, es en las sociedades primitivas un poder immanente, que tiene como órganos accidentales al jefe-orador en la

---

<sup>(4)</sup> Ibid. p. 21.

paz, al jefe-valiente en la guerra, al jefe-perito en la recolección o en la caza etc?.

Clastres conviene, sin duda, con los antropólogos que le precedieron (desde Spencer y los evolucionistas en adelante) en que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado. Pero detecta en ese juicio un prejuicio, es decir, un juicio de valor negativo, ya que al decir que las sociedades primitivas son sociedades sin Estado o privadas de Estado se afirma que son sociedades que "subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una carencia - carencia de Estado- que intentarán, siempre en vano, llenar" <sup>(5)</sup>. Las crónicas de los viajeros y los trabajos de los antropólogos lo afirman más o menos confusamente: la sociedad no se puede pensar sin el Estado; el Estado es meta obligada y destino de toda sociedad. Esta afirmación, que denota una actitud etnocéntrica, está interiorizada en el hombre común. Hegel la prestigia dialécticamente al darle relevante cabida en su filosofía del Espíritu, podríamos añadir nosotros. Este filósofo, a quien Zubiri considera como "la madurez de Europa", representa también la miopía de esa madurez. Es la miopía del europeocentrismo, que ve en las sociedades primitivas especies relegadas de la historia universal. No se salvan de tal etnocentrismo los discípulos heterodoxos de Hegel, como Marx y los marxistas, que consideran el Estado y las clases sociales una consecuencia necesaria de la innovación y del progreso técnico- económico. Clastres se opone claramente al materialismo histórico cuando sostiene que la más profunda división de la sociedad, la que fundamenta todas las otras, sin excluir la división del trabajo, "es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza". O, en otras palabras, que "la relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación". Esto quiere decir, contra lo que sostienen Marx, Engels, Lenin y sus

---

<sup>(5)</sup> Ibid. p. 165.

seguidores, que: "Antes de ser económica la alienación es política; el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases" (6).

Una tesis muy semejante defendía Karl Eugen Dühring, cuyas ideas fueron tan duramente combatidas por Engels (7). Dühring era partidario de un socialismo cooperativista y no-estatal, análogo al de Fourier, y sus puntos de vista y argumentaciones al respecto (8) fueron aprobados por el propio Sartre (9). La tesis que Clastres funda en sus trabajos etnológicos sobre los pueblos primitivos de Sudamérica, confirma en todo caso el punto de vista general de los anarquistas, en su polémica con el marxismo. Bakunin jamás aceptó la idea de que el Estado fuera una mera superestructura ni consideró suficiente una explicación que lo hiciera derivar linealmente de la defensa de los intereses de una clase social. Es cierto que, para él, el Estado es un instrumento coercitivo que asegura los privilegios de los dueños de la tierra y los medios de producción. Pero también es verdad que los propietarios no serían tales ni existiría diferencia de clases sin el fenómeno (lógica e históricamente previo) del Estado, como concentración del poder político. En la concepción bakuniniana lo político y lo económico se condicionan recíprocamente, en lo que podría considerarse como un círculo dialéctico. La propiedad privada y las diferencias de clase generan el Estado; el Estado genera la propiedad privada y las diferencias de clase, en el curso de la historia. Pero es claro que, al comienzo de la misma, el Estado, que supone la básica y radical fractura entre gobernantes y gobernados, entre mandantes y obedientes, es anterior a la

---

(6) Ibid. p. 173.

(7) Cfr. F. Engels. *Herr Dühring, Umwälzung der Wissenschaft*, 1877.

(8) Cfr. K.E. Dühring. *Kursus der National - und Sozialökonomie und des Sozialismus*, 1871.

(9) Cfr. J.P. Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*.

propiedad privada y a la jerarquía de las clases <sup>(10)</sup>. Esta es, sin duda, la razón fundamental por la cual los antropólogos y críticos marxistas clasifican a Clastres como "anarquista", sin que él, como etnólogo, se extienda al campo de la ideología y sin que, por otra parte, parezca tener ninguna fe en la posibilidad de reinstaurar alguna vez una sociedad sin Estado.

Clastres interpreta la sociedad primitiva como una estructura original, que no es lícito considerar mero embrión de la sociedad civilizada. Ella surge del inconsciente colectivo de los pueblos salvajes y se caracteriza básicamente por su no fractura, por la no división entre gobernantes y gobernados, por la ausencia del Estado, por la presencia de un poder político sin poder. Al sostener esto, Clastres separa tácitamente el poder político del poder físico o biológico, ya que reconoce en el mundo zoológico la vigencia de la relación dominador-dominado, de acuerdo con la sociología animal. El tránsito de lo animal a lo humano, de la naturaleza a la cultura, se produce gracias al intercambio y la palabra. El intercambio y la palabra generan la sociedad, que es desde el principio política, pero que ignora la relación mando-obediencia, no exigida sino más bien rechazada por la naturaleza misma del intercambio y la palabra.

La antropología evolucionista considera rasgos distintivos de la sociedad primitiva la carencia de escritura y la economía de subsistencia. Clastres no discute el primero, pues lo supone un hecho (aunque tal vez no sea tan evidente como él cree y valdría la pena examinar hasta qué punto los dibujos esquemáticos de ciertos pueblos salvajes no constituyen ya una suerte de escritura ideográfica). En cuanto al segundo, comprueba que no hace sino denotar una carencia más con respecto a nuestro mundo: la falta de una economía de mercado que dé salida a los excedentes producidos. La idea misma de "economía de subsistencia" contiene

<sup>(10)</sup> Cfr. A. J. Cappelletti. *Bakunin y el socialismo libertario*, México- 1987, pp. 125; 348-349.

implícitamente la afirmación de que las sociedades primitivas apenas son capaces de producir el mínimo indispensable para sobrevivir, a causa de su inferioridad tecnológica. Pero si por "técnica" entendemos el conjunto de procedimientos de que se valen los hombres para asegurarse el dominio del medio natural en relación con sus necesidades, no cabe hablar de una inferioridad tecnológica de las sociedades primitivas, cuyas capacidad para satisfacer las propias necesidades es por lo menos igual a la de la sociedad industrial. "Lo que sorprende en los esquimales o entre los australianos es justamente la riqueza, la imaginación y la finura de la actividad técnica, la potencialidad de invención y de eficacia que demuestra el instrumental usado por estos pueblos. Basta, por lo demás, con pasearse por lo museos etnográficos: el rigor de fabricación de los instrumentos de la vida cotidiana casi hace de cada modesta herramienta una obra de arte" <sup>(11)</sup>. Tal sugerencia de Clastres nos remite al ideal estético de William Morris, que encuentra la clave de una futura sociedad socialista y libertaria en la transformación de todo trabajo en arte. Clastres concluye, por su parte, que en el campo de la técnica no hay una verdadera jerarquía, ya que la única medida para juzgar un equipamiento tecnológico es su aptitud para satisfacer las necesidades de una sociedad. Si las sociedades primitivas se basan, pues, en una economía de subsistencia, no es por su deficiencia o subdesarrollo tecnológico. Pero el verdadero problema consiste, para Clastres, en determinar si estas sociedades tienen realmente una economía de subsistencia. Si por tal se entiende una sociedad cuyos miembros pasan la mayor parte de su tiempo en la fatigosa busca de alimentos, es claro que los indios sudamericanos no tenían una economía de subsistencia. Ellos dedicaban poco tiempo al trabajo, sin que por eso murieran de hambre. Se permitían largas horas de ocio en sus hamacas, lo cual no dejaba de sorprender a los primeros europeos llegados a Brasil: "Grande era su reprobación cuando constataban que los mocetones llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres con plumas y pinturas en lugar de

---

<sup>(11)</sup> P. Clastres. *La sociedad contra el Estado*, p. 167.

transpirar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de su frente. Era demasiado y esto no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a causa de ello. Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar" <sup>(12)</sup>.

Así como los indios no sentían ninguna necesidad de tener reyes o soberanos que los mandasen, tampoco la tenían de acumular alimentos u otros bienes para lucrar con ellos. Citando los trabajos de Lizot, sobre los indios yanomami del Amazonas venezolano, dice que éste "ha establecido cronométricamente que el tiempo medio dedicado cada día al trabajo por los adultos, considerando todas las actividades, supera apenas las tres horas". Y apelando a sus propias investigaciones entre los guayaki, cazadores nómades de la selva paraguaya, recuerda que éstos pasaban por lo menos la mitad del día en un ocio casi completo, ya que la caza y la recolección se llevaba a cabo (y no todos los días) entre 6 y 11 de la mañana <sup>(13)</sup>. Las sociedades primitivas son, en general, para Clastres, "sociedades de rechazo del trabajo" (según la expresión que usa Lizot a propósito de los yanomami), del mismo modo que son "sociedades de rechazo del Estado". No se trata de pueblos que agotan sus fuerzas en la lucha cotidiana y mortal por asegurar su subsistencia, sino de gente que no ve ninguna necesidad de trabajar (cazar, recolectar, cultivar etc.) más de lo indispensable para vivir cada día. El amplio margen que conceden al ocio nos está diciendo que podrían, si quisieran, acumular bienes en grandes cantidades.

---

<sup>(12)</sup> Ibid. p.p. 168-169.

<sup>(13)</sup> Ibid. p. 170.

Pero el hecho es que no quieren: les interesa más el ocio que el lucro, prefieren el juego a la opulencia; les gusta contar chistes más que contabilizar ganancias. De análoga manera, no sacrifican jamás la igualdad política, que no reconoce división entre gobernantes y gobernados, a la pseudo-seguridad que proporciona el aparato jerárquico y coactivo del Estado. ¿Quién podría afirmar que su opción es errónea?

Como recuerda Fernando Savater, ya en el siglo XVII Hume escribía: "El estado de sociedad sin gobierno es uno de los más naturales estados de los hombres... las tribus de América viven en concordia y amistad entre los miembros de cada comunidad sin ningún gobierno establecido". Algo semejante -podría añadir- decía en la misma época Diderot sobre los pueblos de Oceanía, al referir los viajes de Bougainville. Pero el conflicto se inicia, según anota el mismo Savater, cuando se consideran "dos de los más caros dogmas de la teoría marxista: primero, que estas sociedades viven igualitarias y sin jefes porque padecen de la más extrema indigencia, su economía está reducida al mínimo imprescindible para la subsistencia; segundo, que, en cuanto el desarrollo de las fuerzas productivas aumenta sus riquezas y permite una acumulación de excedente, surgen inmediatamente los explotadores que se apoderan de éste y establecen el Estado como forma de proteger su privilegio" (14). Clastres, al comentar la obra de Marshall Sahlins, encuentra en ella abundantes pruebas para sostener puntos de vistas contrarios. En su conocido *Tratado de economía marxista*, Mandel sostiene que, si admitimos que la humanidad existe desde hace un millón de años, debemos convenir en que ha vivido por lo menos 980.000 en estado de indigencia extrema. Sahlins demuestra que la sociedad primitiva es una sociedad de abundancia, puesto que en ella todas las necesidades están por lo común ampliamente cubiertas, con un mínimo de esfuerzo y de pena, que si los salvajes no producen excedentes ni acumulan bienes destinados al mercado es porque no tienen ningún

---

(14) F. Savater. *Pierre Clastres*, prólogo a Pierre Clastres, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, México p.p.2-3.

interés en ello. Puesto que una máquina funciona bien cuando cumple satisfactoriamente la función para la cual ha sido concebida, la economía de los primitivos es una máquina perfecta: cumple a cabalidad la tarea para la que ha sido diseñada.

Del análisis de Sahlins resulta, según Clastres, "que no sólo la economía primitiva no es una economía de la miseria, sino que permite, por el contrario, designar la sociedad primitiva como la primera *sociedad de abundancia*, " (15). Se trata, sin duda, de "una expresión provocadora, que perturba el entorpecimiento dogmático de los seudosabios de la antropología", pero no por eso deja de ser una expresión justa, porque si en poco tiempo y sin emplear toda su capacidad una máquina de producción satisface las necesidades materiales de la gente, es claro que en un lapso mayor y usando toda su potencia podría producir excedentes y constituir reservas. "Los australianos y los bosquimanos, no bien estiman haber recolectado una cantidad suficiente de recursos alimenticios, dejan de cazar y de recolectar. ¿Por qué los nómades deberían cansarse en recolectar mucho más de lo que pueden consumir? ¿Por qué los nómades deberían agotarse en transportar inútilmente pesadas provisiones de un punto a otro, dado que, según lo señala Sahlins, las reservas están en la naturaleza misma? Los salvajes no son tan locos como los economistas formalistas, los cuales, por no haber descubierto en el hombre primitivo la psicología de un empresario industrial o comercial, preocupado por aumentar sin cesar su producción con miras a acrecentar su beneficio, deducen, como necios, la inferioridad intrínseca de la economía primitiva" (16). Sahlins desenmascara así, según Clastres, apaciblemente la "filosofía" que hace del capitalista contemporáneo la medida de todas las cosas. Pero las conclusiones de ambos afectan por igual a los economistas "liberales" y a los marxistas, demostrando tácitamente el lastre capitalista y burgués que hay en la teoría marxista. Al fin y al cabo, el marxismo no ha logrado sino edificar

---

(15) P. Clastres. *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, p. 10.

(16) *Ibid.* P. 11.

una nueva modalidad del capitalismo al sustituir el empresario occidental por el burócrata soviético.

Análogamente, al presentar a los pueblos primitivos como pueblos que rechazan inconsciente pero firme y constantemente el Estado, los muestra Clastres como gente menos loca que todos los filósofos y "científicos sociales" cuyo criterio de perfección para toda sociedad es la existencia y la fortaleza del Estado. La conclusión, que Clastres corrobora en análisis de gran belleza al hablar de los profetas guaraníes <sup>(17)</sup>, buscadores de la tierra sin mal, prófugos de lo Uno (que es el Estado emergente) <sup>(18)</sup>, afecta por igual a los teóricos del Estado "socialista", a los defensores de la democracia "representativa" y a los de la democracia "popular".

Clastres es un antropólogo político que se ha dedicado particularmente al estudio de los pueblos primitivos de América Latina. Hace varias décadas que una llamada "filosofía de la liberación" se empeña por encontrar nuevos caminos y modelos propios para los pueblos oprimidos y explotados de América Latina. Su empeño, no siempre claro y distinto, busca elementos en el marxismo y en la teología católica, en la fenomenología germánica y en el semitismo bíblico. ¿No sería hora de que volviera sus ojos a las concepciones del mundo y de la vida de los pueblos indígenas, pobladores de América desde hace varias docenas de milenios? Y no precisamente a las de aztecas e incas, de cuyos sistemas de vida política y económica no puede aprender mucho quien aspira a la liberación, sino a las de las numerosas tribus salvajes que habitaron las selvas y los llanos, a los guayaquies y guaraníes, a los tupís y los yanomamis, a los yaganes y los alakaluf.

Podría aprender, entre otras cosas, el sentido de un auténtico socialismo, que es autogestión integral y supone siempre una minimización del poder político y una liquidación del Estado, que

---

<sup>(17)</sup> P. Clastres. *La sociedad contra el Estado*, cap. 8

<sup>(18)</sup> *Ibid.* cap. 9.

no está ligado al desarrollo de las fuerzas productivas sino al proyecto (consciente o inconsciente) de una sociedad que no implica negación de las clases por obra de "ilustrados" gobernantes sino negación de los ilustrados gobernantes junto con las clases mismas.

## VII

### CORNELIUS CASTORIADIS Y LA SOCIEDAD BUROCRÁTICA

Cornelius Castoriadis es uno de los filósofos políticos más lúcidos de nuestro tiempo. Su agudeza crítica iguala a su independencia de criterio; su compromiso con el socialismo es coextensivo con su autonomía frente a Estados, partidos, dogmas, aparatos "científicos" etc.

Nacido en Atenas en 1922, militó durante su adolescencia en el Partido Comunista griego; se unió en 1942 al grupo trotsquista encabezado por Spiros Stinas; se exilió en Francia en 1945 y perteneció allí al Partido Comunista Internacional (trotsquista) en cuyo seno promovió, junto con Lefort, un movimiento contrario a la dominante dirección derechista. En 1948 dicho movimiento se separó del partido y al año siguiente empezó a publicar una revista hoy famosa en la historia del pensamiento crítico del socialismo: *Socialismo o barbarie*. Alejado definitivamente del trotsquismo y del leninismo, la obra de Castoriadis, a través de su revista, se encamina a una crítica del llamado "socialismo real", a partir de categorías que siguen siendo marxistas. Sin negar la originalidad de algunos planteos (sobre todo en cuanto surgen de análisis concretos de la sociedad actual), puede afirmarse que los resultados de esa crítica coinciden en buena parte con aquellos a los cuales arribaron los anarquistas. Véanse, por ejemplo, los libros de Luigi Fabbri, *Dictadura y revolución*; de Max Nettlau, *Socialismo autoritario y socialismo libertario*; de Gaston Leval, *La falacia del marxismo*; de Rudolf Rocker, *Bolchevismo y anarquismo* y, más

recientemente , de Abraham Guillén, *El Capitalismo soviético: Ultima etapa del imperialismo*. Se puede decir que ya Bakunin, proféticamente, desarrolló una crítica del "socialismo real" en la misma dirección que lo hace hoy Castoriadis, oriundo del marxismo. Sin embargo, éste no se confiesa anarquista, quizá porque, como otros pensadores contemporáneos muy próximos a las concepciones libertarias, teme un poco esta denominación, al identificarla con cierto tremendismo revolucionario, con el espontaneísmo radical, con tácticas y estrategias obsoletas etc. Todo esto supone una noción un tanto estrecha del anarquismo, y la supervivencia, tal vez subconsciente, de ciertos prejuicios leninistas.

En el periodo 1944-1948 (antes de la fundación de *Socialismo o barbarie*) el pensamiento de Castoriadis marcha desde la crítica a la burocracia hacia la noción de gestión obrera.

El Partido Comunista Griego, en lucha con el ejército alemán invasor, se había convertido en una organización de masas, tan poderosa que, en el momento de la retirada alemana, dominaba prácticamente en todo el país. Su política, que obedecía al pie de la letra las órdenes de Stalin, implicaba un nacionalismo estrecho y un burocratismo asfixiante, que excluía como "contrarrevolucionaria" toda actitud revolucionaria e internacionalista. Los trotskistas interpretaban esta actitud diciendo que el Partido Comunista volvía a desempeñar el papel de la socialdemocracia chovinista (que había desempeñado ya durante la primera guerra mundial). Castoriadis descubre pronto, en aquel momento juvenil, la vacuidad de esta interpretación. Advierte con claridad que el Partido Comunista no es un partido reformista, sino que tiende a conquistar la suma del poder eliminando a la burguesía. Si el ejército inglés no lo hubiera impedido, el Partido habría instaurado en Grecia un régimen análogo al de Rusia (y al que ésta había impuesto en los otros países de Europa oriental ocupados por el ejército soviético): una dictadura donde sus hombres ejercían todas las funciones de mando y detentaban todos los privilegios. La interpretación trotskista que ve en este régimen "un Estado obrero degenerado" resulta

evidentemente absurda. Supone, en efecto, que alguna vez ha habido un Estado obrero por el simple hecho de que allí se ha nacionalizado la propiedad, se ha planificado la economía y se ha eliminado el poder burgués. Supone que la toma del poder por parte de un partido totalitario y militarizado equivale a la revolución proletaria, y que tal revolución degenera en cuanto se desarrolla, se pudre en cuanto crece y se consolida. Llega así Castoriadis a advertir que la idea, fundada en la experiencia y sostenida, según él, por Marx y aun por Lenin, de que el desarrollo de la revolución no es otra cosa sino el desarrollo de los órganos autónomos de las masas (Comunas, Soviets, Consejos, Comités de fábricas etc.) no se tiene aquí en cuenta para nada. La idea de una dictadura del proletariado ejercida por un partido totalitario se le presenta como "una broma siniestra y absurda". Así exactamente lo había visto un siglo antes Bakunin, a quien Castoriadis, sin embargo, ignora o prefiere pasar por alto. Como Bakunin, sostiene esta tesis que hoy más que nunca nos parece esencial cuando se trata de definir la revolución socialista y de deslindar conceptualmente su sentido y sus fines: "La existencia de órganos autónomos de las masas y el ejercicio efectivo del poder de éstas no es una "forma", es simplemente la revolución <sup>(1)</sup>.

Se ve obligado así a romper con lo que él llama "el excepcionalismo sociológico e histórico de la concepción de Trotski". Puesto que la burocracia rusa había sobrevivido a la guerra sin que ésta se convirtiera en revolución y, más aún, había logrado instaurar regímenes análogos en Europa oriental, ya no se la podía considerar una formación transitoria ni una mera "capa parásita" (como decían los trotskistas y el mismo Trotski): Era necesario admitir que había surgido una nueva clase dominante. Considerando, siempre desde una perspectiva marxista, las reales relaciones de producción existentes en Rusia, al margen de las formas meramente jurídicas de una economía nacionalizada, comprueba que se trata efectivamente de relaciones de explotación

---

<sup>(1)</sup> C. Castoriadis. *La sociedad burocrática* -Barcelona- 1976 I p.24.

en las cuales la burocracia asume las funciones de clase explotadora, maneja los medios de producción, planifica la economía y distribuye el excedente social.

La ruptura con el trotsquismo es tan inevitable como radical. Incapaz de llevar a cabo un análisis del estalinismo y de la burocracia, carece de toda justificación histórica como corriente política independiente. Castoriadis no dice explícitamente, pero sin duda sabe bien, que Trotski, tan comprometido con Stalin en la determinación del rumbo burocrático y "anti-soviético" de la revolución de octubre, no podía renegar de su obra y de su actuación como gobernante y líder bolchevique. No podía criticar a fondo el estalinismo sin arrepentirse de su actitud frente a las guerrillas libertarias de Makhno y sin abjurar de la sangrienta represión contra la comuna libertaria de Kronstadt. No podía denunciar la aparición de una nueva clase sin renegar de su papel como organizador de un ejército rojo altamente jerarquizado y burocrático.

En todo caso, al mostrar la inconsecuencia crítica del trotsquismo, postula Castoriadis un nuevo desarrollo teórico encaminado a explicar el surgimiento de la burocracia como nueva clase dominante. Esta nueva concepción de la burocracia lo lleva a denunciar el carácter mistificador de la "nacionalización" y a revelar, más allá de toda formalidad jurídica, las verdaderas relaciones de producción en cuanto fundamento de una nueva sociedad dividida en clases. Al hacerlo, cree retornar al espíritu auténtico de los análisis de Marx. "Si se elimina la propiedad privada tradicional pero los trabajadores siguen explotados, desposeídos y separados de los medios de producción -dice- la división social toma la forma de división entre dirigentes y ejecutantes en el proceso de producción, al garantizar la capa social dominante su estabilidad y, eventualmente, la transmisión de sus privilegios a sus descendientes, con otros mecanismos sociológicos, cuyo funcionamiento no tiene por cierto nada de misterioso " (2).

---

(2) Ibid p.p. 27-28.

Estas ideas permiten a Castoriadis comprender la evolución del capitalismo occidental, llevado a resultados análogos por la concentración de capital, la evolución de la técnica, la creciente intervención del Estado y la profunda transformación del sindicalismo y de las organizaciones obreras. También en los países llamados simplemente "capitalistas" se forma una capa burocrática que domina tanto la economía como los otros campos de la vida social. De esta manera, la teoría de la burocracia adquiere una fundamentación socio-económica y, más aún, pasa a ser para Castoriadis la base de una concepción histórica de la sociedad moderna en su totalidad. "Era evidente que el proceso de concentración del capital y su asociación con el Estado, así como la necesidad de controlar todos los sectores de la vida social y, en particular, a los trabajadores, implicaban la aparición de nuevas capas encargadas de dirigir tanto la producción, la economía, el Estado, la cultura como la vida sindical y política del proletariado; y, hasta en los países en los que seguía existiendo el capitalismo tradicional, podía comprobarse la autonomización creciente de esas capas frente a los capitalistas privados y la fusión gradual de las cúspides de esas dos categorías. Pero, desde luego, lo importante en este caso no son los casos individuales, sino la evolución del sistema, y esa evolución lleva orgánicamente del capitalismo tradicional de la firma privada, del mercado, del "Estado gendarme", al capitalismo contemporáneo de la empresa burocratizada, de la regulación, de la "planificación" y del Estado omnipresente" (3).

Por todo esto, después de haber contemplado por un momento, la posibilidad de una "tercera solución histórica" (4), concluye adoptando el término "capitalismo burocrático" para designar tanto al régimen imperante en la U.R.S.S, en China y en los países del este de Europa como al que tiene vigencia en Occidente. Rechaza, en cambio, la denominación "capitalismo de Estado" que, a su juicio, carece de sentido porque no sirve para

(3) Ibid. p.p. 28- 29.

(4) Ibid. p.p. 293 sgs.

caracterizar a los países capitalistas tradicionales, donde no ha habido nacionalización o estatificación, ni pone de manifiesto la aparición, en los llamados países socialistas, de una nueva clase explotadora.

Así como en 1880 la clase explotadora era, en todos los países industrializados, la burguesía capitalista, en 1980 ese "rol" es desempeñado por la nueva clase burocrática, tanto allí donde el capital y los medios de producción están en manos privadas (o sea, principalmente de las grandes compañías multinacionales) como allí donde pertenecen jurídicamente al Estado. Tal vez sería más apropiado llamar a esta nueva clase explotadora y opresora "tecnoburocrática" para poner de relieve el papel que el desarrollo de la tecnología ha desempeñado en su surgimiento. Pero, en esencia, la tesis de Castoriadis parece correcta. Las consecuencias de la misma sobre los objetivos de la revolución son, sin duda, como Castoriadis advierte, muy importantes, ya que si el fundamento de la división en nuestra sociedad actual es la existencia de una dominante clase burocrática, la revolución socialista no puede consistir sólo en eliminar la burguesía y la propiedad privada de los medios de producción sino que debe eliminar asimismo la burocracia y evitar que ésta llegue a tener poder decisivo sobre dichos bienes. En otros términos, para Castoriadis la revolución no podrá contentarse sino con "suprimir la diferencia entre dirigentes y ejecutantes", tal como lo exigía ya Kropotkin en *La Conquista del pan* y en *Campos, fábricas y talleres*.

Esta supresión implica la *gestión obrera* de la producción, es decir, "el poder total que ejercen sobre la producción y sobre el conjunto de las actividades sociales los órganos autónomos de las colectividades de trabajadores" <sup>(5)</sup>. Se trata de lo que solemos llamar "autogestión". Pero Castoriadis, consciente de las tergiversaciones que el término ha sufrido en los últimos decenios (cuando no sólo algunos socialdemócratas sino también muchos democristianos, conservadores y aun monárquicos se declaran

---

<sup>(5)</sup> Ibid. p.p. 29-30

"autogestionarios"), se apresura a aclarar que "autogestión" no implica mera reforma o corrección sino destrucción del orden vigente y en especial supone la abolición del Estado como estructura separada de la sociedad y el fin de los partidos políticos como órganos de dirección. Regímenes como el yugoslavo no constituyen sino mistificaciones de un régimen autogestionario, según Castoriadis. Y, sin duda, lo mismo podría haber dicho de otros experimentos afines, como el intentado en las comunas rurales chinas.

La revolución húngara de 1956 confirmó, según nuestro autor, la idea de que las experiencias sucesivas de la explotación capitalista (antes del régimen bolchevique) y de la explotación burocrática (durante ese régimen) llevarían a la clase trabajadora a reivindicar la autogestión. Esta resulta imposible sin un desarrollo inédito de la actividad autónoma de las masas y, por eso, la revolución socialista aparece desde ahora necesariamente como una explosión de dicha actividad autónoma, "que instituye nuevas formas de vida colectiva, elimina a medida que se desarrolla no sólo las manifestaciones sino los fundamentos mismos del antiguo orden -y en particular toda categoría u organización separada de "dirigentes", cuya existencia significa *ipso facto* la certidumbre de una vuelta a ese antiguo orden, o mejor dicho, atestigua por su simple presencia que ese orden no ha desaparecido-, crea en cada una de sus etapas puntos de apoyo para su desarrollo ulterior y los arraiga en la realidad" (6). Además del concepto de revolución socialista en si mismo, queda así profundamente modificado el concepto de organización revolucionaria.

La idea del partido como estructura centralizada y jerárquica, que Marx defendía ya frente a Bakunin, y que Lenin llevó a sus últimas consecuencias en su teoría del "centralismo democrático", resulta enteramente desechada. De este modo, Bakunin cobra su "revancha" sobre Marx a través de una crítica interna del marxismo. Si el socialismo es la manifestación de la

---

(6) Ibid. p. 30.

actividad autónoma de las masas, y si las formas y objetivos de esa actividad -dice Castoriadis- deben derivar de la experiencia de los trabajadores (experiencia de la explotación y de la opresión), resultaría verdaderamente absurdo "inculcarles" una "conciencia socialista" generada por una teoría o tomar el lugar de ellos mismos en la dirección de la revolución o en la construcción del socialismo<sup>(7)</sup>. Nada más anti-socialista que la idea bolchevique (y blanquista) del partido como élite revolucionaria. Ya en marzo de 1949 Castoriadis había visto con claridad la necesidad de cambiar radicalmente el modelo bolchevique de la relación entre masas y organización. Pero, como él mismo reconoce, era todavía incapaz de extraer todas las consecuencias de esa conclusión. En un texto publicado en *Socialismo o barbarie* aquel mismo año (*Le parti révolutionnaire*), hay, según propia confesión, todavía muchas ambigüedades. Sin duda ellas habrían desaparecido más rápido si Castoriadis hubiera leído en su juventud a Bakunin tanto como a Marx, y a Kropotkin tanto como a Lenin. Hay que reconocer, sin embargo, con el propio Castoriadis, que la idea misma de organización y de acción revolucionaria contiene una antinomia: por una parte se sabe (o se cree saber) que el proletariado tiene que arribar a una noción de la revolución y del socialismo que sólo él puede elaborar a partir de su propia experiencia; por otra parte es preciso obrar en un determinado sentido y no se puede esperar a que tal noción acabe de surgir. He aquí, dice con razón Castoriadis, el problema capital de la praxis, cuya discusión en términos satisfactorios para él mismo sólo realizaría quince años más tarde (*Marxisme et théorie révolutionnaire*, octubre de 1964)<sup>(8)</sup>.

Otro paso importante en la conformación del pensamiento de Castoriadis es su crítica de la economía marxista. Desde el momento en que comenzó a estudiar el tema (1947-1948) advirtió que la producción capitalista, lejos de haberse estancado en su desarrollo, continuaba expandiéndose. Pero, por una parte, el "ultimatismos" histórico (propio de Lenin y Trotski), y, por otra, la

---

<sup>(7)</sup> Ibid. p. 31.

<sup>(8)</sup> Ibid. p.p. 31-32.

creencia en la inevitabilidad de la crisis económica del capitalismo y en el descenso de la cuota de ganancia (que socava los cimientos del sistema) le impidieron sacar todas las consecuencias de aquella comprobación. Análogamente, el enfrentamiento entre las dos superpotencias imperialistas en la post-guerra lo llevó a la convicción de que la guerra era no sólo inevitable sino también inmediata. El error resulta hoy evidente, y Castoriadis intenta analizar las razones del mismo. Estas son, según él acota, de dos clases: 1) "la sobreestimación de la independencia de las capas dirigentes de los dos bloques con respecto a la población de sus respectivos países y a la de los países dominados" <sup>(9)</sup>; 2) la adhesión a la teoría económica de Marx y a sus consecuencias explícitas, "como la idea de que el capitalismo tiene que aumentar constantemente la explotación de los trabajadores", o implícitas, "como la del carácter inevitable de la crisis de superproducción y de la imposibilidad de que el sistema pudiera alcanzar un estado de equilibrio dinámico, por aproximado que éste fuera" <sup>(10)</sup>.

Una de las más penetrantes observaciones de Castoriadis es la de que un abismo separa a las sociedades de postguerra y las de antes de 1939, ya que en 1980 el conflicto se ha extendido a todas las esferas y hay una impugnación generalizada (inclusive cuando no existe oposición directa) del poder de las clases dominantes. A pesar del enorme aparato de propaganda y control que éstas manejan no pueden evitar el inconformismo y la actitud contestataria de las masas, que a veces se hace manifiesta, como en la rebelión de Berlín oriental (julio de 1953) o la contemporánea oposición del pueblo nortamericano a la guerra de Corea. Esta impugnación generalizada parece haberse acrecentado desde 1960, año en que Castoriadis empezaba a hablar de ella (*Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*). Baste recordar la insurrección checa de 1968 y la oposición del pueblo

<sup>(9)</sup> Cfr. "Nota sobre la situación internacional". *Socialismo o barbarie*, No. 12. 1953.

<sup>(10)</sup> *La sociedad burocrática I*. p.p. 34- 35. Cfr. E. Fischer. *Lo que verdaderamente dijo Marx*- 1973. p.p 120 sgs

norteamericano a la guerra de Vietnam, para no mencionar la eclosión revolucionaria de mayo del mismo año en París. Y en estos hechos se cifran en buena parte las esperanzas de una nueva revolución verdaderamente socialista, - podríamos agregar nosotros- tanto en Oriente como en Occidente, tanto en la U.R.S.S. como en Estados Unidos.

Su experiencia cotidiana como economista y una lectura más profunda de *El Capital* conducen, por otra parte, a Castoriadis paulatinamente a la conclusión de que el fundamento económico que Marx quiso establecer para su obra y para la acción revolucionaria, fundamento míticamente elevado al rango de inmovible roca por los marxistas, simple y llanamente no existe. La teoría económica elaborada por Marx no tiene, según Castoriadis, ninguna relación con los acontecimientos de nuestro tiempo, no sirve para comprender lo que sucede en el campo de la producción y la distribución de los bienes, y los hechos de la economía parecen desmentir todas sus predicciones, con excepción de aquellas que son más bien sociológicas (como la difusión universal del capitalismo). Más aún, el sistema económico de Marx no sólo es incompleto sino también incoherente, ya que se basa en principios contradictorios y está lleno de falaces deducciones <sup>(1)</sup>. Ya en 1948-1949 los hechos probaban que no había depauperación (ni absoluta ni relativa) ni crecimiento de la cuota de explotación, como había predicho Marx en *El Capital*, y que nada había en él que hiciera posible "determinar un nivel de salario real y su evolución en el tiempo". Igualmente cree Castoriadis haber comprobado que la tesis de Marx sobre la composición orgánica del capital no sólo es empíricamente discutible sino también lógicamente poco convincente <sup>(2)</sup>. Inclusive, "la Gran Quimera, la serpiente marina de la teoría de Marx", que no es sino la tendencia a la disminución de la cuota de ganancia, no constituye, para el pensador greco-francés, más que "una serie de deducciones falaces a partir de hipótesis incoherentes, desprovistas de todas formas de

---

<sup>(1)</sup> Ibid. p.p. 35-36.

<sup>(2)</sup> Ibid. p.p. 36-37.

cualquier tipo de pertinencia" (13). Esta sola herejía de Castoriadis hubiera bastado para que rasgaran sus vestiduras los talmudistas de *El Capital* en todas las latitudes, pero a ella añade todavía otra, al negar que el venerado texto sea capaz de explicar las crisis de superproducción y su carácter cíclico (14).

Durante la postguerra (y particularmente en las décadas del 50 y 60) se derrumbaron los imperios coloniales. La opinión corriente entre los marxistas era que esto debía traer como consecuencia el derrumbe de las economías metropolitanas, cosa que de ninguna manera sucedió. Quien admitió con Rosa Luxemburgo que la economía capitalista no puede realizar la plusvalía sino en un contexto no capitalista, debía inferir que la pérdida de las colonias, al reducir los mercados, provocaría la crisis del sistema; quien opinaba con Lenin que la raíz del imperialismo está en la tendencia a acrecentar ilimitadamente las ganancias por parte de los monopolios, debía pensar lógicamente que la pérdida de las colonias generaría una profunda crisis en los países europeos. Pero esta crisis y este hundimiento del capitalismo -dice Castoriadis- no se produjeron. Por el contrario, -podría agregar hoy- el capitalismo siguió creciendo y el abismo entre países industrializados (antiguas metrópolis) y países subdesarrollados se ahonda cada vez más (15). Sin embargo, Castoriadis no parece tener muy en cuenta la aparición de un nuevo tipo de imperialismo o neocolonialismo que no se basa en la ocupación militar ni en el dominio político sino precisamente en la posesión de tecnologías avanzadas. Esto resulta cónsono con la época y con la formación de nuevas clases dominantes a las que preferimos llamar (como ya dijimos) "tecno-burocracias" (y no simplemente "burocracias). Y aunque es claro que el neocolonialismo (con sus nuevas y menos obvias formas de dominación) y la aparición de la nueva clase tecno-burocrática no

(13) Cfr. "Sur la dynamique du capitalisme". *Socialismo o barbarie*. No. 12. 1953.

(14) *La sociedad burocrática I*. p. 38.

(15) Cfr. "Sur la dynamique du capitalisme"- 1953-1954.

fueron previstos por los teóricos del marxismo, también lo es que la independencia política de las colonias no implica el fin del colonialismo y, por eso, tampoco del sistema capitalista. Si esto es así, cabe preguntarse si la falta de depauperación y de crecimiento de la cuota de explotación que Castoriadis comprueba en Europa y en Estados Unidos (con lo cual cree refutar a Marx), no es sólo aparente, en la medida en que se logra a costa de una depauperación y de una explotación creciente de los países no-industrializados (y neocolonizados).

Otra objeción que hace Castoriadis a la teoría económica de Marx es que en ella el capitalismo aparece ligado a la competencia y al mercado, ya que lógicamente el concepto del valor supone la confrontación de las mercancías en un mercado libre. En efecto, si se prescindiera de éste, perdería todo sentido la noción de "trabajo socialmente útil" y la nivelación de la cuota de ganancia. En nuestra época esa teoría carece de sentido, dice Castoriadis, porque el mercado libre prácticamente no existe, gracias a la constante y generalizada ingerencia del Estado en todos los países del mundo.

Contra esta crítica de Castoriadis algunos marxistas podrían responder que, para Marx, competencia y mercado no pertenecen a la esencia del capitalismo sino que constituyen meros "epifenómenos". Pero tal interpretación no podrá probarse fácilmente a partir del texto de *El Capital*. En todo caso, los hechos demuestran hoy claramente que hay capitalismo sin mercado y sin competencia.

¿Cuáles son, pues, los elementos que sobreviven de la teoría marxista? Para Castoriadis, la importancia de la obra de Marx "no consiste en la ciencia económica imaginaria que supuestamente contiene sino en la audacia y la profundidad de la visión sociológica e histórica que la sostiene; no en una "ruptura epistemológica" como se dice estúpidamente hoy en día, que hubiera convertido a la economía o a la teoría de la sociedad en "ciencia", sino en ese intento de unión del análisis económico, de la teoría social, de la interpretación histórica, de la perspectiva

política y del pensamiento filosófico". Tal vez Castoriadis desvalorice más allá de lo justo la teoría económica de Marx, pero no parece exagerar cuando califica de "estúpida" la idea de la "ruptura epistemológica". Nada más "ideológico" y menos científico, en efecto, que el intento althusseriano de distinguir ideología y ciencia en el marxismo. Comparar la tarea de Marx en las ciencias sociales con la de Galileo en la física sólo resulta posible desde una perspectiva definidamente ideológica. Castoriadis no puede sino rechazar con energía este neo-dogmatismo que inclusive marxistas como Garaudy y Lefebvre reprocharían a Althusser.

Para Castoriadis, *El Capital* es "una tentativa de realizar la filosofía, mostrando cómo podía animar una comprensión de la realidad fundamental de la época -la transformación del mundo por el capitalismo- comprensión que animaría a su vez la revolución comunista". Sin embargo, "el elemento al que el propio Marx había concedido un papel central en esa unidad, el análisis económico, resultaba insostenible" <sup>(16)</sup>. Y al derrumbarse el análisis económico, éste arrastraba los demás elementos del sistema y el sistema mismo como unidad de todos ellos.

Arribar a tal conclusión era difícil para quien se había iniciado y formado intelectualmente dentro del marxismo. Durante años intentó Castoriadis, según él mismo confiesa, conservar aquella unidad, cambiando y modificando cada vez más profundamente los elementos que la integraban, hasta que lo cambiado y modificado superó en muchos a lo conservado y la unidad misma se vino abajo.

En su obra *Capitalismo moderno y revolución*, publicada originalmente en *Socialismo o barbarie* entre 1960 y 1961, el desarrollo de la parte económica se basa en las conclusiones críticas antes referidas y, especialmente, en las siguientes tesis: 1) "el tipo de teoría económica que Marx intentó elaborar no podía ser desarrollado porque las dos variables principales del sistema, la

<sup>(16)</sup> *La sociedad burocrática I*, p. 40.

lucha de clases y el ritmo y la naturaleza del progreso técnico, quedaban por definición indeterminadas; indeterminación que acarrea a su vez tanto la de la cuota de explotación, como la imposibilidad de obtener una medida del capital realmente significativa"; 2) "una teoría económica sistemática del tipo universalmente buscado hasta el momento debe volver a someterse inevitablemente a la influencia de las categorías de "racionalidad" económica del capitalismo -como le ocurrió finalmente al propio Marx" (17).

El capitalismo genera necesariamente -según Castoriadis- conflictos entre capital y trabajo a propósito de la distribución del producto, pero no son conflictos absolutos e insolubles, sino relativos y en cada etapa superables. Esto hace que la clase obrera conserve una permanente disposición a la lucha reivindicativa, pero no puede verse en modo alguno cómo tal disposición podría conducir hoy a una revolución socialista. Por otra parte, si el capitalismo generara desempleo y hambre entre las masas, tampoco podría esperarse un movimiento revolucionario, ya que los desocupados hambrientos podrían destruir el poder, pero serían incapaces de construir una nueva sociedad. Esta doble posibilidad que Castoriadis avizora en el capitalismo actual corresponde, en realidad, a dos sectores del mismo: el de los países industrializados y el del tercer mundo (que podríamos llamar "capitalismo dependiente").

El análisis de Castoriadis no le da suficiente importancia a esta dicotomía del capitalismo occidental. En nuestros días las luchas reivindicativas, en los países industrializados, son llevadas a cabo por sindicatos reformistas, predominantemente socialdemócratas, que hasta el nombre de Marx han olvidado. En los países subdesarrollados, el hambre, la miseria, la desocupación han generado movimientos populistas, fuertemente teñidos de nacionalismo, con frecuencia fanáticamente religiosos, dependientes a veces de liderazgos carismáticos. Es obvio que ni la

---

(17) *Ibid.* p. 41.

"socialdemocracia" ni el "peronismo" conducen a la revolución. Inútil parece acotar que en el capitalismo burocrático de Rusia, China, Europa oriental etc. la clase trabajadora está férreamente controlada por los sindicatos y el partido y no tiene ningún espacio para manifestar autónomamente su voluntad de clase ni sus aspiraciones revolucionarias (si las tuviera).

Con el objeto de encontrar un camino que nos lleve fuera de este callejón aparentemente sin salida, Castoriadis niega la tesis de Marx de que la fuerza de trabajo es sólo una mercancía y que, por tanto, 1) su valor de cambio (esto es, el salario) está determinado únicamente por las leyes de oferta y demanda, 2) su valor de uso (rendimiento del trabajo) depende exclusivamente de la voluntad del comprador <sup>(18)</sup>.

Se propone demostrar, por eso, que en la vida de los obreros hay otro elemento. "Si el socialismo es la gestión colectiva de la producción y de la vida social por los trabajadores, y esa idea no es un sueño de filósofo, sino un proyecto histórico, -dice- debe poder encontrar su propia raíz en la realidad existente -como deseo y capacidad de los hombres de dar vida a ese proyecto" <sup>(19)</sup>.

Castoriadis se opone a Lenin y Kautski, para quienes "la conciencia socialista debe ser introducida en el proletariado desde afuera". En esta idea podemos ver el germen de la concepción del partido como vanguardia (no proletaria) del proletariado. No sin razón la considera Castoriadis como "absurda". Para él, los gérmenes de esa conciencia están ya en el proletariado como experiencia del trabajo y de la vida dentro de la sociedad capitalista. Pero no se trata de una mera experiencia política (como en un primer momento la presentó en *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*) sino de una experiencia de dirección de la fábrica y de la economía y de la creación de nuevas formas de vida en todos los campos.

---

<sup>(18)</sup> Ibid. p.p. 42-43.

<sup>(19)</sup> Ibid. p. 43.

Los textos sobre *el contenido del socialismo* (iniciados en 1955) representan una etapa definitoria y esencial en el desarrollo del pensamiento de Castoriadis. Intenta, ante todo, allí explicitar y hacer concreta una idea muchas veces repetida por los marxistas de modo abstracto y equívoco: la idea de que la revolución debe cuestionar la totalidad de la cultura existente. Solía decirse que la técnica ha de ser puesta al servicio del socialismo y no se advertía que esa técnica era nada menos que "la encarnación material del universo capitalista". Se exigía toda la educación para todo el mundo, sin comprender que eso implicaba más capitalismo en todas partes, porque tal educación (en sus métodos, en su contenido, en su misma existencia como sector social separado) "era el producto de miles de años de explotación llevado a su más alta expresión por el capitalismo". En síntesis: "Se razonaba como si hubiera en los asuntos sociales (y hasta en cualquier asunto) una racionalidad en sí, sin ver que lo único que así se hacía era reproducir la "racionalidad capitalista" <sup>(20)</sup>. Ahora bien, dejando de lado el problema de la existencia de la racionalidad en sí (suprahistórica), nada más cierto que la colonización de las mentes socialistas por la educación y la cultura del capitalismo (consecuencia no deseada, sin duda, por algunos, pero deliberadamente perseguida por el estalinismo).

En el año 1956 se produjo la revolución húngara. Esta confirmó los pronósticos que Castoriadis y su grupo habían hecho desde mucho tiempo atrás acerca de la necesaria sublevación del proletariado contra la burocracia y, más aún, acerca de las metas autogestionarias de esa sublevación. La lucha de clases se origina - según Castoriadis infiere- en la esencia misma del trabajo en la fábrica capitalista y sus protagonistas son por una parte los obreros informalmente organizados, y por otra el plan de producción y organización impuesto por la empresa. Como se ve, excluye tanto al sindicato como el partido del papel de órganos de la lucha obrera, y comprueba el surgimiento de una organización

---

<sup>(20)</sup> Ibid. p. 44.

espontánea del proletariado, lo cual en cierta medida demuestra que el denostado "espontaneísmo" de Bakunin era menos irrealista de lo que sus adversarios marxistas solían aseverar. Castoriadis encuentra en la sociedad actual "una contragestión larvada, fragmentada y cambiante" y, al mismo tiempo, "una escisión radical entre organización oficial y organización real de la producción". De donde deduce que la supuesta racionalización capitalista constituye siempre un absurdo, inclusive cuando se la contempla desde la perspectiva "del miserable objetivo que se asigna", que es el máximo acrecentamiento de la producción. Este absurdo se funda, según perpicazmente observa Castoriadis, no en la anarquía del mercado (como suelen decir los manuales del marxismo vulgar) sino en la contradicción que supone la producción misma: por un lado, *debe excluirse* al obrero de la dirección de su propio trabajo; por otro, *se le debe hacer participar*, porque en caso contrario, la producción se hundirá (como de hecho ha sucedido, en un sentido literal, en los países del este europeo). Pero Castoriadis va más allá, y de este análisis de la producción capitalista en el mundo actual infiere que el mismo Marx "compartió totalmente los postulados capitalistas" y que "su denuncia de los aspectos monstruosos de la fábrica capitalista nunca pasó a ser una crítica exterior y moral". Más aún, para el pensador greco-francés, Marx "creyó ver en la técnica capitalista la racionalidad misma, una racionalidad que imponía implacablemente una -y sólo una- organización de la fábrica, y convertía por lo tanto esa organización en algo fundamentalmente racional". Por tal motivo, defiende, en fin, la idea de que se podrán atenuar los aspectos más inhumanos del trabajo industrial pero no será posible hacer del mismo algo satisfactorio y placentero para el trabajador, el cual deberá buscar compensaciones más allá de la fábrica, "al otro lado de sus fronteras"<sup>(21)</sup>.

El pensamiento de Kropotkin podría servir, en este punto, como contraste, y es lamentable que Castoriadis no aluda nunca a

---

(21) C. Marx. *El Capital*. III 7, XLVII.

él. Aunque influido por el cientificismo positivista, Kropotkin critica duramente el ideal proclamado por Adam Smith de la división del trabajo y, al mismo tiempo que propicia la descentralización de la producción industrial, defiende la integración y la totalización del trabajo, de manera que desaparezcan las barreras que el capitalismo ha establecido entre trabajador manual y trabajador intelectual; entre agricultor y obrero industrial. Ataca, sobre todo, la deshumanización que supone que un obrero trabaje "sin la menor idea de la industria en que se emplea, no siendo capaz de hacer en el curso de su vida entera más que la misma infinitésima parte de una cosa: empujando una vagoneta de carbón en una mina, desde los trece a los sesenta, o haciendo el muelle de un cortaplumas o la decimoctava parte de un alfiler" (22).

Este ideal fundamentalísimo que hace del obrero un hombre integral y tiende a convertir al autómatas en un ser plenamente consciente es, sin duda, la negación más radical de la racionalidad capitalista-marxista. Mientras Marx tiende a ver en la producción industrial una perfecta prolongación de las leyes naturales que la ciencia fija y determina, Kropotkin propone subvertir esa "racionalidad" para hacer del trabajo, en una sociedad socialista, una obra de arte, donde el obrero logre las satisfacciones propias de todo creador. A esto, desde luego, los marxistas-leninistas lo llaman "utopía".

Castoriadis, por su parte, dice: "Pero la técnica actual no es "racional" sin más ni inevitable : es la encarnación material del universo capitalista; puede ser "racional" por lo que respecta a los coeficientes de rendimiento energético de las máquinas, pero esa "racionalidad" fragmentaria y condicional no tiene ni interés ni significación en sí misma; su significado depende de su relación con la totalidad del sistema tecnológico de la época, y éste no es un medio neutro que pueda ser puesto al servicio de otros fines, sino la materialización concreta de la escisión de la sociedad, ya que toda

---

(22) P. Kropotkin. *Campos, fábricas y talleres*- Madrid- 1972. p.p. 5-6.

máquina inventada y puesta en servicio bajo el capitalismo es ante todo un paso más hacia la automatización del proceso de producción con respecto al productor, y por lo tanto hacia la expropiación de éste no ya del producto de su actividad sino de su actividad misma" (23).

La contradicción que se da en la exigencia simultánea de exclusión y participación de los productores es, para Castoriadis, absoluta y, lejos de atenuarse, es llevada al paroxismo por el paso del capitalismo privado al capitalismo burocrático integral. Más aún, constituye el fundamento auténtico de todo proyecto autogestionario, en cuanto demuestra que la vida misma en la empresa capitalista exige y prepara la autogestión.

La conclusión que Castoriadis extrae de estos análisis es básicamente correcta, aunque no tan original como podría suponerse, si tenemos en cuenta el concepto de "socialismo", desarrollado mucho antes por los teóricos del anarquismo. Basta leer *La conquista del pan o Campos, fábricas y talleres* de Kropotkin para advertir que, con un lenguaje apenas diferente, allí se sostiene "que el objetivo, el verdadero contenido del socialismo no son ni el crecimiento económico, ni el consumo máximo, ni el aumento de un tiempo libre (vacío) en cuanto tales, sino la restauración, o mejor dicho, la instauración por vez primera en la historia, de la dominación de los hombres sobre sus actividades y por lo tanto sobre su actividad principal: el trabajo; que el socialismo no se refiere únicamente a los presuntos "asuntos importantes" de la sociedad, sino a la transformación de la vida diaria, el primero de los asuntos importantes" (op. cit. p. 49). Tampoco difiere Castoriadis de Kropotkin o de Malatesta cuando, al comprobar el empleo de una misma tecnología destinada a mantener la escisión entre dirigentes y ejecutantes tanto en Estados Unidos y Francia como en Rusia y China, se opone decididamente a quienes pretenden establecer cualquier diferencia social fundamental entre aquellos países y éstos.

---

(23) *La sociedad burocrática I*. p.p. 47-48.

Castoriadis denuncia, con razón, la aceptación de "evidencias" del sentido común burgués en la construcción del socialismo, y entre ellas, como una de las más catastróficas, la necesidad de una desigualdad de los salarios en el "periodo de transición". Esta necesidad, aceptada por Marx y por los partidos socialdemócratas del siglo XIX, fue inclusive reconocida por Bakunin, cuyo colectivismo suponía el principio "de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo". Pero es vigorosamente refutada por Kropotkin, para quien todos los bienes son producto de la labor colectiva, por lo cual resulta imposible determinar la parte de ellos que a cada trabajador le corresponde. Para él, conservar las distinciones de salario entre trabajo profesional y trabajo simple, de manera que una hora de trabajo de un oficial albañil valga el doble que la de un peón, y la mitad de la de un arquitecto significa perpetuar, con el disfraz del socialismo, las injusticias del régimen capitalista: "Es trazar de antemano una línea separadora entre el trabajador y los que pretenden gobernarlo. Es siempre dividir la sociedad en dos clases completamente distintas: la aristocracia del saber, por encima de la plebe de las manos callosas; la una sentenciada a servir a la otra; la una trabajando para la otra, que en su vida ociosa no piensa sino en aprender a dominar a su nodriza, la clase proletaria. Es más que esto; es tomar uno de los rasgos distintivos de la sociedad burguesa y darle la sanción de la revolución social. Es erigir en principio un abuso que hoy se condena en la vieja sociedad que desaparece" (24).

Castoriadis, casi como si glosara a Kropotkin, pero sin mencionarlo, escribe: "No puede haber revolución socialista si no se instaure desde el primer día la igualdad absoluta de los salarios y los ingresos de todo tipo, único medio de eliminar de una vez para siempre el problema de la distribución, de permitir que la verdadera demanda social se exprese sin deformación y de destruir la mentalidad de *homo oeconomicus* consubstancial con las instituciones capitalistas". Sin embargo, es claro que Kropotkin va

---

(24) P. Kropotkin. *El salariado*, en *El anarquismo* - Caracas- 1972. p. 79.

más allí cuando exige simple y llanamente la abolición del salariado, insistiendo en las necesidades del trabajador, pero suponiendo también una cierta sobreabundancia, es decir, un exceso de bienes disponible frente a la demanda.

Castoriadis advierte con agudeza que el más difícil problema de la revolución no se plantea en la producción ni se da a nivel de la fábrica. Para él es evidente que los trabajadores de una empresa son capaces de dirigirla con eficacia infinitamente superior a la de los burócratas, y con buen sentido histórico acude a los ejemplos de Rusia entre 1917 y 1919, de Cataluña durante la guerra civil y de la revolución húngara. Un mejor conocimiento de la "revolución social" española, sin embargo, le hubiera revelado que los trabajadores asumieron la dirección de las empresas no sólo en Cataluña sino en muchas regiones de España, no sólo en la ciudad sino también en el campo <sup>(25)</sup>.

Es cierto, en todo caso, que la capacidad de los trabajadores para plantear, organizar y dirigir el trabajo queda históricamente demostrada. Pero el problema se sitúa en relación con la sociedad global: supone la gestión de la sociedad considerada como un todo. "¿Cómo asumir la gestión colectiva de la economía, -pregunta Castoriadis- de las funciones "estatales" que subsistan, de la vida social en su conjunto?" <sup>(26)</sup>. Este problema no escapó, sin duda, a la atención de los teóricos del anarquismo. Kropotkin lo encaró, tomando como modelo la Comuna de París: "Desapareció el gobierno, el ejército ya no obedece a sus jefes, vacilante por la oleada del levantamiento popular. Cruzándose de brazos, la tropa deja hacer o, con la culata en alto, se une a los insurrectos. La policía, con los brazos caídos, no sabe si debe pegar o gritar ¡Viva la Comuna! Y los agentes del orden público se meten en sus casas, "a esperar el nuevo gobierno". Los orondos burgueses lían la maleta y se ponen a buen recaudo. Sólo queda el pueblo. He aquí cómo se anuncia una revolución". Pero ¿qué ha de suceder

<sup>(25)</sup> Cfr. Mintz. *La autogestión en la España revolucionaria*- Madrid- 1972.

<sup>(26)</sup> *La sociedad burocrática I*. p. 50.

después?: "Se proclama la Comuna en varias grandes ciudades. Miles de hombres están en las calles y acuden por la noche a los clubes improvisados, preguntándose: ¿qué vamos a hacer?, y discutiendo con ardor los negocios públicos. Todo el mundo se interesa en ellos; los indiferentes de la vispera son quizá los más celosos. Por todas partes, mucha buena voluntad, un vivo deseo de asegurar la victoria. Prodúcese las grandes abnegaciones. El pueblo no desea más que marchar adelante"<sup>(27)</sup>. ¿Cuál debe ser, sin embargo, el procedimiento a seguir para llevar adelante el proceso revolucionario? Kropotkin responde: "Tomar posesión, en nombre del pueblo sublevado, de los graneros de trigo, de los almacenes atestados de ropas, de las casas habitables. No derrochar nada, *organizarse en seguida para llenar los vacíos*, hacer frente a todas las necesidades, satisfacerlas todas; producir, no ya para dar beneficios, sea a quien fuere, sino para hacer que viva y se desarrolle la Sociedad"<sup>(28)</sup>

Podrá decirse, sin duda, que esta respuesta no es satisfactoria porque resulta todavía demasiado vaga y genérica. Pero en el contexto del discurso kropotkiniano la concreción deriva bastante claramente de la idea misma de la autogestión (obrero y campesino) que se proyecta a la sociedad global.

Castoriadis, en realidad, no propone algo sustancialmente diferente. En 1957, en un ensayo publicado en *Socialismo o barbarie*, intenta mostrar que la respuesta al problema debe buscarse en la aplicación de los principios de la empresa autogestionaria a la sociedad en su conjunto, lo cual no quiere decir, sin embargo, trasponer a ésta mecánicamente el modelo de la fábrica auto-dirigida. Se trata de reconocer, -dice, citando a Pannekoek, que, como es sabido, deriva en gran parte sus ideas de Domela Nieuwenhuis- el poder universal de los consejos de

---

<sup>(27)</sup> P. Kropotkin. *La conquista del pan* -Madrid- p. 23.

<sup>(28)</sup> *Ibid.* p. 25.

trabajadores (esto es, de los "soviet" que, según dice Rocker, son el resultado natural del socialismo libertario) <sup>(29)</sup>.

Se trata de promover una "inversión del sentido de la circulación de los mensajes que caracteriza a la sociedad de clases, o sea decisiones de abajo a arriba e informaciones de arriba a abajo". No cabe duda de que esto "constituye una solución que elimina al mismo tiempo la pesadilla de un "Estado" separado de la sociedad" <sup>(30)</sup>.

Pero, ¿por qué se habla de eliminar el "Estado separado de la sociedad" y no simplemente de eliminar "el Estado"? Castoriadis parece manejar una noción demasiado amplia de Estado, porque, en efecto, un Estado no separado de la Sociedad o absolutamente immanente a ella ya no sería un Estado.

Desarrolla, sin embargo, una idea auténticamente libertaria cuando considera que lo absurdo de todo pensamiento político tradicional "consiste precisamente en querer sustituir a los hombres en la solución de sus problemas en el momento en que el único problema político de los hombres es precisamente éste: cómo pueden los hombres llegar a ser capaces de resolver ellos mismos sus propios problemas". Todo depende, en efecto, de tal capacidad. Llega así Castoriadis, a través de un largo camino, a la misma tesis que Bakunin defendió contra Marx en el seno de la Primera Internacional y que los anarquistas rusos opusieron a los bolcheviques desde 1918: No sólo es inútil sino también intrínsecamente contradictorio buscar un "sustituto" a la voluntad de los trabajadores directamente expresada en la asamblea o en el consejo (soviet). El pragmatismo de Lenin (y, desde luego, también su sed de poder) inventó la idea del "partido" como "sustituto" de esa voluntad directamente expresada. Surgió así una de las tesis más anti-socialistas que un socialista podía formular: la del centralismo "democrático". Esta tesis, inaceptable para marxistas como Rosa Luxemburgo, que no podían entender que la dictadura

<sup>(29)</sup> R. Rocker. *Bolcevismo ed anarchismo*. Ragusa. 1976. p. 68.

<sup>(30)</sup> *La sociedad burocrática I*. p. 51.

del proletariado se convirtiera simplemente en la dictadura del partido, es el punto de partida político para la rápida conversión de una sociedad incoactivamente socialista en un capitalismo burocrático. El "sustitucionalismo" bolchevique reemplazó los "soviets" por el Partido, el Partido por el Politburó y, finalmente, el Politburó por la sangrienta dictadura personal de Stalin. Logró así unir a la construcción de un nuevo capitalismo burocrático un tipo de despotismo sólo equiparable al de Hitler; consiguió levantar en el "gulag" un digno émulo del "Concentrazionlage"; y generó la última etapa del imperialismo <sup>(31)</sup>.

Otros marxistas (la casi totalidad hoy) exigen como condición necesaria para aceptar la directa gestión de los trabajadores una "garantía objetiva", lo cual supone una básica desconfianza en la capacidad política de la clase obrera, ya encomiada por Proudhon <sup>(32)</sup>.

Castoriadis plantea, pues, más allá de estas posturas contra-revolucionarias, el problema del estatuto de una organización revolucionaria.

Comienza por afirmar que "en ningún momento y bajo ningún pretexto" podría asumir dicha organización un papel "dirigente" de cualquier clase. Y en esto sostiene lo que en la teoría y en la práctica han sostenido siempre las organizaciones revolucionarias anarquistas, como la C.N.T. durante la guerra civil española. No deja de subrayar, sin embargo, que tal organización "seguía y sigue siendo indispensable", como si algunos (los anarquistas presuntamente) lo hubieran negado (lo cual es falso, excepto en algunos casos aislados) <sup>(33)</sup>.

Al no aceptar ni el "sustitucionalismo" bolchevique ni las "garantías objetivas" de otros marxistas, Castoriadis se encontraba frente al problema de fondo (que bien podría considerarse el

<sup>(31)</sup> Cfr. A. Guillén. *El capitalismo soviético: última etapa del imperialismo*-Madrid- 1979.

<sup>(32)</sup> Cfr. P. J. Proudhon. *De la capacité politique de la classe ouvrière*.

<sup>(33)</sup> *La sociedad burocrática I*. p. 52. p. 52.

problema crucial del "socialismo"): "la capacidad de los hombres de asumir colectivamente la gestión de sus propios asuntos". El análisis que lleva a cabo del capitalismo actual y de la burocratización como proceso dominante de la vida moderna constituye tal vez el aporte más original y valioso de Castoriadis a una teoría del socialismo libertario. Sería interesante confrontarlo con la *Microfísica del poder* de Foucault. Castoriadis comprueba (en Francia y en los países desarrollados en general) "una pasividad política sin precedentes de la población", lo cual hace posible (años 1959-1960) la entrada definitiva en la etapa que llama del "capitalismo moderno". La sociedad capitalista moderna provoca una privatización insólita de los individuos (y no sólo en el terreno político). Una extremada "socialización" externa corre paralela a una "desocialización" sin precedentes: en ese "desierto superpoblado", la gente se retrae, abandona las instituciones, pierde interés en la cosa pública. Esto aparece como efecto y causa simultáneamente de un rápido proceso de burocratización. De tales análisis extrae Castoriadis una visión totalizadora de la sociedad actual: "La burocratización como proceso dominante de la vida moderna, encontró un modelo en la organización de la producción específicamente capitalista -y eso basta ya para diferenciarla radicalmente del "tipo ideal" de la burocracia weberiana-, pero, desde ahí, invadía el conjunto de la vida social. A su lógica se sometían cada vez más el Estado, desde luego, y los partidos y las empresas -pero también la medicina, la enseñanza, el deporte o la investigación científica-" (34).

Castoriadis señala una inversión en el concepto y en la valoración de la burocracia, que, lejos de ser ya, como Marx (con tónica mentalidad burguesa) creía, una "organización científica" de la sociedad, o como sostenía Weber (que es el Marx de la burguesía) una "forma de autoridad racional", resulta ser "la antítesis exacta de toda razón, la producción en serie de lo absurdo", y, más aún, "la seudoracionalidad como manifestación y

---

(34) Ibid. p.p. 53-54.

forma soberana de lo imaginario en la época actual" (35). Es claro que la crítica de la burocracia no constituye nada nuevo dentro del pensamiento político francés, pues ya De Tocqueville se hizo cargo de ella. Pero Castoriadis hace mucho más que criticar la burocracia. Sostiene que se ha convertido en la forma sustancial de una nueva sociedad capitalista, tanto en Rusia y países del Este europeo, como en Francia, Europa Occidental y Estados Unidos. Hace veinte años April Carter comprobaba que en la Unión Soviética la empresa de "planificación" se había hecho casi cien veces más compleja que en 1928 (lanzamiento del Quinto Plan Quinquenal) y, citando al soviétólogo Erik de Mauny, decía que, si dicho sistema de planificación mantenía un ritmo de crecimiento, hacia 1980 todos los miembros adultos de la población soviética estarían ocupados en él (es decir, dependerían directamente de la burocracia) (36). Un fenómeno similar se da en los países industrializados del Oeste, donde la burocracia tiende a centrarse en el complejo industrial-militar, pero se extiende como un pulpo a todos los ámbitos de la vida social. Pero, al preguntarse por la raíz de ese desarrollo, Castoriadis confiesa que nada se sabe, excepto algunos encadenamientos externos "sobre ese destino de Occidente, impuesto ahora a todo el planeta, que ha transformado el logos de Heráclito y de Platón en una logística irrisoria y mortal".

El sistema del moderno capitalismo burocrático no sólo se auto-conserva y auto-reproduce sino que es también, según Castoriadis, "autocatalítico", es decir, que "cuanto más elevado es el grado de burocratización alcanzado, mayor es la burocratización ulterior" (37). Se basa en una expansión continua de la producción de "bienes y servicios", la cual, aunque sufre fluctuaciones y padece accidentes, no desemboca en crisis económicas profundas, en cuanto el Estado le asegura siempre una demanda global suficiente. Esta supone una elevación continua del nivel de consumo de las masas, por lo cual dicha elevación constituye la

---

(35) Ibid. p. 54.

(36) A. Carter. *Teoría política del anarquismo*- Caracas- 1975. p. 64.

(37) *La sociedad burocrática I*. p. 54.

condición de supervivencia del sistema. "El consumo por el consumo en la vida privada, y la organización por la organización en la vida colectiva se han convertido en las características fundamentales del sistema" <sup>(38)</sup>. Consumismo y burocracia, intrínsecamente vinculados, contra lo que un observador superficial pudiera creer, son, pues, los dos aspectos fundamentales de la sociedad actual. Sin embargo, este proyecto del capitalismo burocrático no representa, según Castoriadis, sino la mitad de la situación actual, ya que encuentra una limitación intrínseca en la división del mismo aparato burocrático entre decisión y ejecución, y otra limitación, más importante todavía, en la privatización de la sociedad constantemente suscitada, lo cual hace que los hombres estén ausentes tanto de la sociedad como de la empresa. Encuentra también un límite externo en la lucha de los mismos hombres (que asume formas nuevas, ignoradas durante mucho tiempo por los marxistas, hasta que la realidad se las revela brutalmente, como en 1968): individuos y grupos impugnan la burocratización (arbitrariedad, despilfarro, absurdo) en todos los niveles de la vida social. Al mismo tiempo, cuando tal impugnación es auténtica, va acompañada por la búsqueda de nuevas formas de vida que suponen la autonomía <sup>(39)</sup>.

Ahora bien, esa lucha contra la burocratización se inició - en un contexto social sin duda bastante diferente- cuando Bakunin opuso sus tesis federalistas al centralismo de Marx, dentro de la Primera Internacional. Es cierto que en la sociedad capitalista en que ésta se desenvolvía la burocracia no estaba sustentada por el consumismo de las masas sino más bien por su miseria, pero esto no demuestra sino que el capitalismo puede oprimir tanto por el hambre como por el hartazgo. Lo que Bakunin y los libertarios querían prevenir era la formación de un nuevo "capitalismo" burocrático bajo el disfraz de socialismo de Estado. Por otra parte, mucho antes de Castoriadis los anarquistas previeron y denunciaron la creciente ingerencia del Estado y la progresiva

---

<sup>(38)</sup> Ibid. p. 55.

<sup>(39)</sup> Ibid. p.p. 55-56.

burocratización del capitalismo tradicional. Las "nuevas formas de vida" con su "tendencia a la autonomía" no representan, en definitiva, sino las formas de convivencia basadas en la cooperación y en la ayuda mutua, cualquiera sea el neologismo con que se las quiera bautizar. ¿Qué quiere decir "autonomía" sino "anarquía", aun cuando Castoriadis no hable nunca de abolir el poder sino de hacerlo immanente a la sociedad?.

Castoriadis afirma que hoy sólo hay tres caminos a partir de Marx: 1) Tratar de preservar y continuar *cierto proyecto de totalidad efectiva* (teórica y práctica), sin ruptura alguna entre la teoría y la historia *real* del proletariado. De esta manera, se avala, en nombre de Marx, el leninismo y después el estalinismo. Es el caso de Luckacs. 2- Tratar de continuar la *función crítica* del marxismo frente a la sociedad capitalista, guardando un prudente silencio sobre la evolución del movimiento obrero y renunciando, por tanto, a toda actividad política. Es el caso de la Escuela de Frankfurt. 3- Tratar de dilucidar la realidad histórico-social y formular un proyecto político-revolucionario. Es el caso de *Socialismo o barbarie* y del propio Castoriadis.

El primer camino constituye -y cada día esto se ve mejor- un callejón sin salida. El segundo nos aleja de muchas cosas indeseables, pero no nos lleva a ninguna parte. El tercero logra una más adecuada comprensión de la sociedad actual, con sus dos variedades de capitalismo, aunque pasa por alto la tercera (la del capitalismo dependiente) y es dudoso que formule un verdadero proyecto político revolucionario (*Las funciones de Marx*). Este proyecto no podría ser ya el de Bakunin, pero difícilmente podría considerarse sino como un proyecto anarquista.

J. Gómez Casas, en su ensayo titulado *Sobre consejismo y anarquismo*, reprocha en general al grupo *Socialismo o barbarie* el limitar su análisis a la relación obrero-fábrica, y a Castoriadis, en particular, el prescindir de una crítica al Estado y a las instituciones autoritarias <sup>(40)</sup>.

---

<sup>(40)</sup> *Historia libertaria*. 5 p. 7.

Podría argüirse que tal crítica está implícita en la crítica a las relaciones de producción en Rusia, pero es claro que en esa materia una crítica implícita resulta insuficiente. Nosotros, dejando de lado este punto, esencial sin duda para la ideología del socialismo libertario, nos limitaremos, como conclusión, a señalar nuestra discrepancia respecto a la estructura socio-económica del mundo actual. Castoriadis sostiene que en ninguna sociedad de nuestros días se ha realizado el socialismo, afirmación con la cual estamos plenamente de acuerdo. Piensa que todas las sociedades están organizadas actualmente (1980) con un régimen capitalista y el capitalismo asume dos formas diversas: el capitalismo tradicional y el capitalismo burocrático, que corresponden respectivamente a los países del oeste y a los del este. Al primero lo denomina "capitalismo burocrático fragmentado" y al segundo "capitalismo burocrático total". Pero, fuera del hecho de que el capitalismo tradicional ya no es tan tradicional, puesto que se presenta como un capitalismo "transnacional" y de que el capitalismo burocrático (o, mejor, tecno-burocrático) también se proyecta como gigantesca empresa transnacional, es preciso anotar que existe un tercer capitalismo, correspondiente precisamente al llamado "Tercer Mundo", que es un capitalismo dependiente, ya del primero, ya del segundo capitalismo. México y Brasil dependen de Estados Unidos como Cuba y Etiopía dependen (1980) de la Unión Soviética. En un caso tienden a reproducirse las características del capitalismo de la libre empresa; en el otro las del capitalismo burocrático total. Pero, en ambos casos, se trata de un capitalismo dependiente, que sirve a los propósitos de los países centrales; de un capitalismo del subdesarrollo, cuya función es la de servir los intereses de los países desarrollados. Se trata del capitalismo de la miseria, instalado en países donde una gran masa campesina o subproletaria es objeto de brutal explotación por parte de los países centrales (y, desde luego, por otra parte también de la ávida y canallesca burguesía nacional). Este capitalismo tiene su lógica específica. Sirve de patio trasero para los capitalismos centrales, absorbe el desecho de sus tecnologías y de su producción masiva,

provee carne de cañón para las guerras neocoloniales (soldados dominicanos en Vietnam; soldados cubanos en Angola etc.); tiene como alternativas políticas la república consular o el populismo fascistizante en un caso, y carece de alternativa política en el otro, ya que se supone instalada una "dictadura del proletariado", la cual suele reproducir en parte los rasgos de la clásica dictadura militar (tan conocida en América Latina).

Castoriadis sabe todo esto, pero no subraya la especificidad de este capitalismo dependiente y tercermundista, porque parte del falso supuesto de que, al quedar liquidados, después de la Segunda Guerra Mundial, los imperios coloniales, acabó también el colonialismo y la explotación colonialista. Su visión eurocéntrica -y por eso insuficientemente socialista -le impide comprender que ni el capitalismo norteamericano o francés, ni el soviético podrían subsistir sin la existencia de países capitalistas dependientes y neocolonizados. Rosa Luxemburgo sigue siendo en este punto más actual que sus seguidores.

En el prólogo de *Ante la guerra*, libro posterior a *La sociedad burocrática*, a *La experiencia del movimiento obrero* y a *La institución imaginaria de la sociedad*, dice Castoriadis que desde treinta y cinco años atrás nunca dejó de pensar que, entre todos los países industrializados, Rusia es el primer candidato a una revolución social. Luego, en una entrevista publicada en *Iztok* (revista libertaria acerca de los países del este), y traducida al castellano en *Polémica* (enero de 1989), explica esta tesis: "Hablando de Rusia como primer candidato a una revolución social entre todos los países más o menos industrializados, me refiero al hecho de que las antinomias del régimen, tal como fue instaurado, luego transformado por Kruschev, Breznev y actualmente por Gorbachov, son tales que no se puede concebir una reforma gradual desde arriba que pueda llevar a la población rusa a aceptar el régimen reformador en el sentido en que las poblaciones occidentales aceptan -más o menos, tal vez demasiado- los regimenes de oligarquía liberal. Si alguna cosa se mueve en Rusia, lo más probable, en mi opinión, es que se manifestará bajo la forma

de una explosión. No quiero decir forzosamente cadáveres y charcos de sangre, aunque, vista la situación rusa, el odio hacia los burócratas, por ejemplo, (recordemos el 56 húngaro), podríamos preguntarnos qué podría ser esta explosión. Una tal explosión significa una movilización de la población, y se puede esperar que se constituyan órganos autónomos populares, que sean del tipo, como los de *Solidarnos*, o cualquiera otros que representen un intento de auto-organización de la población más allá de los cuadros del régimen".

Antes las diversas especulaciones generadas por la perestroika y la política de Gorbachov, no ha dejado de sostener Castoriadis que la autorreforma del sistema soviético será imposible. Admite que en una fracción de la burocracia existe una necesidad profunda de intentar reformas, pero cree que tales tentativas no tendrán éxito. No niega que la democracia es hoy la referencia común de la mayor parte de los opositores en los países del socialismo real, aunque se trata de una referencia ambigua, basada en cierta confusión respecto al sentido mismo de la "democracia". La democracia es el autogobierno. La idea de la representación, tal como ha sido formulada en la filosofía y en la práctica política occidental, es una mistificación. Todo cuerpo de representantes permanentes tiende siempre a autoperpetuarse y no puede establecer con el cuerpo que lo elige más que lo que todos y cada uno de nosotros podemos observar. Hoy nos podemos dar cuenta de ello bajo una forma caricaturizada con la teatralización que nos ofrece la televisión. Pero incluso en situaciones anteriores, los representantes no controlados han sido siempre ineluctablemente conducidos a concentrar el poder político( o la fracción de poder en la sociedad encarnado por el poder político, pues existe también el poder económico), de manera tal que las elecciones son, por así decirlo, cada vez más falseadas de entrada. Y enseguida el poder es ejercido por ellos. Hoy se puede ver claramente lo que es el poder. No representa al pueblo. El poder es más bien los aparatos de los partidos y las cúpulas de esos aparatos. Y si Barre fracasa es porque no tiene aparato. "La

democracia es el autogobierno, la autoinstitución, es decir, el hecho de que la sociedad se auto-organiza para cambiar sus instituciones cuando lo juzga necesario, sin tener necesidad de pasar cada vez por revoluciones. En una verdadera democracia, el trabajo legislativo y el gubernamental pertenecen realmente a la gente implicada, a la gente que le concierne, que le afecta. Lo que implica, desde este punto de vista, no la supresión del poder, sino la supresión del Estado como aparato burocrático separado de la sociedad".

Esta crítica de la "democracia representativa" como "oligarquía liberal" vale evidentemente para todos los regimenes europeos y americanos que se autodenominan "democráticos" sin más, y se hace particularmente significativa en países como Venezuela, México o Brasil, donde la mayoría del electorado prefiere ya no votar o votar nulo. Pero, si se pregunta qué es lo que en los países del Este corresponde a una verdadera democracia, es decir, a una democracia directa y autogestionaria, Castoriadis responde: "En Hungría, en el 56, fueron evidentemente los Consejos, que incluso han continuado funcionando durante varios meses bajo la ocupación rusa, los consejos obreros en las fábricas y en otras partes. En Polonia la situación es diferente. El movimiento Solidarnosc está muy mezclado. La gente había tenido la experiencia de una supuesta revolución, de un supuesto socialismo, de una supuesta colectivización de los medios de producción, de un pseudo cambio radical; y por esos movimientos pendulares que existen siempre en la historia, también al nivel de las sociedades como al de los individuos, encontramos actualmente muchos pensadores de Solidarnosc que miran hacia el otro lado, afirmando que lo que necesitan es una república parlamentaria. Es cierto que la experiencia de una burocracia económica y política hace creer a la gente que sólo se puede instaurar el mercado libre, constituir un parlamento y redactar una constitución republicana para que todo vaya mejor. No para llegar al paraíso sobre la tierra, ya que descubren que éste no podría existir (nosotros ya lo sabíamos). Esto no quiere decir que no pueda darse un cambio importante de la

sociedad. La utopía milenarista de Marx o de los viejos anarquistas es una cosa; la idea de que la historia se ha terminado, que se ha encontrado al fin la forma menos mala posible de sociedad, la sociedad occidental, es otra. No. La Historia no se ha acabado, podemos hacer algo mejor que la sociedad occidental sin que ello signifique que vamos a construir el paraíso en la tierra".

Castoriadis observa con razón que propuestas tales como la de la Cámara sindical en Polonia reintroducen lo esencial de la burocracia. Se siente "desagradablemente sorprendido al ver una especie de tendencia a importar la mercancía ideológica occidental". Pero tal tendencia resulta fácilmente explicable cuando se tiene en cuenta que el abandono de las viejas formas económicas y políticas del capitalismo burocrático total se realiza con el patrocinio del capitalismo de las multinacionales y bajo la mirada expectante de los países "democráticos" de Europa o de Estados Unidos. En Polonia, la poderosa Iglesia católica difícilmente permitirá una sociedad integralmente autogestionaria. En Hungría, los filósofos de la Escuela de Budapest caen -según bien observa Castoriadis- "en los esquemas de la pretendida filosofía política occidental". Tienden a creer que "toda tentativa de cambio radical de la sociedad conduce incluíblemente al totalitarismo".

Marxistas arrepentidos, como Agnes Heller y Kolakowski, no comprenden en absoluto la idea de un movimiento de masas que se autoconstituye como forma de gobierno. Esto constituye, para ellos, "un mirlo blanco, un delfín volador, un círculo cuadrado". Pero tal incomprensión no es sólo "la pendiente natural, psicológica de los intelectuales", como dice Castoriadis. Es también efecto de una vieja mentalidad leninista que descalifica como "utópico" cualquier intento "libertario" y sólo admite el ataque "liberal".

En un artículo publicado en 1990 en *Le Monde* de París, bajo el título de *Derrumbamiento del marxismo - leninismo* (traducido al español en la revista *Testimonios* 5- p.p. 27 sgs.), Castoriadis trata de explicar la ya inminente disolución de la Unión Soviética (consumada en diciembre de 1991) y el fin del marxismo-

leninismo. "El derrumbamiento del imperio romano duró tres siglos. Dos años han bastado, sin necesidad de recurrir a los bárbaros del norte, para dislocar irreparablemente la red de poder dirigida desde Moscú, sus objetivos de hegemonía mundial y las relaciones políticas, económicas y sociales que la mantenían unida. Por más que se buscara, sería imposible encontrar en la historia una analogía con esta pulverización de lo que apenas ayer parecía una fortaleza de acero. El monolito granítico de pronto se ha revelado como un tejido endeble, mientras que los horrores, las monstruosidades, las mentiras y los absurdos revelados día tras día aparecen aún más increíbles de lo que sus más acérrimos enemigos hubieran podido afirmar". Junto con la estructura del Estado soviético, "se vuelve humo la nebulosa del marxismo-leninismo, que desde hace más de medio siglo ha desempeñado un papel como ideología dominante, fascinante para unos, obligatoria para otros". Remotas le parecen - y no sin razón- las ideas de filósofos tan próximos a nosotros en el tiempo como Sartre, que consideraba al marxismo la "filosofía indispensable de nuestro tiempo", o como Althusser, para quien la "ruptura epistemológica" relegaría al desván de los trastos viejos toda reflexión sobre la sociedad y la historia, reemplazada por la "ciencia del capital".

Quienes hemos padecido, desde la década de los cincuenta, el intolerable dogmatismo y la obtusa suficiencia de los "filósofos" marxistas en las universidades latinoamericanas no podemos dejar de celebrar el desmentido que la historia (su venerada deidad) acaba de dar a sus doctrinas.

El derrumbe puede parecer lógico, dadas las contradicciones frontales de la ideología bolchevique con la realidad y dadas sus contradicciones internas (esto es, su intrínseca incoherencia), pero lo que no es fácil de explicar es precisamente "cómo este engaño histórico sin precedentes pudo funcionar tanto tiempo". Algunos dirán que la sed de poder por parte de unos y el terror impuesto a todos explican el fenómeno, pero no se puede olvidar que la instauración del régimen supuso casi siempre una fuerte movilización popular y, por otra parte, no es posible ignorar el

atractivo que ejerció la revolución soviética más allá de las fronteras de la U.R.S.S. Castoriadis propone una explicación basada en dos factores. El marxismo-leninismo apareció como la continuación necesaria del proyecto liberador y democrático de Occidente, lo cual resultaba tanto más aceptable cuanto era la única ideología que parecía oponerse al capitalismo metropolitano y colonial. Pero esto no es todo. Para Castoriadis, en el marxismo-leninismo se dan tres niveles ideológicos (casi como si se tratara de una escuela pitagórica o de una secta iniciática): 1) una compleja "teoría científica", capaz de ocupar a los intelectuales hasta el fin de sus días, 2) una "vulgata", versión simplificada de dicha teoría, suficiente para los simples fieles, y 3) una versión "oculta", para los iniciados, que surgió con Lenin, donde el objetivo supremo es el poder absoluto del partido como punto de apoyo para la "transformación histórica". Este tercer nivel -podríamos añadir nosotros- supone la creación de la nueva clase tecno-burocrática como clase dominante, a partir del núcleo inicial de la élite revolucionaria.

Pero, para Castoriadis, lo que mantenía en pie el edificio no eran las "ideas" sino una imaginaria moderna que se desarrolló en dos etapas: 1) la propiamente "marxista", que era la imaginaria de la salvación laica, del proyecto de la libertad como actividad y del pueblo como autor de su propia historia, "imaginaria mesiánica de la tierra prometida al alcance de la mano y garantizada por el sustituto de trascendencia producido por la época: la teoría científica "; 2) la leninista, en la cual ese elemento es relegado a un segundo plano en favor de otro: "Más que las *leyes de la historia* eran el partido y su jefe, el poder efectivo, el poder a secas, la fuerza, la fuerza bruta, lo que se convierte no sólo en garante sino en puntos últimos de fascinación y de fijación de las representaciones y los deseos". Sin necesidad de recurrir a Nietzsche ni de citar a sus actuales seguidores que se interesan por la naturaleza del poder, comprueba Castoriadis, en la base del fenómeno soviético, algo que todos cuantos de alguna manera han querido pensar la realidad política de nuestro tiempo sin prejuicios

no han podido dejar de advertir: la positiva atracción invencible que el poder ejerce sobre los seres humanos, más allá (o más acá) de toda consideración ética, estética o religiosa. "Si no comprendemos esto, -dice- no comprenderemos nunca la historia del siglo XX, ni el nazismo ni el comunismo". Ahora bien, sólo cuando el poder no puede imponerse (como en Polonia o en Afganistán) comienza la desbandada y "los diversos arroyos de la descomposición confluyen en el Niágara que se derrama desde el verano de 1988 (primeras manifestaciones en Lituania)".

En el momento en que el derrumbe de los regímenes "marxistas- leninistas" parece arrastrar la credibilidad y el prestigio intelectual del propio Marx, Castoriadis se esfuerza por hacer justicia a su obra y a su pensamiento. Comienza afirmando que las críticas más radicales que se le puedan hacer no anulan su importancia: "Se seguirá estudiando a Marx cuando difícilmente encontraremos en los diccionarios los nombres de von Hayek y Friedman". Pero enseguida aclara que no es por efecto de su obra en sí que Marx ha desempeñado un enorme papel en la historia, sino porque de ella se pudo extraer fácilmente un dogma. El juicio definitivo de Castoriadis acerca del pensamiento de Marx se basa en la comprobación de la doble raíz del mismo. *Por una parte*, Marx es no sólo el heredero de Hegel, de Ricardo y de los socialistas utópicos (según sostiene la vulgata originada en Engels) sino también el heredero del movimiento emancipatorio y democrático europeo. Este movimiento tiene su punto culminante en la Revolución francesa. Pero la Revolución francesa deja un enorme déficit: mantiene y hasta refuerza la desigualdad social y económica, y al mismo tiempo fortalece la estructura del Estado, controlado por una capa de "representantes" profesionales, aislados del pueblo. Contra este déficit, que se traduce en la existencia inhumana que el capitalismo impone al proletariado naciente, surge, como auténtico representante y continuador del movimiento democrático europeo, el movimiento obrero, con su programa de transformación radical de la sociedad y de autogobierno de los productores. A estas ideas, que son la forma concreta que asume el

movimiento democrático en la Europa del siglo XIX, adhiere Marx; de ellas puede ser considerado, por encima de todo, legítimo heredero. *Por otra parte*, sin embargo, surge otro proyecto: la imaginaria capitalista, aparentemente destinada a dominar el mundo, que trata de subordinar todo al desarrollo de las fuerzas productivas, de modo que los hombres como productores y como consumidores, deben someterse integralmente al capitalismo. La ilimitada expansión del dominio racional (o, según se ve hoy claramente, "pseudo-racional") constituye así "la otra significación imaginaria del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y la organización". Castoriadis hace notar que este segundo proyecto contradice frontalmente al primero y resulta enteramente incompatible con él, al revés de lo que creen los "liberales contemporáneos" (es decir, los neoliberales). En 1906 -re-cuerda- Marx Weber *ridiculizaba la idea de que el capitalismo tuviera algo que ver con la democracia*. Baste pensar -dice Castoriadis- en Sudáfrica, en Taiwán o en Japón de 1870 a 1945, e inclusive en el de nuestros días.

Baste pensar -podríamos añadir nosotros- en el Chile de Pinochet, en la Argentina de Videla o en el Brasil de Costa e Silva. Desde América Latina resulta aún más fácil ver "las potencialidades totalitarias de ese proyecto, que son perfectamente visibles en la fábrica capitalista clásica". Ahora bien, el primer proyecto de autogobierno de los productores, que representaba la forma histórica del gran movimiento democrático europeo es: tiempos de Marx, se vió contaminado pronto, ya desde Saint-Simon, por este segundo proyecto capitalista, que implica la racionalidad técnica y organizacional y el progreso histórico automático e ineluctable. Y Marx se convirtió precisamente en el teórico de esta contaminación, en "el artesano de la penetración de las ideas de la centralidad técnica, de la producción y de la economía en el movimiento obrero y socialista". Esta segunda raíz del pensamiento de Marx genera, pues, desde el punto de vista de Castoriadis (que es el punto de vista de la democracia del trabajo y

del socialismo autogestionario), la cara negativa de dicho pensamiento. Lo verdaderamente significativo e importante de esta explicación del pensamiento de Marx consiste en el hecho de que fácilmente podemos deducir de ella que lo negativo de dicho pensamiento, en cuanto conduce al totalitarismo y a la servidumbre humana, es *una consecuencia de la ideología capitalista*. En otras palabras, lo que hay de repudiable en el marxismo no es otra cosa más que el capitalismo; lo que hay allí de antidemocrático no surge sino de su concepción de la evolución de las fuerzas productivas, capaz de garantizar nuestra libertad futura. En última instancia, -podríamos inferir- la irracionalidad del "gulag" no es sino la necesaria consecuencia de la racionalidad capitalista. La importancia de esta conclusión difícilmente podría ser minimizada en un momento como el actual (1993), en el que, tras el derrumbe del llamado "socialismo real", la economía de mercado y la libre empresa se presentan como condición necesaria y suficiente de la democracia. Esta ideología, que supone un nuevo culto del lucro y de la acumulación capitalista, se extiende entre los pueblos del mundo, bajo los ojos satisfechos de la dominante oligarquía liberal, como consecuencia del estrepitoso fracaso de la U.R.S.S. y los así llamados países socialistas, como si lo que fracasó no fuera una modalidad del capitalismo (a saber, el capitalismo tecnoburocrático), como si lo que nunca llegó a ser, gracias al triunfo de la mentalidad leninista, no fuera el auténtico socialismo, que es *auto-gestión de los productores* (tal como la entendía Bakunin, contra Marx).

Castoriadis reconoce expresamente que "algunos elementos de lo que se convertirá en totalitarismo ya están presentes en el marxismo: el fantasma del dominio total, heredado del capitalismo, la ortodoxia, el fetichismo de la organización, la idea de una *necesidad histórica* que puede justificarlo todo en nombre de la salvación final". Sin embargo, considera absurdo imputar a Marx y al marxismo el nacimiento del totalitarismo, tal como la propaganda antisoviética ha hecho durante más de medio siglo.

Para probarlo aduce el hecho de que el marxismo no se prolonga sólo en el leninismo sino también en la socialdemocracia "de la cual se puede decir todo, salvo que es totalitaria". Para él, el verdadero creador del totalitarismo (contrariamente a lo que tienden a pensar algunos discípulos de Trotski, que siguen imputando a Stalin la degeneración del "Estado obrero") es Lenin. "Aprendiz de brujo que no jura más que por la "ciencia", inhumano y, sin duda alguna, desinteresado y sincero, muy lúcido con su adversario pero ciego para sí mismo, reconstruyó el aparato estatal zarista después de haberlo destruido y protestado contra su reconstrucción, creó las comisiones burocráticas para luchar contra la burocracia que él mismo hizo proliferar, finalmente aparece a la vez como el artesano de una revuelta formidable, y como una pajilla llevada por la fuerza de los acontecimientos". A Lenin se debe atribuir, según Castoriadis, "la institución sin la cual sería inconcebible el totalitarismo, el partido leninista, iglesia ideológica, ejército militante y aparato de Estado a la vez, formado con una estricta jerarquía y una rigurosa división del trabajo".

En efecto, de Lenin es el proyecto, desarrollado ya desde antes del triunfo de la revolución, del núcleo de revolucionarios profesionales, que constituirá no sólo el germen del partido sino también el corazón de la nueva clase tecno-burocrática, llamada a substituir a la antigua burguesía y a la antigua aristocracia en la sociedad soviética. A Lenin se debe la sustitución de los soviets (consejos) obreros y campesinos (órganos auténticos de la revolución socialista) por el partido centralizado y monolítico (que culmina en el Politburó, que culmina, a su vez, en la figura del líder absoluto). Las consecuencias de esta sustitución leninista recién pueden apreciarse en toda su escalofriante crudeza con Stalin, pero no podemos dejar de preguntarnos y de preguntarle así a Castoriadis si las causas primeras no deben buscarse en la

concepción centralista que el propio Marx defendió contra Bakunin en el seno de la Primera Internacional <sup>(41)</sup>.

---

<sup>(41)</sup> La revista "Socialismo o barbarie" que Castoriadis (con el seudónimo de Paul Cardan) y otros marxistas disidentes, provenientes del trotskismo (Claude Lefort, Daniel Mothé etc.) publicaron desde 1949 hasta 1966 llegó a cuarenta números. Después de esto, Castoriadis escribió artículos en la revista *Texturas*, de cuyo comité de redacción formaba parte. Entre sus obras publicadas se cuentan: *Mai 1968: La brèche* (Paris 1968), en colaboración con Edgar Morin y Claude Lefort; *De l'ecologie a l'autonomie* (Paris 1981); *Le monde morcelé* (Paris 1990) en colaboración con Daniel Cohn-Bendit. Al español han sido traducidas: *Capitalismo moderno y revolución* (1970); *Los consejos obreros y la economía en una sociedad autogestionaria* (1976); *La sociedad burocrática* (1976); *La experiencia del movimiento obrero* (1979); *La institución imaginaria de la sociedad* (1983- 1989); *Ante la guerra* (1986); *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (1988).

La presente edición  
se terminó de imprimir en  
los Talleres Gráficos de  
La Universidad de Los Andes  
en el mes de octubre de 1994  
en Mérida - Venezuela

*Estado y Poder Político en el Pensamiento Moderno* analiza históricamente, a partir del Renacimiento hasta nuestros días, las variaciones del concepto de Estado y las relaciones del poder político con la moral, la religión, la sociedad civil y las clases sociales, en el ámbito de la filosofía y la ciencia moderna. A los efectos del rigor y la consecución histórica que caracterizan la presente obra, se escoge a dos pensadores relevantes del siglo XVI (Lutero y Maquiavelo); uno del siglo XVII (Hobbes); uno del XVIII (Montesquieu); dos del XIX (Marx y Bakunin); y dos del XX (Clastres y Castoriadis).

La obra tiende a mostrar, luego del derrumbe del orden feudal y del fin de la comuna libre en el Medioevo, la consolidación y a la vez el cuestionamiento del Estado como forma determinante del espíritu y de la cultura. Apunta, por otra parte, a la exigencia -cada vez más fuertemente sentida hoy- de superar las nociones tradicionales del Estado nacional, así como a explicar las razones históricas que no sólo obstaculizan actualmente la necesidad de esta superación, sino que resucitan de modo anacrónico el nacionalismo y el racismo.