

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II**



**DE “LO POLÍTICO” A LA POLÍTICA. LIBERALISMO ,  
EL OTRO LÍMITE DE LA LEGITIMIDAD.**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR POR**

Pablo Manuel Fernández Alarcón

Bajo la dirección de la Doctora:

Montserrat Galceran Huguet

**Madrid, 2003**

**ISBN: 84-669-1876-0**

## **De “lo Político” a “la política”.**

-Liberalismo: el otro límite de la legitimidad-

Para Andrea

## ÍNDICE

### **Una advertencia (algo más que) metodológica.-**

- 0.- Prefacio.**
- 1.- Introducción. “Nuestros derechos”: Un problema histórico-filosófico.**
- 2.- El concepto prepolítico de “liberal”.**
- 3.- Marco histórico: La génesis de la legitimidad.**
  - 3.1. La aparición fáctica del poder político.
  - 3.2. Una nueva forma de legitimidad: La Revolución Inglesa.
  - 3.3. Legitimidad contra libertad. La aparición del “pueblo”.
  - 3.4. Las dos revoluciones. (Recapitulación histórica). El pueblo y los pueblos.
  - 3.5. Las alternativas de la pluralidad. (Continuación histórica). La “traición” liberal.
  - 3.6. La legitimidad como hilo conductor: la jurisdicción.
  - 3.7. Transición al marco teórico. Una cuestión de fondo. La crisis de la teodicea medieval.
- 4.- Marco Teórico: Los conceptos fundamentales de la pluralidad liberal.**
  - 4.1.- Poder y Poder político.
  - 4.2.- Libertad y libertad política.
- 5.- El problema de la razón política.**
  - 5.1. Política como razón absoluta. “El Filósofo Rey”.
  - 5.2. Racionalidad y libertad.
  - 5.3. Ley y moral.
    - 5.3.1.- El problema penal.
    - 5.3.2.- El problema de la Juridicidad.
- 6.- Recapitulación a propósito de los principios liberal y democrático.**
- 7.- Más allá de los principios liberal y democrático. Una idea de Democracia.**
  - 7.1. La idea de Democracia.
  - 7.2. Los problemas de la democracia como ideal.
- 8.- A modo de conclusión: El liberalismo antiliberal: “El Economista Rey”.**
  - 8.1.- Dos explicaciones históricas.
    - 8.1.1.- La solución Nixon
    - 8.1.2.- La solución Thatcher.
  - 8.2.- El argumento neoliberal.
  - 8.3.- Las características del neoliberalismo. Futuro.
- 9.- Epílogo ¿Quién perdió el siglo XX? Un *poco* de racionalidad política.**
- 10.- Bibliografía**

## **Una advertencia (algo más que) metodológica.-**

“Hay que aclarar las leyes con la historia y la historia con las leyes”

Ch-L. de Secondat. Barón de Montesquieu.

*El Espíritu de las leyes* (1748)

“Hay dos cosas de la máxima importancia que, para evitar que pierdan su valor, nadie debe saber cómo llegan a producirse: Las Leyes y las salchichas”.

Atribuido a Otto Von Bismark (1815-1898)

He decidido incluir al principio de este trabajo algo así como una nota aclaratoria como el único modo que veo para aclarar una imprecisión que me ha sido invariablemente reprochada por aquellos que han tenido la paciencia de leer algunos borradores de esta tesis. El hecho de que estas personas cuya opinión me parece relevante hayan incidido en su primera visión de este trabajo en una cierta confusión entre los aspectos teóricos y los aspectos históricos que se tratan, es decir, en que no haya una delimitación clara entre los hechos descritos y las configuraciones teóricas a que han dado lugar, me obliga a hacer una breve aclaración metodológica si no sobre el estilo -elemento mucho menos remediable- sí al menos sobre alguna de las razones por las cuales deliberadamente he incluido alternativamente hechos y teoría aun cuando ello podría suponer dar una cierta impresión de ambigüedad.

Sin duda que un error deliberado no es menos error por ello. Pero hay pese a todo una razón, creo que buena, para perseverar en él. El problema es que dicha aclaración metodológica me obliga en cierto modo a revelar de un modo magro y desabrido, en estas primeras líneas, la idea principal y tal vez la única de este trabajo; todo lo cual rebasa con creces lo exigible en términos de honestidad y desvirtúa un tanto el esfuerzo realizado en tanto que es posible resumirlo en un par de páginas.

Desde luego que las cosas no han sido tan sencillas. Para empezar, esta idea no me ha sido posible enunciarla con cierta claridad hasta un grado bastante avanzado del trabajo. Este trabajo ha pretendido ser en su primera parte algo así como un extenso artículo de lo que, -en el concepto clásico de enciclopedia- podría proponerse detrás de la entrada “liberalismo”. Por supuesto ello no quiere decir que se trate de algo así como una definición técnica, o neutra, o indiscutible. Se trata, por supuesto, de un trabajo

intencionado que parte de unos particulares presupuestos políticos, que tiene un origen muy determinado desde el cual, como se verá, ha elegido de un modo finalista las preguntas a las que quiere responder, los acontecimientos históricos que le parecen relevantes y que, desde un método que intenta ser riguroso -es decir, discutible- intenta llevar a cabo una exposición convincente.

Tiene, además, una estructura en cierto modo caleidoscópica por lo que la sucesión de apartados no mantiene una línea argumental y apenas cronológica sino que trata de ir delimitando espacios de discusión, ir obteniendo pequeñas conclusiones tratando de dejar fuera los menos aspectos relevantes posibles para llevar a cabo al final algo así como una lista de consecuencias, de preguntas sin resolver, también de contradicciones e incluso alguna propuesta.

En todo caso se trata en primer lugar de un trabajo de filosofía. Y en segundo lugar de filosofía política. Como hemos dicho el eje principal de dicho trabajo es el concepto de “liberalismo”. No hay duda de que dicho concepto resulta de lo más complejo y controvertido, pero concédaseme en el estadio de esta presentación que una de sus relaciones fundamentales se encuentra en el concepto de Derecho. Se trata por tanto, en tercer lugar, de un trabajo sobre filosofía del Derecho. La primera consecuencia de esta relación es que claramente amplía el espacio histórico en el que el concepto se integra.

Si el concepto de Liberalismo es un concepto históricamente moderno, el concepto de derecho nos retrae como mínimo -en un sentido más o menos vigente- a la alta Edad Media. Finalmente, no descubriré nada si afirmo que el concepto fundamental inserto en el “Derecho” es la idea de ley, de legalidad. Ello no sólo amplía el espacio histórico hasta el principio de la historia (dicho concepto en un sentido parcial -aunque muy preciso- establece, como trataré de demostrar más adelante, el límite entre historia y prehistoria) si no que además nos devuelve a nuestro primer ámbito filosófico.

La razón por la cual he tenido tan en cuenta el momento histórico de cada configuración teórica sobrepasa en mucho cualquier intención amablemente contextualizadora y no tiene, desde luego, que ver en absoluto con cualquiera de esas pseudoexplicaciones sociologistas que diluyen cualquier idea científica haciéndola depender de no se sabe qué raíces últimas del paradigma histórico. La razón por la que no he podido prescindir del correlato histórico de la teoría política es por que ésta tiene obviamente que ver con un elemento histórico de la máxima relevancia: el Poder.

Dicho poder no es entendido aquí de un modo difuso y general sino, como veremos, de un modo muy detallable y operante. En cualquier caso, lo que para mí es relevante de un plano teórico -que desde luego puede ser estudiado en sí mismo- no es tanto su origen histórico sino que dichas configuraciones sólo han podido llevarse a cabo en la precisa medida en que han sido históricamente útiles, es decir, han sido elaboradas de un modo finalista para resolver determinados problemas o legitimar determinadas situaciones. Pero, por otro lado, al tratarse de teorías, se han visto exigidas por su propia coherencia científica y han gozado de un desarrollo teórico que les ha permitido tener sus propias exigencias.

No obstante todo ello, la característica principal de la teoría política ha sido la de ser elaborada para dar respuesta -o propuesta- a las nuevas situaciones fácticas sin conseguir nunca superarlas, es decir, ninguna teoría política ha conseguido configurar el momento histórico en el que surgieron. Hay, en resumen, un problema de incoherencia.

En adelante se repasará con detalle este proyecto que antes he esbozado brevemente: digamos tan solo de momento que la ley trata de dar respuesta a las relaciones supraculturales, es decir, aquellas relaciones entre grupos para quienes es más útil conservar la diferencia que optar por la destrucción; ello no quiere decir -como es obvio- que los pueblos que dieron lugar a las primeras estructuras legales respetaran siempre sus pactos y crearan sus leyes de acuerdo con la racionalidad legal,<sup>1</sup> quiere decir, tan solo, que alguna forma de racionalidad legal es la única manera de relación entre culturas que sin ser en principio destructiva pretende seguir siendo una relación.

Veremos también como “el derecho” delimita hacia el final de la Edad Media un lugar de poder que ya es político en la medida en que se coloca por encima de las diferentes facciones que concurren al poder en un territorio; no hay que repetir que la figura del monarca tampoco representó en su momento el ideal de un árbitro imparcial de donde manaban sabios mandatos que pacificaban a las partes. Pero, en cualquier caso, es cierto que tanto el derecho como la idea de legalidad suponen de por sí una potente serie de exigencias teóricas que pueden dar gran fuerza a quien las enarbola y crear molestias a quien las desafía. Tienen en cualquier caso una gran capacidad de legitimación que - aunque sólo fuera por eso y al margen de ningún argumento *ad hominem*- parece venir derivada de una gran potencia teórica y, por tanto, de alguna privilegiada relación si no con

esa idea demasiado proclive a la vulgarización como es la llamada “naturaleza humana”, sí con la peculiar constitución antropológica de lo que solemos entender por “Occidente”. Es, en cualquier caso, a esta peculiar relación dialéctica entre historia y teoría a la que vamos a dedicar nuestro trabajo.

El hecho de utilizar “el liberalismo” como el hilo conductor del trabajo nos obligará a trazar el camino y delimitar las características de los “objetos teóricos” desde los que se construirá dicha teoría. Se tratará, por así decirlo, de perseguir una tradición múltiple y compleja. Mi intención es por tanto de nuevo la de dividir la cuestión en una parte teórica y otra histórica. Si las explicaciones anteriores tienen algo de verdad, el liberalismo respondería por un lado a un problema en la articulación -crecientemente difícil- del poder político, especialmente a partir de la reforma protestante, y por otro a una serie de exigencias de las formulaciones teóricas heredadas de la resolución de problemas a hechos anteriores y por lo tanto fuera de contexto en términos de la nueva estructura.

Una vez hayamos delimitado de la mejor manera posible ese punto de partida podremos centrarnos en el desarrollo del liberalismo, de nuevo tanto desde un punto de vista histórico como teórico.

Volveremos por tanto a encontrarnos con el mismo sistema argumental antes enunciado: por un lado el liberalismo responderá al intento de solución de una crisis histórica desarrollando todo un *corpus* teórico. Por otro, el poder histórico tratará de sacar adelante todo el partido que pueda de dicha configuración sin tener que plegarse a ninguna de sus exigencias.

Considerando que el “liberalismo”, como trataremos con detalle, dentro de su complejidad y asentado -como también veremos- en dos corrientes más o menos contradictorias,<sup>2</sup> presenta en cualquier caso una característica básica de limitación del poder, interdicción de la arbitrariedad, imperio de la Ley o como quiera denominársela, es de comprender que será necesario tener muy en cuenta el proceder histórico con y contra un aliado tan útil y tan molesto.

Ya he sugerido que todas las configuraciones teóricas siempre han encontrado a la postre limitaciones en el ámbito de los hechos lo suficientemente relevantes como para

---

<sup>1</sup> En este sentido recuérdese al Barón de Montesquieu en su inteligentísima y hoy, pese a su vigencia, relegada obra *Considerations sur les causes de la Grandeur des romains et de leur décadence* (1734) Ed. Roger Caillois, *Oeuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1951.- Vol. II, Cap. VI. Págs. 99 y stes.

<sup>2</sup> Cfr. Hobsbawm, Eric. “*The Age of Revolution (1789-1848)*” (1962). *Abacus*. Little, Brown and Company. London, 1997. Pág. 291.



conseguir desplazar dichas teorías al lugar de la legitimación más o menos decorativa. Lo difícil es haber encontrado formulaciones lo bastante precisas de esa dualidad más bien cínica entre teoría y práctica políticas, es decir, sobre la imposibilidad de hacer operativo en la práctica unas premisas aceptadas en la teoría.

Por fortuna, en el caso del liberalismo dicha enunciación existe, y existe tal vez porque en el liberalismo se da quizá el ejemplo más paradigmático -y quizá también el más desgraciado de la Historia- de dicho desplazamiento teórico, un desplazamiento que ha llevado a una teoría formulada contra un poder autoritario a legitimar la resignación contra otro poder no menos arbitrario, es decir, ha desplazado a un lugar protegido por la teoría a un poder más bien intangible.

Pero decíamos que la historia de este desplazamiento ya ha sido enunciada y nosotros podemos repetirla incluso citándolo literalmente de un modo breve y que aun así conserve su potente lucidez:

"El productor directo, el trabajador, no pudo disponer de su persona mientras no cesó de estar ligado a la gleba y de ser siervo o vasallo de otra persona. Para convertirse en vendedor libre de su fuerza de trabajo, en vendedor que lleva consigo su mercancía a cualquier lugar en donde ésta encuentre mercado, tenía además que emanciparse de la dominación de los gremios, de sus ordenanzas referentes a aprendices y oficiales y de las prescripciones restrictivas del trabajo. Con ello, el movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de los mismos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es éste el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero por otra parte, esos recién liberados sólo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales".<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Karl Marx. *Das Kapital*, (1867-1894). (Traducción de Pedro Scaron, *El Capital*, Siglo XXI, México, 1975) *El Capital* XXIV, 1.- Págs. 893-894n.) La cita de Marx continúa : "La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego. Los capitalistas industriales, esos nuevos potentados, debieron por su parte desplazar a los maestros artesanos gremiales, sino también a los señores feudales , quienes se encontraban en posesión de las fuentes de la riqueza. En este aspecto, su ascenso se presenta como el fruto de una lucha victoriosa contra el poder feudal y sus sublevantes privilegios, así como contra los gremios y las trabas opuestas por estos al desarrollo y a la explotación libre del hombre por el hombre."

Tal y como dice Marx este viaje tiene dos partes: por un lado la perspectiva de los historiadores burgueses, una perspectiva que en realidad esconde todo el aparato ideológico de forma teórica que sirve de legitimación al nuevo sistema. Por otro, una cuestión *de facto*: el hecho de que la liberación de la estructura política que ya podemos llamar "liberal" viene "casualmente" acompañada por una circunstancia histórica: la proletarianización de los "hombres libres".

El hecho, el primer hecho, es que debemos investigar las dos, y que debemos hacerlo a la vez. Por un lado tenemos un aparato teórico. Un aparato de la mayor relevancia y que el propio Marx reconoce como "liberador" en su pura teoría. Por otro una mera circunstancia: ese aparato no pasa de teórico porque circunstancialmente se produce una transformación histórica en lo que luego veremos como "circunstancias incompatibles con la legalidad" para la inmensísima mayoría de la humanidad.

Por un lado el estudio de estas circunstancias junto con su paralelo teórico no sólo permite dar otra lectura a la configuración teórica liberal sino que determina el propio proceso de establecimiento filosófico-político del liberalismo en un sentido muy determinado: obliga a su retorcimiento teórico para salvar una incoherencia tan grande como es el hecho de que la mayoría de los ciudadanos no desearan en absoluto ser libres, es decir, enfrentándolo a una cada vez más consciente idea de democracia -una idea que había surgido incorporada a la de derecho tras la Reforma- hasta el punto de que "en Inglaterra (en el siglo XIX) la ley no escrita en la Constitución podía resumirse en "hay que negar a la clase obrera el derecho al voto",<sup>4</sup> y que en nuestros días se alterna entre hacer depender la existencia misma de la Constitución del peculiar hecho de que dicho

---

<sup>4</sup> Polanyi, Karl. *The great transformation* (1944). Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, "La gran transformación", Ed. La Piqueta. Madrid, 1997. Pág. 353-355. "La perversión y la crueldad radicaban precisamente en emancipar al trabajador, con la explícita intención de convertir en una amenaza real la posibilidad de morir de hambre. Esta manera de proceder permite comprender ese sentimiento lúgubre que percibimos en las obras de los economistas clásicos. Pero para cerrarles la puerta en las narices a los trabajadores sobrantes, desde ahora encerrados en los confines del mercado de trabajo, el gobierno se encontraba sometido a una legislación por la que se negaba a sí mismo (...) a proporcionar el menor socorro a las inocentes víctimas, ya que esto constituía por parte del Estado una 'violación de los derechos del pueblo'. (...) En este sentido el constitucionalismo adquirió un sentido totalmente nuevo. Hasta entonces, las garantías constitucionales contra las ingerencias ilegales en los derechos de propiedad tenían por función proteger estos derechos de los actos arbitrarios de los poderosos. (...) Cien años más tarde, lo que había que proteger ya no era tanto la propiedad comercial como la propiedad industrial; y había que defenderla no de la corona sino del pueblo. (...) La separación de poderes, inventada por Montesquieu en 1748, era utilizada desde entonces para evitar que el pueblo tuviese poder sobre su propia vida económica. La Constitución americana (...) aisló totalmente la economía de la jurisdicción constitucional (...). A pesar del sufragio universal, los electores americanos se sentían impotentes ante los propietarios".

voto se utilice “adecuadamente”, junto con una ya brutal negativa al derecho a la información en general.

Pero -propongo- una opción que, por contra, pretenda ignorar o simplemente despreciar el papel teórico de las legitimaciones liberales en el desarrollo histórico enturbia la percepción de dicho desarrollo hasta hacerlo incomprensible. En la práctica, además, supone un impedimento para cualquier denuncia e incluso dificulta la posibilidad misma de articular una alternativa.

Así pues, la idea principal de nuestro trabajo es recoger una larga serie de valores y principios políticos, establecidos históricamente a partir -cómo no- de una serie de circunstancias materiales, y analizarlos desde un doble punto de vista: el primero según su surgimiento, sus condicionantes y aquellos problemas que trataban de resolver; el segundo desde el punto de vista de su estricta coherencia teórica.

Hay una razón más para rechazar que esta primera tarea resulte accesoria desde un punto de vista de la denuncia de algo así como una trampa del “nuevo poder burgués emergente”, pues ese tipo de planteamiento deja sin explicar un aspecto de la máxima relevancia, a saber: el origen de dicho poder burgués. En otras palabras: el desarrollo conjunto de la economía capitalista acompaña a la configuración teórica del liberalismo. Pero ¿por qué una debe jugar un papel más importante que otra?, ¿estar “al origen”? Nuestro planteamiento es que no existe algo así como un acontecimiento originario, pero si pudiéramos encontrarlo -y éste es el motivo del hecho de comenzar nuestro trabajo en la baja Edad Media- encontraríamos que el liberalismo si bien no es propiamente anterior al capitalismo, sí tiene una traza histórica anterior, un recorrido de lógica histórica de más profundidad. Y esto por su doble vertiente histórico-teórica, en la que el carácter teórico viene asociado a muy diferentes configuraciones político-económicas. Ello no quiere decir, como desgraciadamente encontramos en tantas apologías de amplio consumo, que el liberalismo como doctrina política tenga o no antecedentes en las culturas más dispares de la antigüedad. Lo que se plantea aquí es que el liberalismo como doctrina política tiene su origen en una concepción filosófica de muy profundo calado histórico y que resulta ser el único nervio aglutinante de cualquier definición de liberalismo: el concepto de derecho, de legalidad.

Tras aceptar que el sistema liberal (entendido como complejo político, como ese *set of values* que gustan de decir nuestros comentaristas apologéticos) sólo ha funcionado teóricamente en la medida en que “accidentalmente” sea coetáneo con una situación de

desposesión económica de los medios de producción por parte de los “trabajadores libres”, nuestro punto de partida ha de remontarse a una concepción teórica subyacente al liberalismo.

Nuestra apuesta más arriesgada va a ser en torno a que el concepto teórico fundamental de dicha teoría pueda resumirse en una idea fuerte de “legalidad”. Dicha idea de “liberalismo” sería, al margen de las circunstancias históricas en las que se ha usado, una idea que se remonta en su origen a una muy precisa organización humana que dura ya desde el neolítico: la organización en grupos morales en los que los códigos de conducta remiten a un pasado mítico común y a una serie de estructuras de organización comunitaria no universalizables.

Es desde esa base histórico-antropológica y desde el hecho evidente de las asociaciones (como veremos con más detalle, asociaciones no destructivas) entre estas formaciones comunitarias a las que denominaremos “grupos *morales*” (en el sentido etimológico de *moralidad*, en tanto que comparten un ámbito establecido,<sup>5</sup> con una serie de criterios explicativos y prescriptivos fundados en una estructura simbólica compartida que se transmite a través de la tradición) desde donde se implica el origen de la necesidad de comunicación según códigos universales, es decir, racionales según ha entendido la cultura occidental desde la Grecia Clásica.

El recorrido histórico-teórico de nuestra tesis a lo largo del segundo milenio del calendario cristiano, un recorrido más o menos vago, interesado o quizá caprichoso (al fin y al cabo en ningún caso se trata de una tesis de historia) es el recorrido por la formación de estructuras de poder “multimoral”, es decir, la formación de un poder no fundamentado -o al menos no sólo fundamentado (por la imposibilidad antropológica antes descrita)- en una estructura moral compartida, sino en leyes, es decir, mandatos materiales con forma universal. Ello, obviamente, no quiere decir que sean leyes justas, buenas leyes o leyes científicas. Lo que quiere decir es que tienen la forma de la legalidad o, si se quiere, que la forma “legalidad” –una forma de la que más adelante hablaremos- resulta imprescindible para formar una sociedad moralmente plural, es decir, una sociedad política.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> En el sentido de Havelock, Eric A. *Preface to Plato*, Cambridge (Massachusetts), Harvard U. Press, 1963. (Traducción española de R. Buenaventura. *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994. Pág. 104. Sobre la eficacia de la estructura moral véase también en esta obra las págs. 137 y stes.)

<sup>6</sup> De acuerdo con Weber y para ofrecer un poco más de orientación en nuestra distinción entre “la política” como articulación de una pluralidad y “lo político” como dualidad uniforme identificatoria del “nosotros” contra los “otros” y operación del criterio político denominaremos “sociedad” a la primera organización y “comunidad” a la segunda. Cfr. Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden*

El hecho de que el grupo moral haya hecho crisis en la modernidad (a partir principalmente de dos elementos fundamentales: la ruptura del universo político y religioso del Imperio Cristiano y la organización comercial entre grupos culturalmente diversos) al tiempo que la forma “legalidad” (lo jurídico) alcanzaba su máximo esplendor con el desarrollo de unas ciencias naturales -más universalizadoras que universalizables- habría producido una singularidad política en Occidente.

Desde luego que dicha singularidad no ha sustituido la forma “moralidad” en la -en términos de humanidad- minoría de habitantes que sufrió esa transformación. Antes bien, se ha producido una estratificación polémica de sistemas, una estratificación dentro de la cual se juega todo el sistema de poder político hasta nuestros días.

Nuestro trabajo no pretende, pese a todo, tratar de momento dicho juego sutil de poder moral y político. Sólo trata de proponer de un modo práctico algo así como un método para desvelar las reglas con las que se juega y de hacer por tanto consciente las dos visiones de las relaciones de poder según se reconozca jurídicamente, o no, el hecho cierto de la pluralidad.

La modernidad estableció un complejo lugar de corte obligando a todos los hombres implicados a enfrentarse a la dificultad de pensar la política como universalidad o como moralidad.<sup>7</sup> En un mundo actual indiferente a la polémica política entre ilustración y moralidad, donde la única universalización triunfante ha sido -y con reservas- la de las leyes del mercado -allí donde se han logrado las circunstancias económicas “favorables”-, donde los principios liberales siguen dando cobertura de legitimidad a sistemas políticos desde los cuales se advierte con creciente claridad que dichos valores sólo subsistirán en la medida en que no pongan en peligro el monopolio de los medios de producción y donde sólo una pequeña -y decreciente- parte de la población mundial encuentra alguna compatibilidad entre el hermoso sistema jurídico y su espantoso medio de vida; no nos parece demasiado inconveniente reclamar desde la impredecible fuerza de la enunciación intelectual precisamente los valores de universalidad y libertad que supone el llamado “*Ideal del Estado de Derecho*”, en la medida en que, como veremos, éste no puede ser

---

*Soziologie*. J. C. B. Mohr. Tubinga, 1922. (Traducción de Carlos Gerhard *at al.* *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México 1964. “Las formas de creación de los derechos subjetivos”. Pág. 33).

<sup>7</sup> “*How is it possible to think of anything today except to fight for or against freedom? Those who cannot love humanity can still be great as tyrants. But how can one be indifferent?*” (“¿Cómo es posible pensar hoy en algo que no sea luchar por o contra la libertad? Aquellos que no son capaces de amar la humanidad, pueden todavía ser grandes como tiranos. ¿Pero cómo puede uno ser indiferente?”) Boerne, Ludwig (1831)

entendido de otra manera que como aquel sistema político en el que los hombres pueden regirse por sus leyes y en el que hay que eliminar cualquier obstáculo -religioso, cultural, político y también económico- que impida a un hombre relacionarse políticamente con el poder -religioso, cultural, político y también económico- según los principios racionales de legalidad a la hora de construir socialmente –esto es, también moralmente- su vida.

Es decir, simplemente limitar a través de ámbitos de legalidad aquellas instituciones humanas que actúan como obstáculos de la libertad de los hombres, liberar - en suma- ese inseparable compañero *de facto* de nuestras estructuras políticas liberales: la dependencia material de los muchos hacia los pocos, la sacralización sobrenatural o cientifista de la economía capitalista.

Hoy en día, el recuperar la economía como ámbito político es recuperar la política en sí, es decir, es recuperar la legalidad como el único espacio de articulación de la pluralidad, esto es, articular los elementos no universalizables de los hombres que, aún diferentes, se reconocen en el espacio político como hombres igualmente libres.

Y esa tarea es ya mucho más que urgente.

---

*Gesammelte Schriften*, III, págs. 130-131. Citado por Hobsbawm, Eric. “*The age of Revolution*”. Op. cit. Pág. 138.

## 0.- Prefacio.

“Quien habla de enemigo

él mismo es enemigo.

...

Su guerra mata

lo que sobrevive

a su paz.”

Bertold Brecht

*Poemas del Exilio*, 1938.

Este trabajo tiene su origen en una perplejidad surgida del estudio de la filosofía política. Dicha rápidamente esta perplejidad es la siguiente: si bien la teoría política está prácticamente de acuerdo en asociar su origen en torno a la crisis de la Edad Media con el surgimiento de un fenómeno nuevo como es el de la aparición del poder como político -del poder político-, resulta sorprendente que el análisis de dicho poder político, desde Maquiavelo, siempre haya sido enfocado hacia el estudio de lo que en dicho fenómeno nuevo había de antiguo: el poder. Es decir, hay una extraña coincidencia entre todos los autores -aun cuando provengan, propongan o interpreten la historia de modos incompatibles- en dedicar sus esfuerzos a la investigación en un solo sentido. En suma, el estudio del poder político se ciñe al estudio del poder bajo la forma política.

Por limitarnos al siglo XX, es sorprendente que desde Sorel a Pareto, desde Sartre a Foucault, desde Bobbio a Negri, desde Mao hasta Carl Schmitt, todos hayan centrado su trabajo en el poder como el aspecto fundamental del poder político. En prácticamente ningún caso -salvo, por sus particulares circunstancias, un jurista como Hans Kelsen, y quizá, de una forma más ambigua, Hannah Arendt o John Rawls-<sup>8</sup> es posible encontrar una teoría de lo político como elemento del poder, es decir, una teoría que, dado el hecho histórico del poder político, ponga su acento en investigar qué significa ese “político” - como modo del poder sin reducirlo en la investigación sobre el poder en el poder político.

---

<sup>8</sup> Podría discutirse si autores como John Rawls o Jürgen Habermas deben ocupar un lugar en esta división. Reconozco que en caso de hacerlo probablemente tendrían que estar en el lado de la investigación política del poder político. Su exclusión no se debe en todo caso a un presumible desdoro del argumento sino que al tratarse de planteamientos cuyo centro es extrapolítico (filosófico, sociológico o incluso psicológico) resulta complejo obligarles a tomar partido en una reflexión sobre dicho poder político.

Tampoco es que dicha opción resulte injustificada, al fin y al cabo es el carácter de poder de lo político lo que lo hace relevante; el poder precede al poder político y también le sobrevive. El poder es, desde luego, un inevitable requisito de lo político si es que “eso político” ha de tener algún tipo de relevancia. Las leyes no se imponen por su justicia o su perfección. Es prácticamente tautológico afirmar que ningún orden constitucional sobrevivirá a un verdadero poder poco deseoso de mantenerlo o inclinado a derribarlo. Con todo, en nuestra opinión, lo importante es lo que está en juego en ese carácter político del poder en términos de justicia y de libertad.

Además, es indiscutible que esa investigación sobre el poder político como poder - a diferencia del poder político como político- ha rendido sus beneficios teóricos. Y así, por desconcertante que nos pueda parecer, es probable que el trabajo que ha mostrado mayor eficacia empírica y que por tanto represente el culmen de esa investigación, sea la obra de Carl Schmitt.<sup>9</sup> Parece que es, en efecto, este teórico de la organización jurídica nacionalsocialista quien mejor ha desarrollado una caracterización del poder político como poder, una caracterización que de hecho sirve no sólo para interpretar la “historia política” sino también las extrañas paradojas de la actualidad. De hecho, como veremos, la conceptualización del poder político (como poder) -lo que Schmitt denomina “lo político”- según la dialéctica “amigo-enemigo” hace operativos en términos de ciencia política fenómenos que nuestras teorías de la democracia parlamentaria no consiguen explicar, hasta el punto de que, como se ha dicho, la defensa de cualquier sistema político que pretenda otorgar un papel a la ley -y mucho más si ese papel es democrático- ha de ofrecer una respuesta coherente y competente a la propuesta schmittiana.<sup>10</sup>

En realidad, debiera hacernos pensar más sobre al adjetivo “político” el hecho de que una teoría como la de Carl Schmitt siga resultando esclarecedora de hechos ocurridos en épocas y circunstancias bien diferentes a aquellas en que fue formulada.

Porque no es necesario ser demasiado crítico ni demasiado avisado para darse cuenta de que Schmitt y su teoría de “lo político” siguen dando razón de un modo completo y detallado de “nuestros” hechos políticos, tanto en política exterior -nuestra

---

<sup>9</sup> Es conocido que Carl Schmitt, pese a la clara unidad de su teoría, no escribió apenas ningún texto que pudiera considerarse estrictamente sistemático. No obstante, para el asunto que nos ocupa bien puede verse *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Dunker & Humboldt. Berlín, 1987. (Traducción de Rafael Agapito *El concepto de lo político*. Alianza Ed. “Ensayo”. Madrid, 1998.)

<sup>10</sup> *Cfr.* Scheuerman, William E. *Carl Schmitt. The End of Law*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham (Maryland), 1999. Pág. 2 y *passim*.



ONU, nuestra OTAN, nuestro FMI-<sup>11</sup> como interior -anulación de elecciones, golpes de estado, emergencias nacionalistas, fenómenos terroristas, leyes de punto final, etc-.<sup>12</sup> En suma, la teoría “amigo-enemigo”, entendidos dichos términos “en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos”,<sup>13</sup> puede al menos decir algo ante el hecho de que, por ejemplo, una relación sexual se convierta en un problema de política interior y que dicho problema se convierta en otro de política exterior, concluyendo todo en el bombardeo de una fábrica de medicamentos en un país al otro extremo del planeta. Es más, parece que fuera la única que tiene algo que decir ante el olvido, la estupefacción o la resignación general.

“Lo político” como teoría de la asignación de los valores extremos de amigo y enemigo públicos (como la ética lo es de los valores de bueno y malo, la estética de bello y feo, o la economía de rentable o ruinoso) permite comprender (entendido comprender en términos epistemológicos) esos fenómenos que desconciertan a nuestras teorías más o menos democráticas, más o menos liberales, más o menos constitucionalistas.

Ante ello, parece quedar tan solo un aplazado teórico bienpensante que viene a distinguir entre “acción política y valor moral”; es decir, que incluso si se pretende “que, históricamente, ha prevalecido siempre el derecho del más fuerte” eso no supone “que siempre debe ser así”.<sup>14</sup> No es ésta nuestra posición.

La cuestión quizá pudiera estar más clara si pensamos que, en cualquier caso, el haber comprendido el sistema de funcionamiento del poder como político no supone resolver el papel de lo político como poder. En realidad tal vez Schmitt ha conseguido responder a esa larga inquietud por el carácter de poder del poder político, pero lo ha hecho por medio de traducir al lenguaje político la vieja concepción antropológica sobre el poder como segmentación. Esta concepción, resumible en el famoso adagio de “yo contra mi hermano, yo y mi hermano contra mi primo, yo, mi hermano y mi primo contra todos los demás”, elevada al rango de su funcionamiento público por la aparición del Estado, se

---

<sup>11</sup> Véase Amin, Samir *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*. Zed Books. Londres, 1997. (Traducción de Rafael Grasa *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós. Barcelona, 1999. Cap. 2. Págs. 27 y stes.) Véase también la reciente obra de alguien tan poco sospechoso como el ex-vicepresidente del Banco Mundial (y nobel de economía 2001) Joseph E. Stiglitz *Globalization and Its Discontents*. W. W. Norton & Company, Nueva York, 2002. (Traducción de Carlos Rodríguez Braun *El malestar de la globalización*. Taurus. Santillana Eds. Madrid 2002). *Passim*.

<sup>12</sup> Cfr. Carl Schmitt *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Págs. 67, 75-87

<sup>13</sup> Carl Schmitt *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 58.

<sup>14</sup> Heller, Hermann. *Staatslehre*. (1934) (Traducción de Luis Tobío, *Teoría del Estado*. F.C.E. México, 1942. Pág. 238-239.)

convierte ahora en el primer “dogma básico del totalitarismo” según el cual “el mundo está dividido en dos gigantescos campos hostiles...”.<sup>15</sup>

Desde luego que este planteamiento permite seguir comprendiendo el poder, el poder de siempre, aquél que, como Schmitt nos recuerda, se basa en “el nexo eterno de protección y obediencia”, aun bajo cualquier peculiaridad política.<sup>16</sup>

Lo que esta concepción no nos permite es investigar dicha peculiaridad política. No nos permite entender su origen, no nos permite entender su forma, no nos permite siquiera saber si es posible extraer alguna exigencia de su discursividad. Es esto último lo que más debiera incomodarnos, al menos si tenemos en cuenta precisamente esta incompreensión sobre los fenómenos históricos que vivimos, fenómenos que sin embargo la asignación última del lugar del amigo y del enemigo, de “lo político” en Schmitt, tan bien ha solucionado. Especialmente porque nuestra superior visión de desarrollados occidentales demócratas no nos permite precisamente aceptar los inexorables corolarios de “decisión dictatorial” de Schmitt<sup>17</sup> y mucho menos que nos eche en cara no ya nuestra incoherencia sino nuestra hipocresía cuando hablamos de derecho, de paz o de humanidad.<sup>18</sup>

La respuesta es tal vez que Occidente ha entendido, quizá incluso desde Aristóteles,<sup>19</sup> “la política” de una manera diferente a la de Schmitt (“lo político”), es decir, como veremos, más como algún tipo de solución a una irreducible pluralidad compleja, conviviente y más o menos enfrentada, que como una asignación esencialista y maniquea. Como se ha dicho, la política como algo consustancial “al hecho de que los humanos, no el Hombre, vivan en la tierra”, de modo que “esta pluralidad es específicamente *la* condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política”.<sup>20</sup>

Más bien habríamos de preguntarnos entonces sobre el modo como dicha pluralidad de grupos sociales se ha mantenido; y si además, como parece, no sólo ha permanecido sino que su complejidad se ha acrecentado, ¿cómo es que apenas no sólo no

---

<sup>15</sup> “... uno de los cuales es el movimiento, y que el movimiento puede y debe luchar contra todo el mundo.” Arendt, Hannah. *Origins of Totalitarianism*. (1951) (Traducción de Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974. 3ª Parte, XI, 2. Pág. 454.)

<sup>16</sup> Schmitt, Carl *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 81-82.

<sup>17</sup> Schmitt, Carl *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922). (Traducción de George Schwab *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts, 1985. 2.- Págs. 16 y stes.)

<sup>18</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 95.

<sup>19</sup> Véase el esquema de pluralidad de familias en cada pueblo y de pueblos en cada Estado según la definición de Aristóteles al inicio de la *Política*. 1252b.

<sup>20</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition* (1958) (Traducción de Ramón Gil Novales. *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974. Pág. 19.)

ha logrado ascender a este nuevo “espacio político” sino que incluso se ha visto cada vez más ahogada por el poder y sus exigencias dualistas?

Porque la verdad es que la reciente historia ha sido pródiga en ejemplos a favor de dicho poder dualista: no es por casualidad que el siglo XX haya estado continua y crecientemente dividido en dos bloques, y que, en la medida en que se ha reforzado esta estructura dualista, se ha reforzado la necesidad de un poder por encima de cualquier coherencia con las teorías políticas, aquellas mismas teorías que -cada vez más “teóricamente”- los sustentaban. De hecho, la historia política contemporánea nos muestra unos poderes (dos) cada vez más urgidos por las continuas necesidades de su poder una y otra vez obligados a sacrificar las exigencias de las leyes y de la libertad a la excepcionalidad -ese lugar tan grato al poder puro-<sup>21</sup> de la “razón de Estado”. De hecho, la pérdida de la bipolaridad tras el fin de la eufemísticamente llamada “guerra fría” vive jalonada de los continuos hallazgos de “enemigos terribles” a los que hay que bombardear cada cierto tiempo y en nombre de los cuales se refuerza “la seguridad” con escudos siderales, se convierte la libertad de expresión en “propaganda bélica” y se reasienta el poder de los gobiernos incluso frente a sus parlamentos y sus leyes.

En suma, es desde luego cierto que la política no ha sido capaz de deslindarse de su “concepto asociado” de poder. Ni en la teoría ni mucho menos en la historia.

Pero es ésta precisamente la intención de nuestro trabajo: simplemente partir de una concepción del poder político en la que la política no pueda ser completamente subsumida en el concepto de poder.

Así, estudiar la política no será estudiar el poder, por más que el poder exista, por más que haya existido siempre; poder sin leyes, poder con leyes, poder sobre un territorio con ciudadanos, incluso poder legitimado por la democracia o el imperio de la ley. Lo que tenemos que investigar es en principio sólo por qué el poder se vuelve legal. Por qué se convierte a esa extraña forma estatal, público-neutral.

Si la política es algo más que otro nombre del poder, si no podemos aceptar el principio hobbesiano de Carl Schmitt de que “*the Power in all formes, if they be perfect enough to protect them, is the same*”<sup>22</sup>, si en último término podemos encontrar diferencias entre el poder del Estado y el poder informal operando en cualquier grupo humano, si encontramos una pluralidad de más de dos grupos operando dentro y fuera de los

---

<sup>21</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Political Theology. Op. cit.* Pág. 5 y stes.

parlamentos,<sup>23</sup> si -simplemente- las leyes se escriben, debemos investigar que significa todo eso, cuál es su origen, su fundamento. Y cuáles sus consecuencias.

Así, el punto de partida de nuestro trabajo, nuestra hipótesis, puede ser formulada de un modo abierto, sencillo y claro: Intentaremos demostrar que la facticidad política tiene su origen necesario en, y por tanto implica, la pluralidad. Es decir, implica no sólo la dualidad amigo-enemigo entre dos partes políticas, sino la multiplicidad de culturas, de identidades comunitarias, de facciones, de grupos de poder entre los cuales la política aparece pretendiendo tomar parte de un modo esencialmente diferente a como lo haría si sólo fuera poder.

El poder político como política es entonces -claramente a diferencia del poder político como poder- algo así como la pretensión de retrotraer a una esfera más o menos neutral, si no al gobierno, si al menos al Estado. El lugar de la política no sería pues el lugar del enfrentamiento de poder sino el lugar de la integración de irreductibles poderes asimétricos, diversos, solapados y complejos.

Podemos ahora ya insistir si se quiere entonces en que efectivamente la política no es separable del poder. Es decir, una ciencia de la política está obligada a superar el ámbito de las leyes en tanto que trata de establecer en el poder su legalidad formal. No hay una teoría política que pueda ignorar una teoría del poder (porque a lo más sería una teoría jurídica). Pero suponer que no puede darse la política sin el poder -y que esto no es verdad al revés- no implica que “poder” y “política” sean elementos indiscernibles. El poder político como compuesto conlleva siempre una tensión interna entre dos principios no sólo diferentes sino parece que en alguna medida contrapuestos.

Al fin y al cabo tampoco parece precisamente extraño que las referidas facciones quieran hacerse con el lugar del poder político. Lo difícil es saber por qué algunas de ellas habiendo alcanzado dicho poder -incluso políticamente- decidan deshacerse de esa neutralidad política -es decir, no permitir facciones- o por el contrario quieran -o se vean obligadas a- mantener dicha “politicidad”.

Pero hay más: si consiguiéramos fundamentar que poder político supone un añadido neutralizador del poder en sus relaciones con otros grupos, otros poderes

---

<sup>22</sup> (“... el poder, en cualquiera de sus formas, si son suficientemente perfectas para protegerles, es el mismo”.)  
Hobbes, Thomas. *Leviathan*. (1651) Harmondsworth (Middlesex) Pelican, 1968. Part. II, Chap. 18. Pág. 238.

<sup>23</sup> Sobre el papel de la pluralidad en la democracia parlamentaria multipartidista en la superación del marco amigo-enemigo véase Kelsen, Hans. *Von Wesen und Wert der Demokratie* (1920-21). (Traducción de Rafael Luengo y Luis Legaz Lacambra *Esencia y valor de la Democracia*. Ed. Labor, (Guadarrama) Barcelona, 1977. Págs. 84-86.)

infrapolíticos, tendríamos que afirmar que dichas relaciones deberán establecerse en un lenguaje compartido, en un lenguaje supragrupal. Esto es, será necesario o bien encontrar un lenguaje tendencialmente universal, al menos todo lo universal que exija dicha pluralidad, o bien deshacer la unidad política en las unidades mínimas en que dicho lenguaje pueda funcionar.

Ninguna de estas soluciones está predeterminada. Pero hay que tener en cuenta lo que ambas significan: La segunda solución, llamémosla descendente, implica, como luego discutiremos, una solución de antropología política, en la medida en que “la tribu” -entendida en términos amplios- es el ámbito menor de acuerdo simbólico. Es a esta estructura a la que a nuestro parecer responde en su tendencia la llamada solución “culturalista” o “multiculturalista”<sup>24</sup> y en general, sin una pretensión teórica, todo discurso más o menos nacionalista.

Por contra, la primera de las soluciones presenta fuertes similitudes con las teorías políticas surgidas de la Ilustración. Todas estas teorías muestran hoy un rasgo común: su inaccesibilidad teórica. De hecho es posible encontrar bajo, por ejemplo, el nombre de “democracia” -y no digamos bajo el nombre de “liberal” (así se llama el partido de Heider en Austria o el de Uribe en Colombia)- las configuraciones más variables, desde la más cínica hasta la más ingenua.

Forzados a encontrar algún punto de referencia, hemos optado por reconstruir un principio si bien no menos controvertido sí al menos, como principio, más estable en su papel histórico: lo que llamaremos el “principio liberal”. Y no lo hemos hecho sólo por razones de técnica discursiva sino porque también creemos que dicho principio representa mejor que ningún otro, al menos idealmente, ese intento de construir un espacio político de articulación racional de la pluralidad.

Tiempo tendremos de discutir las indudables dificultades que dicha opción encierra. Ahora bien, incluso antes de dicha opción, nuestra caracterización de “política” supone en primer lugar establecer algo así como un axioma antropológico de carácter fuerte. La creación de un discurso político como integrador -ascendente- tendencialmente

---

<sup>24</sup> Cfr. Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Basic Books. New York, 1983. En nuestra opinión este es el punto decisivo en la llamada polémica culturalista: la cuestión sobre la posibilidad de una organización política supracultural. Es por esto por lo que pensamos que de entre la gran cantidad de autores y obras “culturalistas” sólo Walzer ha hecho una crítica realmente relevante al pensamiento liberal. En el resto abundan confusiones entre liberalismo como teoría y práctica e incluso identificaciones entre liberalismo político y liberalismo económico. Para una visión completa de este debate véase *Liberals & Communitarians*.

universal, implica la consideración de la potencial universalidad de comprensión intersubjetiva. Implica, en suma, la existencia de una potencial racionalidad compartida por todos los hombres por el hecho de serlo.

Es así como, al fin y al cabo, hemos de recordar que la búsqueda de un lenguaje universal es la definición de la investigación científica. Un lenguaje tendencialmente universal

es la definición de ley. De ley no sólo jurídica sino también científica.<sup>25</sup> La política sería entonces no tanto el estudio del Estado como el estudio de *su* ley (viendo ahora con claridad la diferencia entre el carácter intelectual del trabajo legislativo frente al trabajo ejecutivo de su puesta material en el ser).

El estudio de la política así desarrollado es por tanto la tarea de la universalidad de la ley. Una ley no del ser sino del deber ser,<sup>26</sup> una ley positiva, necesitada en términos kantianos de una materia contingente, una ley que no sea esa ley de Dios aplicable para todos y cada uno de los casos. Sólo si esto es posible será posible entonces hablar de una ciencia política.

Pero ese trabajo no es aún el nuestro. Nosotros no pretenderemos encontrar dichas leyes. Ahora se trata de una tarea mucho más modesta, se trata de esbozar apenas una fundamentación para esa ciencia, se trata quizá tan sólo de discutir si dicha ciencia puede ser fundamentada como tal.

---

Oxford U. Press. Oxford, 1992, o bien, en castellano, Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad*. C.E.C. Madrid, 1992.

<sup>25</sup> Es claro que existe una gran diferencia entre leyes científicas y leyes morales / legales pero también es evidente que parten de un origen histórico común y tienen una reminiscencia semántica común que sobrevuela nuestra obligación moderna de diferenciar entre lo prescriptivo y lo normativo. Sobre estas semejanzas y estas diferencias véase Von Wright, Georg Henrik *Norm and Action. A Logical Enquiry*. Routledge & Kegan Paul. Londres, 1963. (Traducción de Pedro García Ferrero *Norma y acción. Una investigación lógica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1970. I.I. págs. 21-22.)

## 1.- Introducción. “Nuestros derechos”: Un problema histórico-filosófico.

“Para el indio no existe el problema de saber si es un derecho o un deber tomar parte en los negocios sociales, sumarse a una venganza de sangre o aceptar una compensación; el planteárselo le parece tan absurdo como preguntarse si comer, dormir, o cazar es un deber o un derecho”

Friedrich Engels

*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884)

En 1865 el gobierno de los Estados Unidos de América envió al General Patrick E. Connor para acabar con las tribus rebeldes de la zona de los Grandes Llanos. Pero durante los siguientes dos años, Sioux, Cheyennes y Arapahoes no sólo lograron plantar cara al ejército de los Estados Unidos sino que obligaron a su gobierno a firmar un acuerdo de paz según el cual se reconocía el derecho de los “piel roja” sobre esa tierra *as long as the grass should grow and the rivers flow*.<sup>27</sup>

Inevitablemente el tratado fue mal recibido entre los círculos políticos e intelectuales de la nación. Simplemente -se dijo- la idea de que un puñado de hombres medio desnudos fueran dignificados hasta el punto de ser reconocidos en tratados por una nación como América podría estar bien para una novela *but is unsuited to the intelligence and justice of this age, or the natural rights of mankind*.<sup>28</sup>

Firmados los tratados y abandonada la idea de una actuación militar continuada, se decidió estrangular la principal fuente de recursos de los “salvajes”. De este modo, en tan solo una década se pasó de los quince millones de búfalos que hacia 1870 poblaban aquellas llanuras a su práctica desaparición. Tanto es así que ya en 1874 el gobierno se sintió lo suficientemente fuerte como para mandar al tristemente famoso Coronel George A. Custer a explorar las Colinas Negras, el centro sagrado del territorio Sioux garantizado por el tratado de 1868. El asunto se había envenenado por el hecho de que en las Colinas Negras se había descubierto oro y el gobierno decidió garantizarse el control sobre esas tierras antes de que particulares acabaran por su cuenta tanto con el oro como con la paz.

---

<sup>26</sup> Cfr. Kelsen, Hans. *General Theory of Law and the State*. (1949) (Traducción de Eduardo García Máynez. *Teoría General del Derecho y del Estado*. UNAM, 2º Ed. México, 1958. Págs. 53-54)

<sup>27</sup>“En tanto la hierba brote y los ríos fluyan” Carroll, Peter N. and Noble, David W. *The Free and the Unfree*, (1977) Harmondsworth, (Middlesex) Penguin Books, revised edition, 1988, pág. 233 y stes. Traducción propia.

<sup>28</sup> “... pero no se corresponde con la inteligencia y justicia de nuestra era, ni con los derechos naturales del género humano”. *Ibidem*.

El gobierno, por medio del General Custer, instó a los jefes indios a vender la tierra y a conducir a sus gentes hacia reservas habilitadas al Este para convertirlos a las costumbres del “hombre blanco”. La respuesta de Toro Sentado, el jefe Sioux, fue terminante:

*“If the Great Spirit had desired me to be a white man, he would have made me so in the first place. It is not necessary for eagles to be crows. Now we are poor but we are free. No white man controls our footsteps. If we must die, we die defending our rights”.*<sup>29</sup>

En realidad, nada hay a primera vista de sorprendente en la desgraciada historia de los Sioux, en muchos sentidos es una más de las muchas similares que adornan la constitución y desarrollo del Estado Moderno. Pero es particularmente interesante para los objetivos que este trabajo pretende dado que en ella se encuentran prácticamente todas las características relevantes a la complejidad de la actuación dentro de lo que llamaremos “la situación política”, una actuación en la que, por otra parte, -y como trataremos de demostrar- es imposible no encontrar -en su comprensión moderna- de alguna forma operando eso que llamaremos “principio liberal”.

Vemos así, en primer lugar, la competencia de grupos enfrentados en un mismo territorio, la ineficacia de una resolución militar, también la ausencia de una base cultural común, competencia por los recursos, creación de tratados interculturales, atribución de derechos excluyentes según principios supremos, resistencia ante un poder ajeno, y, finalmente, la actuación de la fuerza según una base legal nueva, hecha *ad hoc* para la situación, pero que permanece tras ella.

Hay aún en la historia de la resistencia Sioux un par de aspectos desconcertantes: El primero es la utilización del plural en la respuesta de Toro Sentado, el “nosotros” del pueblo Sioux, que contrasta con el sujeto histórico empleado por el funcionario de Washington que, en nombre del género humano, no ve compatibles los indios con “nuestra era”.

---

<sup>29</sup> “Si el Gran Espíritu hubiera deseado que fuera un hombre blanco, así me hubiera hecho desde el principio. No es necesario que las águilas sean cuervos. Ahora somos pobres pero somos libres. Ningún hombre blanco controla nuestros pasos. Si hemos de morir, moriremos defendiendo nuestros derechos”. Citado por Carrol, Peter N. and Noble, David W. *The Free and the Unfree. Op. Cit.* Pág. 234. Traducción propia.



Hay -en segundo lugar- la sorpresa de encontrarse en boca de un jefe indio, que apenas es capaz de pronunciar en inglés, un discurso tan elaborado, tan “occidentalmente elaborado”: En él aparecen la determinación iusnaturalista, la contraposición entre libertad y pobreza, y -sobretudo- la apelación a la defensa de unos derechos: cuando Toro Sentado se dice dispuesto a luchar -a morir- no dice que lo vaya a hacer por su pueblo o por sus dioses. Dice que está dispuesto a morir *por sus derechos*.

Tenemos presentes ya aquí los dos ámbitos necesarios para poder empezar a construir ese objeto de investigación que servirá de punto de partida para nuestro trabajo, un objeto complejo, polémico y políticamente apasionado: “el principio liberal”, siempre al margen, y muchas veces en oposición, a cualquier realización concreta “liberal” del tipo del Estado Liberal, las instituciones liberales, la economía liberal, etc.

Así, nuestro punto de partida será de momento poco más que un conjunto de exigencias teóricas que tratan de influir por medio de una serie de argumentos en la configuración histórico-política. Así por tanto, nuestra primera intención será la de tratar de hallar la raíz teórica última de un discurso que, pese a permanecer más o menos reconocible a lo largo de la historia, acumula una larga serie de fundamentaciones no sólo diferentes sino incluso contradictorias: como se ha dicho,<sup>30</sup> *el liberalismo* tiene una base estoica y a la vez cristiana, que se ha fundamentado en el escepticismo y en el más militante iusnaturalismo, que se ha declarado el partido de la razón y ha luchado contra las exigencias de la misma, veremos que sus partidarios lo han sido tanto de los derechos naturales como militantes utilitaristas, sus argumentos han sido tan radicalmente cientifistas como apoyados en la fe de la religión, veremos que al mismo tiempo era entendido como “la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado” así como la fundamentación de “una libertad efectivamente igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades”.<sup>31</sup>

¿Es posible obtener de este cuadro algún tipo de especificidad homogénea que nos permita conciliar todas estas alternativas remitiéndolas a una hipótesis de un principio liberal básico como propuesta política teórica?

Una respuesta afirmativa ha de basarse en dos ámbitos diferenciados: el primero es la reconstrucción de un contexto histórico en el que el principio liberal pueda surgir. El

---

<sup>30</sup> Cfr. Gray, John. *Liberalism* (1986). (Tr. española de M<sup>a</sup> Teresa de Mucha, *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. Pág. 11.)

<sup>31</sup> MacPherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford U. Press. Oxford, 1977. (Traducción de Santos Poncela, *La democracia liberal y su época*, Alianza Ed. Madrid, 1982. Pág. 10).

segundo en el intento de elaborar un discurso teórico de exigencias internas con pretensión sistemática y con unos axiomas irrenunciables entre los que se incluyen presupuestos filosóficos y antropológicos.

Por tanto, en primer lugar, hemos de intentar identificar un contexto histórico donde, evidentemente, sea necesario aún fundamentar el poder político. En ese contexto histórico el principio liberal actuaría más como un argumento de mayor o menor éxito -entre otros principios y, sobre todo, entre otras causalidades no teóricas- que como un conjunto de realizaciones plenas. Desde este primer enfoque, el principio liberal sería tanto un producto histórico como un actor más dentro de las configuraciones de lo político en la historia moderna y contemporánea.

Como, además, se pretende fundamentar la idea de que ese “lugar político” es un lugar surgido de forma plena precisamente cuando es necesario legitimar un poder socialmente polémico, nos vemos obligados a afirmar que el “principio liberal” habita inevitablemente ese espacio de “la acción política” de modo compartido con otros principios. Nos vemos pues en la necesidad de recuperar las características históricas que pueden dar lugar a la aparición de “la situación política” -y dentro de ella de “lo liberal”-.

En segundo lugar y dado que hemos ligado el principio liberal a la aparición del objeto político dentro de un marco histórico, para que dicho principio liberal sea posible como objeto autónomo será preciso reconocer una base teórica que permanezca extrínseca a las circunstancias históricas e incluso al conjunto de las instituciones políticas por más que lleven “liberal” en su apellido.

Si hemos elegido la historia de Toro Sentado y su pueblo para iniciar nuestro trabajo es porque en él se encuentran esos dos ámbitos que pretendemos tratar: en primer lugar consideraremos que ese “nosotros” como forma de lo político es precisamente lo que ha hecho crisis en Occidente -procesualmente desde el inicio de la baja Edad Media y de una forma patente a partir de los siglos XVI y XVII- hasta el punto de hacer necesaria una argumentación legitimadora de la actuación política. En segundo lugar, la cuestión de “nuestros derechos”.

Tendremos pues primero que identificar el cambio en la configuración fáctica del poder en el cual el principio liberal es posible y en el que tiene relevancia histórica. Dada la complejidad de un análisis histórico de este tipo propondremos de momento tan solo que el poder como poder político surge -y con él la propuesta liberal- de un marco donde el

poder no es absoluto y por lo tanto no puede estar legitimado desde una sola estructura organicista de la comunidad.

El segundo aspecto llamativo de la respuesta de Toro Sentado al General Custer -la defensa de la insurrección en nombre del derecho, o mejor, en nombre de “sus derechos”- nos conduce al problema estrictamente teórico de la articulación del principio liberal en la actuación política. En el caso del jefe Sioux puede argüirse no sin razón que se trataba de un pueblo acostumbrado al acoso extranjero disfrazado de legalidad, un pueblo que incluso había llegado a firmar algo así como un tratado de paz. No es, por tanto, demasiado sorprendente que Toro Sentado haya querido defenderse de sus exterminadores señalando la incoherencia de su discurso, hablando “en su propio idioma”. Pero lo que es de reseñar es hasta qué punto el jefe Sioux ha sido capaz de comprender dicho “idioma”, ha sido capaz de entender -hasta el punto de operar políticamente con ello- ese meollo del principio liberal que es precisamente el que ahora nosotros estamos buscando.

El principio liberal, ya desde el punto de vista intrínseco o teórico (en oposición a sus razones históricas), sólo tiene -propondré- tres postulados, tres postulados diferentes aunque inevitablemente interrelacionados, ambos de gran complejidad y que permiten una amplia -aunque no infinita- interpretación según los diferentes contextos históricos y geográficos; tres postulados que, pese a la dificultad de sus múltiples implicaciones, creo que pueden, sin embargo, ser definidos de una forma relativamente simple:

1.- *La organización política debe ser tal que el lugar del poder sea diferente al lugar de la libertad, es decir, que poder y libertad formen un complejo político.*

2.- *Que la organización política no responda -o, al menos, no responda totalmente- a las exigencias de la tradición cultural de ninguno de los grupos antropológica, religiosa, social o económicamente diferentes que, sin embargo, conviven en un territorio, y sea, por tanto, tendencialmente guiada por la razón, en suma: se pretende una organización al menos formalmente racional de la esfera política por encima de la diversidad, sea ésta cultural, religiosa, antropológica o social.*

3.- Finalmente y, como trataré de mostrar deductivamente de los dos principios anteriores, se infiere *que la organización política -más o menos racional- no invada, hasta agotarla, la totalidad del ámbito humano -mayoritariamente irracional- sobre el que se establece dicha organización.*

Es por tanto, en lo que respecta al juego teórico, el diferente papel que a lo largo de la historia ocupen los conceptos de libertad, poder y razón en la articulación del principio

liberal lo que determinará las propuestas de organización política de dicho principio, mucho más si, como veremos, esa relación entre poder y libertad como diferentes es *una relación de limitación*, un limitación del poder por la libertad. Y viceversa.

Una limitación además cuyas fronteras son más o menos móviles, a lo que hay que añadir un desplazamiento de la definición de libertad desde su consideración como “propiedad privada” hasta la consideración como “sujeción a la legalidad” o ciudadanía, concepto este último que, para mayor confusión, bien puede solaparse con el otro polo teórico citado: el de “razón”.

En todo caso, es importante destacar que nuestra definición provisional supone dos aspectos. El primero es la existencia de una sociedad política, es decir, cuando hablamos de poder nos referimos ya a “poder político”, es decir, a ese nuevo poder surgido en la baja Edad Media que abre el lugar de la política. Las características de dicho poder político -a diferencia del poder en general (poder religioso, poder económico, especialmente poder militar, etc.)- serán abordadas más adelante.

El segundo aspecto importante pertenece al ámbito de la antropología filosófica y es por lo tanto más complejo para nosotros: La aceptación de que “lo justo” y “lo bueno” son dos conceptos teóricos diferentes, cuya articulación responde a diferentes formas políticas hasta el punto de que incluso pueden aparecer como contrarios. Sin esta última asunción es, como veremos, imposible formular un principio liberal. El liberalismo filosófico supone que “lo justo” es único y universal dado que tiene que ver con algún tipo de procedimiento formal, mientras que “lo bueno” es plural y tiene que ver con la identidad individual, es decir, con la pluralidad de grupos en los que se insertan los individuos y con sus circunstancias.<sup>32</sup>

Por lo demás, en adelante trataremos de dar razón de por qué hemos despreciado las otras categorías que suelen venir asociadas al concepto de liberalismo, especialmente las de individualismo, igualitarismo, perfectibilidad, universalismo, parlamentarismo, etc. Advirtiéndole que si bien algunas de ellas fueran pertinentes, serían al mismo tiempo deducciones de las anteriores.

---

<sup>32</sup> Aunque tendremos ocasión de tratar este asunto con algo más de detalle en adelante queremos señalar como nuestro punto de partida los problemas a los que se enfrenta Rawls, John en *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press, 1972, Paperback Ed. 1973 VII, § 68. Págs. 446-452. (Traducción española de M<sup>a</sup> Dolores González. *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1979. Hemos de advertir que la versión castellana de la obra de Rawls está sujeta a una complicada polémica debido a la aparición de significativos cambios -achacables a la traductora o al propio autor según las opiniones- respecto a la versión original en

Podemos entonces adelantar ya que la definición del principio liberal con la que pretendemos trabajar teórica e históricamente consistiría en algo así como en *aquel principio que trata de resolver la crisis política causada por la sustitución de un modelo organicista de poder basado en la identidad, por un poder político que supone la pluralidad; ello a través de establecer, diferenciar y relacionar limitativamente los conceptos de poder y libertad como los dos fundamentos básicos de la organización política; al tiempo que se introduce la razón, primordialmente -pero no sólo- desde el concepto de “ley”, como instancia última de integración política de una sociedad dividida en grupos diferenciados que, sin embargo, interactúan en un territorio .*

Nuestra primera tarea habrá de ser por tanto la de investigar las circunstancias históricas que dan lugar a la inoperancia del sistema organicista, inoperancia que da lugar a la aparición -o reaparición, si tomáramos en cuenta la época clásica- del poder político y con ello de “lo liberal”.

Eso no quiere decir que dicha tarea agote nuestro trabajo. En la medida en que dicho principio liberal forma parte siempre de un complejo político y que pretendemos establecer algo así como una teoría de la legitimidad habremos de confrontarlo con otro principio. Este otro principio que denominaríamos principio democrático no guarda una relación formal con el principio liberal sino que, como veremos, tiene en cuenta no sólo la forma de la acción política sino muy especialmente el lugar del poder en esa forma política. Evidentemente, y tendremos tiempo más adelante de tratarlo con mayor profundidad, el principio democrático no es de por sí un complemento ni tampoco una perfección del principio liberal, hasta el punto de que considerados en sí mismos son tendencialmente contradictorios, es decir, tienden de por sí a la anulación el uno del otro.

Es por esto por lo que en nuestro trabajo defenderemos algo así como un tercer “principio constitucional” en el cual se articulen limitativamente ambos principios democrático y liberal. En este sentido un principio constitucional establecería los límites “liberales” a un principio democrático al tiempo que regularía el lugar del poder democrático en la organización liberal.

Nuestra intención es definir un espacio de legitimidad lo suficientemente preciso para que nos permita establecer un criterio de juicio no (sólo) valorativo sino funcional en términos de legitimidad o que, cuando menos, nos permita hacer un tratamiento material

---

inglés. Por todo ello, y no estando especialmente interesados en la polémica, simplemente trabajaremos con la citada edición original.)

del principio liberal como limitación de quien ostenta un poder, conscientes del ya sugerido desplazamiento del poder político al ámbito material, elemento este que no sólo ha minado el sistema de legitimidad actual en términos de democracia sino también en términos de la libertad liberal.

## 2.- El concepto prepolítico de “liberal”.

*“Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag”*

Aforismo legal alemán del siglo XII<sup>33</sup>

Antes de sumergirnos en análisis históricos y teóricos nos gustaría dar una impresión de partida sobre el término prepolítico de “liberal”. Esta impresión es previa porque destacaremos un rasgo casi psicológico, o -digamos- psicosocial que, aun teniendo que ver sin duda con las circunstancias históricas y materiales de una sociedad en un controvertido proceso de evolución como la que se suele etiquetar como Renacimiento o pre-Renacimiento, lo rebasa y lo hace paradigmático de un carácter político, en tanto configura el mínimo de aquel sujeto capaz de diferenciar -lo que como veremos resulta fundamental- entre justo y bueno, capaz en suma, de pensar sus sentimientos.

Nos gustaría también aprovechar para esbozar ya -aunque sea para pedir disculpas- un uso un tanto más libre de lo que se acostumbra del término Renacimiento. Más tarde tendremos ocasión de dibujar con algún detalle dicho concepto. En cualquier caso, dicho término decimonónico parece que ha perdido afortunadamente su contenido simplista y romántico de despertar del “oscuro letargo medieval” para intentar ser entendido de la manera compleja que le corresponde. Así parece haber ocurrido también con la distinción escolar acarreada por la Estética más idealista entre Medioevo, Renacimiento y Barroco.<sup>34</sup> Como no vamos a entrar en mayores profundidades polémicas dado lo tangencial del tema nos limitaremos a advertir que, si bien parece convenido no usar el término renacimiento antes del siglo XIV, e incluso se condena hablar de humanismo antes de 1440, aquí utilizaremos dichos términos preocupándonos más por la pertinencia con ese carácter procesual y desconcertante de los acontecimientos y las teorías que a la sazón los intentan explicar, que por el encuadre a dichos márgenes descritos, sin duda muy útiles para disciplinas que no son la nuestra.

En cualquier caso, nos parece claro que dicho rasgo “psicosocial” al que nos referimos antes, dicha actitud, no puede dejarse a un lado histórica, política o incluso

---

<sup>33</sup> “El aire de la ciudad hace libre después de un año y un día”.

<sup>34</sup> Recuérdese en general el conocido texto de Panofsky, Erwin. *Renaissance and renaissances in Western Art*. Russak, Copenhague, 1960. (Traducción de M<sup>a</sup> Luisa Balseiro *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*. Alianza Ed. Madrid, 1975)

filosóficamente. De hecho, y es importante recordarlo, es de esta actitud de la que el concepto histórico-político toma su nombre.

Y es, como veremos, en lo que respecta a la asociación del concepto prepolítico de “liberal” con los conceptos de “nobleza” y de “liberalidad”, donde se encuentra una sorprendente señal del cambio renacentista, en la medida en que dicho cambio ha sido también estudiado de un modo muy inteligente como el paso de la “economía del regalo” a una “economía del beneficio”.<sup>35</sup> Se trata por tanto de un cambio de primer orden en la estructura social y política, cuyo principio puede datarse -en este último sentido- ya incluso con anterioridad al Imperio Mongol en el Reinado de Carlomagno (742-814) y en su intento -sin continuidad en sus sucesores- de establecer monedas de uso razonable -en plata- con valores fragmentarios que permitieran un tránsito comercial e incluso un cierto sistema rudimentario de “justicia comercial”.<sup>36</sup>

El hecho de que la economía del regalo -a diferencia de la economía del beneficio- venga ligada a la organización social para el saqueo militar,<sup>37</sup> y que dicha estructuración militar acabe solapándose con la Nobleza como concepto social, resulta de lo más sorprendente para el significado prepolítico de liberal.

Ya hemos sugerido que “la actitud liberal” viene ligada básicamente a una ruptura psico-socio-económica que recorre todo nuestro trabajo, y dicha ruptura a su vez es causa y efecto de algunas de las más importantes características del recorrido histórico occidental.

Dicha ruptura consiste básicamente en la separación consciente entre Historia y Vida desde un punto de vista psicológico. Dicha ruptura tiene a la base -en pocos casos es más evidente- una serie de circunstancias materiales que permiten un cierto grado de tiempo libre, de educación, de reflexión y de calidad de vida. Dicha ruptura permite algo así como una doble adscripción psicológicamente coherente de lugares contradictorios. Se trata, básicamente, de permitir en los ámbitos vitales la coexistencia o incluso la cooperación, con grupos, valores e ideas que resultan incompatibles con la adscripción social a la que se pertenece. En suma, las clases se vuelven permeables, cuando no irrelevantes, en los intercambios comerciales.

---

<sup>35</sup> Maus, M. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (1924) Citado por Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. (1978) *Passim* (Versión castellana de Mercedes Barat *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*. Ed. Taurus. Madrid, 1980).

<sup>36</sup> Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio ... Op. Cit.* Págs. 19 y stes.

<sup>37</sup> Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio ... Ibidem*.



En este sentido la revolución agrícola, la urbanización, el aumento demográfico y la aparición relevante de la moneda a partir de los dos primeros siglos tras el cambio del milenio cristiano refleja este carácter de causa-efecto, en la medida en que destacó la creciente obsolescencia de una moralidad cristiano-medieval ligada a la economía del saqueo-regalo y de relaciones de obligación jerárquica, y creó una creciente “esquizofrenia” de valores originando “problemas espinosos que implicaban pérdida de personalismo, dinero e incertidumbre moral”<sup>38</sup> hasta su disolución total en el barroco y cuyo estrambote de un patetismo cómico ha pasado a la historia en la triste figura de Don Quijote.

Obviamente, el “individuo liberal” es la espuma de esta historia, el que queda arriba con la nueva economía gracias a que o bien venía de arriba ya desde la vieja o bien porque viniendo desde la incipiente burguesía había llegado a la situación económica de poder *comprar* su nobleza. De hecho, el tipo liberal es precisamente esa simbiosis entre una burguesía que adopta el estilo de vida noble de la nobleza y una aristocracia que comienza a dedicarse también a los negocios y a la política pacífica, en suma, el tipo liberal es el producto de una situación en la que el rango social obtenido por la herencia se complementa cada vez más con el que proporciona el dinero.<sup>39</sup>

En cualquier caso, como se puede adivinar, para permanecer en lo más alto de la vieja escala social se necesita ahora asumir una distancia frente a esos valores sociales a los que se sigue perteneciendo, una distancia que los relativiza y, como consecuencia, reafirma al individuo frente a su sociedad.

“Liberal”, del latín *liberalis*, “propio de quien es libre”, aparece en castellano -la lengua desde la que -mucho después- inició su salto a la política- hacia 1280, con un significado de “noble, honorable”, y ya anteriormente estuvo ligado al acto de pagar, y de ahí, al de pagar bien, generosamente. Tiene, nos parece, una ligazón clara con esa economía del regalo que permanecerá paralela -con mayor o menor influencia hasta nuestros días- con la economía del beneficio.

El individuo liberal era por tanto, en su principio, un individuo ligado a la nobleza de origen militar, liberado del trabajo físico, teóricamente gracias a una estructura todavía feudal, que manejaba socialmente las ideas de su tiempo, pero cuya posición y educación

---

<sup>38</sup> Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*. Op. Cit. Pág. 34. Véase en general el Cap. 2 “La Adaptación a la economía del beneficio”. Págs. 34-62.-

<sup>39</sup> Para el papel del dinero en la nueva articulación militar del Renacimiento, véase Ancona, Clemente “Milizie e condottieri”, *Storia d'Italia I, Documenti* 5, Einaudi, Turín, 1973. Págs. 643-665.-

le permitía desconfiar de ellas consigo mismo y con sus iguales. La crisis religiosa y la recuperación de las ideas del escepticismo clásico que recorren Europa a partir del Renacimiento crean un tipo “liberal” capaz de manejarse por encima de la religión y la política de su tiempo aun debiendo a ellas su capacidad liberal.

Tal vez el elemento renacentista, al margen de fechas, más importante para dicha actitud liberal sea la revaluación de la vida. Esta idea, que parece simple, encierra una enorme multiplicidad en sus causas y en sus consecuencias. El hecho de que la vida, como periodo finito, sea algo valioso que hay que aprovechar, y no un mero paso hacia la muerte, de cuya salvación se encargan importantes instituciones sociales para lograr una auténtica vida eterna, supone un viraje antropológico tal vez desconocido en civilización alguna hasta entonces.

La idea de fugacidad de la vida, la aparición de la ansiedad de quedar inmortal en la tierra a través de la Historia -la fama-, las artes -los retratos y estatuas- y, junto a todo ello, la omnipresencia de la muerte, el culto a lo siniestro y macabro, todo ello unido por la búsqueda de algún principio monista de explicación del mundo como armonía, de búsqueda de sentido a esa vida y a esa muerte, componen un paisaje asombroso en sus manifestaciones,<sup>40</sup> un paisaje tan minoritario como efectivo en el descubrimiento de la identidad personal, del hombre desnudo, solo (y libre) con la práctica totalidad de las neurosis que nos recorren en Occidente hasta el día de hoy.

Aun sin cargar las tintas en el cliché romántico de la Edad Media como valle de lágrimas, podemos conceder de barato que la vida no era una fiesta en las despobladas tierras europeas (aunque sin duda no lo fue tampoco con anterioridad) para la práctica totalidad de sus habitantes.

La aparición de pequeñas sociedades dentro de la gran sociedad penosamente agrícola de los primeros siglos del segundo milenio cristiano, que vivían en las escasas ciudades protegidas de la guerra y el pillaje, que tenían acceso a un conocimiento casi perdido en Europa antes de la irrupción de la sabiduría clásica a través del mundo árabe, que tenían tiempo para reflexionar, divertirse y admirar (y pagar) la belleza, al tiempo que competían en distinción con sus iguales, resulta en un cuadro bastante simplista pero tal vez necesario para comprender la aparición de un cierto sustento a la pluralidad moral que determina el proceso de evolución del occidente europeo.

Es evidente también en esta aproximación ligera que las fuentes de todo este proceso han de encontrarse en los retazos de la época clásica que empiezan a conocerse en Occidente. Serán también los estoicos -siempre en escena cuando se habla de algo “liberal”- y en particular Séneca y Servio quienes reelaborando el viejo tratado de Crisipo sobre la *buena educación* ponen de moda en el Renacimiento una idea que aparece como central en aquel tratado hoy perdido:<sup>41</sup> la virtud de la “liberalidad”: saber dar y saber recibir. Esta idea cobra una enorme fuerza encarnada en el símbolo de “las Tres Gracias”: Se trata en principio de todo un tratado sobre la economía del regalo. Las Tres Gracias componen las tres virtudes que estructuran la “virtud liberal”: saber dar, saber recibir y saber devolver los dones. Esta triple estructura hace posible cualquiera de sus elementos. Las Gracias además se mueven entrelazadas por el triple ritmo de la generosidad.

Como un ejemplo más de la transición de un esquema social a otro nuevo, las tres gracias pasarán desde ese momento a ser un símbolo neoplatónico -triádico- de la Belleza y el Amor junto a los misterios órficos así explicados (creación, movimiento, retorno...). La importancia de este símbolo permanecerá en todo el Renacimiento como demuestran las teorías de la belleza de Pico della Mirandola y Marsilio Ficino sin perder nunca su componente de liberalidad<sup>42</sup> por más que acabe entroncándose con una idea neoplatónica de generosidad metafísica: Belleza, Amor y Placer componen el conocido ideal neoplatónico renacentista que acepta el placer sensual pero vinculándolo -y subordinándolo- al placer del conocimiento.<sup>43</sup>

Políticamente hablando, la presencia del ideal prepolítico de liberalidad representó una ruptura entre los sectores dominantes y la época en que vivían. El hecho de que esa élite se desplazara a las ciudades y cuidara una economía del beneficio hizo que se trasladaran a dichas ciudades y dichas economías los conflictos de poder, todo ello exacerbado por la falta de espacio. La figura del “comune”<sup>44</sup> y el problema del principado

---

<sup>40</sup> Como ejemplo del enorme caudal de creciente morbosidad en el Renacimiento véase Jean Delumeau *Le Cas Luther*, (1983) (Traducción española de Gloria Rossi Callizo, *El caso Lutero*, Barcelona, Luis de Caralt, 1988. Págs. 35 y stes.)

<sup>41</sup> Para un estudio de los avatares de la prolija obra de Crisipo (281-208 a. C.) véase Gould, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden. Brill, 1970.

<sup>42</sup> Recuérdese el famoso fresco pompeyano de las Tres Gracias (Museo Nazionale. Nápoles) donde la estructura simétrica de una de frente y dos de espaldas compone la imagen de la teoría de Servio de “devolver dos por cada una que recibimos, y recibiremos dos por cada una que damos”.

<sup>43</sup> Recuérdese el clásico y precioso texto de Pater, Walter sobre “Pico della Mirandola”(1871) y Marsilio Ficino en *The Renaissance. Studies in Art and Poetry* (1873). (Traducción de Marta Salís *El Renacimiento. Estudios sobre arte y poesía*. Alba Ed. Barcelona, 1999. Págs. 54 y stes.)

<sup>44</sup> Administrador traído de fuera de la ciudad para gobernar temporalmente por encima de las diferentes familias con poder en algunas ciudades italianas durante la baja Edad Media. Véase el ejemplo de Génova en

o monarquía -todo lo cual trataremos más en detalle- supusieron desde un punto de vista de la nueva nobleza liberal una separación creciente entre la lucha por el poder y la -cada vez más lejana- lucha por el imperio, la cristiandad, etc. Hasta el punto de que cuando el emperador Carlos quiso recuperar una gran cruzada interna contra la Reforma encontró precisamente en esos lugares donde este fenómeno estaba más avanzado un gran número de resistencias mucho más fundadas en intereses económicos que en grandes cuestiones teológicas.

El asentamiento de este nuevo tipo de élites sociales realimentó un cambio político-económico cuya reseña resulta realmente relevante para el futuro de este trabajo.

En términos económicos, la aparición de una economía del beneficio y un excedente propiamente urbano creó la figura del burócrata, que sustituía al viejo consejero medieval cuya capacidad de dar consejo venía otorgada por su relevancia heráldica o militar. El nuevo burócrata era más caro, pero más eficaz, y también más leal en la medida en que no conservaba más lealtad que la de quien le pagaba. Esto permitió además una mayor complejidad del derecho, lo que conllevó la aparición del “procurador” o abogado.<sup>45</sup> Aparecieron también las castas de enseñantes y el intercambio de conocimientos por dinero. El papel del dinero se hizo omnipresente hasta el punto de que la figura del inadaptado aristócrata pobre se convierte poco a poco en risible. La transigencia se convierte en condición de la transacción. Y sólo a través de la transacción se adquiere el dinero que hace perdurar o lograr la nobleza.<sup>46</sup>

El extremo de depauperación de la economía del regalo y la desaparición de la ética aristocrática medieval se produce con la aparición y posterior generalización del ejército profesional. Por supuesto que en el Renacimiento la guerra persiste, pero cambia su visión hacia algo negativo, de finalidades materiales y, en general, devastador para la mayoría de quienes las inician (aun cuando las ganen). El ejército profesional resulta imprescindible para el mantenimiento de las ciudades y hasta los mandos nobles exigen una compensación.<sup>47</sup>

---

Greif, Avner “*On the Political Foundation of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa During the Twelfth and Thirteenth Centuries*” en *Journal of Economic History*. 54 (2). June, 1994. Págs. 271-287.

<sup>45</sup> Para una completa exposición del proceso véase Weber, Max. *Economía y sociedad*. *Op. cit.* Pág. 532 y stes.

<sup>46</sup> Cfr. Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía del beneficio...* *Op. cit.* Págs. 44 y stes.

<sup>47</sup> De nuevo véase Ancona, Clemente “*Milizie e condottieri*”, *Storia d'Italia I, Documenti 5*, *Op. cit.* Págs. 643-665.-

Finalmente, la aparición de una pobreza urbana, completamente diferente al pobre rural, cuya pobreza era una pobreza de relación, o mejor dicho de falta de relación -temporal o no- con la estructura de la organización urbana: el hecho de que el trabajo se pagara, disolviendo la relación social entre trabajador y patrón (que ya no tenía nada de *pater*), hizo que el trabajo se pagara poco, que el trabajo fuera irregular y sujeto a fluctuaciones de un mercado incontrolable y de una competencia continua y avasalladora.

Además, el pobre urbano era más evidente, resaltaba más entre los nuevos ciudadanos, que se vieron obligados a tomar conciencia de la existencia de pobres sin domicilio ni alimento seguro.<sup>48</sup> La sorpresiva aparición de la figura del mendigo, del vagabundo, presto a enrolarse en cualquier revuelta, unidos a la masa de oficiales, y a los temporales aprendices y peones de las nuevas corporaciones, da lugar a continuos estallidos sociales y a la necesidad de establecer una política de represión urbana, mucho más compleja y “policial” que cualquier otra anterior.

Como resultados más interesantes para la continuación de este trabajo, hemos de quedarnos con el hecho de que estas élites de la nueva nobleza liberal -la de los jueces terratenientes, los notarios comerciantes, los militares políticos- estructuran las formas de un poder nuevo manejándose en nuevas estructuras, instituciones y códigos políticos -que acaban incluso conformando nuevos valores morales- que desde luego el nuevo populacho recientemente ex-agrícola (y mucho menos el aún rural) no conoce. Por otro lado, la ciudad significaba -como por otro lado había significado siempre- un completo descontrol de las estructuras de poder morales. Como dice Weber, la ciudad fue siempre “un asentamiento en común de gentes *extrañas* a la localidad”,<sup>49</sup> un asentamiento de confraternización sobre principios nuevos que conserva en paralelo sus propias “tribus” y “fratrías”<sup>50</sup> en la cual es la pertenencia a esta nueva asociación local la que le garantiza su posición jurídica.<sup>51</sup> No por casualidad el trato jurídico tendrá desde ese momento que usar el modelo del habitante de la ciudad, es decir, del ciudadano, esto es, la ciudadanía.

La manifestación de estos cambios no será moral sino jurídica y su carácter estatal será impuesto dejando la moralidad como un espacio interior que tiene sus competencias pero dentro de una organización supramoral.

---

<sup>48</sup> Cfr. Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía del beneficio.... Ibidem.*

<sup>49</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* Pág. 962.

<sup>50</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Ibidem.*

<sup>51</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* Pág. 963.

En suma, el hombre común puede seguir con sus criterios morales, es probable que ello siga siendo incluso un elemento de comodidad administrativa, pero sobre dichos criterios, sobre la vida de esos hombres se cierne una nueva estructura política superior que los engloba sin apenas darse cuenta. Todas las costumbres son vueltas a formular en el derecho, todas las tradiciones han de pasar un examen jurídico.

La ruptura entre moralidad y juridicidad se alza ante los ojos del nuevo señor que lo es en dos sociedades con códigos de poder diferentes,<sup>52</sup> la de la ciudad como burgués y la del campo como dueño de posesiones territoriales, produciendo en cualquier caso la sensación de que el mundo ha cambiado y es ahora mucho más complejo, que los nuevos criterios exigen flexibilidad, educación, prudencia y un tanto de cinismo, y de que sólo él y los hombres como él, capaces de manejarse entre dos aguas, pueden dominarlo, lo que por otro lado confirma de nuevo el principio clásico de la prioridad temporal del poder político sobre el económico.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 969.

<sup>53</sup> Cfr. Weber, Max. *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 682.

### 3.- Marco histórico: La génesis de la legitimidad política.

“Se nos dice que el rey debe ser juzgado por un tribunal como los otros ciudadanos... Pero los tribunales están establecidos para los miembros de la ciudad; y yo no entiendo por qué olvido de los principios de las instituciones un tribunal sería juez entre un rey y el soberano, cómo un tribunal tendría la facultad de dar un amo a la patria y de absolverle, y cómo la voluntad general podría ser citada ante un tribunal”.

Louis-Antoine de Saint-Just<sup>54</sup>

Ya hemos sugerido que la aparición del poder político es un proceso lento que abarca desde el cambio de milenio hasta el final de la Edad Media. Se trata de un proceso complejo que alterará todas las estructuras de Occidente y cuyas fallas y aciertos siguen siendo influyentes en nuestros días. Como es obvio, no se trata de un proceso político: históricamente se trata más bien de luchas de poder puro -aquél que no precisa de más legitimación que su propio poder-, pero también confluyen en él cambios técnicos, económicos y sociales, junto con alteraciones profundas en el discurso socializador más o menos dominado por la Iglesia.

Haciendo abstracción de las múltiples causas particulares podemos atenernos para nuestros intereses a los tres factores determinantes de dicha crisis: un equilibrio final después de un estado de guerra generalizado que da lugar a las primeras configuraciones nacionales, un profundo cambio social y económico producido por el asentamiento de las ciudades como unidades políticas y, finalmente, la resolución en división de la crisis teológica creada en el seno de la Iglesia por la irrupción de la *nueva filosofía* griega en la teología cristiana.

En realidad no pretendemos encontrar ningún certificado de nacimiento del problema político, es más, dado que suponemos una multitud de causas -sociales, económicas, incluso personales- en la configuración de esa “crisis de poder” que da lugar a la situación de ruptura, es decir, a la situación de pluralidad, a “la situación política”, admitimos que, adoptando cualquier otro punto de vista, la crisis bien podría empezar en cualquier momento de la Baja Edad Media.

Nuestro intento de reconstrucción de un objeto político como “pluralidad en relación”, y la pretensión de hacerlo derivar de una crisis teológica -como la principal

---

<sup>54</sup> Discurso en la Convención sobre el juicio de Luis XVI, 13 de noviembre, 1792.

instancia de organización social- señala a la crisis eclesiástica iniciada con la Reforma como el momento en el que todos esos cambios toman una relevancia objetualmente política.

Aun así siempre se podrá sospechar que el problema es continuamente anterior. Por poner un ejemplo: ateniéndonos a la objetualidad política del problema de la relación entre poder autónomo y legitimación teológica, podemos encontrar ya, en la que probablemente es la primera “Constitución” -dicho sea con todos los matices-, la Carta Magna de Juan sin Tierra,<sup>55</sup> una declaración en su primer artículo precisamente sobre la independencia de la Iglesia frente al poder mundano.

No obstante lo que hará que nos fijemos en la Reforma Protestante en nuestro proceder histórico es más bien lo contrario, es decir, no tanto los problemas de situación de un poder más o menos espiritual como legitimador independiente de las concreciones militares o dinásticas, sino precisamente la difícil concreción de la independencia de este último poder mundano frente a la Iglesia.<sup>56</sup>

### 3.1. La aparición fáctica del poder político

“Dos príncipes que no están sometidos el uno al otro, pueden tener un litigio, bien por culpa suya, bien por la de sus súbditos. Conviene por tanto que alguien juzgue.

Como uno no puede procesar al otro puesto que no le está sujeto y el igual no tiene autoridad sobre el igual, es conveniente que haya un tercero con mayor autoridad y que tenga a ambos bajo su jurisdicción. Este será el monarca o no será.”

Dante Alighieri

*De monarchia* (1310).

La denominada *crisis de la Baja Edad Media* es ya un lugar común dentro de la historiografía europea. Como dijimos, se trata de una crisis en todos los ámbitos: social, económico, religioso, político, etc. Fue, sin embargo, la actuación militar la manifestación primordial y el catalizador último de todos los cambios históricos. La guerra, las treguas,

---

<sup>55</sup> “Carta Magna” de Inglaterra de 12 de Junio de 1215: “La Iglesia de Inglaterra será libre y gozará de todos sus derechos y libertades sin que se le puedan amenguar”.

<sup>56</sup> Sobre el papel del nacionalismo frente a la Iglesia, incluso previo a cualquier cuestión de doctrina, véase Elton, G. R. *Reformation Europe. 1517-1555*. (1963) (Traducción de Jesús Fomperosa *La Europa de la Reforma*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974. Págs. 362, 365 y stes.)



los inestables acuerdos, los levantamientos, las incursiones, etc. constituyeron crecientemente el paisaje de toda la baja Edad Media.

El principal condicionante de la época viene dado por la inestabilidad. Como se ha dicho, el tono del Bajo Medioevo viene dado por la sensación de tregua, “una paz siempre inestable alterada por el ejercicio de la violencia de quienes habían hecho del ejercicio de las armas una profesión”.<sup>57</sup> Se trataba básicamente de una cuestión militar, bien es verdad que mistificada con todo tipo de argumentaciones religiosas, apoyada por difusos intereses nacionales (tan difusos como el mismo concepto de nación), pero que en último término podía resumirse en la existencia de señores que se disputaban tronos y sus consiguientes lealtades en unas fronteras aún sin trazar, donde los rasgos culturales no definían alineamientos políticos y donde la Iglesia, pese a la relevancia de su papel en las Cruzadas, en el cisma de Occidente en 1377 y en la conmoción de la herejía husita, y pese al hecho de que el factor del poder espiritual fuera invocado en casi todos los enfrentamientos, se conformaba apenas con ver garantizada su propia independencia supramilitar.

De hecho, los intentos de inculcar el principio de *Paz y tregua de Dios* -del siglo XI-, con una casuística muy determinada para legitimar el uso de la fuerza, fueron tan infructuosos como las *Landfrieden* de los soberanos del Sacro Imperio por el que se reservaban el uso de la violencia.

A todo esto habría que añadir, como si se tratara en efecto de un “espejo lejano” de nuestros días, todos los elementos considerados necesarios para hacer de esta época un periodo de angustia: caos económico, intranquilidad social, depravación moral, incertidumbre sobre el futuro, lujo y vidas disolutas, histeria colectiva y religiosa, codicia, desorden administrativo y decadencia de los modales.<sup>58</sup>

Con todo, sus resultados superan en mucho la importancia de las conquistas militares, las pandemias sufridas o las dinastías entronizadas. La Baja Edad Media supone la difícil aparición de la monarquía política:<sup>59</sup> principalmente por la necesidad de la tasación para hacer frente a los gastos militares -la aparición de la costosa artillería como arma determinante en las batallas, el pago a mercenarios, etc.-, por el debilitamiento de gran parte de los concurrentes que forzaba grandes pactos militares, por el reforzamiento

---

<sup>57</sup> Mitre, Emilio. “La guerra en la Edad Media”. *Cuadernos Historia* 16. Núm 266, Madrid, 1985; pág. 7

<sup>58</sup> Tuchman, Barbara W. *A Distant Mirror: The Calamitous 14<sup>th</sup> Century*. (1978) Preámbulo. (Traducción de J. A. Gutiérrez-Larraya *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*. Ed. Península. Barcelona, 1979.)

<sup>59</sup> Cfr. Elliott, J. H. *Europe Divided 1559-1598*. (1968). (Traducción de Rafael Sánchez Mantero *La Europa dividida*. S. XXI, Madrid, 1973. Pág. 66 y sts.)

de la imagen real “como lo único capaz de facilitar la paz y estabilidad al conjunto de la sociedad”<sup>60</sup> y, finalmente, por la progresiva apelación a sentimientos patrióticos<sup>61</sup> asociados a la creación de realidades geográficas -ser natural “del reino” se convirtió en una gran ayuda para aspirar a un trono- e incluso culturales -los ingleses abandonaran el francés tras la Guerra de los Cien Años en sus relaciones personales por tratarse de la *lengua del enemigo*- como determinantes para alcanzar los objetivos políticos en juego.

Se trata desde luego de realidades históricas mucho más ligadas a la figura de la dinastía real que al moderno concepto de nación, pero que serán determinantes en la configuración del poder como político, poco después, cuando el ascenso de las ciudades - las grandes perjudicadas por el estado de guerra generalizado- destruya *de facto* el sistema social tripartito -*laboratores, oratores y bellatores*- y aparezca el concepto moderno de profesión ligado a una nueva economía del beneficio, cuando la crisis religiosa de la reforma destruya el único punto de legitimidad supramilitar, y cuando las nuevas monarquías, ya asentadas, se sientan capaces de organizar en su territorio un poder mínimamente extenso y capilarizado, y –sobre todo- un derecho basado por vez primera en una territorialidad acotada.<sup>62</sup>

Es en este proceso en el que Bodino y Maquiavelo encarnan la culminación y la cristalización intelectual de ese poder político naciente. Bodino supone la aparición de la teoría política en la que el poder aparece por primera vez como poder plenamente político, donde se lleva a cabo la primera diferenciación entre Gobierno y Estado y donde se usa por vez primera el concepto de soberanía.

Consideramos en este sentido que el jurista francés -pese a ser un autor encuadrable históricamente en el Renacimiento-<sup>63</sup> ha de entenderse como un último estadio en el proceso de crisis de la última Edad Media. En realidad y como ya hemos sugerido, todo apunta a que, historiográficamente, pocas épocas han tenido un tratamiento más tópico y “literario” que el Renacimiento, época de transición compleja, fallida en gran parte de sus propuestas y con perspectivas muy contrapuestas. La situación en la que Bodino escribe su obra no se diferencia demasiado de la época medieval antes descrita. Es verdad que en Europa ha entrado ruidosamente en juego la “cuestión religiosa” -aspecto de la máxima

---

<sup>60</sup> Mitre, Emilio. “La guerra en la Edad Media” *Op. cit.* pág. 24.

<sup>61</sup> Cfr. García Martín, Pedro “Los condotieros”, *Cuadernos Historia* 16. Nº 242. Madrid 1985. Pág. 11.

<sup>62</sup> Cfr. Elliott J.H., *La Europa dividida. Op. cit.* Pág. 72.

<sup>63</sup> Sobre el carácter complejo de la inserción de Bodino en el Renacimiento, véase Mesnard, Pierre, “Jean Bodin y el espíritu del Renacimiento” en *Jean Bodin en la Historia del Pensamiento*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1962. Págs. 41-70.

importancia que trataremos seguidamente- pero esta novedad (relativa) no hace sino debilitar a una monarquía apenas asentada entre los restos del poder feudal y sin el respaldo universalista de la Iglesia.

Lo que Bodino pretende -a diferencia de su antecesor Maquiavelo, un autor muy influyente en él y en su época- es fundamentar dicho poder real desde un punto de vista político, es decir, establecer un lugar para el poder monárquico que sirva para aglutinar diferentes poderes militares, influencias políticas y partidos religiosos bajo un monarca “neutral” cuya función específica ya no será gobernar (“debe diferenciarse claramente entre el Estado y el Gobierno, regla política que nadie ha observado”<sup>64</sup>), ni será tampoco “la distribución de penas y recompensas”, ni siquiera el ocuparse de los asuntos de Estado, etc. Para todo ello hay instituciones y cargos específicos. La función “del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general (...) sin consentimiento de superior, igual o inferior”.<sup>65</sup> La administración de la pluralidad de poderes.<sup>66</sup>

Se trata de un propósito perfectamente consciente: se trata de evitar que la monarquía se convierta en poder tiránico bajo el cual ninguna de las libertades medievales (unas libertades que, si bien materialmente resultaban de un formalismo que no debería resultar muy extraño a nuestros días, ya eran especialmente bien interpretadas por el naciente poder burgués<sup>67</sup>) puedan quedar salvaguardadas,<sup>68</sup> se trata de no volver a la situación medieval donde la monarquía aparece como un “partido más” -perdiendo su difícilmente conquistada posición de privilegio-, situación que se presenta ahora como una mera anarquía.

Tal vez sea Hegel quien lo explica en su forma más simple: En el sistema feudal “la soberanía de los príncipes y dinastías carece de principio jurídico en sí misma; son vasallos de otros príncipes más altos, señores feudales, para con los cuales tienen deberes, pero que no cumplen sino cuando aquellos saben obligarlos a ello por la violencia (...) lo mismo que los derechos del señor feudal sólo son resultado de la violencia, y su

---

<sup>64</sup> Bodin, Jean *Les Six Livres de la République* (1576) (Traducción de Pedro Bravo Gala *Los seis libros de la república*. Tecnos. Madrid, 2ª Ed. 1992 Libro II, 2. Pág. 94)

<sup>65</sup> Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*. *Op. cit.*, Libro I, 10. Pág. 74.

<sup>66</sup> Bodin, Jean *Los seis libros de la república*. *Op. cit.* Libro I, Cap. 10. Págs. 73. Pese a todo, no cabe interpretar “las leyes” del príncipe soberano de Bodino como lugar donde se da la igualdad ante la ley. Es también propiedad exclusiva del Príncipe otorgar privilegios entendidos como “ley hecha para uno o algunos en particular, ya sea en beneficio o perjuicio de aquel a quien se otorga”. Bodino, Jean. *Ibidem*.

<sup>67</sup> Una tesis -tan conservadora como su autor- contraria al papel de la burguesía en la reforma y, en general, a cualquier influencia de las circunstancias materiales en el cambio histórico, puede encontrarse en Elton, G. R. *La Europa de la Reforma*. *Op. cit.* Pág. 373 y stes.

<sup>68</sup> Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*. *Op. cit.*, Libro II, 2. Pág. 95.

cumplimiento y prestación sólo puede ser asegurado por una violencia continua”. Por contra, “el principio monárquico es justamente lo contrario; es también un poder supremo, pero sobre individuos cuyo albedrío no tiene fuerza propia; *es un poder que ya no consiste en dos voluntades*. El poder supremo de la monarquía es esencialmente un poder político y tiene en sí el fin jurídico sustancial”.<sup>69</sup>

El monarca es un personaje neutralmente jurídico.<sup>70</sup> Debe organizar un espacio de derecho público donde su poder es absoluto. Eso sí, dicho absolutismo viene matizado, como veremos, por ese carácter jurídico que ha de envolver su comportamiento, y al que tanta importancia respecto a la pluralidad desde el principio venimos dando. Además, y para resolver el conflicto entre legalidad y poder absoluto, (el denominado conflicto de “la soberanía”) Bodino establece la justicia natural como la finalidad de los actos políticos del rey. El rey constituye el espacio de la justicia divina y por lo tanto no puede ser limitado por ninguna otra institución, al tiempo que se permite un libre juego de actuación pública del que el Estado-Derecho-Soberano se erige en árbitro.

Un buen ejemplo es el caso de la religión. Bodino -católico con tendencia públicamente deísta- establece el papel de la religión como pieza fundamental en la articulación del Estado -aunque se cuida mucho de designar *qué* religión- al mismo tiempo que considera que todo ciudadano es libre de practicar en privado su propia religión. Vemos otra vez ahí el asentamiento de un lugar público compatible con la multiplicidad privada.<sup>71</sup> La crítica a Maquiavelo al comienzo de *Les Six Livres de la République* es, en este sentido, sorprendente e injustificada. También Maquiavelo piensa que una religión pública no sólo no es un enemigo para el príncipe sino que ha de ser uno de los aspectos determinantes en la creación de una estructura política estable.<sup>72</sup> En cualquier caso, sigue Bodino -citando a Polibio-, si el príncipe es ateo debe cumplir públicamente la religión del Reino por su felicidad y la de sus ciudadanos.

---

<sup>69</sup> Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (1821) (Traducción de José Gaos *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Alianza Ed. Madrid. Sexta reimpresión, 1997. Págs. 643-644.) Subrayado nuestro.

<sup>70</sup> Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*. *Op. cit.* Libro IV, 7. Págs. 202-210.

<sup>71</sup> En este sentido nos parece tan brillante como incorrecta la asociación de Carl Schmitt entre soberanía y dictadura llevada a cabo en *Die Diktatur* (1927) (Traducción de José Díaz García *La Dictadura* Alianza Universidad, Madrid, 1985. Págs. 56 y 57).

<sup>72</sup> Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*. *Op. cit.* Pág. 5. En la medida en que la Religión es considerada por su valor político y no personal también en Bodino, la crítica contra Maquiavelo se vuelve particularmente injusta. Sobre el idéntico papel de la Religión en Maquiavelo, véase Maquiavelo, Nicola, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*.(1531) (Traducción de Juan A. G. Larraya, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Obras*, Ed. Vergara. Barcelona, 1961. L. Primero, XII. Págs. 302-306.)

En suma, el soberano ya no es un individuo que más o menos esforzadamente ha conseguido alzarse con el poder de un territorio. El soberano es un poder subyacente que puede ser ocupado por cualquiera con tal de que cumpla con los requisitos que “ese lugar” impone.

Esto supone, asimismo, la aparición del trato político. Es decir, junto con el concepto de soberanía aparece el de ciudadanía como lugar político -lugar de relación con lo político- que han de ocupar los ciudadanos, más o menos al margen de su religión, estado, etc. El propio trabajo de Bodino se desarrolla en ambos frentes: la idea es que el fortalecimiento del Estado como derecho propio conduce al fortalecimiento del derecho propio frente al Estado.<sup>73</sup>

No por casualidad es en tiempos de Bodino y de los “políticos” (Marillac, Du Four, Ferrier, Pasquier, Montaigne, La Noué, etc.)<sup>74</sup> cuando esta idea de la soberanía se asocia al concepto nación como entidad preexistente al margen de las divergencias internas, una nación que es la idea culmen del proceso iniciado con la famosa fórmula de Baldo de Ubaldis -que marca el fin político de la Edad Media- de *Rex in suo regno est imperator regni sui*.

En realidad el papel de Bodino en la historia de la Ciencia Política resulta en gran medida complementario al de Maquiavelo. Como tampoco es nuestra intención extendernos sobre este punto, a modo de resumen bien podríamos decir que son las circunstancias históricas las que marcan la diferencia entre uno y otro sobre un concepto común: así, lo que Maquiavelo desea para unos débiles principados italianos es una *política* que tenga en cuenta la necesidad de las armas, de un ejército, de *una fuerza* para garantizar la pervivencia de los nacientes Estados “porque entre los hombres privados las leyes, los escritos, los pactos hacen observar la palabra, y entre los señores sólo la hacen observar las armas”.<sup>75</sup> Se trata de una fórmula que en varias ocasiones repetirá Hobbes de un modo literal.<sup>76</sup> Por contra, lo que Bodino defiende para una Francia fuerte es que esas armas y ese *poder* del que, en este caso, sí goza Francia, se *articulen políticamente* de

---

<sup>73</sup> Véase el papel de Bodino en la articulación de un derecho para las unidades inferiores a la Nación soberana en Elliot, J. H. *La Europa Dividida. Op. cit.*, Pág. 88.

<sup>74</sup> Para una panorámica de conjunto véase Schaefer, David Lewis *The Political Philosophy of Montaigne*. Cornell Univ. Press. Ithaca, 1990.

<sup>75</sup> Maquiavelo, Nicola. *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* (1532). Citado por Granada, Miguel Ángel en *Maquiavelo*, Barcanova. Barcelona, , 1981, pág. 54

<sup>76</sup> “... that is it Men, and Arms, not Words, and Promises, that make the Force and Power of the Laws”. Hobbes, Thomas *Leviathan. Op. cit.* Part. IV, Chap. 46. Pág. 699. (“... son hombres y armas, no palabras ni promesas las que hacen la fuerza y el poder de la leyes.”)

modo legal, se articule una “soberanía” para la pervivencia del Estado en términos de legitimidad.

En suma, para Maquiavelo se trata de que esa estructura de pluralidad política sea articulada como “poder”, pues la política, las palabras, las leyes sin poder no son nada frente a un poder extranjero. En cambio, Bodino, aseguradas las capacidades militares, busca que dicho poder sea “político”, se articule legalmente para su efectividad interior.

Esta esquema de la fundamentación del poder político deja a Hobbes en una situación intermedia, en tanto que por un lado considera un error “pagano” de Aristóteles y Cicerón la pretensión de introducir las leyes en el gobierno,<sup>77</sup> mientras que por otro no llega a fundamentar el Estado en la dualidad *exteriorizante* amigo / enemigo (descubriendo de paso la indiferenciación del concepto de poder en Carl Schmitt<sup>78</sup>), sino que presenta una solución *integradora*, en un “dios mortal”, de la multiplicidad de poderes enzarzados en la guerra de “todos contra todos”<sup>79</sup> (a diferencia de en la república de Maquiavelo donde esta defensa -¡pero sólo frente al enemigo exterior!- es, en efecto, su único objetivo absoluto<sup>80</sup>).

Hemos de recordar, aunque lo trataremos aún con algún detalle en los siguientes capítulos, que la teoría de la soberanía en Bodino se corresponde todavía -al menos en teoría- con cierta idea feudal de gobierno limitado<sup>81</sup> -por la ley de la Naturaleza, que a su vez es la de Dios, que a su vez es el derecho de gentes- e incluso con algunas limitaciones lo más precisas que el propio sistema de soberanía ilimitada podía imponer: “la familia” (derecho de propiedad), la “*bona fides*” (lo que hoy entenderíamos como justicia procedimental), las “*leges imperii*” (derecho sucesorio, convocatoria de los estados generales, etc.), etc. Hay que tener en cuenta que si ya en la teoría dichas limitaciones

---

<sup>77</sup> “*this is another Error of Aristotles Politiques, that in a well ordered Common-wealth, not Men should govern, but the laws*” (“Este es otro error de la Política de Aristóteles, que, en una República bien ordenada, no debe gobernar hombre alguno sino la ley”) Hobbes, Thomas. *Leviathan*, *Op. cit.* Part. IV, Chap. 46. Pág. 699.

<sup>78</sup> Sobre este uso ilegítimo de Hobbes por parte de Carl Schmitt, véase *El concepto de lo Político*. *Op. cit.* Págs. 93-94.

<sup>79</sup> Explícitamente en Hobbes, el enemigo “común” no es la base de la unión política dado que “*also when there is no common enemy, they make warre upon each other, for their particular interest*”. *Cfr. Leviathan*. *Op. cit.* Part. II, Chap. 17. Pág. 225.

<sup>80</sup> De hecho, Maquiavelo considera que la desunión y la rivalidad dentro de la república es positiva en tanto garantiza la libertad. (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. *Op. Cit* Libro Primero, IV. Págs. 265-267) siempre y cuando no perjudique a la defensa exterior de la república (*Cfr.* Maquiavelo, Nicola. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. *Op. cit.* Libro Tercero. XLVII. Pág. 823).

<sup>81</sup> Véase Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*. *Op. cit.* Libro I, Cap. VIII, pág. 64 “si el príncipe soberano no tiene poder para traspasar los confines de las leyes naturales que Dios, del que es imagen, ha puesto, tampoco podrá tomar los bienes ajenos sin causa justa y razonable.” o (Libro II, Cap. II, pág. 94) “la monarquía real o legítima es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes del monarca y el monarca las leyes naturales, gozando los súbditos de la libertad natural y la propiedad de sus bienes”, etc.

aparecen ambiguas y que incluso pueden encontrarse en Bodino expresiones en este sentido contradictorias, en la práctica, dichas limitaciones no frenaron en absoluto la carrera absolutista del concepto de soberanía nacional en la persona del Rey; aunque dicho sistema, aun siendo una derivación del poder político fundado por Bodino, quizá no sería exagerado hacerlo corresponder con su teoría política o con la inmediata influencia a que su publicación dio lugar.

Hemos de decir finalmente -y dado que pretendemos hacer un recorrido de base histórica- que dicha teoría de la soberanía -aunque conocida e influyente- no es, como veremos, aplicable a la larga en Inglaterra, es decir, así como resultó históricamente exitosa en el continente, en Inglaterra desencadenó un proceso en un primer momento similar al francés -creación de la monarquía nacional absoluta- que, al igual que en el resto de las nacientes naciones, produjo fuertes resistencias, pero que en el caso inglés, catalizado por la cuestión religiosa, fue interrumpido trágicamente y de forma definitiva en el siglo XVII tras la guerra civil. Esta interrupción, que es uno de los aspectos más relevantes para nuestra investigación sobre la legitimidad, divide definitivamente, como mínimo hasta el siglo XIX, la teoría política continental de la anglosajona.<sup>82</sup>

En todo caso, como veremos, el poder político también aparece tempranamente en Inglaterra según el principio de Baldo, hasta el punto en que es allí donde se produce el acontecimiento más paradigmático -diríase literal- de separación nacional con el papado y el emperador, ejemplificado en la “ruptura” de 1527.

Pero es también allí donde su sucesor, poco más de cien años después, tendrá el privilegio de ser el primer rey ejecutado por motivos políticos, dando lugar a la primera república (*commonwealth*) de la era moderna, una república legitimada, en la teoría, según los viejos esquemas de poder medieval, aquellos anteriores a los de Bodino y la “soberanía”, lo que en la práctica condujo, sin embargo, a una situación política perfectamente “moderna”.

### **3.2. Una nueva forma de legitimidad: La Revolución Inglesa.**

“Es triste poseer la fortuna incompleta; además, no sé qué brillo, en el que el cielo se refleja, rodea a los reyes desde los tiempos antiguos. Son palabras mágicas las

---

<sup>82</sup> Cfr. Ruggiero, Guido. *Il ritorno alla ragione*. (1946) (Traducción de Ricardo Restá *Política y Democracia*. Ed. Paidós. 2º Ed. Buenos Aires, 1960. Pág. 11 y stes.).

palabras *rey* y *majestad*. Ser árbitro del mundo sin ser rey, poseer el poder sin el título, es faltar algo; el imperio y el rango deben ser una misma cosa. No sabes qué sentimiento da cuando se ha salido de la muchedumbre y se palpa el acontecimiento, no poder sentir algo encima de la cabeza; no será más que una palabra, pero entonces esa palabra lo es todo”.

Victor Hugo

*Cromwell* (1827)

Ya hemos sugerido que la separación del Universo Cristiano tiene su origen en, desde luego, una multiplicidad de causas previas a cualquier discusión teológica. El primer y mejor ejemplo es, en este sentido, el caso de la Iglesia de Inglaterra, fundada por Enrique VIII y cuya principal actividad interna -suya y de sus sucesores- no sólo no consistió en la implantación de unos nuevos principios religiosos sino que, por el contrario, se centró en reprimir cualquier forma de heterodoxia religiosa y –muy especialmente- sus incómodas implicaciones políticas.

En realidad, lo realmente reseñable es que la nueva iglesia culminaba para Inglaterra el principio de Baldo de independencia nacional, no sólo del Emperador sino también del Papa, las dos figuras que compartían -cuando no se disputaban- el poder supranacional. Fue precisamente el hecho de que el papado “tomara partido” por la monarquía española lo que desencadenó la ruptura. Pero desde luego que, una vez llevado esto a cabo, se imponía como primera misión no traspasar este independentismo a las unidades inferiores a la Nación apenas recién creada.

Así como en la historia de la Europa de la época hay múltiples ejemplos de la presencia de una situación potencialmente atomizadora como efecto de la ruptura del universalismo medieval, también encontramos, como reacción, un subsiguiente y poderoso intento de estabilización de las nuevas naciones independientes. Ahora bien, se trata de un intento este último, que sólo en un caso podemos encontrar como definitivamente fracasado: en Inglaterra.

El problema de la legitimidad que hasta entonces había consistido tan sólo en la prácticamente irrelevante (en comparación a la potencia de los ejércitos) justificación de derechos de sucesión dinástica, se convertirá desde ese momento en una poderosa arma entre la intersección de intereses, lealtades y fidelidades cruzadas. La lealtad (de *legalis*) al rey -y luego a la nación- y la fidelidad (de *fidelis*) a la Iglesia se convierten en elementos



contrarios haciendo preciso por primera vez un discurso estrictamente político para justificar la permanencia de un poder apenas político que profesaba una religión minoritaria y -considerando el criptocatolicismo de los Estuardo- hasta ilegal.

En términos generales, si algo podemos decir acerca de la legitimidad es que la relevancia de dicha cuestión muestra sobre todo la ausencia de aquella: la necesidad de legitimidad de los partidos concurrentes. Legitimidad, en principio, sólo la tiene quien no la necesita. Admitamos que cuando el poder es poder puro, -cosa que en situaciones de cierta complejidad rara vez ocurre- cuando la fuerza refrenda los actos, ninguna razón hay para legitimarlos.

Es verdad que la cuestión de la legitimidad ya se había mostrado como un problema teórico por primera vez tras el descubrimiento de América, basada en el derecho de los reyes de Castilla en particular y de Europa en general para el polémico dominio sobre las nuevas tierras conquistadas.<sup>83</sup> No discutimos el alcance intelectual de estas cuestiones que constituyen tal vez el nacimiento del derecho internacional,<sup>84</sup> pero admitamos que, como desgraciadamente en general aún hoy el derecho internacional, ese alcance sólo es teórico.<sup>85</sup>

La incapacidad de Carlos I de Inglaterra para fundar algo así como una nación con un poder real absoluto, del mismo estilo como el que a la sazón había en Francia (y, en cierto sentido, también en España) una incapacidad debida a la pluralidad religiosa y al fracaso militar en la guerra civil, llevó a la monarquía a la destrucción y colocó a Inglaterra en una situación de patética orfandad política, una situación donde los ingleses se encontraron frente a frente con una “nacionalidad” construida en un pasado de siglos de guerras contra Francia y un futuro de guerras contra España, con un cierto aparato político al servicio de la corona, y con esa corona carente de cabeza donde colocarla, pues ésta había rodado en el cadalso de acuerdo con las leyes que llevaban el sello del ejecutado. Las, en apariencia, absurdas refriegas militares en busca del verdadero Gran Sello del

---

<sup>83</sup> Véase Dell’ro, Alilio *La conquista de América y el Descubrimiento del Moderno Derecho Internacional*. Guillermo Kraft. Buenos Aires, 1951.

<sup>84</sup> Véase también Montanos Ferrín, Emma y Sánchez-Arcilla, José. *Introducción a la Historia del Derecho*. Ed. Dykinson. Madrid, 1988. Vol. 2. Págs. 127 y stes.

<sup>85</sup> Que duda cabe que, de acuerdo con nuestro discurso, el alcance de cualquier derecho sólo podrá producirse -como algo más que pura propaganda- en la medida en que se establezca un poder político. Si no hay un poder político internacional no habrá derecho internacional. Es verdad que existen instituciones políticas internacionales, pero también es verdad que carecen de poder político (están sometidas a otro poder). Es este uno de los lugares donde mejor se aprecian -negativamente- las exigencias de Bodino para con el poder político. Respecto a la evidencia de que las relaciones internacionales se rigen por un modelo de poder puro,

Reino muestran hasta qué punto la nación se convirtió desde el principio en la única fuente de una legalidad superior al rey. Los titubeos del parlamento largo, la primera incapacidad para articular un poder ejecutivo, la preocupación por el papel de la justicia, la resolución por la dictadura (incluso hereditaria) de Cromwell, la contrarrevolución de Monk, y el final ascenso al trono de un rey al fin y al cabo extranjero... todo el agitado siglo XVII inglés visto en su conjunto, lo único que finalmente pudo mostrar al pueblo inglés es que éste tenía algo que decir -con las armas, por supuesto- en la configuración política, y –sobre todo- quizá por primera vez en la historia, les convenció que había algo en Inglaterra subyacente al rey, a las leyes, a las religiones, a las guerras e incluso al Reino mismo -que de hecho pronto abarcó *otras naciones diferentes* como Escocia e Irlanda-: la nación inglesa.<sup>86</sup>

Los continuos esfuerzos por legitimar cada una de las diferentes formas políticas que recorrieron el siglo XVII inglés constituyen la práctica totalidad de las fuentes de la filosofía política anglosajona. Pero el verdadero reflejo de la nueva situación vivida resultó en la originalidad de una teoría de la legitimidad desconocida hasta el momento: Los *Treatise of Government* de John Locke constituyeron, como veremos, el primer caso en el que la legitimidad de un poder nacional no se puede hacer descansar en ninguna doctrina religiosa, en ninguna dinastía, en ninguna tradición o institución sino, por tanto, en, haciendo de la necesidad virtud, la única posibilidad restante (y contraria): en la discrepancia, en la pluralidad, en el derecho a disentir políticamente,<sup>87</sup> lo cual, entre otras cosas, convertía por primera vez a la revolución en el único derecho político del que era sujeto el pueblo como totalidad, como unidad, y en la única razón que lo constituía como tal.

No es por consiguiente tan extraño que estas ideas de Locke no tuvieran, de hecho, una especial relevancia histórica en la propia revolución *Whig*, alcanzando su verdadero papel de posibilitador de nuevas formas políticas un siglo después y para satisfacer a unos colonos americanos que tan solo eran capaces de ponerse de acuerdo respecto a su interés

---

véase un breve e inteligente repaso en el artículo del profesor Augusto Zamora: “Pinochet en La Haya: lo jurídico y lo político”, *El Mundo*, Madrid, 30.09.99, págs. 4 y 5.

<sup>86</sup> No queremos utilizar el concepto de “nación” sin al menos ofrecer alguna referencia sobre su enorme complejidad. En este sentido y para evitar detenernos recuérdese Weber, Max. *Economía y sociedad*. *Op. cit.* Pág. 679 y stes.

<sup>87</sup> Véase Arendt, Hannah. “Civil Disobedience” en *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York, 1972. (versión castellana de Guillermo Solana “Desobediencia Civil” en *Crisis de la República*. Santillana, Madrid, 1998. III, págs. 90 y stes.)

material por la independencia, unos colonos demasiado despreocupados por la alta política, y demasiado desconfiados para ninguna otra articulación del poder.<sup>88</sup>

Pero aproximadamente un siglo antes, en la Inglaterra de posguerra, la desesperada llamada a Cromwell para que rellenara un hueco que por primera vez se percibía como necesario (¡el poder ejecutivo!) se saldó con la articulación, de un modo muy moderno, del concepto de nación. Como ha podido señalar Carl Schmitt, el concepto de nación, el único elemento emergente del colapso del sistema político medieval, sólo pudo articularse políticamente –en el sentido citado por Schmitt-<sup>89</sup> en referencia a un enemigo común: los españoles. La nación inglesa sólo podía encarnarse como poder político, como la dictadura de un Lord Canciller, haciendo referencia a la única homogeneidad subsistente organizada frente al peligro extranjero.

El éxito de este sistema resaltó aún más el fracaso de su carácter hereditario. El fracaso de Richard Cromwell mostró de un modo claro a la nación inglesa algo tan sutil teóricamente como que una monarquía no es lo mismo que una dictadura o, lo que satisfaría más a un Bodino o a un Maquiavelo, que una nación puede tener un dictador, pero no puede inventarse a un rey.

Fracasado de nuevo el intento de rellenar el hueco ejecutivo y vueltos a la situación de 1650, la rebelión de Monk resultó un extraño alivio en el infructuoso intento de encontrar alguna estabilidad. Pero el regreso de los Estuardo significaba algo más que un último mentís al proyecto republicano, significaba, sobretodo, colocar toda la esperanza de una nación sociológica, económica y culturalmente plural en un lugar que de improvisto satisfacía todos los novedosos requisitos expuestos por la teoría de la legitimidad de Locke: en la mitificación del *rule of law*.

---

<sup>88</sup> Que el reconocimiento hacia las ideas de Locke resultó universal no sólo se comprueba en la Declaración de Independencia (1776), sino que debía estar absolutamente extendida y sus argumentos se dan como públicamente reconocidos en la práctica totalidad de las obras políticas de la nueva República. Véase v. g. Thoreau, Henry D. *Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)* (1849). Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1995. “All men recognise the right of revolution; that is, the right to refuse allegiance to, and to resist, the government, when its tyranny or its inefficiency are great and unendurable”. Pág. 7. “The authority of government (...) is still an impure one: to be strictly just, it must have the sanction and consent of the governed”. Pág. 40. “Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución; esto es, el derecho a negar su asentimiento, y a resistir, al gobierno tiránico o cuya ineficiencia es grande e insoportable”. “La autoridad del gobierno es aún así impura: para ser estrictamente justo debe obtener la sanción y el consentimiento del gobernado”. Sobre la influencia de Locke en la “fundación” de los Estados Unidos de América, véase Dienstag, Joshua Foa “Between History and Nature. Social Contract Theory in Locke and the Founders” en *The Journal of Politics*. Vol. 58. Nº 4. Noviembre. Págs. 985-1009.

<sup>89</sup> Discurso de Cromwell de 17 de septiembre de 1656. Citado por Schmitt, Carl *Der Begriff des Politischen*. (1932) (Edición de José Aricó. *El concepto de lo político*. Folios Eds. Buenos Aires, 1984. Nota 64. Pág. 65).

Que la nación inglesa encontrara su articulación política no en la religión, ni en una dinastía, ni tan siquiera en un enemigo común, sino en el respeto a la imparcialidad de las “viejas leyes” interpretadas como respeto a la pluralidad, se constituyó desde entonces en toda una tradición política que desmarcaba a la historia inglesa -y luego norteamericana- del resto de Occidente. Sólo desde este lugar se hace posible que el hermano del rey ejecutado se ajuste la corona delante del aparato político que lo condenó, se entienda que dicho rey sea relevado por la misma élite que lo trajo por un rey extranjero cuando se presume que su descendencia incumple este único requisito, o incluso con posterioridad, que el poder político pase a residir en una entidad supranacional administrativa -*Britain*-, una entidad que ya no es Inglaterra y que en realidad poco importa cual fuera con tal de que respete el principio político de pluralidad. La nación inglesa queda establecida como un lugar político inoperante, incapacitada para imponer lugar político alguno que no sea el de la revolución contra cualquier forma de homogeneidad.

### 3.3.- Legitimidad contra libertad. La aparición del “pueblo”.-

“No hay tiranía más cruel que la que se ejerce a la sombra de las leyes y con apariencias de justicia; cuando, por decirlo así, se ahoga a los desgraciados en la misma tabla en que se habían salvado”

Ch.-L. de Secondat. Barón de Montesquieu.

*Grandeza y decadencia de los romanos* (1748)

La historia posterior a estas ideas adopta desde entonces un recorrido demasiado complejo para ser descrito con la simplicidad que hasta ahora hemos empleado. Se trata de un proceso en el cual en su origen la nueva forma de legitimidad ha de ser contrastada con la capacidad para articular la pluralidad religiosa,<sup>90</sup> y enseguida -y manifiestamente tras la deriva que toma la Revolución Francesa a partir de la Convención (1792)- pasa a

---

<sup>90</sup> Ni más ni menos que con el intento de hacer irrelevante la religión a la política. Véase, Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*. (1689-1690) En *The Works of John Locke* New ed., corrected. Scientia Verlag Aalen. Germany, 1963. Vol. VI. Pág. 9 y stes. (Edición castellana de Pedro Bravo Gala *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos. Madrid, 1985. Págs. 8 y stes.) Para una explicación del principio de tolerancia en Locke no ya como una cuestión de derechos culturales sino como una argumento de legitimidad del orden político, véase Chen, Selina “*Locke’s Political Arguments for Toleration*” en *History of Political Thought*. Vol. XIX, nº 2. Summer. Imprint Academic. Hackensack, New Jersey, 1998. Págs. 167-185.

convertirse, de la mano especialmente de Burke,<sup>91</sup> en un sistema socio-político por el cual, en nombre de los derechos de los ciudadanos, y de una modernísima teoría de la privatización económica,<sup>92</sup> éstos eran condenados no sólo a la destrucción social sino a elegir entre la inanición o la miseria.

La extrema reacción del conservadurismo inglés frente a la Revolución Francesa produjo una extraña –y a veces patética-<sup>93</sup> relectura de los acontecimientos ocurridos un siglo antes en Inglaterra. Dicha relectura hacía de la Revolución Inglesa un acto de conservadurismo que se erguía no sólo sobre la realidad oculta del pasado sino sobre el futuro, centrando –como veremos- en “la cuestión económica” el nervio de la “conquistada libertad”.

De este modo las viejas teorías de Locke, creadas para defender a los particulares del poder político, servían ahora para sabotear cualquier avance político en términos de democracia mientras que permitían seguir engordando las pretensiones ilimitadas de un mercado sin regulaciones que, como se dijo después, transformaba en capital “la sangre...”,<sup>94</sup> al tiempo que dejaba de manifiesto, como veremos, la necesidad de articular un lugar político para la pobreza. Mientras tanto, en el joven Reino Unido el poder político por un lado se veía erosionado por los movimientos democráticos mientras -a la sombra- el verdadero poder resultaba inmunizado por la “constitución”.

De este modo, la aparente pérdida del poder político por parte de las élites británicas no resultaba demasiado importante siempre y cuando se respetara la situación de dependencia económica. Eso explica, desde luego, la aparente contradicción entre el Burke conservador y el Burke liberal. Burke fue de hecho el primero en ser consciente de que lo que significaba en términos políticos el futuro liberalismo económico, llegando a considerarlo, no sin acierto, la única solución que garantizaría la pervivencia del antiguo régimen ante el avance imparable de las revoluciones liberales.

---

<sup>91</sup> Para una crítica definitiva de la argumentación burkeana basta recordar la clásica obra de Paine, Thomas *Rights of Man* (1791-1792) Especialmente el “Miscellaneous Chapter” Penguin Books, New York, 1984. Págs. 116-139.

<sup>92</sup> Véase MacPherson, C. B. *Burke*. Oxford Univ. Press. Oxford, 1980. (P.b. ed.) Págs. 29 y stes.

<sup>93</sup> Véase Burke, Edmund *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Ed. Paul Langford. Oxford Clarendon Press. Oxford 1991-. Vol. 8 “*The French Revolution (1790-1794)*”, Ed. L. G. Mitchell. (Traducción de Vicente Herrero “Sobre la Revolución Francesa” en *Burke, Textos políticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1942. Pág. 59 y stes.)

<sup>94</sup> Cfr. Marx *El Capital. Op. cit.* III, 24, 6. Pág. 945.

En realidad, lo que Burke vio, a diferencia, por ejemplo, de Paine,<sup>95</sup> fue que lo que la política le quitaba al viejo poder, el mercado acabaría devolviéndoselo.<sup>96</sup> Burke creyó ver -mucho mejor que ninguno de sus compañeros de partido- en la revolución francesa la demostración de que era un error pensar en una ruptura entre un régimen antiguo y otro nuevo. Pues si era verdad que aparentemente “el primer estado”, la nobleza propietaria, había perdido el privilegio ante la ley, no era menos verdad que el desarrollo económico que dicha ley permitía, crearía las condiciones para impedir que dicha igualdad pudiera ser aprovechada por el pueblo no propietario.

De hecho, lo que la temprana aparición del pueblo en la revolución inglesa,<sup>97</sup> y sobretudo en la francesa,<sup>98</sup> demostró a Burke primero que a nadie, fue que las diferencias entre burguesía y nobleza quedaban borradas en la articulación política del *rule of law*, dado que dicha institución -con la que nadie era capaz de enfrentarse en la medida en que era el único símbolo de la paz inglesa surgida de la revolución- por más que se viniera aplicando con toda su corrección procedimental, resultaba a la larga un impedimento para cambiar las circunstancias *de facto*, unas circunstancias que también *de facto* devolvían el privilegio a quién antes lo tenía *de iure* y que por la revolución lo había perdido. Y que, en cualquier caso, eran esas leyes, esa igualdad ante la ley, quien mejor podía garantizar dicho privilegio *de facto*.

Esto convertía a los ojos de Burke a la revolución inglesa en mucho más que una “revolución tradicionalista”,<sup>99</sup> la convertía en un continuo proceso político necesario para “hacer sitio” a determinados agentes económicos que ni siquiera tenían ya demasiadas razones para enfrentarse a la nobleza,<sup>100</sup> un proceso en el que, en cualquier caso, los actores, como en *El Gatopardo* de Lampedusa,<sup>101</sup> seguían ocupando el mismo lugar en el escenario por más que “en beneficio de todos” el discurso hubiera debido adaptarse a los nuevos tiempos.

---

<sup>95</sup> Cfr. Pisarello, Gerardo “Vindicación de Thomas Paine” en *Revista de Estudios Políticos*. Nº 105, Madrid, 1999.- Págs. 233 y stes.

<sup>96</sup> Para una exposición del naturalismo económico en Burke y su relevancia política véase la espléndida antología de MacPherson, C. B. en su *Burke. Op. Cit.* 3.- Págs. 51 y stes.

<sup>97</sup> Véase Dow, F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660)*. Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1985

<sup>98</sup> Cfr. Macnally, David, “*Political economy to the force. Burke, Malthus and the Wigh response to popular radicalism in the age of French Revolution*” en *History of Political Thought*, Hackensack, New Jersey. Vol. 21. Nº 3, Autumn, 2000. Págs. 427-447.

<sup>99</sup> Cfr. Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* Pág. 181.

<sup>100</sup> Sobre el enfrentamiento entre burguesía y nobleza por la caída de la tasa de beneficio del algodón véase la interesante exposición de Hobsbawm, Eric *The Age of Revolution. Op. cit.* Págs. 55 a 58.

<sup>101</sup> Di Lampedusa, Giuseppe *Il Gattopardo* (1960)

Puede pensarse, a primera vista, que el engaño era bastante burdo, pero, aunque era relativamente fácil observar los problemas sociales del nuevo sistema económico -más aún cuando se radicalizaron con la revolución industrial- no resultaba tan sencillo articularlo políticamente. En primer lugar porque el estado de necesidad enseguida desposeyó<sup>102</sup> como sujeto político a la gran masa de nuevos trabajadores industriales. En el segundo estadio, la pequeña burguesía se encontraba atemorizada por el cada vez mejor hilado fantasma de la tiranía revolucionaria, la cual era presentaba como única alternativa a la estabilidad de la tradición de las viejas leyes, cuando no por el puro y criminal desorden de las revueltas, único elemento de escape para una gran masa de moribundos desesperados por no encontrar siquiera quien les explotara. Finalmente y en su última etapa, cuando ese flamante “liberalismo” nunca vaciló en emplear métodos no sólo completamente antiliberales sino perfectamente brutales -de hecho, como hasta entonces nunca vistos- para sostener el liberalismo económico, unos métodos que oscilaban entre una legislación terrible y la creación directa de esos terribles desórdenes tan temidos por la pequeña burguesía, siempre y cuando alguien osara desafiar “el dulce comercio”,<sup>103</sup> el único elemento indiscutible de la escena política: el mercado autorregulado, es decir, la pobreza.

Por lo demás el papel político de Burke en la escena estrictamente política es bastante limitado: El tradicionalismo romántico sirve para articular la dialéctica amigo-enemigo en términos de “las viejas leyes” asociadas ya con la defensa del capitalismo y la escasez como elementos de la Naturaleza Humana cuyo desafío ocasionaría desastres sin fin.<sup>104</sup> De ahí es fácil seguir una asociación precrítica entre revolución y anarquía y, sobretudo, la culpabilización de las víctimas. El argumento, sin embargo, fue mucho más fructífero de lo que nunca pudo imaginar Paine, quién simplemente cometió el error de tomárselo en serio, es decir, de juzgarlo en los términos teórico-políticos en los que engañosamente estaban formulados. Así, apenas en algún momento pudo Paine ver en qué lugar residía la fuerza irracional de Burke: En la naturalización de la economía. Paine, demasiado inteligente, no pudo tomarse siquiera la molestia de entrar a discutir semejante punto de vista.

---

<sup>102</sup> Véase Polanyi, Karl *La gran transformación*. *Op. cit.* Cap. 3. Págs. 69 y stes. Véase también Marx, Karl, *El Capital*. *Op. cit.* III, 24, 2. Pág. 910.

<sup>103</sup> *Cfr.* Marx *El Capital*. *Op. cit.* III, 24, 6. Pág. 940-941.

<sup>104</sup> Burke, Edmond *Reflections on the Revolution in France* (1790) Ed. Conor Cruise O’Brien. Penguin, Harmondsworth, 1969. Pág. 270. Sobre el carácter escasamente argumental de Burke véase de nuevo MacPherson, C. B. *Burke*. *Op. Cit.* Pág. 62.

Más revelador sería, en este sentido, el posterior punto de vista de Ricardo y, en general, el de los creadores de la economía clásica. Ese tenue sentimiento de resignación de los teóricos de la nueva economía sólo es explicable desde la asunción del naturalismo económico como respuesta al fracaso de los subsidios de *Speenhamland*,<sup>105</sup> pero ese naturalismo que en los libros se mostraba como una sociedad sin alternativas, en la historia era necesario imponerlo a sangre y fuego antiliberales.<sup>106</sup> La mezcla de estupor e ignorancia de Ricardo ante el resultado de “su” economía natural, tiene su máxima expresión cuando compungido afirma que lo único que puede salvar a la clase obrera de su miseria insultante es que incrementen su interés por los lujos hasta hacérselos necesarios.<sup>107</sup>

Y lo sorprendente de esta afirmación -diríamos “mariantonietiana”- es que en términos de la nueva estructura económica resultaba tan completamente cierta como trágicamente delirante. Aunque lo verdaderamente sorprendente tal vez sea, como podremos ver más adelante con algún detalle, la cíclica repetición de estos esquemas argumentales hasta nuestros días.<sup>108</sup>

### 3.4.- Las dos revoluciones. (Recapitulación histórica). El pueblo y los pueblos.

“Los imperios son organismos inquietos. Deben renovarse constantemente, pues si un imperio comenzara a perder empuje, moriría.”

Gore Vidal

Hasta este punto hemos tratado de crear una mínima base teórica e histórica que nos permita intentar deslindar las dos líneas fundamentales que, entrecruzadas, permiten entender el desarrollo de la teoría y de la praxis medieval hasta nuestros días.

Pero antes de abordar esa situación en la que surgieron con desesperante intensidad los problemas de codificación de la teoría política liberal ante su “azarosa” repercusión

---

<sup>105</sup> Para una exposición completa del problema “*Speenhamland*” véase Polanyi, Karl. *La gran transformación. Op. cit.* Cap. VII, págs. 135 y stes. Véase también MacPherson, C. B. *Burke Op. cit.* Pág. 52.

<sup>106</sup> Cfr. Marx *El Capital. Op. cit.* III, 24, 6. Pág. 940.

<sup>107</sup> Citado por Polanyi, Karl. *La gran transformación. Op. cit.* Cap. 10. Pág. 209.

<sup>108</sup> Por poner sólo un ejemplo, conviene tomarse la molestia de asombrarse de la escasa diferencia entre la “Reforma de la ley de Pobres” pasada por el parlamento británico en 1834, y la pomposamente llamada “Tercera vía” que tanto está dando de sí en el “debate” político actual.



histórica, nos es necesario recorrer aún con algún detalle un pequeño desvío que podríamos denominar, en la línea de Tocqueville, “el caso estadounidense”.

**3.4.1** Parece claro que las circunstancias de la nueva nación -unas circunstancias tan manifiestamente irrepetibles que dificultan el trabajo de hacer una aproximación histórica a la situación- permitían empezar de nuevo la creación autoconsciente del mundo desde el complejo marasmo histórico-teórico de bien entrado el siglo XVII.<sup>109</sup> Se trata de un acontecimiento político con todas las características de la creación pura de las utopías republicanas de la modernidad y el aliciente de contar con todos los referentes reales de la antropología. Se trata de un caso estudiado por todos los teóricos desde el mismo momento en que empezó a gestarse, visto con todos los tonos y proclive a cualquier profecía; y que suscitó el mismo interés entre los pueblos que convirtieron a la nueva república en el objeto de la mayor migración acaecida jamás en el planeta<sup>110</sup> así como fortalecieron un mito que persiste aún y que resulta bastante más utópico de lo que su realidad permite comparar.

En nuestro trabajo no resulta de menos interés, en la medida en que la nueva creación republicana (humana y no divina) del mundo se fundamentaba, al menos teóricamente, por primera vez en la asunción del concepto de libertad en términos tanto teóricos como materiales. La constitución americana, un documento desconcertante a la vez que lleno de ingenio, que aun no pudiendo evitar -como ningún otro- responder a las circunstancias particulares de su momento, fue hecho desde el principio con la idea de durar,<sup>111</sup> supone tal vez el primer intento genuinamente republicano de la historia (y no hay muchos más) en el que la articulación política ha de hacerse para hombre presentes con orígenes y *backgrounds* culturales diferentes, con cultos religiosos antagónicos y con una visión sorprendentemente clara de la enorme diversidad que los siglos iban a descargar en él. El carácter político de la articulación de la pluralidad y por lo tanto su “ateísmo teórico”

---

<sup>109</sup> La frase de George Washington resulta determinante: “Si los ciudadanos de los Estados Unidos ‘no iban a ser completamente libres y felices, la falta sería exclusivamente suya’”. Cit. por Arendt, Hannah, *On Revolution*. The Viking Press, 1963. (Completada por la autora en 1965) Edición definitiva de Pelican Books, Harmondsworth (Middlesex), 1973. Pág. 56.

<sup>110</sup> Véase Hobsbawm, Eric, *The Age of Capital*, (1975). *Abacus*. Little, Brown and Company. London, 1997. Cap. 11, págs. 228 y stes.

<sup>111</sup> Sobre los problemas de la ilegitimidad de la duración constitucional véase el caso de Jefferson en Arendt, Hannah. *On Revolution*. *Op. cit.* Págs. 232 y stes. Sobre el definitivo abandono de la legitimidad revolucionaria preconizada por Jefferson véase Carrol, Peter N. y Noble, David W, *The Free and the Unfree*. *Op. cit.* Págs. 218-221. El argumento es expuesto de la manera más sangrante en Paine, Thomas *Rights of Man*. *Op. cit.* Págs. 122-123.

en la ejecución de un proyecto republicano resulta de lo más sorprendente en una tierra donde en su mayor parte ser ateo era un delito y no de los más leves.

A partir de ahí no debe sorprendernos que el país careciera de nombre -por más que en la actualidad resulte chocante recordarlo- ni que su bandera debiera irse actualizando en la medida en que diferentes grupos se unieran a la asociación. Sin nombre ni bandera, sin tan siquiera una indefinida invocación a Dios ni en la Declaración de Independencia (1776) -un texto que, como se ha dicho tantas veces, demuestra una enorme admiración utilitaria de la figura de Locke- ni en la propia Constitución -se prevé incluso que el presidente no quiera “jurar” su cargo-,<sup>112</sup> maneja como referente último una mezcla de secularidad utilitarista con una concepción iusnaturalista de los derechos naturales que permitían desde la rebelión que tenía en su origen hasta una limitación del poder federal que pudiera convertirse en otro “soberano” como el que acababan de abandonar.<sup>113</sup> Y tan interesante como lo anterior resulta una desconocida y extraña invocación constitucional del carácter relevante de “la prosperidad” material en aquello que concierna a la libertad.

Esta preocupación se muestra, quizá no tan sorprendentemente, en el hecho de haber volcado en la moneda el único carácter inamovible y “teológico” de la nueva república: sólo el billete de dólar permanece inalterado<sup>114</sup> desde los orígenes, y en él sigue apareciendo triunfante el lema que las leyes fundamentales se ocuparon de soslayar: “*In God we trust*”.<sup>115</sup> Los Estados Unidos de América son sin duda un proyecto de libertad tal

---

<sup>112</sup> Constitución Americana (1787) Art. II. “*Before he enter on the Execution of his Office, he shall take the following Oath or Affirmation: -I do solemnly swear (or affirm) that I will faithfully execute the Office of President of the United States...*”

<sup>113</sup> Contra la Declaración de Independencia de 1776 y sus concepciones iusnaturalistas escribe Bentham -a través de su amigo John Lind- ese mismo año la *Answer to the Declaration of the American Congress* (Cfr. Hart, Herbert Lionel Adolphus. *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*. Oxford University Press. Oxford, 1982. Pág. 56 y stes.) En ella llevó a cabo su primera exposición de los principios utilitaristas según los cuales ningún Derecho es previo a la legislación dada, así como una feroz crítica a la exposición radical y democrática de las tesis publicadas a principios de ese año por Price -un panfletista del mismo estilo y éxito que Thomas Paine- según la cual ‘*every man his own legislator*’ (Price, Richard *Observations on the Nature of Civil Liberty, The Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*. Para una idea de conjunto sobre Paine, Price y los puntos de vista políticos de la Revolución Americana, véase White, Morton. *The Philosophy of the American Revolution*. Oxford U. P. Oxford, 1978.-) Véase también la interesante referencia de Schmitt, Carl en *La Dictadura Op. cit.* Pág. 151.

<sup>114</sup> Sobre los problemas del establecimiento de un sistema monetario en general y en los Estados Unidos de América en particular, recuérdese la interesante obra de Galbraith, John K. *Money: Whence it Came, Where it Went* (1975), especialmente los caps. VII y VIII (Traducción de Ferrer Aleu y Ribera de Madariaga para Ariel, Sociedad Económica *El dinero*. Barcelona, 1996).

<sup>115</sup> No sabemos si pecaremos de excesiva perversidad al relacionar con este último elemento y sus evidentes implicaciones el hecho de la reconciliación de Jeremy Bentham (ver nota *supra*) con los Estados Unidos hasta el punto de llegar a considerar no sólo que dicho país era una buena concreción hecha de malas teorías sino incluso alzarlo al título de ser “tal vez la nación más ilustrada del planeta” (Cfr. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. Cit.* Pág. 66.)

y como continuamente nos recuerda la citada obra de Arendt *On Revolution* y que tan profusamente tendremos ocasión de comentar, pero también son básicamente un proyecto de prosperidad y no desde luego -y cada vez menos- para todos los participantes.<sup>116</sup>

En cualquier caso, la creación de un mundo político con un poder político descentralizado, de élites autolimitadas y donde siempre había un más allá para escapar del dominio económico del poder moral establecido, supuso cambios radicales tanto en el plano político, como económico o social. Una economía expansiva durante un siglo largo produjo la ficción de que el libre mercado crearía riqueza sin límites para todos los ciudadanos que gozaran de tal condición,<sup>117</sup> lo que le permitió superar esa dualidad que tan pronto vio Burke y que después del caso francés se hizo demasiado evidente: que la pobreza tenía un papel político, y que dicho papel estaba intrínsecamente asociado a la libertad.

La discusión acerca de la relevancia dada al bienestar económico general,<sup>118</sup> colocándolo en el cuarto lugar de los objetivos de la Unión que componen el preámbulo de la Constitución americana,<sup>119</sup> anticipa por un lado las tensiones entre el modelo económico-político de Burke (que domina todo el siglo XIX y, como veremos, cuya ausencia constituye una de las pocas diferencias con el modelo con el que comienza el XXI) y sus consecuencias socioeconómicas; y por otro la cuestión de hasta qué punto la posibilidad de expansión se convertía en el elemento político determinante -potencialmente infinito a los ojos tal vez demasiado esperanzados<sup>120</sup> de los futuros colonos hasta prácticamente el siglo XX-<sup>121</sup> para poder superar la contradicción “europea” entre libertad y prosperidad.

---

<sup>116</sup> Recuérdese sin ir más lejos el ya clásico y aún polémico libro de Beard, Charles; *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Macmillan. New York, 1935.

<sup>117</sup> No sólo los hombres de raza negra recibían el trato de esclavos, también los siervos blancos y las mujeres. Zinn, Howard en *A Peoples's History of the United States: 1492 to present* (Edición reducida en castellano, revisada por el autor, traducida por Toni Strubel *La otra Historia de los Estados Unidos*. Argitaletxe HIRU. Hondarribia, 1999. Págs. 44-45) cita la llegada de un barco denominado precisamente *Justitia* en marzo de 1771 con hombres, mujeres y niños cuya venta se anuncia para primeros de abril.

<sup>118</sup> Cfr. Arendt, Hannah, *On Revolution*. *Op. cit.* Págs. 127 y stes.

<sup>119</sup> “in order to (...) promote the general Welfare”. Constitución Americana (1787). Preámbulo.

<sup>120</sup> “El que esté bien en Europa hará bien en quedarse allí. Aquí hay miseria y aflicción, como en todas partes, y para ciertas personas y condiciones, incomparablemente más que en Europa”. Tomado de una carta de un emigrante en América, citado por Zinn, Howard *La otra Historia de los Estados Unidos*. *Op. cit.* Pág. 45.

<sup>121</sup> Sobre la problemática necesidad de expansión a finales del s. XIX para mantener la socialización y la economía estadounidense véase Carrol, Peter N. y Noble, David W, *The Free and the Unfree*. *Op. cit.* Cap. 10, págs. 231 y stes.

Este elemento político de expansión, de éxito y libertad materiales, traducido como “*self-respect*”, como “*content*”,<sup>122</sup> como “igualdad”,<sup>123</sup> o incluso como mito económico de prosperidad,<sup>124</sup> resulta un elemento exógeno y tan necesariamente irreplicable como mitológico que “contamina” toda la teoría política hasta nuestros días.

Pero, en nuestra opinión, para entender el “caso americano” no basta imaginar, incluso con una gran idealización, a aquellos ciudadanos europeos liberados de un pasado de sujeción a poderes irracionales y, sobre todo, de miseria, convertidos ahora en colonos armados,<sup>125</sup> entregados a una tierra inacabable con la única legalidad de una propiedad que garantizaba la libertad de seguir sus propios principios. Es verdad que la libre creación de sociedades plurales de hombres capaces de ser propietarios de todo cuanto pudieran trabajar, y de esperar lo mismo para sus hijos, con un Estado incapaz de rellenar los nuevos espacios roturados por el hombre (blanco), explica mejor que muchas teorías ese carácter de “democracia anarquista”<sup>126</sup> de la sociedad americana hasta el siglo XX y de muchos -e influyentes- mitos actuales. Sin embargo, como veremos, no lo explica todo.

Tal vez sea cierto que la cuestión de la legitimidad surgida desde la revuelta colonial hasta el Tratado de Versalles (1773-1782) en tanto poder político<sup>127</sup> e incluso que todas las controversias surgidas desde el Segundo Congreso Continental (1775) hasta 1867 cuando quedó formalmente abolido el derecho de los Estados a segregarse de la Unión,<sup>128</sup> son un tema menor ante la realidad de los colonos. El Estado -la estructura que va estabilizando políticamente la tierra “ganada” frente al *wilderness*-, y mucho menos La Unión, resulta, para bien y para mal, apenas perceptible para los ciudadanos, y en cualquier caso su alcance es lo suficientemente teórico como para ser rellenado por comunidades lo suficientemente nuevas e igualitarias como para ser, al menos en teoría -lo que no es poco- genuinamente democráticas para aquellos que alcanzaran económicamente la condición de

---

<sup>122</sup> Presente como prerrequisito de los sistemas políticos anglosajones, véase Rawls, John, *A theory of Justice*, *Op. cit.* § 76, 82 y *passim*.

<sup>123</sup> Cfr. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. (1835-1840). (Ed. de J.-P. Mayer. Traducción de Marcelo Arroita-Jáuregui *La democracia en América*. Orbis. Barcelona, 1985, I, 2, 32, págs. 239 y stes.)

<sup>124</sup> Cfr. Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. (1776) Chap. II, 5.. (Sel. ed. K. Sutherland. *Wealth of Nations*. Oxford U. Press. Oxford, 1993. Págs. 220-221).

<sup>125</sup> La II Enmienda (ratificada el 15 de diciembre de 1791) declara, como es conocido, “*the right of the people to keep and bear Arms*”.

<sup>126</sup> Cfr. otra vez H. D. Thoreau *Civil Disobedience*. *Op. cit.* Recuérdese el *motto* al que se adhiere al principio de la obra: “*That government is best which governs least*”. Véase también la famosa declaración “*Know all men by these presents, that I, Henry Thoreau, do not wish to be regarded as a member of any incorporated society which I have not joined*” *Op. cit.* Pág. 25.

<sup>127</sup> Cfr. Winterbottom D. *The American Revolution*. U.T. Press. Foxton (Cambridge), 1972.

<sup>128</sup> Salvo, quizá, el Estado de Texas. Véase May, Janice C. *The Texas Constitution. A reference guide*. Greenwood Press. Westport. Connecticut, 1996.

ciudadanos. Por lo demás, es cierto también, la única política de una Unión legalmente imposibilitada para intervenir en los asuntos internos de los Estados resulta ser un proteccionismo económico y aislacionismo político que refuerzan la expansión.

Sin embargo debiéramos tener en cuenta la objeción de Alexis de Tocqueville a la tajante aserción de Arendt para explicar el éxito de “la democracia en América” por razones estrictamente circunstanciales.<sup>129</sup> Tocqueville plantea que la democracia americana tiene, como en general todo sistema político, tres factores causales: Las circunstancias, las estructuras legales y las costumbres de los ciudadanos.<sup>130</sup> La cuestión estriba entonces en cuál de ellas, o qué tipo de combinación, es la que ha permitido el éxito de la República Americana.<sup>131</sup>

Por un lado Tocqueville admite la importancia de las leyes, pero no considera que las leyes americanas sean la única articulación legal posible para una democracia; tal vez sean adecuadas para los Estados Unidos, pero eso no quiere decir que sean exportables. Además recuerda el caso de México, con un sistema legal muy similar y donde dicho sistema no ha producido una sociedad democrática. También reconoce la importancia de las circunstancias:<sup>132</sup> ya en la Introducción ha cifrado en la ausencia de pobreza y en el carácter incruento del acceso al “nuevo régimen”<sup>133</sup> las peculiaridades más relevantes del caso americano: sin duda el aislamiento y el bienestar producido por el continuo crecimiento han permitido soslayar algunos de los problemas fundamentales con los que chocará el proceso político en Europa. Pero Tocqueville recuerda el caso de América del Sur donde el aislamiento no ha impedido que se crearan Estados que guerrearan unos contra otros y donde la riqueza natural no ha impedido la miseria (de este mito más bien criminal hablaremos más adelante).

Enseguida discutiremos el diferente momento del origen de la colonización latinoamericana, y sobretodo el origen e incluso la realidad de dicha miseria.<sup>134</sup> Pero la cuestión que plantea aquí Tocqueville es de mucho más calado. La diferencia entre la

---

<sup>129</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* Pág. 68.

<sup>130</sup> De Tocqueville, Alexis *La democracia en América*. *Op. cit.* . T. 1-1, 13. Pág. 140 y stes.)

<sup>131</sup> Recuérdese que el enfoque de toda la obra consiste en intentar hallar una buena articulación de una inevitable -históricamente- democracia en el viejo continente. Véase especialmente uno de los más bellos pasajes de la obra en *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 13 “Importancia de lo anterior en relación con Europa”, págs. 147-151.

<sup>132</sup> En este momento, menor incluso que las de las leyes, aunque tal vez mayor a lo largo de la obra.

<sup>133</sup> Alexis de Tocqueville. *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1. “Introducción”. Pág. 17 y stes. Véase especialmente la pág. 27.

<sup>134</sup> Para una visión matizada de la situación en la América Latina recuérdese la clásica obra de Von Humboldt, Alexander *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*. Ed Porrúa, México, 1966.

constitución de la democracia americana y las naciones de Latinoamérica es la misma, creemos entender, que la que se puede observar entre los Estados Unidos y Europa -vista en el primer tercio del siglo XIX-: una diferencia “de costumbres”. Si, tal como plantea Tocqueville a lo largo de toda su obra,<sup>135</sup> la destrucción del antiguo régimen es un hecho inevitable en todas las naciones cristianas, debemos plantearnos con total seriedad qué tipo de alternativas presenta el nuevo. La opción, según Tocqueville,<sup>136</sup> consiste en escoger entre una nueva forma de democracia y una nueva forma de dictadura. Como veremos, se trata de un planteamiento recogido y ampliado en el siglo XX por Hannah Arendt: hay una diferencia fundamental entre el modo “inglés” de acabar con el antiguo régimen, y el modo francés para idéntico objetivo. La insistencia de Tocqueville en la costumbre como soporte último -y (lo más importante) extensible a Europa-<sup>137</sup> de la democracia americana, debe verse en conexión -como luego lo hará Arendt- con el papel del derecho, de la formalidad de la ley, incluso con el papel de “los juristas”<sup>138</sup> en la moderación de las tendencias totalitarias de la democracia.<sup>139</sup> La diferencia entre la revolución inglesa -cuyos verdaderos resultados pueden observarse bajo la forma de “costumbre” en la revolución americana- y la revolución francesa no es una mera cuestión de un siglo de diferencia. La primera es una revolución, diríamos, “conservadora” frente al carácter “novador” de la segunda. La combinación de la nueva democracia con “el amor a la libertad” del antiguo régimen<sup>140</sup> resulta ser para Tocqueville la base fundamental de la corrección de “esos defectos naturales de la democracia”.<sup>141</sup>

Tal vez, a la hora de entender a Tocqueville, todo sería más fácil si éste hubiera planteado esta cuestión no en términos de “libertad” sino de “legitimidad”. Pues lo que en este sentido es relevante es lo que un planteamiento “tipo Locke”, en términos de articulación de la pluralidad como legitimidad, produce en una situación política. Y es,

---

<sup>135</sup> Véase Mayer, J. Peter *Alexis de Tocqueville. A Biographical Study in Political Science*, Harper & Brothers, New York, 1960. (Traducción de Antonio y Paulina Truyol Serra *Tocqueville*. Colección Semblanzas. Ed. Tecnos, Madrid, 1965. Págs. 113 y stes.)

<sup>136</sup> De Tocqueville, Alexis *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 13. Pág. 150.

<sup>137</sup> De Tocqueville, Alexis *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 13. Pág. 144.

<sup>138</sup> *Cfr.* De Tocqueville, Alexis *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 12. Págs. 124-125.

<sup>139</sup> De Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*. *Op. cit. Passim*. *Cfr.* v.g. T.1-1, 10. Pág. 92; T.1-1, 11, pág. 114, ó, T.1-1, 14, pág. 152.

<sup>140</sup> De Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 13. “Entonces la constitución de los pueblos era despótica, y sus costumbres, libres”. Págs. 147-148.

<sup>141</sup> De Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*. *Op. cit.* T.1-1, 13. Pág. 146.

como veremos, dicho *plus* de legitimidad lo que resulta diferencial en el éxito –incluso económico-<sup>142</sup> del Estado.

En suma, podemos ver hoy, el planteamiento inglés aparece como un planteamiento reformista, de desmontaje dirigido del sistema feudal en el cual el culto a la independencia se hace en nombre de la relectura llevada a cabo por Locke de las leyes feudales, un sistema que ya en los Estados Unidos puede evitar el problema de que dicho esquema legal se convierta en un freno a la prosperidad y plantee un problema de emancipación de un pueblo cada vez más irrisoriamente libre *de iure* en comparación a su situación *de facto*. Además hay que tener en cuenta el gran papel de “las circunstancias” como correctoras de un sistema legal armonizado por “las costumbres” inglesas: Impedir la necesaria aparición de “la cuestión social”<sup>143</sup> como el elemento político más determinante del siglo XIX europeo.

En cualquier caso, y dado el carácter irrepetible de la democracia americana, más adelante abundaremos en la enorme relevancia que concedemos a la articulación legal del principio de legalidad con el principio democrático incluso cuando -como en el caso americano- dicha articulación es básicamente un mito que sólo quizá globalmente tenga que ver con una realidad honestamente observada, por más que, eso sí, en términos de articulación política, la mentira tenga un papel de muchísima relevancia, pues no es lo mismo comparar dos realidades igualmente dictatoriales con un ideal igualmente dictatorial que con otro emancipador.<sup>144</sup>

De hecho, es tanto el mito de la justicia, libertad y prosperidad americanas como la realidad misma, todo en conjunto lo que se configura como creador de un sistema de prosperidad de rango constitucional, en lo que denominaremos, ya modernamente, el “ideal de democracia”.

Pero siguiendo con “las costumbres”<sup>145</sup> y volviendo a su origen histórico -que es el de la modernidad política- la situación francesa (y la española, que -siguiendo a Tocqueville- determinará la situación de Latinoamérica) es bien diferente a la inglesa. Y

---

<sup>142</sup> Desde el punto de vista conservador, tal vez la más atractiva metáfora en este sentido sean las teorías de la “lógica de la acción colectiva” de Olson, Mancur *Power and Prosperity. Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*. Basic Books. New York, 2000. (Traducción de A. Resines y H. Bevia *Poder y Prosperidad. La superación de las dictaduras comunistas y capitalistas*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2001).

<sup>143</sup> Cfr. Arendt, Hannah, “The Social Question” en *On Revolution. Op. cit.* Págs. 59-114.

<sup>144</sup> Sobre la relevancia causal de la mitología en la realidad política véase Heller, Hermann, *Teoría del Estado, Op. cit.* Pág. 193.

no porque no haya habido en ambos casos movimientos contrarios al proceso de absolutización estatal de la monarquía, sino porque, como hemos anteriormente señalado, dichos intentos resultaron en ambos casos derrotados.<sup>146</sup> La razón fundamental, aparte de los azares militares, se encuentra sin duda en la ausencia de un problema religioso en el siglo XVI español, y de un excesivo problema económico en el caso francés.

La conclusión provisional apuntaría por tanto a subrayar la importancia del papel de la pluralidad y de la insoslayable necesidad de su articulación para que surja algo así como la “solución Locke” al problema de legitimidad planteado por dicha multiplicidad de discursos morales. La segunda conclusión provisional apunta, sin embargo, al colapso de dicho sistema de legitimidad ante el proceso económico que deja fuera de la libertad garantizada por la legitimidad plural a la mayoría de los teóricos ciudadanos.

Es este colapso el que se habría evitado en el “caso americano” por medio de la mitología de promisión, la capacidad de expansión y el crecimiento continuo. Pero es este colapso el que no pudo ser evitado en Europa, ni siquiera tras las terribles enseñanzas de la revolución francesa. Y es este carácter de excepcionalidad, externa a cualquier teoría, de la situación americana, que propició la dilución de su carácter revolucionario, la que permitió mantener hasta casi el siglo XX como efectivamente liberal a la teoría de la legitimidad de Locke; lo que tal vez nos evite la sorpresa de Arendt<sup>147</sup> ante el carácter de paradigma histórico de la revolución francesa -pese a su fracaso- frente al olvido histórico de la revolución americana -pese a su éxito-.

En suma, la revolución americana resultó en la posibilidad material de traspasar la experiencia inglesa -incluso en aquellos aspectos tan radicales que no fueron posibles en la metrópoli-<sup>148</sup> sin padecer sus consecuencias económicas. La ausencia de un problema

---

<sup>145</sup> De algún modo lo que Almond, Gabriel y Verba, Sidney llamarán “cultura política” en su archiconocido trabajo *The Civic Culture*. Princeton U. Press. 1963.

<sup>146</sup> Para un repaso ligero de la situación española véase el reciente texto de Pérez, Joseph *Los Comuneros*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2001.- Para su influencia en Latinoamérica véase Posada, Francisco, *El movimiento revolucionario de los comuneros*. Siglo XXI, México, 1975.

<sup>147</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*. *Op. Cit.* Págs. 55-56.

<sup>148</sup> Al fin y al cabo, el ideario social de los moderados padres de la patria americana no se distingue mucho del de los principales teóricos radicales tras la guerra civil. La defensa de la “igualdad natural” de John Lilburne (*The Free Man’s Freedom Vindicated*. (1646) Citado por Shaw, Howard *The Levellers*. Londres, 1968) la defensa de la pluralidad religiosa, la limitación del ejecutivo (Dow, F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660)*. *Op. cit.* Pág. 36 y 42), las proclamas de Philip Hunton a favor de la separación de poderes y la última palabra del parlamento -*A Treatise of Monarchie* (1643). Citado por Dow, F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660)* *Op. Cit.* Pág. 16- o la diferenciación entre libertad y poder (Dow, F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660)* *Op. Cit.* Pág. 23.) son opiniones generalmente conocidas -y satanizadas- durante el mandato del “parlamento largo”, e incluso extendidas a Europa antes de que la “cuestión social” polarizara el proceso político trivializando toda pluralidad. Por supuesto, como por



económico permitió que la “solución Locke” no radicalizara dicho problema pero, a la postre, simplemente evitó que podamos hablar de una verdadera revolución, es decir, esa situación social en la cual los que no tenían ningún papel político pasan a establecer un nuevo orden duradero, lo que conlleva un intercambio en los papeles del poder, lo que siempre produce “damnificados”.

Ni la revolución política inglesa, ni aún menos la americana, fueron auténticas revoluciones sociales. En la primera porque la contrarrevolución supo establecerse a partir de la asunción formal de los criterios revolucionarios, lo que en la práctica suponía tan solo aprovechar la resolución de la cuestión religiosa para hacer un sitio en el poder a las nuevas clases (burguesas) emergentes; en la segunda, simplemente, porque hubo sitio para todos (los que no eran negros ni nativos). Fue la revolución francesa la que supuso entonces no sólo una revolución política al estilo de las dos anteriores, sino que ésta fue inmediatamente desbordada por una revolución social. Es este carácter revolucionario en el terreno social lo que “encendió la hoguera de Europa” y colocó a la política -un elemento socialmente de élites en los casos americano e inglés (con la excepción de la cuestión religiosa en este último caso)- como centro de atención de la gran mayoría del pueblo recién convertido en ciudadanía.

Y respecto a Latinoamérica ningún occidental -y mucho menos ningún anglosajón- tiene derecho a ignorar las verdaderas causas de la destrucción de las economías y sociedades latinoamericanas, y mucho menos a decir que ello es debido a factores ambientalistas<sup>149</sup> o a algo así como *malas elecciones* en las configuraciones políticas. El desastre latinoamericano tiene básicamente que ver -de un modo tan apabullante que podemos decretar como único- en el carácter complementario de unos enormes recursos naturales a unas economías capitalistas en expansión. La predicción de Simón Bolívar de que América Latina estaba condenada a la pobreza debido a sus enormes riquezas (y unos vecinos militarmente poderosos deseosos de usarlas en *su* maquinaria industrial) se cumple hasta hoy en cualquier lugar de subdesarrollo del mundo, hasta el punto de que es posible afirmar que ese subdesarrollo co-implica la existencia de dichas riquezas naturales, unas

---

otra parte Carl Schmitt no podía dejar pasar por alto (Cfr. Schmitt, Carl *La Dictadura. Op. Cit.* Pág. 175), la *simpatía* del movimiento *nivelador* hacia Cromwell es mutua.

<sup>149</sup> Véase v.g. Tortella, Gabriel *La revolución del siglo XX*, Ed. Santillana, Madrid, 2000. Págs. 318-320.

riquezas que nunca les será permitido explotar y que tendrán que exportar a bajo precio entre guerras, dictaduras e inestabilidades sospechosamente inducidas.<sup>150</sup>

**3.4.2.-** La irrupción de lo que Arendt llama la “cuestión social” en el proceso revolucionario francés sirvió en efecto para mostrar como incompatibles la revolución por la libertad burguesa de la etapa girondina (De la Asamblea Constituyente hasta la Asamblea Legislativa -mayo de 1788, septiembre de 1792-) con la revolución democrática de los jacobinos (hasta el 9 de termidor -27 de julio de 1794-) en que cayó Robespierre. Hemos de recordar que ya la llamada a los Estados Generales se hizo en un clima de desórdenes públicos causados por la mala cosecha de 1788 y por la situación de bancarrota del tesoro real tras la participación francesa en la guerra de independencia americana.

Esta incompatibilidad surgió ya desde un primer momento, desde la negativa del Tercer Estado a separarse en estamentos. De hecho, la famosa frase de Mirabeau apelando a la voluntad del pueblo resulta verdaderamente profética de la nueva articulación de la legitimidad revolucionaria.<sup>151</sup> El hecho de que apareciera como protagonista sólo hacia el final de la revolución se debe a su papel de acompañamiento y catalización de reformas con las que los sectores moderados comulgaban.

Esta diferencia ha sido articulada por Arendt como la diferencia entre “libertad” y “felicidad” como los objetivos divergentes en la revolución francesa.<sup>152</sup> Lo que la irrupción de la necesidad en la política demostró por primera vez en la Francia revolucionaria fue algo que, de un modo más o menos teórico, ya había sido puesto de manifiesto en ese cuarto apartado del Preámbulo de la Constitución Americana: que el “*welfare*” era un requisito de la libertad, o, simplemente, que no se podía hablar de libertad sin prosperidad.

Desgraciadamente, la incompatibilidad entre libertad y pobreza era un hecho indudable y no sólo en las calles de París. El problema -por lo menos hasta Karl Marx- era como podría ser posible articularlo políticamente. Esta ausencia de articulación en términos de legitimidad desconcertaba no sólo la actuación revolucionaria burguesa,

---

<sup>150</sup> Como sangriento botón de muestra véase -casi con obligación moral- la terrible historia de un país como Paraguay y de por qué su aventura de *independencia* y *aislamiento* -por utilizar los términos de Tocqueville- no produjo una prosperidad como la norteamericana, en Galeano, Eduardo *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México D. F. 1971. Págs. 310 a 324, y para algo más que un botón de muestra léase en general todo el libro o cualquier otro mínimamente honesto sobre la Historia de cualquier otro país latinoamericano.

<sup>151</sup> “Id y decidle a quienes os envían que estamos aquí por voluntad del pueblo. No abandonaremos nuestros sitios más que por la fuerza de las bayonetas”. Citado por Prieto, Fernando *La Revolución Francesa*. Istmo. Madrid, 1989. Pág. 19.

envidiosa del “*rule of law*” de las Islas Británicas, sino también a la masa que veía en la toma del poder la legitimidad absoluta de su derecho a la subsistencia.

Lo primero que asalta al lector ante el argumento general de Arendt es el hecho de que Marx fuera el descubridor de las consecuencias políticas de la pobreza. Parece olvidar Arendt<sup>153</sup> que la articulación de la necesidad es mucho más compleja, como trataremos de discutir más adelante, y que la mera articulación política de la necesidad aparece de un modo incluso extremo en la figura de los “*Levellers*” tras la guerra civil inglesa, un grupo surgido en paralelo al ejército del parlamento y a las iglesias irredentas<sup>154</sup> que, si bien mantenía un cierto mito de “las antiguas leyes” las articulaba para defender los derechos del pueblo no sólo frente a la nobleza hereditaria sino también frente al parlamento.<sup>155</sup> También olvida Arendt que el término “economía política” no es una novedad marxista sino más bien el nombre originario de lo que hoy denominamos ciencia económica y por supuesto el usado por los padres de la economía clásica.<sup>156</sup> El factor fundamental de la fuerza revolucionaria marxista no fue, a diferencia de lo temido en la revolución americana<sup>157</sup> y ocurrido en la revolución francesa, que la necesidad tuviera consecuencias políticas, que la pobreza “hiciera” política, sino más bien al revés, al preguntarse por las causas, es decir, al preguntarse si más bien no era la política la que “hacía” pobreza. Lo que resulta interesante de este planteamiento es que lo vuelve continuo e inseparable: la materialidad tiene consecuencias políticas y las articulaciones políticas tienen consecuencias materiales. Se puede discutir si Marx optó o no finalmente por resolver esta dialéctica en términos teóricos utilizando la materialidad como argumento explicativo último,<sup>158</sup> pero lo que no parece convincente es que Arendt consiga separar dichas opciones como los reinos de la libertad y de la necesidad, colocando a éste como un mero condicionante de aquél.<sup>159</sup>

Lo que la revolución francesa inauguró -y por ello resulta el paradigma en el que las demás revoluciones se han mirado- fue la dificultad de articular la necesidad dentro de

---

<sup>152</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 60.

<sup>153</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 62.

<sup>154</sup> Dow, F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660)*. *Op. Cit.* Págs. 34 a 36.

<sup>155</sup> Dow, F. D. *Radicalism in the English revolution (1640-1660)*. *Op. Cit.* Pág., 37.

<sup>156</sup> Obsérvese su uso en Smith, Adam *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. (1776), o incluso, como se ha mantenido, desde la “Introducción” de la *Política* de Aristóteles. (Véase Polanyi, Karl *La Gran Transformación*. *Op. cit.* Pág. 99).

<sup>157</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 67.

<sup>158</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 64.

<sup>159</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 66.

la política, mucho más tras la demostración de Marx de que eran inseparables teóricamente.

Es sin embargo a partir de ahí, desde donde es posible jugar teóricamente con ambos conceptos, principalmente para salvar su existencia en tanto que tales. Si Burke construyó para la ciencia política la naturalización de la economía, es decir, su desconexión de la política, tratando de impedir que la necesidad jugara un papel en la libertad; no es menos cierto que la “compasión”<sup>160</sup> por las circunstancias materiales articulada como la única forma de legitimidad política acababa con la teoría de la legitimidad de Locke basada en el derecho al disenso, es decir, con la teoría de la legitimidad por la pluralidad.

Cuando Locke hubo caído ante el empuje de la necesidad, y la satisfacción de la necesidad se convirtió en la única legitimidad, apareció “la voluntad general” de Rousseau para sustituir “el disenso particular” de Locke en la legitimación del poder. En efecto, no sólo la solución Locke caía en el intento, sino la racionalidad política y, por supuesto, que el término *consent* fuese sustituido por el *will* que no necesitaba connotaciones de deliberación e intercambio de opiniones fundamentadas.<sup>161</sup>

Como se ha venido mostrando, resulta fundamental para este trabajo resaltar el carácter homogenizador de la voluntad general, es decir, la reaparición de la forma amigo-enemigo, la estructura de los *unos* y los *otros*.

La pobreza, hecha causa con la humanidad entera, en nombre de la cual se legisla, ya no puede admitir organizaciones políticas sino sólo un “lo político” schmittiano que representa una sola voluntad. No es necesario un análisis muy agudo para poder acercarnos a todas las implicaciones políticas de la solución legitimadora de Rousseau en lo que respecta a nuestra tesis de la pluralidad como “política”, frente al impulso homogeneizador e irracionalista de “lo político”:

Filosóficamente, la intención de Rousseau de encontrar en un estado previo a la vida fáctica de los hombres, un estado que, como veremos, tiene mucho que ver con la infancia, puede resultar interesante. De hecho, Rousseau no sólo criticaba la dimensión política existente –de sobra criticable– sino también la adscripción de la comunidad moral identitaria. La comunidad puede ser en efecto un juego sucio de poder y miserables intereses tan oscura como la jurídica. Pero, tal y como Nietzsche supo ver de un modo

---

<sup>160</sup> Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* 2. Pág. 76.

<sup>161</sup> *Cfr.* Arendt, Hannah. *On Revolution. Ibidem.*

mucho más perspicaz o, al menos, menos acomplejado,<sup>162</sup> el intento de constituir un fondo naturalista -iusnaturalista- donde la maldad no es posible frente a la fuerza de una inocencia mítica propia de una pureza infantil o de “buen salvaje” (un fondo sobre el que fundamentar un universalismo no de la razón sino de la voluntad) tiene en su correlato político, al margen de sus resonancias autobiográficas, la nada interesante alternativa del personalismo ingenuo o la siempre cínica dictadura.

Por un lado, la voluntad, como dijo el propio Rousseau -y aplicó Robespierre- es siempre una e indivisible.<sup>163</sup> Por otro, la voluntad es ilimitada. La decisión de hacer fundamentar la legitimidad en una voluntad nos coloca fuera del ámbito racionalista, es decir, de ese modo de argumentación caracterizado por estar lleno de límites y requisitos autoimpuestos.<sup>164</sup> Como hemos propuesto, la opción por la voluntad ilimitada e irracional sería una consecuencia directa -en sus dos factores de absoluta y sentimental- del carácter homogeneizador del Estado. En realidad según el esquema de Rousseau no es posible establecer ningún auténtico “contrato social”, no hay la intención de formular un pacto cuyas leyes sean equitativas.<sup>165</sup>

La intención de Rousseau no es más que la de encontrar un procedimiento de depuración de la Naturaleza humana que le permita llegar a Dios. Y lo sorprendente es que para lograrlo haya que pasar incluso por encima de su humanidad. La pluralidad de intereses debida a la pluralidad de sociedades, dentro del Estado, implicaba necesariamente la pluralidad de obligaciones, de modo que la “bondad” de ser “bueno” para una sociedad parcial era el ser “malo” de la ciudadanía. Para comprender a Rousseau es necesario darse cuenta del entramado antropológico de esta pluralidad de bienes: si el individuo busca su bien, el de su familia, el de su tribu, se comporta de acuerdo a su naturaleza en tanto que individuo, padre o jefe, pero se comporta mal en tanto que ciudadano.<sup>166</sup> Se trata del dilema moral del padre corrupto que prevarica a favor de su hijo. La corrupción es pues un hecho “natural”, y por eso para encontrar otro “bien natural” –en este caso general- es

---

<sup>162</sup> Cfr. Nietzsche, Friedrich W. *Jenseits von Gut und Böse* (1886) § 19.

<sup>163</sup> Rousseau, Jean Jacques. *Du Contract social ou principes du droit politique* (1762) en *Oeuvres complètes* Vol.3, Ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Gallimard. Paris,1979. Lib. II, Cap. 2. Pág. 369 y stes. (*El contrato social*, traducción de Enrique López Castellón. M.E. Ed. 1993. II, II, pág. 68 y stes.) Véase también Hannah Arendt, *On Revolution. Op. cit.* Pág. 76 y stes.

<sup>164</sup> Véase de nuevo, Hanna Arendt, *On Revolution. Op. cit.* Pág. 90.

<sup>165</sup> Rousseau, Jean Jacques. Cita inicial de Virgilio. Sobre el tipo de contrato de origen romano y en general sobre los dos conceptos de “contrato” que aquí tratamos, véase también Hannah Arendt *On Revolution. Op. Cit.* Págs. 170 y stes.

<sup>166</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'Économie politique.* (1755) *Oeuvres complètes* Vol.3, Ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Gallimard. Paris,1979. Pág. 243. (Edición castellana de José E.

preciso disolver toda ligazón inferior al Estado para convertir a todo “hombre” en “pueblo”, encontrando en el interés de ese pueblo “la voluntad general”, convirtiendo a “la voz del pueblo” en “la voz de Dios”.<sup>167</sup>

Así pues, la solución de Rousseau acaba teniendo más que ver de nuevo con el viejo proceso iniciado por Bodino desde el concepto de Soberanía hasta el derecho divino de los reyes más o menos ilustrados. La citada interrupción de dicho proceso en Inglaterra que dio lugar a la “solución Locke” de legitimidad como disenso, y que -al menos formalmente- fundó la revolución americana, aparece aquí como una alternativa fría e ineficaz para resolver el principal problema político que ocupaba a la revolución francesa: la cuestión social.

Pero vueltos a Bodino y a su teoría de la soberanía, es verdad que Rousseau la reproduce en los fundamentos de su *Contrato Social*,<sup>168</sup> pero ahora la cuestión consiste sin embargo en articular una concepción revolucionaria de dicha soberanía.

Si en principio la revolución lo había sido contra el despotismo del gobierno de un soberano mediante la defensa de las viejas leyes feudales que otorgaban un sinfín de modalidades de relación política entre las comunidades y las monarquías y una cierta limitación de carácter jurídico a la actuación de los poderes, la temprana y creciente aparición de la pobreza superando de un modo abrumador a cualquier cuestión territorial e incluso religiosa, obligaba a establecer dicha soberanía con un carácter necesariamente difuso y sospechoso: evidentemente resultaba bastante más sencillo conocer la voluntad de un soberano encarnado por una persona, dado que la soberanía de la nación encarnada en un rey significaba que -por algún procedimiento teológico- éste representaba a la nación y su voluntad era la nacional.

Es, como veremos en el último apartado de este capítulo, la ruptura en dos del sistema teológico lo que produjo una deslegitimación del papel del monarca como articulador de la voluntad del Estado (lo que, en lo que parece uno de los más viejos ardides de propaganda política, se llamó “razón de Estado”). La “solución Rousseau” suponía entregar al pueblo dicha voluntad por medio de un procedimiento que nunca fue capaz de precisar políticamente, del mismo modo que no fue posible precisar el significado de la palabra “pueblo”.

---

Candela *Discurso sobre la Economía política*. Ed. Tecnos. Madrid, 1985. Pág. 6.)

<sup>167</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur l'Économie politique*. *Op. cit.* Págs. 245-246.

<sup>168</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques. *Du Contract social ou principes du droit politique*. *Op. cit.* Libro I, Cap. 7. Págs. 362 y stes.

Pues lo que resultaba ahora difícil era conocer la voluntad del pueblo que en la desgraciada realidad parecía tener más que voluntad intereses contrapuestos. ¿Cómo conocer los mandatos de dicha voluntad? La solución de Rousseau, una solución coherente y definida -en un autor tan incoherente e indefinido como el ginebrino-,<sup>169</sup> es una opción clara por el planteamiento de “lo político”, es decir, por la solución homogenizadora “amigo-enemigo”:

“Para poder, pues, fijar bien el enunciado de la voluntad general importa que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y cada ciudadano sólo opine por sí mismo”.<sup>170</sup>

Tal solución supone necesariamente la guerra, y no sólo la guerra en el exterior según ese viejo principio de segmentación del poder<sup>171</sup> que une frente al tercer poder sino también tratar de superar incluso a Maquiavelo hacia Hobbes en una búsqueda del enemigo interior que obligara a luchar contra uno mismo en la búsqueda de aquella voluntad que se correspondía con la comunidad homogénea.<sup>172</sup>

El paso siguiente es necesariamente saber quién es el llamado a interpretar dicha voluntad que se muestra dividida entre voluntad de todos y voluntad general. Considerando que “el pueblo, de por sí, siempre quiere el bien; pero no siempre lo ve”, que “la voluntad general es siempre recta; pero el juicio que la guía no es siempre perspicaz”, que “hay que hacerle ver los objetos como son, a veces como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las voluntades particulares, aproximar a sus ojos lugares y tiempos; contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos” y que “todos necesitan guías”, (e -incluso- que “hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón”) se puede

---

<sup>169</sup> De hecho no parece creíble, si atendemos a la Segunda Parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) –escrito siete años antes que *El Contrato Social*–, la elevación a “política” de la voluntad de ese buen salvaje individual incapaz de conservar su bondad en cada acto social que empieza a llevar a cabo. (Cfr. *Oeuvres complètes* Vol.3. *Op. cit.* Texto establecido por Jean Starobinski. Págs. 164 y stes.)

<sup>170</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques. *Du Contract social ou principes du droit politique. Op. Cit.* Libro II, Cap. III. Pág. 372. Recuérdese también este sentido la idea de enemigo: “todo malhechor que, al atacar el derecho social, se convierte por sus fechorías en rebelde y traidor a la patria, deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que muera uno de los dos, y cuando se hace morir al culpable, no es tanto como ciudadano cuanto como enemigo”. Libro II, Cap. 5. Pág. 376.

<sup>171</sup> Para un análisis de los diferentes tipos de segmentación en diferentes tipos de sociedades, véase Deleuze, Gilles y Guattari, Felix *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.* (1980) (Traducción de J. Vázquez Pérez, *Mil Mesetas.* Pre-Textos. Valencia 1982. Pág. 214)

<sup>172</sup> Cfr. Arendt Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 77

comprender que Rousseau dedujera “la necesidad de un legislador”<sup>173</sup> que “no tiene nada en común con el imperio humano”, que es “un verdadero milagro” y que demuestra que “la política y la religión” sin tener un objetivo común “la una sirve de instrumento a la otra”.<sup>174</sup>

A estas alturas esperamos que nuestro trabajo haya servido al menos para diluir la sorpresa de ver a Hobbes hablando por la boca de Rousseau. El enemigo -exterior e interior-, “la guerra de todos contra todos”, es el principio fundamental de “lo político”, de la homogeneidad. Su consecuencia es el gobierno ilimitado y la prescindibilidad de la razón. Y este esquema tiene poco que ver con la naturaleza teórica del soberano sino con la articulación política de la soberanía. Poco importa, en lo que aquí respecta, defender la soberanía absoluta del rey que la del pueblo. Lo que importa es la fundamentación de la legitimidad en dicho absoluto.<sup>175</sup>

Si propusimos al principio de este trabajo la ley como necesidad de articular una relación supracultural no destructiva entre grupos incapaces de comprenderse a través de códigos morales compartidos, encontraremos ahora una noción completamente diferente de “ley”. Hemos de seguir pues, siquiera provisionalmente, de nuevo a Hannah Arendt en lo que considera el factor fundamental diferenciador entre el derecho político anglosajón y el derecho político continental. Esta diferencia nos permitirá deslindar todavía un poco más nuestra definición del principio liberal y de la relación entre limitación del poder, racionalidad y diferente lugar político de poder y libertad.

Según Arendt el derecho político inglés se basa en el origen diferente del Poder y del Derecho.<sup>176</sup>

Esto remite a dos diferentes mitos fundadores del contrato social: uno es el mito de los ciudadanos independientes que se unen según alianzas para determinados fines en las cuales el poder es limitado, compartido y su carácter estrictamente humano. Es la “*societas*” romana,<sup>177</sup> y su mito central -y más mitológico- son los acuerdos entre los

---

<sup>173</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques. *Du Contract social ou principes du droit politique*. Op. Cit. Libro II, Cap. 6. Pág. 380.

<sup>174</sup> Cfr. Rousseau, Jean Jacques. *Du Contract social ou principes du droit politique*. Op. cit. Libro II, Cap. 7. Págs. 382 y 383.

<sup>175</sup> Sobre la paradoja en Rousseau entre nación y humanidad, véase Villaverde, M<sup>a</sup> José “Hombre o Ciudadano. El dilema de Rousseau” en *Cuadernos de Álzate. Revista Vasca de la cultura y las ideas*. N<sup>o</sup> 24. Ed. Pablo Iglesias. Madrid, 2001.

<sup>176</sup> Arendt. Hannah *On Revolution*, Op. cit. Pág. 165.

<sup>177</sup> Arendt. Hannah *On Revolution*, Op. cit. Págs. 169-170.



desconocidos viajeros del *Mayflower* antes de desembarcar en el desconocido continente virgen.<sup>178</sup>

El otro mito es el de la cesión de poder a un gobernante de modo que éste se comprometa a la defensa y pacificación de la sociedad. Como veremos al final de este capítulo, ambos mitos representan a sus respectivas alternativas teológicas, pero marcan, entre otras cosas, la diferenciación de quién es el propietario de la ley y la propia idea de ley.

Así pues, la importancia de la diferenciación de estas dos ideas viene dada por la consecuencia lógica de su organización política. En el primer caso la ley es relativa a los contratantes y crea un espacio limitado de poder. En la segunda, el poder es entregado absolutamente, y si de él se derivan leyes, estas serán absolutas; absolutas en nombre de Francia, en nombre del pueblo o en nombre de la humanidad: pero absolutas. Mientras que en el primer contrato la ley es previa a cualquier forma de poder político dado que la asociación es en sí la fundadora de la ley dentro de un carácter finalista, limitado y humano, en el segundo caso la ley representa un derecho divino<sup>179</sup> de un modo u otro.

Cuando Rousseau quiso encontrar una explicación a la corrupción, a la hipocresía, a la pobreza, la encontró en la sociedad, y de acuerdo con el segundo mito fundador, apeló a un estado de naturaleza redentor que sería capaz de constituir el primer cuerpo social fundado en la idea metafísica de una humanidad sin sociedad, o al menos sin sociedad económica, o al menos sin una economía social guiada por la necesidad de obtener una imagen social de sí mismo.<sup>180</sup>

Por contra, cuando los nuevos grandes burgueses americanos<sup>181</sup> trataron de crear una república independiente atractiva para la gran mayoría de los colonos (no así, como vimos, para pobres, mujeres, indios ni negros), apelaron al orden social espontáneamente constituido, a la pervivencia de las promesas contraídas, y encontraron en la sociedad el único elemento realmente valioso de la vida.<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Arendt. Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* Pág. 165 y stes.

<sup>179</sup> Véase Hannah Arendt. *On Revolution*, *Op. cit.* Págs. 165, 183 y stes. y 186 y stes.

<sup>180</sup> En este último sentido, véase Starobinski, Jean *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*. Ed. Gallimard, Paris, 1971. (Traducción de Santiago González Noriega *La transparencia y el obstáculo*. Ed. Taurus, Madrid, 1983.- Págs. 34-38.).

<sup>181</sup> Para una interpretación en clave de los intereses de los "padres fundadores" de la Constitución americana, recuérdese el viejo y polémico libro de Beard, Charles *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Macmillan. New York, 1935. (Para un juicio crítico sobre este libro, véase también Brown, Robert E. *Charles Beard and the Constitution*. W.W. Norton. New York, 1965).

<sup>182</sup> *Cfr.* Arendt. Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* Págs. 174 y 175. Sobre el carácter clásico de esta concepción de libertad véanse la págs. 171 y 280 hasta el final.

Pero lo más importante para nuestro trabajo del primer tipo de contrato, y lo que se aproxima a nuestra tesis sobre el carácter racional de la pluralidad como política, se encuentra en el carácter de la ley surgida de dicha “*societas*”. Dijimos antes que ésta tenía un carácter relativo y anti-teológico. Esto es cierto a medias, y esta complejidad es la de nuestro trabajo. Como trataremos de explicar en el Capítulo 9, dicho carácter relativo no suponía la arbitrariedad ni la irracionalidad de la ley. Como Montesquieu había propuesto y Hans Kelsen convertido en derecho positivo,<sup>183</sup> ésta suponía, por el contrario, una arriesgada concepción filosófica: que existía entre los hombres de culturas diferentes la capacidad de contratar desde su carácter compartido: y éste sólo podía ser el de su humanidad reducida a su racionalidad compartida. Si los hombres eran capaces de contratar existía entonces un “absoluto relativo” que hacía que se pudiera legislar absolutamente sobre elementos cambiantes, y que dicha legislación era absoluta en tanto que relativa a dichos elementos. Esto, que la filosofía ha llamado “convenio”, establecía un ámbito humano de legalidad, que contenía el carácter absoluto de su formulación legal y el carácter relativo de tratar sobre elementos humanos. El único requisito a partir de ahí era mantener la pluralidad, utilizar la ley de un modo consciente para defenderla,<sup>184</sup> y aplicarla a cualquier ámbito, desde las reglas de un juego deportivo hasta la Constitución, con tal de que dicho ámbito no fuera absoluto.<sup>185</sup>

Es por esto por lo que resulta tan importante la asunción por parte de los teóricos americanos a la hora de defender la libertad a escala global, para la cual no hicieron una declaración de los derechos del hombre sino pretendieron que todo hombre viviera bajo un cuerpo legal de poder limitado y ley supracultural.<sup>186</sup>

La revolución francesa propuso por su parte la unificación de la humanidad bajo el imperio del absoluto de la libertad y de la igualdad. Propuso con ese absoluto la homogeneidad de la virtud, y con la homogeneidad propuso, aun en el mejor sentido del

---

<sup>183</sup> Véase Dangle, Thomas L. *Montesquieu's Philosophy of liberalism*. Univ. of Chicago Press. Chicago, 1989. Como referencia, véase también Mastellone, Salvo, *Storia della democrazia in Europa. De Montesquieu a Kelsen*. UTET Libreria. Torino, 1986.

<sup>184</sup> Cfr. Madison, James en *The Federalist*, J.M. Dent Ltd. London, 1992. Nº 51. Págs. 265-268.

<sup>185</sup> Sobre la ausencia de sanción divina y extralegal en el método de legislación americano véase Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* Cap. II, págs. 179 y stes. No obstante para un ejemplo de todo lo contrario, del “*political religion of the nation*” de Lincoln, véase Carrol, Peter N. y Noble, David W, *The Free and the Unfree*. *Op. cit.* Pág. 220.

<sup>186</sup> “*The American version actually proclaims no more than the necessity of civilized government for all mankind; the French version, however, proclaims the existence of rights independent of and outside the body politic...*” Cfr. Arendt *On Revolution*. *Op. cit.* 4.- Pág. 149. (“La versión americana no proclama más que la necesidad de gobiernos civilizados para la humanidad; por el contrario, la versión francesa proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político...”).

término, la tiranía. El carácter incontrolado de los acontecimientos demuestra que dicha lectura puede hacerse después de los hechos, pero que no por ello los hechos dejan de responder a esta lectura.

A partir de aquí no parece demasiado extraña la deriva de la revolución francesa hacia una situación prerrevolucionaria, que podía sin embargo alternar su legitimidad despótica con la legitimidad de la “falsa pluralidad” según fuera más o menos necesaria la intervención de la violencia para frenar el ímpetu del “enemigo social”.

### 3.5.- Las alternativas de la pluralidad. (Continuación histórica). La “traición” liberal.

El tejido problemático es el de una sociedad de masas en la que los individuos son iguales desde el punto de vista del derecho y desiguales desde el punto de vista del poder.

Antonio Negri<sup>187</sup>

La estabilización de todos los procesos políticos y sociales acaecidos desde el siglo XVII inglés ha sido denominada por Hobsbawm como “*dual revolution*”,<sup>188</sup> en tanto dicha revolución fue política tanto como socioeconómica y también en la medida en que, al margen de las implicaciones mutuas de ambos aspectos antes señaladas, la situación económica se hizo indisoluble de la política siendo una el sustento de la otra, dotando a la economía de cobertura política y permitiendo a la política mantener una situación de facto prerrevolucionaria.

Esta situación de una falsa estabilidad política incapacitada para recoger la importantísima inercia social dejada por los sucesos de apertura política y crisis de legitimidad, llegó a su culminación con la oleada revolucionaria de 1848. Lo que fue definido como “la primavera de los pueblos”<sup>189</sup> supuso la verdadera confrontación entre dos modelos que habiendo resultado tendencialmente diferentes, aparecían ahora como completamente incompatibles.

---

<sup>187</sup> Negri, Antonio, “El ‘Tratado Político’ (de Spinoza) o la fundación de la democracia moderna” en *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000. Pág. 37 (Edición de Raúl Sánchez Cedillo de “Spinoza, Baruch: Tractatus Politicus” en Châtelet François *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, París, 1986.)

<sup>188</sup> Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution. Op. cit. Passim.*

<sup>189</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit. Pág. 26.*

Dichos modelos podrían ser definidos en su modo más grosero como, por un lado, el modelo francés, basado en la organización política de la economía, y por otro el inglés, fundamentado en una organización económica de la política.<sup>190</sup>

La enorme capacidad política del modelo francés produjo un entusiasmo popular capaz de desencadenar quizá la única revolución a escala mundial<sup>191</sup> que la historia ha conocido. La enorme capacidad de poder económico alcanzada por el modelo inglés la convirtió en la más efímera y también, en la más sangrientamente represaliada de la historia.

Dicho rápidamente, fue el intento de asimilación del modelo inglés por parte del continente y muy particularmente la ignorancia de la herencia social dejada por las revoluciones del Gobierno francés de Guizot –paradójicamente un “historiador”- lo que desencadenó la Revolución de 1848.

Pero como resultado, pese al hecho de que la mayoría de los gobiernos que cayeron volvieron al poder si cabe con más fuerza, las restauraciones contrarrevolucionarias nunca lograron volver sin distinción a la situación previa a 1848. El resultado neto fue una estructuración nueva del modelo inglés que se estableció como triunfalmente sintética, por más que, como hemos visto, dicho modelo distara mucho de ser políticamente estable y ni siquiera económicamente sostenible.

Desde el punto de vista de los vencedores la “solución Locke” -(mal)interpretada a través de Burke- se convertía en un elemento formalmente legitimador; el ascenso de la burguesía al poder político culminaba sus últimos objetivos, y una situación formal de ciudadanía que otorgaba derechos políticos a todos los ciudadanos que fueran materialmente capaces de ejercerlos se establecía como el estado de normalidad, quedando claro que siempre se podría recurrir a la excepción contrarrevolucionaria si dicha ciudadanía pretendía hacer un excesivo uso político de sus derechos, es decir, si pretendía entrometerse en los asuntos económicos. A partir de ahí y con esto bien asentado, podía perderse el atávico miedo a los sufragios universales; algo que la experiencia americana, en la anteriormente subrayada situación de crecimiento económico y mitología

---

<sup>190</sup> Asumimos aquí de un modo general la diferenciación tradicional de la teoría política anglosajona entre “modelo francés” y “modelo inglés” conscientes de su imprecisión cuando no de su vulgaridad. Con ello no asumimos necesariamente los muchos disparates de dicha teoría, algunos de los cuales no dejan pese a todo de ser tan interesantes como inconsistentes (véase v.g. Negro Pavón, Dalmacio, “Orden y Derecho en Carl Schmitt” en *Estudios sobre Carl Schmitt*. Colección 21. Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996, págs 355 y 356, donde –con vistas a una rehabilitación de Carl Schmitt- se nos presenta al nazismo como fruto de la tradición liberal continental).

democrática, había demostrado no sólo como inofensivo sino como potentemente legitimador si se conseguía evitar que se hiciera un uso económico de la política y, por tanto, se permitía hacer un uso político de la economía.

Esto, que se había conseguido en los Estados Unidos ahuyentando a través de ese fuerte crecimiento -y una represión puntual y selectiva- cualquier problema seriamente social para la inmensísima mayoría de los ciudadanos, quedó claro que en Europa habría de hacerse a través de la represión, la guerra y la contrarrevolución; un sistema más o menos conscientemente chantajista que obligaba a elegir entre mal y peor, y que duraría hasta la segunda oleada revolucionaria, esta vez en la periferia económica, de principios del siglo XX.

Otro aspecto importante en términos teóricos fue la herencia de la crisis del racionalismo en la “estabilización” política previa a las oleadas revolucionarias. La capacidad humana para organizar estructuras políticas, la acción republicana en su sentido estricto, resultaba contraria al esquema de naturalización de la economía y dejaba en el ámbito de decisión política lo único que no se podía discutir; quedaba por tanto asociada al modelo revolucionario francés; de tal modo que el discurso legitimador de la época se vio obligado a reformular a Burke en términos de limitación de la racionalidad política por la racionalidad económica y a aprovechar una lectura sesgada de Constant para impedir que el ámbito político afectara al económico.

Pero si volvemos a considerar que en términos políticos era la propia racionalidad política de los derechos la que impedía ningún poder político sobre “la propiedad” (el “primer” derecho -aunque ni siquiera, como veremos, para el propio Constant-) debíase por tanto estructurar el sistema político como legal, fundamentado en la libertad, pero de una legalidad y una libertad que no pudieran traspasar el punto cardinal de la economía, ni por parte de los pueblos ni por parte de los gobiernos nacionales. La sacralización de una determinada libertad exigía la demonización de otra.

La estructura aparentemente republicana organizará desde entonces un trazado de legalidad que recubrirá por fin completamente todos los aspectos de la vida humana de un modo teóricamente liberal. Dicha estructura legal es, con algunas modificaciones más bien fallidas, la que está a la base de nuestros modernos códigos y desde entonces supone, tanto en el ámbito de la regulación de las transacciones materiales como en el del reproche

---

<sup>191</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital*” *Op. cit.* Ch. One. Págs. 21-40.

penal, que los ciudadanos carecen de circunstancias económicas que les hagan inválidos para ser regidos por dicho derecho.

Esta fiesta de idealismo jurídico no sólo supone el fracaso del imperio de la ley para la mayoría de la humanidad sino que en términos teóricos coloca a la libertad fuera del juego del poder que no es directamente violento y arrastra desde entonces una crisis de legitimidad que está detrás de la gran mayoría de la violencia que caracterizó el siglo XX.

La archifamosa división de Constant entre libertad de los modernos y libertad de los antiguos sacralizaba los derechos individuales pero sólo frente a la intervención pública y -por más sorprendente que pueda parecernos a los que aún escuchamos estos argumentos hoy en día- no frente al poder privado, con tal de que dicho poder fuera demasiado grande como para que su violencia no fuera groseramente perceptible.

Es, en efecto, Constant el padre -seguramente involuntario- de este extraño argumento. Benjamín Constant, un escritor brillante, un pensador moderado y un político ambicioso de medrar, levantó el velo racionalista sobre la inviolabilidad de los derechos. El hecho de hacerlos poco más que un convenio útil entre seres humanos -con un utilitarismo inconsciente y amistoso- y el de abrazar de una manera acrítica los presupuestos más burdamente historicistas de aquel viejo Condorcet desterrado,<sup>192</sup> libera al espacio político de cualquier exigencia racional.

Incluso su gran aportación a la Historia de las Ideas como articulador de los derechos individuales frente a la sociedad parte de presupuestos más históricos que filosóficos.<sup>193</sup> Constant no hace una sola referencia a Locke -y sí muchas a Burke- y la libertad individual es básicamente una exigencia histórica, dependiente del carácter comercial de las sociedades modernas fundadas en la paz y el gran tamaño de las modernas naciones.<sup>194</sup> Este carácter histórico, ligado a esa “economía del beneficio” a la que ya nos hemos referido, da a su formulación un carácter relativo más cercano al modo de hablar de un político en una conferencia en el Ateneo de París que a una caracterización filosófica para resolver un problema de estructuración política.

---

<sup>192</sup> Condorcet y su *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1794), escrito en su refugio a salvo de la persecución del Terror, supone tal vez el punto de partida del historicismo político que tanto y tan irracional juego ha dado a partidarios de todas las doctrinas políticas hasta nuestros días.

<sup>193</sup> Véase Sánchez-Mejía, María Luisa *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo postrevolucionario*. Alianza Universidad. Madrid, 1992. Pág. 18.

<sup>194</sup> Constant, Benjamin *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. 1819. (Traducción de María Luisa Sánchez-Mejía en Constant, Benjamin, *Escritos Políticos*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989. Pág. 263)

En este sentido no es extraño que Constant haya sido objeto de injustificadas críticas y no menos injustificados elogios desde los autores, no muchos, que le han hecho caso. En realidad, no nos interesa tanto que haya sido tildado de comunista por haber defendido que la propiedad privada es un mero convenio que si bien pudiera ser malo resulta en su momento insustituible para garantizar la división del trabajo,<sup>195</sup> -cosa que v.g. también se podría haber dicho hasta de Bentham por decir que la propiedad es posterior a la soberanía que la defiende y por tanto no es un derecho enarbolable contra ella<sup>196</sup> - como por el hecho de ser el presunto padre de ese extraño argumento contra el cual en gran medida se dedica este trabajo: que las libertades individuales son la defensa frente al poder público de los poderes privados<sup>197</sup> obviándose que corresponde a los poderes públicos defender a los individuos de los poderes privados, unos poderes privados que crecen más en poder cuanto menor es el poder del poder público.

La consideración de la libertad negativa de Constant como una carta blanca a la opresión por parte de los poderes privados puede resultar un argumento penoso,<sup>198</sup> pero no hace falta decir hasta qué punto la historia mundial del siglo XX da fe de su potencia y no sólo en el ámbito de la política sino también en sus extrapolaciones económicas.<sup>199</sup>

Aun así, resulta teóricamente posible encuadrar en la lucha contra la arbitrariedad de Constant el liberalismo económico. Es en efecto en Constant en quien por primera vez se produce el salto de hacer equivalente arbitrariedad con arbitrariedad del Estado<sup>200</sup> en la medida en que empieza tratando de la libertad como defensa contra la arbitrariedad para saltar sin justificación a las limitaciones del poder público en lo que se refiere a la garantía de dichas libertades.<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> Cfr. Laboulaye, Edward *Course de Politique Constitutionnelle* (1861). Citado por Sánchez-Mejía, María Luisa “Estudio Preliminar”. Constant, Benjamín *Escritos Políticos. Op. cit.* Pág. XLV. Dentro de la paranoia propietarista que tan alegremente se subvencionó durante la llamada ‘guerra fría’ no resultaba más extraño tildar de traidor a cualquier pensador que no considerara sagrada la propiedad privada que interpretar como ferviente defensor del libre mercado a cualquier autor, todo ello al margen de la intención que tuvieran los textos.

<sup>196</sup> Cfr. Bentham, Jeremy contra la pretensión de los rebeldes norteamericanos de ‘no taxation without representation’ en *Manual of Political Economy*. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* III, Pág. 57.

<sup>197</sup> En su peor sentido, véase Berlin, (Sir) Isaiah “Dos Conceptos de Libertad”, en *Necesidad y libertad en la Historia*, Revista de Occidente. Madrid, 1974.- Págs. 132-181.

<sup>198</sup> Tal vez la mejor manera de contemplar dicho argumento en su patético esplendor sea recordar la definición de libertad del premio Nobel de economía Friedrich A. Hayek *The Constitution of Liberty*. Routledge & Chicago U. Press, 1959. I, 4-7. Pág. 32 y stes.

<sup>199</sup> Cfr. Olson, Mancur. *Poder y Prosperidad. Op. cit.* Págs. 76.

<sup>200</sup> Cfr. Constant, Benjamin *Oeuvres politiques* (1875) (Traducción de María Luisa Sánchez-Mejía *Escritos Políticos. Op. cit.* Cap. XVIII Págs. 181 y stes.)

<sup>201</sup> En este sentido véase Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. O.U.P.

Es probable que leyendo el conjunto de la obra de Constant se obtenga la impresión de que tal omisión en la defensa frente a las libertades individuales frente al poder público sea más un dar por obviamente sentado los aspectos privados en un texto sobre derecho público, que el preciso invento del neoliberalismo, pero en cualquier caso tendremos ocasión de volver teóricamente sobre este tema.

Constant es, pese a todo, un momento importante en la divulgación del argumento historicista y en la rebaja de la carga teórica en las exigencias del liberalismo, sirviendo de algún modo de conexión entre Burke y el llamado “liberalismo doctrinario” de Guizot.<sup>202</sup>

François Guizot, en este sentido,<sup>203</sup> aparece como un autor mucho más influyente de lo que hasta ahora se ha considerado.<sup>204</sup> paradigma de la definición hecha del gobierno en el Manifiesto Comunista como “*ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisclasse verwaltet*”,<sup>205</sup> vergüenza del liberalismo, constatación de la realidad de todas las sospechas marxistas, Guizot representa el ideal de liberal burgués defensor de cualquier política con la que se mantenga una continuidad contrarrevolucionaria.<sup>206</sup>

Defensor de la teoría burkeana de la legitimidad como cristalización histórica cuya finalidad no es favorecer al gobernante sino a la clase burguesa, defensor del sufragio como “derecho variable” y nunca universal, padre de la teoría del “país legal” equivalente al parlamento y único para el que se gobierna..., de todas las teorías del político francés quizá la más salvable –debido a los particulares intereses de nuestro trabajo- sea su influyente tesis histórica de que las sociedades sólo avanzan desde el enfrentamiento de las partes de una sociedad compleja, para lo cual defendió -al menos en teoría- la creación y engrandecimiento de una clase media en la que dichas diferencias habrían de hacerse posibles.

---

Oxford, 1997. (Traducción de Toni Domènech *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Ed. Paidós. Madrid 1999).

<sup>202</sup> Para una aproximación general sobre el tema, véase Sánchez-Mejía, María Luisa, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo postrrevolucionario*. *Op. cit.*

<sup>203</sup> Para un exhaustivo estudio de Guizot y su momento, véase Díez del Corral, Luis: *El liberalismo doctrinario*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984.

<sup>204</sup> Sobre las nuevas tesis de la influencia de Guizot en Tocqueville y John Stuart Mill véase Varouxakis, Georgios: “*Guizot’s historical works and J. S. Mill’s reception of Tocqueville*”, en *History of Political Thought*, Vol. XX, Issue 2, Summer 1999. Hackensack, New Jersey. Págs. 292-312.-

<sup>205</sup> “... una comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa”. *Manifest der Kommunistischen Partei*. (1848). Traducción de Elena Grau. *Manifiesto Comunista* (ed. bilingüe) Crítica. Barcelona. 1998. Págs. 90 (alemán), 41 (castellano).

<sup>206</sup> *Cfr.* Guizot, François *Memoires* (1851) Citado por Negro Pavón, Dalmacio “Introducción”, en François Guizot *De la Democracia en Francia*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1981.- Pág.- 77.



Pese a todo, este principio histórico del “antagonismo”, más allá de las circunstancias políticas de su tiempo, resultará de lo más relevante para la superación de dicho liberalismo reaccionario y de la máxima influencia en autores como John Stuart Mill y quizá incluso Tocqueville<sup>207</sup> dando una cierta continuidad a la que hemos llamado “solución Locke” en el siglo XIX.

De la polémica entre la política de Guizot y sus teorías históricas obtendrá Ruggiero una aproximación embrionaria del ideal de democracia que más adelante expondremos y razonables consejos ya olvidados sobre este tipo de concepción “liberal”: Ruggiero parte de que el intento de este liberalismo doctrinario de “cerrar con una sólida barrera los cauces de la revolución” tuvo más bien como efecto “encanalar la corriente” en vez de contenerla,<sup>208</sup> destacando uno de los aspectos menos resaltados de la revolución francesa como es el hecho de su carácter completamente imprevisible dado que se produjo en el momento en que menos descontento activo era posible prever. (Este hecho, por lo demás repetido en ocasiones mucho más recientes, nos debería a obligar a jugar al menos a la sustitución de conceptos entre el “país legal” de Guizot y el “mundo mediático” de nuestros días, y a tener en cuenta el hecho antes expresado y sus correspondientes actitudes políticas en lo que ha sido en este sentido perfectamente definido en nuestros días por el sociólogo y político alemán Ulrich Beck como “política de ojos cerrados” en las que “precisamente cuando no sucede nada políticamente, ocurre mucho”<sup>209</sup>).

La estabilización política tal como era percibida por Ruggiero en la misma línea histórica -aunque diferente vertiente ideológica- que la de Hans Kelsen, línea que tan útil nos será más adelante, suponía una exigencia teórica en la que “el Liberalismo necesita la contribución del elemento social; el Socialismo el correctivo de la libertad que atempere sus tendencias dictatoriales; la Democracia necesita de ambas cosas y a su vez entraña una conciencia de la igualdad jurídica y de las formas político constitucionales que están destinadas a atenuar la violencia de las luchas sociales y a encauzarlas en una normal competición de partidos”<sup>210</sup>

Pero, al margen del carácter más o menos ingenuo de estas precisiones, quizá el elemento más interesante del juicio de Ruggiero sobre la estabilización política de los

---

<sup>207</sup> Cfr. Varouxakis, Georgios: “Guizot’s historical works and J. S. Mill’s reception of Tocqueville”. *Op. cit.* Págs. 296 y stes.

<sup>208</sup> Ruggiero, Guido. *Política y Democracia. Op. Cit.* Pág. 9

<sup>209</sup> Beck, Ulrich. *Schöne neue Arbeitswelt*. Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1999. (Trad. de Bernardo Moreno Carrillo *Un nuevo mundo feliz*, Ed. Paidós, Barcelona 2000. Pág. 96).

<sup>210</sup> Ruggiero, Guido. *Política y democracia. Op. Cit.* Pág. 19.

diferentes periodos revolucionarios es lo que ha denominado -con Fustel de Coulanges- como “la enfermedad imperial”, un aspecto político de primer orden hasta nuestros días.

La tesis de Ruggiero<sup>211</sup> parte de la aparición de la nación como elemento político envolvente al Estado, hecho que -como vimos- ocurrió en el continente de la mano de las revoluciones liberales de finales del XVIII y principios del XIX cuando éstas trataron de encontrar una nueva legitimidad. La estatización nacional no sólo desvirtuó el carácter espontáneo e instrumental del concepto “nación” en tanto que político sino que absorbió lo peor del viejo estado absoluto que había ayudado a derribar.

Desde entonces, la cuestión del nacionalismo, o si se quiere, la cuestión de la articulación del binomio Estado-Nación, incluso en su expresión de “derechos colectivos”, resulta para toda teoría política una externalidad y una enorme dificultad, al tiempo que aparece como lo más útil y natural en su práctica. Desde Napoleón y la guerra civil americana hasta nuestros días el elemento nacional es inseparable tanto de la vieja razón de Estado -o si se quiere de los *arcani imperii* de Carl Schmitt<sup>212</sup>- como -en su vertiente *subversiva*- de cualquier reivindicación política, imponiéndose a toda teoría y constituyéndose en la (peor) salida de todo fracaso económico; superando en suma, en abierta contradicción, los ideales por los que espontáneamente nació. La enorme fuerza del elemento nación a partir del la revolución francesa no reside, sin embargo, en su carácter de figura “política” -entendida ésta, como venimos haciendo, como pluralidad- como ámbito de integración y negociación antropológicamente plural, sino en su rasgo contrario, el de “lo político” en el sentido potencialmente totalitario del paradigma dual “amigo-enemigo” de Carl Schmitt.

Hermann Heller, después de resaltar el carácter apolítico de la nación hasta el siglo XIX y su inviabilidad teórica como realidad política más allá del imaginario romántico, mantiene la existencia de una relación causal inversa a la que suele resultar operante en la práctica política, es decir, es el Estado quien crea la nación y no al revés.<sup>213</sup> Incluso el problema de la legitimidad absoluta del pueblo en una configuración democrática más allá de cortapisas liberales exige como factor legitimador una apelación al “pueblo” entendido como unidad política, es decir, como nación.<sup>214</sup> Al margen del carácter “tramposo” y

---

<sup>211</sup> Ruggiero, Guido. *Política y democracia*. Op. Cit. Pág. 73 y stes.

<sup>212</sup> Véase Negro Pavón, Dalmacio “Orden y Derecho en Carl Schmitt” en *Estudios sobre Carl Schmitt*. Colección Veintiuno. Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996.

<sup>213</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. Op. Cit. Pág. 175.

<sup>214</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. Op. Cit. Pág. 194.

antipolítico (uniformizador) que ha llegado a tener dicha apelación al pueblo como “opinión pública”, cosa que veremos más adelante, no hay duda de que es esta fundamentación mitológica y estatista de la democracia la única que permite soslayar la teoría de la legitimidad del disenso -lo que hemos llamado la “solución Locke”- produciendo una gran sombra teórica sobre la condición de posibilidad de las teorías democráticas superadoras del Estado.<sup>215</sup>

Más preocupante aún, y desde luego más actual, es la práctica de la nación en términos de su inagotable capacidad extraterritorial. Más allá del carácter imperialista, con todas las co-implicaciones económicas conocidas tras Lenin, lo que la estabilización liberal del XIX permitió observar -y la historia del siglo XX olvidó olímpicamente- fue el cambio interno producido en los países que siguieron la inagotable y siempre bélica senda nacionalista. En este sentido interesa volver a Ruggiero cuando recuerda la diatriba del historiador Fustel de Coulanges<sup>216</sup> contra las pretensiones anexionistas prusianas. Coulanges -con su tono un tanto rancio- pone el acento no ya en el carácter destructivo de la expansión nacionalista sino en daño inevitable en los fundamentos teóricos y en las repercusiones sociológicas que tiene tal doctrina sobre el conjunto de los ciudadanos de los Estados embarcados en dicha aventura expansionista, cambiando “el carácter, las costumbres, incluso el ánimo y modo de pensar de esa nación. (...) El afán de conquista habrá reemplazado en él a la voluntad de trabajo. Se habrán borrado de su alma las ideas justas sobre lo que constituye el fin y el honor de la vida, y en su lugar se habrá introducido una concepción falsa de la gloria. (...) Le habrán inyectado la enfermedad de la ambición y la fiebre de la expansión”.<sup>217</sup>

El carácter profético de sus advertencias son históricamente irrelevantes, pero en este sentido también son irrelevantes los hechos históricos para las teorías. Que Hitler perdiera la guerra y cargara con el oprobio no sólo del mundo sino también de la nación alemana tal como predijera Coulanges no ha hecho que la combinación teórica nacional-estatalista haya cambiado en algo más que si la hubiera ganado. Los líderes del siglo XXI

---

<sup>215</sup> Como veremos, no se trata -y menos desde el punto de vista de Heller- de identificar Derecho con Estado, al menos no en su origen ni en su facticidad -otra cosa es en el plano deontológico que plantea Kelsen- sino de subrayar la necesaria articulación estatal del derecho para una teoría de la legitimidad fundada en el disenso plural. Cfr. Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. Cit.* Pág. 194 y stes. Sobre Kelsen, véase Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. Cit.* Pág. 215-216.

<sup>216</sup> De Coulanges, Fustel, *Questions Contemporaines* (1919). Citado por Ruggiero, Guido. *Política y democracia. Op. Cit.* Pág. 82.

<sup>217</sup> De Coulanges, Fustel, *Questions Contemporaines. Op. cit.*. Citado por Ruggiero, Guido. *Política y democracia. Op. Cit.* Pág. 85.

no parece que vayan a diferenciarse en demasía de los del XIX en este sentido: sólo perciben las maldades del nacionalismo como extranjeras, y aún éstas sólo cuando no les interesa, de modo que los mismos albaneses o kurdos tienen legítimas pretensiones en Yugoslavia o Irak y son vulgares terroristas en Macedonia o Turquía.

Finalmente, en términos teóricos, la situación de la segunda mitad del XIX permitió definir bien a las claras dos corrientes que desde el principio del periodo revolucionario que venimos tratando resultaban difícilmente discernibles: por un lado el principio liberal, según el cual el poder político podía ser descentralizado, dividido y en cualquier caso debía ser limitado por la racionalidad legal (entendida ésta tan sólo como orden económico capitalista) y donde dicha racionalidad no podía agotar el ámbito social (irracional) y ni mucho menos racionalizar la economía; y por otro, el principio democrático, de poder más bien centralizado y en cualquier caso no limitado, y con un marcado acento en la organización económica como la primera base de cualquier organización legal.

Lo realmente reseñable de la situación política a partir de 1848 en lo que respecta al “principio liberal” fue el nuevo papel político del actor social más relevante hasta precisamente ese momento: la burguesía. Fueron los hechos de 1848 los que produjeron un cambio radical en la interpretación política e histórica desde la burguesía. Dicho cambio de actitud es muy relevante -hasta nuestros días- tanto desde el punto de vista teórico del liberalismo como de la práctica política en general.

Tras 1848 la burguesía no sólo renunció a cualquier objetivo revolucionario sino que, siguiendo el ejemplo inglés, renunció a cualquier acción política a cambio de que se sacara de la escena política cualquier mención a la propiedad en general y a la economía capitalista en particular.<sup>218</sup> Es a partir de este momento en el que queda rota toda vinculación entre la burguesía y la revolución o, en otras palabras, poco importa, como veremos, quién ostente el poder político y cual sea su naturaleza, con tal de que la economía les pertenezca. A ésta se unió la clase media que, una vez asegurados sus “derechos cívicos” pagó su parte en la transacción haciendo “causa común con la alta burguesía” oponiéndose a toda reforma.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup>Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Pág. 33.

<sup>219</sup>Cfr. Mayer, J. Peter. *Tocqueville. Op. cit.* Pág. 113.

Aislados y derrotados, ésta despolitización alcanzaría enseguida a las clases populares protagonistas de 1848. Sin líderes, sin organización y sin política,<sup>220</sup> las diferentes fases de empobrecimiento -algunas tan acusadas como el periodo comprendido entre 1857 y 1858- sólo sirvieron -en un movimiento que ya nos es familiar- para enfrentarlos a aquellos inmigrantes aún más pobres que ellos.<sup>221</sup> Nadie, dentro de los reducidos sectores de la izquierda militante, tenía demasiado claro los objetivos políticos. Lo ocurrido en 1848 parecía haberse disuelto, tan pocos años después, en puro “ruido, mito y promesa”.<sup>222</sup>

El papel de la burguesía, que rompió cualquier relación política con la democracia en tanto que idea aglutinadora de los movimientos populares de 1848 y traicionó cualquier ideal político liberal, produjo como único resultado la unificación en el miedo entre los viejos gobernantes y los florecientes burgueses. El único papel del pueblo fue desde es punto de vista igualmente burgués y legitimista: el pueblo ya no podía ser ignorado: ahora debía ser engañado, seducido, amenazado o castigado.<sup>223</sup>

Con ese miedo y con esa manipulación, las elecciones en la Francia de 1850 -unas elecciones fuertemente restringidas en el sufragio- eligieron sin dudar al sobrino del gran emperador convirtiéndose en el gran símbolo teórico de la traición al liberalismo de la burguesía y en el modelo de los nuevos tiempos. Luis Napoleón representaba a los burgueses frente a las amenazas del pueblo, pero también a las escasas clases más o menos populares con derecho a voto frente a los burócratas y, finalmente, también al viejo poder frente a los burgueses.

El primer triunfo de lo que hoy denominamos política “*catch all*” abrió la puerta al proceso de progresiva universalización de un sufragio cada vez más controlable. El único lugar diferenciado en el paralelo con el sistema americano todavía en crecimiento era el otorgado al viejo Estado que, sin dudas, incluyó entre sus viejas “razones” romper la baraja democrática ante el riesgo de politización de la economía a cambio de su pervivencia “constitucional”.<sup>224</sup> La legitimidad del poder político se basaba ahora ya no en dinastías,

---

<sup>220</sup>Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Pág. 35.

<sup>221</sup>Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Pág. 36.

<sup>222</sup>Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Págs. 36-37.

<sup>223</sup>Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Págs. 38-39.

<sup>224</sup>No es por tanto muy sorprendente que cuando la situación de crecimiento en los Estados Unidos llegó a su fin fuera necesaria la articulación de un estado perfectamente “europeo” que incluyera en su “constitución” la ruptura con el liberalismo cuando estaba en juego la politización de la economía. (Véase en general el libro de Noble, David F. *America by Design*. Colson, New York, 1978. Véase también el giro en la justificación política de la mentira y el crimen en el nacimiento de la C.I.A. en Stonor Saunders, Frances *Who Paid the*

tradiciones ni designios divinos sino en la estabilidad política y la prosperidad económica de la burguesía -lo que se demostró tras cada depresión desde 1857-.

En este sentido, el marcado carácter social de los hechos de 1848 dejó un cierto desconcierto en el lenguaje político revolucionario después del enorme resurgimiento económico experimentado en la época inflacionista vivida tras 1850. Tampoco es que el pueblo fuera precisamente el gran beneficiario del crecimiento pero si son innegables un desconocido crecimiento del nivel de vida y de la población.<sup>225</sup> Sorprendentemente, Hannah Arendt se vería obligada a afirmar que fue a partir de entonces cuando verdaderamente la “felicidad” se convirtió en la única política: la gran política republicana entraba en fase de “hibernación” al tiempo que Napoleón III se convertía en el “emperador democrático”.<sup>226</sup>

En términos económicos hemos de recordar la gran diferencia entre las dos mitades del siglo XIX, donde asistimos en la primera a un capitalismo sin expansión, con una situación nunca vivida de pobreza fruto de un fortísimo desequilibrio inversor, época que llega a su fin en 1848.<sup>227</sup> En la segunda mitad, la aparición del vapor, del telégrafo y del ferrocarril, todos ellos dentro de la dinámica capitalista, junto con la aparición de oro y el correspondiente aumento de la capacidad de intercambio comercial, produjeron un primer proceso de globalización nunca visto hasta entonces.<sup>228</sup>

Como elemento teórico sólo un gran consenso surgió de esta época: que el causante de todo el crecimiento era el “liberalismo económico”. Dicho concepto quedaba desde entonces desligado de cualquier hipoteca con respecto al liberalismo político y así fue admitido en países de forma política liberal tanto como en aquellos con una institucionalización política medieval.<sup>229</sup> Lo que mentaba ahora “liberalismo” era una estructura económica de sacralización de la propiedad privada de los medios de producción, de oposición más o menos honesta a cualquier proteccionismo<sup>230</sup> y, sobretodo, de una paradójica resituación de los actores del periodo revolucionario: la unión de

---

*Piper? The CIA and the Cultural World War* (1999) (Traducción de Rafael Fontes *La CIA y la guerra fría cultural*. Ed. Debate. Madrid, 2001. Cap. 2.)

<sup>225</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Págs. 44-45 y 49-50.

<sup>226</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Ibidem.*

<sup>227</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Pág. 48. Eric Hobsbawm *The Age of Revolution. Op. cit.* Cap. 16. Págs. 359 a 372. De la Dehesa, Guillermo *Comprender la Globalización*, Alianza Ed. Madrid, 2000. Pág. 49.

<sup>228</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Pág. 49. Véase en general también el Cap. 3, págs. 64-87- de dicha obra.

<sup>229</sup> Hobsbawm, Eric *The Age of Capital. Op. cit.* Págs. 50-55.

burguesía y gobierno, cada uno en su papel económico y político respectivamente, y el pueblo como peligroso elemento a tener en cuenta para su manejo por las buenas mejor que por las malas.

En suma, el triunfo del viejo ideal liberal acabó deglutido en el librecambismo teórico -con algo más que ciertos tintes mercantilistas e imperialistas en la práctica- y se convirtió, en el mejor de los casos, en un puro formalismo liberal que ante cualquier crisis política era lo primero en ser sacrificado.

La burguesía en el poder, que ya de por sí no había sido capaz de estructurar una corriente teórica de legitimidad medianamente coherente, no sólo abandonó sino que se articuló en lucha con los principios más generales que había defendido frente al viejo régimen,<sup>231</sup> estableciendo la práctica de la legitimidad “de facto” basada en una mezcla de poder puro inseparable del cultivo a la tradición, la afirmación de unas estructuras jurídicas no rara vez hipócritas y, en cualquier caso, nunca decisivas y -quizá el hecho más importante- el apuntalamiento de un fenómeno nuevo llamado “opinión pública”.<sup>232</sup>

La opinión pública resultaba un elemento enormemente legitimador al mismo tiempo que relativamente barato de manejar. Por su propia naturaleza era difícilmente denunciabile y producía una enorme sensación de democracia hasta el punto de que se convirtió en un objeto político codiciado e incluso articulado por todas las opciones políticas. Es verdad que, con apariencia multiforme y desarticulada, pronto se desarrolló una enorme capacidad para estratificarla según la propaganda fuera dirigida a los diferentes grados de pasividad política. A partir de ahí la legitimidad afirma la validez del sistema político por pasividad, es decir, por ser aceptado pasivamente por quienes si bien no estaban dispuestos a defenderlo tampoco lo estaban a atacarlo.

Las diferentes glorificaciones de la opinión pública ocultaban un indiscutible carácter de dominación. Ahora bien, el hecho -en cierto modo sorprendente- de que la formación de dicha opinión estuviera construida con materiales y argumentos básicamente racionales no impedía que esta fuera defendida y articulada políticamente de un modo sentimental. Aparece entonces un fenómeno político del que cuesta hablar en pasado: la defensa sentimental -identificadora- de verdades racionales. No hay que decir que la

---

<sup>230</sup> Considérese el hecho de que, hasta nuestros días los (económicamente) *liberales* deben ser los otros. Véase Stiglitz, Joseph E. *El malestar de la globalización*. *Op. cit.* Pág. 89.

<sup>231</sup> Cfr. Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. *Op. Cit.* Pág. 131.

<sup>232</sup> Para esta idea seguiremos casi al pie de la letra la exposición de Heller, Hermann. “La opinión pública como condición de la unidad estatal”, *Teoría del Estado*. *Op. Cit.* III, II, 5. Págs. 190-198. Una exposición a todas luces sorprendentemente actual en un texto de 1934.

creación de verdades sentimentales agotaba todo tipo de oposición disponiendo a la vez los “únicos mimbres para la única cesta” al tiempo que permitía a “una política racional fríamente calculista manejarla a su sabor con facilidad”.<sup>233</sup>

Con una actualidad que rebasa incluso a nuestros días Heller recuerda el papel de la prensa “como el más influyente portavoz de la opinión pública”.

“El negocio periodístico es una empresa del gran capital perteneciente, en su mayor parte, a personas que de ordinario tienen sus negocios fuera del periódico y que se valen de su participación en éste, ya para favorecer sus intereses bancarios o industriales, como acontece en Norteamérica y otros países, ya para venderla al banco que aparezca como mejor postor, como se da, y no con carácter exclusivo, en Francia, pero, en todo caso, haciendo depender su opinión de los ingresos y especialmente de la publicidad.”<sup>234</sup>

Otra característica no despreciable de la “opinión pública” como legitimidad es el aumento del carácter legitimador de ésta cuando tiene su origen no en el gobierno sino en los grandes grupos empresariales. La mitología estadounidense de una opinión pública que no sólo opina sino que es quien realmente gobierna y que se haya alimentada por una prensa independiente resulta mucho más legitimadora que cuando ésta viene más o menos controlada por las estructuras del Estado como es más tradicional en la Europa continental. En realidad la única diferencia consiste en obligar a un pacto -por cierto que no demasiado difícil- entre las instancias políticas y económicas donde unos cuantos favores mutuos allanan cualquier dificultad.

Pero tal vez el elemento más interesante de la opinión pública sea su capacidad de medir el grado de homogeneidad social. El planteamiento de Heller en términos de referencia al poder como instancia última de organización social -que como es sabido no compartimos en su totalidad- permite, pese a todo, establecer un interesante paralelismo entre opinión pública y democracia. La opinión pública aparece entonces no sólo como una instancia legitimadora sino también como unificadora de la sociedad estableciendo una serie de lazos racional-sentimentales que puentean a un nivel histórico las diferencias culturales de las diferentes comunidades, creando algo así como una “moralidad estatal” o

---

<sup>233</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. Cit.* Pág. 193.



“comunidad política”. La relación en términos de poder es expresada por Heller<sup>235</sup> como que dicha uniformidad evita la aparición explícita de la dominación, de tal manera que una sociedad fragmentada, aparte de un fracaso de la opinión pública como sistema de legitimación, supone que aparezca “en lugar del consentimiento democrático, la coacción autocrática”.

En ese sentido, la capacidad de legitimación de la opinión pública homogénea es inversamente proporcional -al menos en los términos en los que ésta ha venido operando- a la existencia de la pluralidad política y, por tanto, a la capacidad de establecer un marco jurídico supramoral.

En nuestra opinión, es la existencia de ese marco jurídico la que determina la condición de posibilidad de un elemento tan utópico como lo será la configuración de un ideal de democracia como el que al final de nuestro trabajo defenderemos, pues sólo algo así permite la articulación de una pluralidad en la que la opinión pública juegue el papel de armonizador de los principios liberal y democrático.

En cualquier caso la unificación de pasividad política y poder puro con una opinión pública estratificada según niveles que exigen equilibrios diferentes entre los dos elementos del par “racionalidad sentimental”, articulan a la vez todos los elementos en los que Max Weber había descompuesto la idea de legitimidad.<sup>236</sup>

Así, la compatibilización de, por un lado, una dominación legal basada en un derecho racional intencionado y proporcional a los fines, con cuadros que los administran consistentemente y autoridades a las que vinculan sus propias normas y por lo tanto de poder limitado<sup>237</sup> con, por otro, los elementos tradicionales de pertenencia sentimental y obediencia señorial desde la inclusión en una historia mutua que limita el poder según prácticas que la tradición ha consagrado y que hace de las relaciones personales un elemento fundamental de acceso a los más altos grados de administración política,<sup>238</sup> por otro; unido todo a formas de liderazgo personal más o menos relevantes pero en cualquier caso inevitables que ven realimentada su fuerza en un esquema cíclico de reconocimiento de su poder carismático que el propio reconocimiento le otorga y para quien las adhesiones

---

<sup>234</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. Cit.* Pág. 196. Para una panorámica de la situación actual véase Collon, Michell. *Attention médias!* Editions EPO, Bruselas, 1992; traducido y adaptado al castellano por Eva Sastre Forest, *¡Ojo con los Media!*, Argitaletxe Hiru, Hondarribia, 1996.

<sup>235</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. Cit.* Págs. 198-199.

<sup>236</sup> Acerca de esto, recuérdese el famoso texto de Weber “Los tipos de dominación” en *Economía y sociedad. Op. cit.* Págs. 172 y stes.

<sup>237</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* III, 2. Parágrafo 3, Págs. 173 y stes.

han de ser de comunión alegal y obediencia ciega,<sup>239</sup> prácticamente agotan la, en apariencia contradictoria, estratificación articulada de la legitimidad actual.

En cualquier caso y para entender este pequeño resumen sobre las formas de la legitimidad del poder no podemos olvidar a un personaje que si bien no ha sido demasiado relevante para las configuraciones teóricas del poder sí ha tenido una gran influencia práctica especialmente en la legislación anglosajona. Además, el hecho de que Jeremy Bentham constituya el límite de una opción racional sobre la legislación (y la ética) así como su carácter provocativo y su presencia en algunos de los principales debates sobre legitimidad en la modernidad<sup>240</sup> hacen que muchas de sus ideas, siquiera parcialmente, hayan sobrevivido -paradójicamente- en los discursos sobre legitimidad más profundos y en los menos elaborados.

En cierto modo Bentham representa el anti-Kant: llevado al extremo de la racionalidad la ética no sólo no exige un ámbito formal para su construcción, sino que es la propia lógica la que muestra la inexistencia de criterios éticos o de justicia en ley (moral o jurídica) alguna. En realidad, Bentham es uno de esos autores que tienen una bonita idea y la aplican coherentemente a todo aunque ello suponga en algunos casos, como veremos, encontrar grandes respuestas para viejos problemas por más que en otros el resultado sea un absurdo del que no resulta fácil salir. Al margen de su carácter “escandaloso”, la relevancia de estos autores depende de su capacidad de componer buenos argumentos para defender lo que nadie más defiende y, desde luego, Bentham se ha ganado su relevancia.

Al fin y al cabo Bentham es un filósofo que, en vez de ir buscando razones para demostrar lo existente, pasó toda su vida tratando de denunciar las supuestas razones que se aducían para lo existente. Como, por otra parte, nunca dejó de ser un conservador, no es extraño que acabara defendiendo todo lo existente con el extraño argumento de que él más que nadie conocía su irracionalidad y aun así lo seguía defendiendo.

Podemos imaginar que, desde el punto de vista lógico, la idea principal de Bentham arranca en el famoso pasaje de Hume sobre la ética entendida ésta como la búsqueda de la felicidad elevada a un nivel social,<sup>241</sup> es decir, en un lugar muy similar al

---

<sup>238</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* III, 3. Parágrafo 6, Págs. 180 y stes.

<sup>239</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* III, 4. Parágrafo 10, Págs. 193 y stes.

<sup>240</sup> Véase Hart, H. L. A. “Entre el Principio de Utilidad y los Derechos Humanos” en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, N° 58, Invierno. Pág. 7 y stes. Madrid, 1980.

<sup>241</sup> Cfr. Hume, David. *An Enquire Concerning the Principles of Morals (1777)*. (Traducción de Carlos Mellizo *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Ed. Madrid 1993. Sección 5ª, Parte II. Págs. 88-105.)

de Kant. La diferencia es que, aun compartiendo el mismo interés de la época por encontrar argumentaciones racionales, Kant dedicó su vida a establecer las condiciones contrarias a lo defendido por Hume, y Bentham a llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Para esto último, Bentham contó con la ayuda de un autor como Beccaria<sup>242</sup> cuyas formulaciones le parecieron deslumbrantes, muy especialmente la conocida formulación fundamental del utilitarismo -“la sagrada verdad”, diría provocativamente luego el propio Bentham- según la cual “la mayor felicidad para el mayor número de gente es el fundamento de la moralidad y la legislación”.

En términos de legitimidad lo primero que hay que decir es que si a Bentham le preguntaran por su significado muy probablemente le pareciera una palabra sin sentido. La legitimidad del poder es para Bentham el poder mismo. La soberanía, dice Bentham, es la extraña capacidad que tiene un hombre -o una institución- para que le obedezcan, al margen de cualquier pacto, derecho divino ni consentimiento.<sup>243</sup> La soberanía es un hecho que, bien pensado, no tiene nada de extraño, dado que el sometimiento al poder no es nada más que una forma de huir del dolor y buscar el placer -Bentham llega a empezar uno de sus más famosos textos diciendo que el hombre tiene dos soberanos: el dolor y el placer<sup>244</sup>- y que dicho comportamiento pasa a ser un hábito social: ese hábito de obedecer es realmente la soberanía.<sup>245</sup>

Esto nos conduce a la primera paradoja de Bentham quien, por un lado, coloca en el hábito de obedecer el origen de la soberanía y por otro lanza una inteligente cruzada de “*Entzauberung*” contra los oscurantismos de la ley, las mistificaciones de la jerga legal, los precios de los abogados y los estúpidos vestidos y pelucas cuya única finalidad parecía ser la pervivencia de intereses gremiales.<sup>246</sup> Considerando que Bentham no era precisamente un anarquista y que, como veremos, hizo lo posible por defender el poder absoluto del soberano incluso contra sus propios principios, se comprenderá el carácter de sobrio reformador enemigo de utopías y revoluciones.<sup>247</sup> En cualquier caso es de resaltar el

---

<sup>242</sup> Beccaria, Cesare. *Dei delitti e delle pene*” (1764). Para una exposición de el origen de la frase, sus variantes y su importancia, véase Hart, H. L. A. “Bentham and Beccaria” en *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 41-52.

<sup>243</sup> Cfr. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 28 y 221.

<sup>244</sup> Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* (1789) Cap. 1. § 1. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 222.

<sup>245</sup> 61.

<sup>246</sup> Se da la circunstancia de que Bentham era hijo de un *attorney*, a la sazón uno de los estamentos más bajos de la abogacía. Sobre la crítica a la mistificación legal véase Hart, H.L.A. “The Demystification of the Law” en *Essays on Bentham. Op. cit.* I. Págs. 21-39.

<sup>247</sup> Cfr. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 23.

esfuerzo de Bentham por encontrar un lenguaje jurídico no sólo desprovisto de cualquier relevancia moral -una moral totalmente irrelevante para la ley- sino también más cercano al sentido común y al pueblo.<sup>248</sup>

Pero tal vez las dos ideas más relevantes que en términos de legitimidad han aportado Bentham y el utilitarismo a ese batiburrillo de principios que configura la modernidad sean las del cálculo económico y las del poder puro.

La aplicación del principio racionalista de utilidad llevó a Bentham a establecer el ámbito de la preferencia de unas leyes sobre otras en su eficiencia, una eficiencia estrictamente económica que como dijo Marx -y la comparación es en nuestros días menos exagerada de lo que pudiera parecer- convertía al tendero inglés en la esencia de la humanidad.<sup>249</sup> La legislación debía entonces ser guiada por el interés máximo de utilidad. Es verdad que esto no constituía -no podía constituir desde el punto de vista de Bentham- ningún tipo de limitación a la soberanía pero sí permitía al menos la crítica constructiva sobretodo en el ámbito de los procedimientos del poder para ser ejercido.<sup>250</sup>

El segundo elemento puede ser considerado como uno de los argumentos a la vez más cínicos y más brillantes de Bentham y tiene que ver con el problema planteado precisamente con la imposibilidad de limitar el poder del soberano. La declarada defensa del punto de vista inglés en la revolución americana llevó a Bentham a la explicitación máxima de su principio de soberanía ilimitada y su fundamentación en el puro hecho de su poder.<sup>251</sup> Como hemos dicho, el poder venía definido por una serie de caracteres, el primero de los cuales era la configuración fáctica de la antropología con la existencia de placer y dolor. Sobre este hecho natural el poder al configurarse de un modo legal -*public domination*- establece dos tipos de actuaciones: una sobre la actividad humana -*imperation*- consistente en influir en el cálculo de intereses colocando castigos -y, menos comúnmente, premios- como amenazas asociadas a determinados comportamientos. La otra actuación -*contrectation*- es sobre la pasividad humana y consiste en reforzar una

---

<sup>248</sup> Otra cosa es el hecho de suponer la prevalencia racional de dicho pueblo... Cfr. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 28.

<sup>249</sup> Marx, Karl I. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 24.

<sup>250</sup> Evidentemente Bentham no fue ni el tirano refinado que presenta el *foucaultianismo* pero tampoco el adalid de la ilustración en el derecho de la tradición republicana anglosajona. Para una exposición de estas dos tendencias -más bien favorable a la segunda- véase el atractivo artículo de Rosen, F. "Crime, Punishment and Liberty" en *History of Political Thought*. Vol. XX. Nº 1 Spring, 1999.- Hackensack, New Jersey. Págs. 173 y stes.

<sup>251</sup> Sobre el papel de Bentham en la polémica sobre las colonias véase Hart, H.L.A. "The United States of América" en *Essays on Bentham. Op. cit.* III, Págs. 53-78.

costumbre de obedecer al poder por medio de una amenaza generalizada.<sup>252</sup> Este poder está conferido por ley a los agentes del poder pero el poder de quien lo confiere -la soberanía- se basa estrictamente en que la gente le obedece y es por tanto ilimitado hasta el punto de que, dado que todo derecho deviene de la ley del soberano, la discusión sobre el derecho del soberano es un total sinsentido.

El problema surge cuando este poder resulta ser incompatible con una serie de configuraciones de hecho existentes según las cuales bien el soberano es múltiple -como es el caso de la República en la Roma clásica, un caso que un ensayo de Hume había hecho famoso<sup>253</sup>-, bien la soberanía se halla dividida entre diferentes instituciones con voluntades diferentes, lo cual era el caso de varios países federales o, incluso, de la constitución británica -lo que era más importante-. La resolución de este problema se vio aun complicada por la creciente simpatía de Bentham por las nuevas formas de democracia y en especial por el desarrollo de los Estados Unidos, (los cuales, siguiendo un esquema muy propio de Bentham empezaron por ser blanco de sus críticas por haber enfrentado “ilusoriamente” poder con derechos y llegaron a ser considerados por él como “una buena consecuencia a partir de malas premisas”<sup>254</sup>) y por el carácter de la tradición inglesa -muy arraigada en todas las clases sociales- de gobierno limitado.

En términos utilitaristas resultaba fácil para Bentham establecer la bondad de la limitación del poder como una simple aplicación de la teoría penal de las amenazas en el cálculo de intereses, de modo que -desde el punto de vista realista- no había duda de una rapacidad del poder que sólo podía ser atajada por medio de dichas limitaciones admonitorias.<sup>255</sup> Pero en ningún caso ello servía para solucionar el problema del poder soberano como ilimitado. La posibilidad de limitar el poder no podría venir de ningún tipo de derecho natural, dado que en la esfera jurídica nada hay previo ni ajeno al soberano, ni de ningún requisito formal que podría ser válido para los agentes del soberano pero no para el soberano en sí. La solución, tal cual es expuesta por Hart a través de diferentes textos de Bentham,<sup>256</sup> ha de venir de la propia facticidad del poder puro del soberano.

---

<sup>252</sup> Véase Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 220 y stes.

<sup>253</sup> Hume, David. *Of Some Remarkable Customs*. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 227.

<sup>254</sup> Bentham, Jeremy. *An introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). *Concluding Note*. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 66.

<sup>255</sup> *Cfr.* Bentham, Jeremy. *On the Efficient Cause and Measure of Constitutional Liberty*. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 67-68.

<sup>256</sup> Hart, H.L.A. ‘Limited government as the correlate of limited habits of obedience’ en “Sovereignty and Legally Limited Government” en *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 228-242.

A partir de la asunción de que el poder del soberano tenga como único fundamento el hecho de la obediencia, basta entender dicha obediencia como limitada para encontrar una limitación al poder. En suma, el poder es teóricamente ilimitado pero en realidad el poder está limitado por la capacidad de desobedecer de sus súbditos.

Se establece así una de las más curiosas formulaciones de la política realista y de la revolución como una facticidad tan simple como la de la soberanía. Se obedece hasta un punto debido al poder del soberano, y desde ese punto se desobedece con lo que el soberano deja de tener poder.

Finalmente y por no dejar la historia inconclusa habrá que recordar el desencanto sufrido por Bentham tras la revolución francesa en sus ideas de limitación del poder y de democracia. A partir de ese momento y hasta sus últimos días, cualquier desencuentro con Burke, cualquier crítica al concepto de “orden público” como metafísica y cualquier reforma a la mistificación tradicionalista, se vieron superadas por un conservadurismo temeroso y defensor a ultranza del *status quo*, al que no le sobró hacer gala de un provocativo reaccionarismo que incluía entre sus argumentos que “ningún hombre tiene una más completa idea de las imperfecciones de la ley, nadie una más dolorosa e indignante percepción de ellas, nadie las ha investigado con más asiduidad ni con más éxito en su descubrimiento... es con este conjunto de cargas ante mis ojos que aún así digo que no se cambie la Constitución ni la forma del Parlamento”.<sup>257</sup>

Indiscutiblemente, dicho pesimismo no era posible traspasarlo al que se diseñó como principal heredero y publicista del movimiento utilitarista, John Stuart Mill, un autor que resulto rebelde a un utilitarismo convertido de “radicalismo filosófico” en casi “religión racional”.<sup>258</sup>

El carácter racionalista de ese romanticismo anglosajón, con su concepción del “ser conservador” en términos de culto a la variedad, a la multiplicidad y a la excentricidad individualista, dejará al utilitarismo reaccionario desprovisto de su propio método para unos fines tan desdibujados en la búsqueda fría de la felicidad, hasta el punto de que en Mill los principales elementos del conservadurismo económico –el libre mercado y la desconfianza hacia la democracia- se ven comprometidos.<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Pág. 69.

<sup>258</sup> Para un precioso relato novelado del experimento pedagógico de John Stuart Mill y su fracaso véase Berlin, Isaiah, *John Stuart Mill and the Ends of Life* (1959) (Traducción N. Rodríguez Salmones “John Stuart Mill y los fines de la vida” en *John Stuart Mill sobre la Libertad*. Alianza Ed. Madrid, 1970. Págs. 9 a 49.-)

<sup>259</sup> Stuart Mill, John *On Liberty*. (1851). *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XVIII. “*Essays on*

El papel material de la libertad como prerequisite de la felicidad utilitarista en Stuart Mill afianzará una ruptura fundamental para la comprensión del liberalismo posterior en el cual las definiciones de libertad vendrán reconocidas –mucho más en la psicología social que en las configuraciones políticas- como la aparición de un espacio eficiente de privacidad en el cual la colectividad no puede alegar derecho si no puede alegar daño. Este tipo de argumento “negativo” supone, no obstante, todo un aparato jurídico de “tolerancia” en la medida en que dicha tolerancia no será social –la tolerancia supone en cualquier caso “una falta de respeto” por el tolerado, la tolerancia es siempre desde el punto de vista del superior-<sup>260</sup> sino jurídica, consistiendo en una apertura hacia la conciencia social de la libertad de Locke, una libertad como derecho –ahora positivo- al disenso,<sup>261</sup> en el cual el papel del poder se establece en el extraño punto desde el que se defiende a la minoría de la mayoría, y en el que no está siquiera claro que dicha defensa deba limitarse al *laissez faire* sino cuya intervención se reclama en nombre del progreso asociado a esa libertad.<sup>262</sup>

Como contraste, la articulación jurídica constitucionalista concibió en el continente una salida de legitimidad pactista donde el viejo poder se avenía a compartir el Estado con la burguesía en defensa mutua de los viejos privilegios y la propiedad privada, haciendo frente común a la amenaza obrera. Este sistema, que se hizo paradigmático en el proceso que acabo en el continuado desastre alemán de la primera mitad del siglo XX,<sup>263</sup> dibujó un concepto de liberalismo en el que, como veremos, incluso una figura como la de Carl Schmitt pudiera sentirse cómoda. En esta distribución era sin duda imprescindible la articulación explícita pero flexible –a la situación coyuntural- de la excepción, un espacio

---

*Politics and Society*” Ed. J. M. Robson. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1977. Cap. V. Págs. 293-294. Sobre el carácter democrático del gobierno propuesto por Stuart Mill véanse las “*Considerations on Representative Government*” (1861) Cap. II. En *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XVIII. “*Essays on Politics and Society*”. *Op. cit.* Págs. 398-404.

<sup>260</sup> Cfr. Berlin, Isaiah “John Stuart Mill y los fines de la vida” en *John Stuart Mill Sobre la Libertad*. *Op. cit.* Pág. 22.

<sup>261</sup> Sobre las “relaciones” entre Locke y Stuart Mill, es decir, acerca de las diferentes caracterizaciones del “derecho al disenso” como legitimidad a partir de una posición iusnaturalista y otra positivista, véase el interesante libro de Eisenach, Eldon J. *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*. Univ. of Chicago Press. Chicago, 1981. Cap. 16. Págs. 205 y stes. Para un análisis del “historicismo” en Locke véase Waldron, Jeremy “*John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology*” en *The Review of Politics*. N° 51. Winter. Univ. of Notre Dame (Indiana). Notre Dame, 1989.

<sup>262</sup> Para una investigación de las posibilidades políticas de John Stuart Mill véase el sugerente artículo de Lindsay, Peter “*Overcoming false dichotomies: Mill, Marx and the Welfare State*” en *History of Political Thought*. N° 4. Winter. Imprint Academic, New York, 2000. Págs. 657-681.

<sup>263</sup> En este sentido véase la excelente contextualización histórica de la figura de Carl Schmitt llevada a cabo por Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*. Ariel

acotado al viejo poder que quedaba definido como lo no-jurídico o, cuando más, como aquello que ofrecía su legalización *a posteriori* como hecho consumado.<sup>264</sup>

El liberalismo quedaba pues como el lugar del derecho, no del Imperio de la Ley en sentido británico, del “Estado de Derecho” entendido como un lugar que no comprometía al poder, sino que lo respetaba como excepción en la medida en que éste, con un ejército que no juraba la constitución,<sup>265</sup> garantizaba *de facto*,<sup>266</sup> la propiedad privada en su uso económico.

La crisis de este pacto en la República de Weimar, en el momento en el que, junto a las dificultades políticas de la Gran Depresión, los nacionalistas resentidos por el conocido como Tratado de Versalles,<sup>267</sup> y los movimientos políticos comunistas, quedaron fuera de, y frente a, él, convirtió al poder extrajurídico como el único elemento político de relevancia, mientras que un liberalismo cada vez más hipócrita y un socialismo cada vez más cruel<sup>268</sup> construían un artificio jurídico que, como había propuesto Jellinek, diferenciaba -a la hora de investigar el objeto “Estado”- entre una disciplina jurídica –“la doctrina general del Derecho Político” y la denominada de un modo científico, “la doctrina general sociológica del Estado”, es decir, la lucha por el verdadero poder al que el anterior aparato servía.<sup>269</sup>

El desesperado intento de construcción de un verdadero Estado de Derecho que recogiera un espacio jurídico sin lagunas, un intento que trataremos más adelante con alguna profundidad,<sup>270</sup> llegó demasiado tarde para un sistema político cuyos críticos sólo podían entender la victoria contra el poder siempre excepcional, como la llegada a ese lugar de excepcionalidad, es decir, el abandono definitivo de una legitimidad surgida en la revolución inglesa que pretendía basar su defensa contra el poder absoluto y su capacidad de acceder en igualdad al espacio público, en un sistema jurídico omniabarcante que garantizaba derechos frente a dicho espacio público, constituyendo al *rule of law* como previo al Estado y condición de su posibilidad.

---

Derecho. Barcelona, 1989. Caps. I y II. Págs. 11 a 122.

<sup>264</sup> Cfr. Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Pág. 14.

<sup>265</sup> Cfr. Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Pág. 18.

<sup>266</sup> Sin ningún tipo de sometimiento judicial. Cfr. Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Pág. 42.

<sup>267</sup> Véase Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes. Op. cit.* Sucesivamente págs. 137 y 31 y stes.

<sup>268</sup> Cfr. Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Págs. 26 y stes.

<sup>269</sup> Jellinek, Georg *Teoría general del Estado.* (1905), citado por Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Pág. 75.

<sup>270</sup> Véase el capítulo VII de éste trabajo.



Por el contrario, este “liberalismo coyuntural” surgido del “persistente Estado dual”<sup>271</sup> nacido del II Reich, que encierra en su esencia no sólo la articulación de un meticuloso espacio jurídico sino también el reconocimiento de la excepcionalidad que lo desplace absolutamente ante la amenaza a sus privilegios o mercados, (y su vuelta al espacio jurídico una vez desaparecida la amenaza<sup>272</sup>) es el que –como veremos al final de este trabajo- permitió el reconocimiento y, no pocas veces, la colaboración de los gobiernos occidentales con el siguiente Reich, reconocimiento que, en su sentido más reflexivo y pese a las subsiguientes satanizaciones permaneció –y permanece- vivo en las relaciones entre, por ejemplo, Hayek y y el propio Schmitt, o entre, por ejemplo, Margaret Thatcher y Augusto Pinochet.<sup>273</sup>

En suma, si se quiere hacer un rápido resumen de las circunstancias históricas de las diferentes legitimidades que desembocan en la modernidad, proponemos partir de aquella monarquía que en Bodino resolvió la pluralidad feudal de poderes militares creando la figura del monarca absoluto. Un monarca absoluto que, sin embargo, acabó con la pluralidad cuando se arrogó la representación política del nuevo concepto teológico de nación.

Vimos también que la articulación del disenso como forma de legitimidad permitió solventar los problemas religiosos que reventaron la monarquía absoluta en el mundo anglosajón, pero también observamos cómo la exclusión de la necesidad de la esfera política supuso la exclusión de aquellos sectores cuya situación social colocaba al margen de la libertad, creando una dialéctica amigo-enemigo entre los defensores de una “pluralidad de idénticos” en los parlamentos burgueses y aquellos cuyo único modo de relación política con los anteriores era una violencia de la que casi siempre llevaban la peor parte.

Vimos que la ruptura revolucionaria francesa dio un lugar político a la necesidad, pero dicha necesidad, sin llegar a ser objetivo político de nadie, acabó convirtiéndose en el

---

<sup>271</sup> Cfr. Estévez Araujo, José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal. Op. Cit.* Pág. 42 y stes.

<sup>272</sup> Véase Hobsbawm, Eric *Age of Extremes. Op. cit.* Pág. 176.

<sup>273</sup> No resultará extraño este análisis a las actuales “declaraciones de guerra” contra el enemigo terrorista universal, las cuales, al margen de cómo deban articularse contra un enemigo al parecer tan ambiguo y universal, si parece claro cómo se hacen funcionar –en términos de desplazamiento del espacio jurídico- frente a la propia ciudadanía en general y frente a los que, dentro de ella, cuestionan determinadas políticas de sus gobiernos. Quizá el mejor ejemplo de esto sea el “permanente” estado de “conmoción interior” de Colombia llevado a cabo por el presidente Uribe. Por cierto, “un liberal”.

único referente político, encuadrando otra vez en una relación amigo-enemigo de la satisfacción material cualquier articulación de una pluralidad perdida.

La aparición del fantasma de la democracia rompió toda relación de la burguesía con la política convirtiendo su beneficio económico en el único fin último de cualquier estructura política y por lo tanto otorgándole su legitimidad por destructivamente antiliberal que fuera su organización.<sup>274</sup>

La historia posterior no parece haber cambiado demasiado las cosas. La grandeza de la pequeña frase de Lenin al ser preguntado por los objetivos de la Revolución Rusa: “electrificación más soviets”,<sup>275</sup> -es decir, felicidad y libertad- dio a su muerte pronto paso a un Soviet Supremo de carácter crecientemente totalitario que sacrificaba a la legitimidad de la producción material y a la prevalencia nacional –es verdad que contra un enemigo que nunca dejó de estar en guerra- cualquier forma de pluralidad, al tiempo que el autodenominado “mundo libre” se embarcó en una dinámica amigo-enemigo tan hipócrita como consciente de su propia hipocresía, al tiempo que acentuó la estrategia de, por un lado, “aburguesar” en términos económicos -por medio de la regulación laboral y una política económica que obligaba al capital a forzar un fuerte crecimiento- a aquella (y sólo a aquella) población con poder político; y por el otro destruir sin piedad a aquellos pueblos que no merecieran o renunciaran a “la oferta”.

Los riesgos asociados al devenir histórico del convulso siglo XX nos dejó finalmente ver al movimiento demoliberal de Occidente perder sus reparos en alentar regímenes públicamente totalitarios si, como en el caso del nazismo alemán, servían de cortafuegos y se disponían a hacer el trabajo sucio frente al peligro bolchevique. El exceso de ambición y la megalomanía de las camarillas enfrentadas en la Europa de Entreguerras llevaron a una Guerra Mundial en cuya resolución el liberalismo y la democracia se convirtieron en el mayor acto publicitario de la historia por parte de los nuevos contendientes.<sup>276</sup> Hacia el final de nuestro trabajo trataremos de mostrar como dicho entusiasmo liberal, en el sentido de Stuart Mill, era posiblemente la máscara denunciada

---

<sup>274</sup> Como muestra, recuérdese el famoso principio de los años treinta de “Vale más Hitler que el Frente Popular”. Sobre algunas de las consecuencias históricas de este principio véase Althusser, Louis *L’avenir dure longtemps* (Traducción de Marta Pessarrodona *El porvenir es largo*. Ed. Destino. Barcelona, 1992.- Págs. 256 y stes.) Véase también, Hobsbawm, Eric *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991* (1994) Abacus (Little, Brown and Company) Londres, 1995. Págs. 150-151. Acerca de las circunstancias en las que la Unión Soviética entró en la II Guerra Mundial véase la desclasificación de documentos de este país en el interesante reportaje de *The Moscow Times*, Moscú, 22 junio, 2001.

<sup>275</sup> Cfr. Arendt, Hannah *On Revolution*, *Op. cit.* Pág. 65

<sup>276</sup> Véase de nuevo el divertido libro de Stonor Saunders, Frances *La CIA y la guerra fría cultural*. *Op.*

tantas veces por Carl Schmitt según la cual el liberalismo al que los *parlamentaristas* realmente optaban era otro liberalismo –que ahora nos resulta tan familiar- tan decisionista como el de un *Nazismo* o un *Estalinismo* ante el que rasgarse las vestiduras en la batalla de la Guerra Fría.

Así, el fin de esa mal llamada “guerra fría” y la subsiguiente caída de los sistemas políticos surgidos de la revolución rusa y la Segunda Guerra Mundial no disolvió la vieja asociación entre burguesía y razón de Estado ni dio, por tanto, lugar en ninguno de los dos bandos a una verdadera articulación de la legitimidad basada en la pluralidad política, sino que lejos de devolver el poder a la política parece haber tomado el camino de prescindir definitivamente de ella en la medida en que es innecesaria excepto como un mero elemento de entretenimiento, hasta el punto de que sólo la inversión en armamento -el primer producto mundial- permite mantener en la existencia a la media docena de Estados que cada poco tiempo buscan “un malo” que les permita afianzarse en el poder y de paso consumir la producción. No importa que se recurra de una forma bastante patética a los viejos argumentos de Burke naturalizando la necesidad en bancos nacionales independientes o a la democracia formal cuando de hecho una “falsa pluralidad”<sup>277</sup> es fabricable por un sistema de creación de “opinión pública” en manos absolutas, e inclementes con cualquier desviación, de un mercado<sup>278</sup> ahora a escala global, por lo que por vez primera es posible decir que deja fuera de la política no ya a una parte de los ciudadanos de los respectivos países, sino a la mayoría de la humanidad.

Curiosamente el patético argumento historicista del peor estalinismo –cuya denuncia por parte de la izquierda nunca alcanzó la brillantez pública de sus censores de la derecha mejor patrocinada- reaparece con total impunidad en el discurso social según el cual la historia habría terminado en cualquier barrio residencial del Medio Oeste norteamericano, dejando claro que esos viejos argumentos de Burke según los cuales el libre mercado, el sometimiento de la mayoría y la necesidad de la guerra eran instituciones de la Naturaleza, “un *vovoc* de la tierra” –por utilizar el término *schmittiano*-, un corolario de la Historia Universal.<sup>279</sup>

---

*cit. Passim.*

<sup>277</sup> Como dijo un diputado británico del “viejo laborismo” respecto al programa con el que Tony Blair concurrió a las elecciones de 1997, “ahora que las diferencias sociales aumentan es cuando las diferencias entre los partidos disminuyen”.

<sup>278</sup> Sobre el sistema de información en general en el mundo actual véase, como un buen ejemplo, el ya citado trabajo de Michel Collom sobre Bélgica y Francia *Ojo con los Media*.

<sup>279</sup> Cfr. Schmitt, Carl *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1974)

Ni que decir tiene que el concepto de liberalismo que desde entonces se ha forjado resulta curiosamente atrapado en unos valores que han de elegir entre hacerse solidarios con las exigencias del concepto de lo político schmittiano –como se ha dicho “incapacitado para fundar la libertad”-<sup>280</sup> o bien hacer frente a la burla amarga del jurista vencido por falta de la oportuna hipocresía.

### 3.6.- La legitimidad como hilo conductor: la jurisdicción.

¿Cómo encontrar un sentido a todo este recorrido llevado a cabo en los anteriores apartados? La cuestión fundamental a la que hemos querido dar respuesta con una exposición tan larga y, en cierto sentido, caprichosa de la articulación histórica de las diferentes ideas de legitimidad es aquella que tiene que ver con la posibilidad de encontrar un diferente lugar para los conceptos de “derecho” y de “poder”, es decir, de la condición de posibilidad de encuadrar el derecho en el ámbito de la libertad.

La confrontación entre un esquema teórico, como es la articulación de la libertad como pluralidad en Locke, con un esquema histórico donde el libre mercado aun cumpliendo los requisitos formales de Locke se impone fácticamente sobre la libertad como realidad vital, parece conducirnos a la consideración del derecho como enemigo de una libertad real.

Lo que hemos pretendido proponer es que esta conclusión es en cierto sentido un error. Tanto histórica como teóricamente. Pues si bien es verdad que el desarrollo histórico muestra de un modo innegable que la articulación de una economía capitalista ha sido compatible con la solución Locke, también es cierto que si algo ha dejado claro la historia más reciente es que la construcción alternativa de una sociedad ajena al sistema de legitimidad lockeano se muestra como indeseable en términos de libertad.

Es decir, las exigencias de la pluralidad política como libertad individual pueden ser de segundo orden respecto de las necesidades materiales, pero no por ello dejan de ser exigencias. Teóricamente, además, el papel de la jurisdicción se muestra como

---

(Traducción de Dora Schilling Thon *El nomos de la tierra*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1979. Nomos de la tierra en el sentido de la “ordenación política, social y religiosa del suelo del mundo” –pág. 53- y llamado al gobierno –págs. 56 y stes.-).

<sup>280</sup> Un liberalismo “*bounded by its exclusive categories*” frente otro capaz de incluir otras tradiciones filosóficas en su trabajo por la libertad. Cfr. Eisenach, Eldon J. *Two Worlds of Liberalism*. *Op. cit.* Pág. 224.

estrictamente diferenciador entre una comunidad política “libre” y una autocrática. La razón en este caso sobrepasa una percepción que en principio podría parecer básicamente psicológica.

Pues al margen del papel homogenizador de una opinión pública mediatizada, de la continua relevancia del papel de la figura de la “razón de Estado” e incluso de un sistema económico de desposesión de la inmensa mayoría de los medios económicos elementales para hacer efectiva la libertad política, el elemento jurisdiccional –la independencia judicial efectiva presupuesta en la solución Locke- y el consiguiente lugar del poder político –cuya máxima figura de poder puro es el gobierno- como sujeto a *sus* leyes, crea en cualquier caso unas mínimas condiciones de acción política, una acción política que al final resulta ser particularmente relevante en la superación de la limitación fáctica que la sola juridicidad es incapaz de soslayar.

Este es en general el punto central de lo que hemos denominado de un modo grosero los procedimientos “francés” e “inglés” en la constitución de la libertad frente al Antiguo Régimen. En el primero la juridicidad es juzgada sin más –y no sólo a la hora de criticarla-<sup>281</sup> como otro lado del poder mientras que en el segundo la legalidad se articula y es percibida como una salvaguarda frente al poder. Digamos que para la primera opción apenas hay diferencia entre poder y poder político, tal vez por lo cual las alternativas tampoco poseen dicha diferenciación. En la segunda la juridicidad se convierte en el punto central de la legitimidad y –pese a todas las reservas que es imposible no encontrar- constituye la reclamación y el fundamento mínimo de la aceptación y organización de la relación política.

Porque no deberíamos pensar el poder y la juridicidad tan sólo como algo que se padece sino también desde el punto de vista del gobernante. Si el gobernado puede tener la tentación –a veces bien fundada- de percibir la administración de justicia como coincidente con el resto de poderes –públicos o privados- esa tentación es aún más fácil que sea puesta en marcha por el gobernante. Desde este último punto de vista y una vez decretada la quiebra de las viejas legitimidades de obediencia identitaria, el gobernante no puede soñar con el “buen gobierno despótico” ni con la “bondad natural” de sus administrados, sino constatar simplemente una quiebra total de la legitimidad, esto es, quedando la acción política en una situación perfectamente benthamiana. Esto supone la

---

<sup>281</sup> Véase Harrington, James *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. (1656) Pocock J. G. A. (Ed.). Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1992. Véanse los “Aforismos” en general –págs. 269-293-

conversión del trato político en un mero cálculo de interés (privado) de carácter públicamente generalizado<sup>282</sup> lo cual, a su vez, tiene como invariable resultado la corrupción generalizada, la incapacidad económica y la percepción de la organización política como tiranía.

Y puede que todo ello no resulte demasiado importante para los gobernantes desde su estricto punto de vista privado, pero a los gobernados debiera importarles. Éstos pueden considerar a la judicatura como perteneciente a un grupo social en connivencia con los demás poderes, incluso desconfiar de la legitimidad que poseen para imponer sus decisiones o incluso ver en las leyes que aplican un límite insuperable para sus demandas políticas, pero se equivocan al no exigir su independencia efectiva y su articulación política como tal.

Sin duda que éste es un error de naturaleza histórica, es decir, no basta con una propuesta teórica para ser solucionado en tanto que depende de las circunstancias en las que dicha visión se ha creado y ha cristalizado institucionalmente. Se trata en suma de un juego con la forma del círculo vicioso / virtuoso entre estructura de gobierno y acción política del gobernado. Pero después de la experiencia histórica del siglo XX, una experiencia que sigue viva muy especialmente en aquellos lugares en los que Occidente ha impuesto un sistema político “liberal” de una manera particularmente hipócrita o, en el mejor de los casos, desinteresada, no parece que a la hora de proponer alternativas se pueda prescindir de la jurisdicción como lugar fundamental donde el poder aparece como articulable contra el poder.

Podemos si se quiere seguir discutiendo desde cualquiera de los dos puntos de vista –el del gobernante y el del gobernado- sobre los beneficios que supone la aceptación participativa del trato político en términos de acatamiento de leyes de las que no se es partidario, de la creación de políticas públicas transparentes –revisables- a la hora de la administración económica, del tráfico económico no determinado por la cercanía política, o incluso de la seguridad de la acción política en la inacabable conquista de la democracia. Pues aun por encima de todo lo anterior, la percepción individual de encontrarse en un

---

y los del nº 1 del Cap. VIII en particular.

<sup>282</sup>Véase un curioso ejemplo de incompatibilidad entre la ley y el funcionamiento de un país en Nino, Carlo S. *Un país al margen de la ley*. Guillermo Kraft. Buenos Aires, 1978. No sorprende pues la situación política en Argentina en la cual la corrupción política es un requisito más para hacer desaparecer todas las cortapisas para la realización máxima del *ideario* neoliberal de devaluación del trabajo por el conocido método de socializar las pérdidas y privatizar los beneficios. Véase Oppenheimer, Andrés “Los cómplices de la corrupción”. *El País Domingo*. 20 mayo 2001. Págs. 1-4.

marco político en el que la actuación del poder está limitada en unos límites conocidos y operables, la interdicción de la arbitrariedad como un hecho cierto, la conciencia, en suma, de que a través de la jurisdicción el individuo tiene derechos ejercibles frente a un poder pese a que éste sea más poderoso que su desnuda individualidad, supone algo muy parecido a la simple conciencia de libertad personal. Y creemos que a partir de este momento histórico cualquier alternativa política será incapaz –ni política ni materialmente- de imponerse o sobrevivir sin tenerlo en cuenta.

Finalmente podríamos hacer una referencia a la interdicción de la arbitrariedad en términos materiales, según la cual la existencia de un carácter jurídico en las leyes o mandatos supone un marco inevitablemente positivo para la actuación económica al margen de su estructura política. Algunas teorías de la distribución del poder como las de Mancur Olson<sup>283</sup> y sus seguidores puede que sean tan sólo un brillante esquema reduccionista de la relación entre poder y economía pero, desde su opción política y sus prejuicios iusnaturalistas, demuestran al menos que es necesario tener en cuenta políticamente la actuación humana que no viene regida por interés político alguno, al menos a la hora de diseñar organizaciones políticas desde el poder y juzgar su legitimidad desde fuera de él.

**3.7.-** Transición al marco teórico. Una cuestión de fondo. La crisis de la teodicea medieval.

“... en lugar de apóstoles no tenemos sino falsos profetas; en lugar de educadores, sólo seductores; en lugar de príncipes y superiores piadosos... sólo tiranos, lobos, osos, leones, niños y locos.”

Martin Bucer

*Tratado de amor al prójimo, 1523*

Antes de abandonar el recorrido histórico de la legitimidad política y como paso al marco teórico, creemos necesario, pese a que estas alturas pueda parecer reiterativo, volver a tratar desde el principio -por más que, prometemos, sea de un modo rápido y en cierto sentido superficial- la cuestión teológica como un aspecto de fondo en la cuestión de la legitimidad y en cualquier caso clave en nuestra visión de la política como articulación de

---

<sup>283</sup> Cfr. Olson, Mancur. *Poder y Prosperidad. La superación de las dictaduras comunistas y capitalistas.*

la pluralidad. Ya hemos tratado de paso algunas de las repercusiones de dicha cuestión en la escena política. Queremos ahora tratar de encontrar el trasfondo teológico -y su poso secular- de los discursos teóricos que en adelante analizaremos. No se trata por tanto de una discusión teológica, sino más bien de una interesada -en tanto que orientada al tema que nos ocupa- historia de la teología.

Se nos ha dicho que todas las teorías políticas podrían ser clasificadas en dos grupos según consideren al hombre “bueno o malo por naturaleza” o al menos según si el hombre es “problemático o inofensivo” para la organización política posterior.<sup>284</sup> Lo que queremos plantear aquí es que nuestras agrupaciones intuitivas según este criterio tal vez nos causaran alguna sorpresa a la hora de su revisión.

Así, no es extraño -aunque debiera parecerlo- encontrar en los manuales de Historia de las Ideas a Tomás de Aquino como el primer autor con una filosofía liberal o, al menos, como un autor en cuyas categorías se ha pensado gran parte del liberalismo. Algo así como el gran “padre” de la “filosofía liberal”.

Esto, que es probablemente incierto *de facto*, como lo suelen ser los anacronismos de justificación *a posteriori* de las *paternidades*, puede resultar sin embargo útil si consideramos a los autores desde un punto de vista histórico, es decir, como reflejo de los problemas de una época. Y no porque hubiera una problemática “liberal” en el siglo XIII sino porque había una discusión teológica que, tras estallar tres siglos después con Lutero, sí dará lugar a la problematización teológica que abrirá el lugar de “lo político” de nuevo en Occidente.

No vamos a argumentar ahora la relevancia del pensamiento teológico en la configuración del pensamiento político, basta reflejar la importancia que *otros* le han dado.<sup>285</sup>

No obstante, queremos subrayar que lo interesante no es sólo poder dividir la influencia de la teología en la configuración teórica de los conceptos que la teoría política toma de ella prestados, sino también precisar la relevancia histórica del desarrollo del pensamiento teológico en las justificaciones políticas de los grandes hechos políticos de la modernidad.

---

*Op. Cit.* Págs. 40 y stes.

<sup>284</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 87

<sup>285</sup> Schmitt, Carl. *Politische Teologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveänität* (1922) (Traducción de Francisco Javier Conde *Teología Política*. Struhart y Cia. Buenos Aires, 1985. III. Págs. 54 y stes. “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.)



Argumentaremos en este último sentido que es tan importante el papel de Lutero y los reformadores en la articulación de un principio liberal como lo pueda ser Tomás de Aquino. Y no sólo porque aquél haya resultado fundamental en ese nacimiento del poder político que desde el principio perseguimos, sino, como veremos, también en la constitución estrictamente teórica de un discurso liberal.

Es verdad que suele aducirse a Tomas de Aquino como el creador de una nueva antropología más acorde con la responsabilidad individual y con la organización racional de la sociedad. Por contra suele acusarse al pesimismo antropológico luterano de estar a la base de los planteamientos autoritarios que poco después defenderá Hobbes, o incluso -aunque sorprendentemente de forma menos glosada- del pensamiento legitimista contrarrevolucionario (Bonald, De Maistre y muy especialmente Cortés).

Más cercano a la base histórica -al fin y al cabo Hobbes defendía *de facto* una monarquía absoluta romanizante frente a los grupos protestantes más radicales (por no citar la “dictadura católica” de Cortés)- se asigna también al protestantismo el estar a la base de valores democráticos o incluso de ser el padre de algo así como un “principio democrático” diferente del principio liberal.

Todo ello resulta muy complicado, como complicada es la reconstrucción teológica de la multiplicidad de “escuelas” e incluso Iglesias que la reforma desencadenó, especialmente por el hecho de que el poder político -una vez constituido un discurso de legitimación propio- haya abandonado o trocado los conceptos teológicos.

En todo caso, creemos, este asunto no debe ser tratado en términos anacrónicamente políticos. Correríamos el riesgo de acabar explicando las causas con las consecuencias. De hecho, tendrá que venir la filosofía de Rousseau -e incluso con posterioridad la de Donoso Cortés-<sup>286</sup> para ayudarnos a discriminar de una forma mínimamente clara entre “liberalismo”, “democracia” y “dictadura”.

Con todo, nuestra intención es mostrar como Lutero y el luteranismo adquieren un papel en la configuración política en general y liberal en particular, cuando menos tan preponderante como el que pueda tener Santo Tomás.

Finalmente, en términos teológicos, habremos de abundar en la idea de que la concepción basada en el pecado original permite al mismo tiempo por un lado la distinción entre principio democrático y principio autocrático, mientras que por el otro sirve para

---

<sup>286</sup> Sobre la compleja conexión entre política y teología en Donoso Cortés, véase el completo trabajo de Graham, John T. *Donoso Cortés, Utopian romanticist and political realist*. Univ. Missouri Press.

estructurar el principio liberal, entendido éste como de segundo orden, en la medida en que -como vamos a ver- dicho pesimismo antropológico presupone la irreductibilidad de un ámbito humano donde impera la superstición y el egoísmo pero está matizado por una “razón” como extrínseca al hombre, la divinidad, aun cuando el hombre pueda participar de ella en un cierto *platonismo*. Un platonismo que, como veremos, resultará política y económicamente fundamental en el momento de la secularización protestante.

En cualquier caso, dicha trascendencia o externidad teológica no supone que deje de ser “razón” (frente a una concepción decisionista del principio autocrático del tipo de “*notre intérêt n’est point qu’une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu’elle le soit sans retard et sans appel*”)<sup>287</sup> ni que deje de verse obligada, dada la aceptación de la existencia del mal humano, a configurarse como limitadora.

Así pues, hemos de volver a términos políticos para tratar de explicar esta configuración, y así vemos que en teoría política -a diferencia de en filosofía- los conceptos “idealismo” y “realismo” poseen una significación propia nacida tanto de la crisis teológica de la Reforma como de la situación histórico-militar antes descrita.

De hecho, el primer puente desde la situación histórica hacia la naciente teoría política es la obra de Maquiavelo, cuyo principio epistemológico fundamental está en crear una ciencia que alejándose “de las reglas dadas por otros” prefiere “ir directamente a la verdad de los hechos de un asunto”, que dedicarse “a lo que pueda imaginarse sobre él”.<sup>288</sup> La creación de lo que en Ciencia Política suele llamarse Realismo Político, ha sido aprovechada por el teólogo Reinhold Niebuhr<sup>289</sup> para establecer una conexión política desde las dos doctrinas contrapuestas dentro de la Iglesia de la Edad Media.

Vimos que la adjudicación a Tomás de Aquino de la paternidad filosófica del liberalismo viene fundada en una antropología naturalista en la cual un esquema racionalista permite recorrer “lo humano” de una forma sistemática y coherente.

---

Columbia 1974. Cap. IV, págs. 110-138.

<sup>287</sup> “nuestro interés no es que una cuestión sea decidida de una forma u otra sino que lo sea sin retraso y sin apelación”. De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France* (1796) Citado por Schmitt, Carl *Teología Política. Op. cit.* Pág. 77.

<sup>288</sup> Maquiavelo, Nicola. *El Príncipe*, (1532) *Op. cit.* XV. Pág. 177-179. Este “método” resulta inmediatamente en el meollo de la doctrina del florentino, recuérdese el final paradigmático de la cita: “Muchos concibieron repúblicas y principados jamás vistos y que nunca existieron. Hay tanto trecho de cómo se vive a cómo debiera vivirse, que quien renuncia a lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien lo que le arruinará que lo que le preservará”.

<sup>289</sup> Respecto a Niebuhr sobre Maquiavelo véase Niebuhr, Reinhold. *Reinhold Niebuhr on Politics: His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*. Eds. David, H. R y Good, R. C. New York, Charles Scribner’s Sons, 1960. Pág. 64.

En adelante trataremos de explorar brevemente por qué esta concepción no es tan sólo una discontinuidad en la doctrina sino también una discontinuidad destructiva de la concepción cristiana anterior, y calibrar hasta qué punto permite crear por primera vez una filosofía cristiana sistemática y cuántos y de qué importancia son los cambios que ella produce en la filosofía en general y en la teoría política en particular.

En realidad el problema teológico entre la nueva filosofía cristiana y el pensamiento anterior de corte marcadamente agustinista es un problema de teodicea. Lo que Niebuhr hace en su ensayo *Augustine and Christian Realism*,<sup>290</sup> es adjudicar el partido del realismo a la teodicea agustiniana mientras hace depender el discurso idealista del brazo del nuevo tomismo aristotélico.

En términos antropológicos, el agustinismo -y esto será continuado de modo superlativo en el luteranismo- tiene una concepción del hombre integral en la cual no se pueden diferenciar funciones. En realidad la concepción antropológica de los habitantes de la *civitas terrena* está basada mucho más en la Biblia que en ninguna sistematización filosófica.<sup>291</sup> De hecho, dicha concepción -como apunta el propio Niebuhr- sólo es comprensible de un modo “histórico-dramático” -lo que quizá la convierte, más que en una antropología, en uno de sus posibles objetos-.

La *civitas terrena*, que en el mundo se halla indisoluble de la *civitas Dei*, viene definida como un difícil armisticio. Por ejemplo, Agustín critica el punto de vista de Cicerón según el cual la comunidad tiene sus raíces en una unión por la justicia: en opinión de Agustín la comunidad está unida por un *amor común* que no puede ser diferenciado ni del interés común ni tampoco del particular. Eso hace que la comunidad no pueda permanecer sin una imposición del poder.<sup>292</sup> En este punto queda muy claro el “realismo político” de San Agustín: “Sin injusticia, la república no puede ni progresar ni subsistir (...) no se puede regir sin el recurso a la injusticia. En tanto es injusto que unos hombre manden sobre otros”.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> Niebuhr, Reinhold. *Theologian of Public Life*, Ed. Rasmussen, Larry. Minneapolis, Fortress Press, 1991. Págs. 119-131.

<sup>291</sup> “no está Cristo en la cabeza y no en el cuerpo, sino que Cristo entero está en la cabeza y en el cuerpo” San Agustín. *In Joh. ev.* 28,1. Cfr. Ruiz de la Peña, J.L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander, 1991. Págs. 207-311.

<sup>292</sup> Sobre la relevancia política del principio realista véase la oposición entre Derechos y Poder -en parecidos términos a los de Agustín- en Bentham, Jeremy. *Bentham Correspondence* (Manuscrito a John Lind) I. 343. Citado por Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. Cit.* Pág. 64.

<sup>293</sup> Citado por Niebuhr, Reinhold. *Theologian of Public Life. Op. Cit.* Pág. 123.

La igualdad del hombre no viene definida por su carácter de criaturas divinas, sino por compartir el pecado original. El carácter humano del hombre viene dado por su filiación con Adán y no con Dios. El hombre, el *mundo* del hombre tal cual fue definido por San Pablo como pecado, como separación de Dios, constituye la igualdad del ser social. El reino de Dios, la *civitas dei* es un acto posterior al hombre que le hace trascender como género humano su mundanidad.<sup>294</sup> Esto será políticamente, como veremos, de la máxima relevancia. Pues políticamente, la sociedad pertenece al hombre, no a Dios.

Frente al tipo de argumentación de la retórica agustiniana, la antropología de Santo Tomás responde a una voluntad sistemática, filosófica, científica. El punto de vista sobre el interés humano difiere completamente en el crucial aspecto de la voluntad. Tomás afirma que se trata de un apetito electivo iluminado por la razón, que tiende al bien en general bajo esa luz de la razón.<sup>295</sup>

Es más, de dicha voluntad y razón como constitutivos del ser humano, Tomás de Aquino hace derivar el fundamento de la libertad. Vemos así que la libertad queda definida como la razón hecha voluntad, con lo que se cierra el círculo de la tendencia al bien de dicha voluntad.<sup>296</sup>

No es extraño por tanto que modernamente se haya llegado a afirmar con Santo Tomás que “tales constitutivos de la persona humana (inteligencia y voluntad) y la propiedad que surge de ellos (la libertad), impone exigencias a la sociedad. La inteligencia le impone una exigencia de verdad, de veracidad, de respeto en la información y en la comunicación así como en la provisión de bienes culturales. La razón le impone una exigencia de orden, según el cual debe haber orden y organización tanto teórica como práctica. La voluntad le impone una exigencia de *praxis* conforme a la razón, una exigencia de trabajo conforme a la naturaleza humana, una exigencia de justicia, que, bien radicada en la voluntad, conlleva una exigencia de amistad o armonía debida a la proporcionalidad. Y la libertad le impone una exigencia de atención a la responsabilidad comunitaria. Por su carácter personal, el hombre se convierte en sujeto de derechos y obligaciones”<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> En este aspecto seguimos la obra de San Agustín contra Pelagio, tal cual es citada e interpretada por Arendt, Hannah en *Liebesbegriff bei Augustin* (1929) Edición de Scott, J.V. y Stark, J.C. *Love and Saint Augustine*. U. Chicago Press. Chicago, 1996. Muy especialmente las págs. 66 y 103-105.

<sup>295</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

<sup>296</sup> *Summa Contra Gentes*, lib. IV, c. 19.

<sup>297</sup> Beuchot, Mauricio *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992, págs. 119 y 120.

Este tipo de aproximaciones tomistas a una teoría liberal, más o menos acorde con el Principio liberal -aunque con un tono, diríamos, marcadamente *rawlsiano*-,<sup>298</sup> son en efecto muy marcadas. Es por esto por lo que lo hemos situado todavía en el marco de una justificación histórica -por más que se trate de la efectividad histórica de las teorías- y no en el del siguiente apartado, donde trataremos de valorar la verdadera relevancia interna, o teórica, de una definición tal de sociedad en el “principio liberal”.

De vuelta al *bando realista*, a Lutero, lo primero que hay que destacar en términos históricos es la ruptura de 1520 con la autoridad. Y no sólo es una ruptura con la autoridad religiosa en lo temporal -en tanto una iglesia sólo ha de tener para Lutero una autoridad espiritual-<sup>299</sup> sino también en lo espiritual con la teoría del “sacerdocio universal”.

Se trata de una consciente declaración de independencia frente a la jerarquía, única institución de poder transnacional y cuyo principal papel ha sido el de tratar de asegurar un orden político que todas las partes en conflicto reconozcan. Pero la independencia no sólo se reconoce a grupos de poder, la crítica a la confesión oral como un terrible arma de sujeción espiritual de los fieles nos muestra ya en Lutero una noción muy moderna de libertad individual -aunque desde luego sólo de conciencia-.<sup>300</sup> En *La libertad del Cristiano* escribe: “el cristiano es un hombre libre, dueño de todas las cosas. No se encuentra sometido a nadie. El cristiano es un servidor obediente, se somete a todos”.<sup>301</sup> No se trata de una frase contradictoria por más que haya que tener en cuenta una polémica política muy antigua -y por lo que se ve no del todo perdida a través del Medioevo- para diferenciar con alguna precisión entre *no estar sometido a nadie* aunque se *obedece a todos*.

Pero en nuestro planteamiento de historia de las ideas hay otros aspectos que nos son de la máxima importancia. Lutero, aun habiendo sido educado en la filosofía nominalista de la Universidad de Erfurt e incluso habiendo enseñado la filosofía de Aristóteles en Wittenberg, afirma ya en 1518: “Estoy muy cerca de jurar que no hay un solo teólogo escolástico que haya comprendido un solo capítulo de la Biblia”.

---

<sup>298</sup> Una descripción de este tipo puede verse en Rawls, John, *A Theory of Justice. Op. cit.* § 65 y 66, págs. 425-439.

<sup>299</sup> Lutero, Martin. *An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung.* (1520) WA, vol. 6. Pp. 404-469. (Traducción de Joaquín Abellán. “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana” *Escritos Políticos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986. Págs. 6-20. Sobre el “sacerdocio universal” especialmente Págs. 9-10.)

<sup>300</sup> Lutero, Martin. *Von der Freiheit eines Christenmenschen.* WA 7, 20-38.

<sup>301</sup> Delumeau, Jean. *El caso Lutero. Op. cit.* pág. 14

Lutero se separa así del punto de vista filosófico tan en boga en las universidades de la época. Incluso escribe a su amigo Spalatin:<sup>302</sup>

“Si me preguntas las razones por las que la lógica es necesaria a la teología te contestaré: por ninguna, porque Cristo no tiene necesidad de creaciones humanas. La ciencia y la sabiduría son tonterías a los ojos de Dios y el alma ha de despojarse del prestigio de la filosofía si quiere ver a Cristo”.

La reacción de la jerarquía eclesiástica hoy podría ser calificada de “política”: En realidad la cuestión sobre la oficialidad o herejía de la doctrina católica sobre la gracia bien puede tratarse históricamente de un modo marcadamente político en tanto vemos que desde el principio afecta a aspectos de poder y de legalidad.

La doctrina agustiniana del pecado original ganó la oficialidad en el 416 tras la excomunión del fraile Pelagio en los sínodos de Cartago y Milevi. Pelagio, un monje de origen británico que gozó en vida de gran fama de santidad, consideraba a la naturaleza humana inclinada hacia el bien lo que hacía de la gracia un elemento al menos no absolutamente imprescindible para evitar el pecado y lograr la salvación. La historia de la teología lo refiere como “un choque de fuerzas antropológicas: la antropología tradicional, que insiste en la incapacidad humana para evitar todo pecado y en la necesidad de la gracia, y la antropología de corte racionalista, representada por Pelagio, que confiere a la voluntad humana una capacidad total para evitar el pecado”.<sup>303</sup> Para Pelagio el postulado del valor positivo del hombre era un requisito básico para la predicación cristiana:

“Cuando tengo que exhortar a la reforma de costumbres y a la santidad de vida, empiezo por demostrar *la fuerza y el valor de la naturaleza humana* y precisar la capacidad de la misma para incitar el ánimo de los oyentes a realizar toda clase de virtud. Pues no podemos emprender el camino de la virtud sin la esperanza de hacerla practicar.”<sup>304</sup>

Las doctrinas de Pelagio, absueltas en Dióspolis, fueron, como hemos visto, declaradas heréticas un año después. Las tesis de San Agustín y San Jerónimo parecieron

---

<sup>302</sup> Delumeau, Jean. *El caso Lutero. Op. Cit.* pág. 19.

<sup>303</sup> Sayes, José Antonio. *La gracia de Cristo*. BAC, Madrid, 1993. Pág. 33.

más acordes con el papel de una Iglesia administradora de la gracia. En San Agustín destaca sobre todo la necesidad de estar incorporado a la fe por el bautismo para alcanzar la salvación por las obras y resuelve el problema del comportamiento justo de los gentiles afirmando que al no estar guiados por la fe lo están inevitablemente por la soberbia.<sup>305</sup> La inversión lógica de la implicación de este argumento la encuentra en San Pablo: “Si la justicia viene de la ley, Cristo ha muerto en vano”.<sup>306</sup> San Pablo es por tanto quien lleva a San Agustín a afirmar que “la necesidad de la Gracia es la expresión de la necesidad de Cristo”<sup>307</sup> y a Lutero a reflexionar que “*el justo vive por la fe, (...) este pasaje de San Pablo fue para mi la puerta del paraíso*”.<sup>308</sup>

Lo extraordinario a simple vista de este aspecto es su capacidad para envenenarse políticamente y su capacidad para conectar con cualquier punto de vista político, desde el más filosófico hasta el más rastrero. No es pues extraño que algunas de las doctrinas “pelagianas” de Tomás de Aquino también sufrieran las tensiones heréticas del siglo V, ni que el concilio de Trento fuera incapaz de ahogar una polémica que tras la separación institucional de las jerarquías continuaba en cada una de ellas. Vimos que la reacción luterana no fue diferente a la de los agustinianos ni desataron pocas controversias honestamente teológicas.

Pero a fin de cuentas quizá no haya sido demasiado malévolas la tradición protestante cuando subraya que en términos históricos dicha doctrina fue básicamente rechazada porque ponía fuera de juego el poder temporal de la Iglesia, pues al hacer innecesarios sus actos espirituales afectaba definitivamente a sus recursos materiales.

De hecho, Lutero nunca tuvo la impresión de que sus doctrinas fueran heréticas respecto a la propia doctrina de la Iglesia (lo que en principio parece poner fuera de juego las interpretaciones *evolucionistas* hacia la libertad subjetiva del individualismo de corte hegeliano<sup>309</sup>), e incluso la propia Iglesia tuvo que reconocer al inicio de las discusiones de Trento por medio del futuro Marcelo II que “este artículo de la justificación era mucho más difícil, dado que no había sido resuelto en los concilios anteriores”.<sup>310</sup>

---

<sup>304</sup> Pelagio. *Epistola ad Demetriadem* c. 2: PL 30, 16. *Subrayado nuestro*. Citado por Sayes, J. A. *La gracia de Cristo*. Op. Cit. Pág. 33.

<sup>305</sup> Cfr. Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid, B.A.C. 1993. Pág. 155- 166.

<sup>306</sup> San Pablo *Gál.* 2,21. Cit. por Ladaria, Luis F. *Teología del ...* Op. Cit. Pág. 159.

<sup>307</sup> San Agustín. *De spir. et lit.* 29,50s (CSEL 60, 160s) Cit. por Ladaria, Luis F. *Ibidem*.

<sup>308</sup> Lutero, Martín. WA 54, 186. Cit. por Sayes, J. A. *La gracia de Cristo*, Op. Cit. Pág. 61.

<sup>309</sup> Cfr. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. cit. Págs. 657-661.

<sup>310</sup> Delumeau, Jean, *El caso Lutero*. op. cit. Pág. 28.

En último término, la cuestión de la justificación nos devuelve de un modo muy complejo a la cuestión antropológica a la base del Realismo Político. La cuestión del libre albedrío se convierte desde el principio en un punto de referencia del planteamiento teológico protestante: Lutero declara que “el libre albedrío después de la caída es sólo una palabra. Haciendo lo que puede el hombre peca mortalmente... el hombre ha de desesperar absolutamente de sí mismo con el fin de ser capaz de recibir la gracia de Jesucristo”.<sup>311</sup> Zwinglio declara que sólo “desesperando totalmente de sí” puede el hombre llegar a descubrir “los vastos designios de la misericordia divina”.<sup>312</sup>

En todos estos textos de los reformadores (el *Catecismo* de Bucer, *La institución cristiana* de Calvino, etc.) se nos muestra una antropología incapaz de habilitar al hombre para ningún tipo de actuación sobrenatural. Debe ser la Divinidad quien se acerque a un hombre consciente de su miseria moral porque sólo esa conciencia le habilita para recibir una gracia como don gratuito e inmerecido.

Quizá sea excesivo encontrar ya aquí algún tipo de comparación platónica en términos filosóficos, pero en términos políticos podemos suponer alguna influencia entre la incapacidad del hombre para la actuación trascendente y la necesidad de dejar un lugar no humano para la trascendencia que sea quién dirija la organización humana. Se trata, desde luego, de un juego paradójico, pero se puede afirmar con cierta sensatez que la secularización de la reforma liberal y su propia dinámica histórica de “religión nueva” defendiendo “los antiguos puntos de vista” dotará al pensamiento político de sus principales conceptos.

Un aspecto mucho más claro y además mucho más determinante para lo que nos interesa en la definición de un “principio liberal” dentro de un “poder constituido como político” puede ser extraído aún del “pesimismo antropológico” del protestantismo agustiniano: el hecho de que la crisis desencadenada por Lutero lo fuera contra la nueva filosofía como discurso religioso-político no puede desplazar dicho discurso en el aspecto ya puramente político. Y no sólo porque el reformismo se vio desde el principio obligado a buscar refugio material en el poder temporal sino porque, a cambio, se vio obligado a legitimar ese poder nuevo allí donde había logrado expulsar la doctrina de la jerarquía. Lo

---

<sup>311</sup> Lutero, Martín, “Capítulo de los Agustinos en Heidelberg” (Abril, 1518). Citado por Delumeau, Jean. *El caso Lutero*, op. cit. Pág. 32.

<sup>312</sup> Zwinglio, Huldreich, *De vera et falsa religione* (1525) D.33 Citado por Delumeau, Jean. *El caso Lutero*, op. cit. Pág. 33.



que queremos decir es que las nuevas Iglesias tenían el viejo discurso, pero no por eso dejaban de ser nuevas.

Ello conllevó la denominada “doctrina de los dos reinos”<sup>313</sup> según la cual, dada la maldad natural de los hombres<sup>314</sup> se establecía la legitimidad máxima de la arbitraria autoridad terrena por el hecho de ser autoridad, una autoridad absoluta que justifica por su propio ser el castigo secular y cualquier crueldad, y en la que la misericordia divina y su perdón si bien es deseable -si el príncipe es cristiano- no se exige -dicha cristiandad- para ser legítima.<sup>315</sup>

Frente al orden temporal se halla el “reino cristiano” en el que sí rige la misericordia y el perdón. Es sólo allí donde el cristiano ni debe exigir justicia a la afrenta ni mucho menos venganza.

Esto implica un único límite político al poder temporal: el de la conciencia. Nadie puede ser obligado a creer y si es obligado debe resistirse. “Nadie tiene poder sobre las almas”. Paradójicamente, ello supondría también, al menos en teoría, el derecho a la libre expresión, incluso la impunidad de los herejes, la crítica de las cruzadas y la negativa a aceptar cualquier jerarquía en materia de fe.<sup>316</sup>

Es en el papel legitimador del orden temporal donde la nueva recuperación de la vieja doctrina del pesimismo antropológico juega un papel determinante tanto en términos históricos, de defensa de la autoridad de los príncipes territoriales frente al emperador,<sup>317</sup> como en términos teóricos de fundamentación del absolutismo.

Es indiscutible que históricamente todo ello conduce al *cuius regio eius religio* del llamado “sistema de Westfalia”. Lo que a la larga resulta discutible, como ha señalado certeramente Niebuhr, es que dicho pesimismo teológico pueda justificar en la teoría - como quizá haya hecho en la práctica- la creación de un poder absoluto que garantice un

---

<sup>313</sup> “*Zwei Reiche-Lehre*”. Lutero nunca usó directamente dicha expresión sino que fue acuñada por la teología alemana del segundo cuarto del siglo XX. Véase la Introducción de Joaquín Abellán a la traducción de los *Escritos Políticos* de Lutero, *op. cit.* Pág. XXXIII.

<sup>314</sup> Lutero, Martin *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.*(1523) WA, 11, 245-280. (Traducción de Joaquín Abellán, “Sobre la Autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia” en *Escritos Políticos. Op. cit.*) Pág. 29.

<sup>315</sup> Lutero, Martin, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wieder die Bauern.* (1525). (Traducción de Joaquín Abellán. “Carta sobre el duro librito contra los campesinos” en *Escritos políticos. Op. cit.*) Págs. 103-126.

<sup>316</sup> Lutero, Martin. “Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia” en *Escritos Políticos. Op. cit.* Segunda Parte. Págs. 43-55. El respeto a la difusión impresa está precisamente en el origen de este texto, ya que expresa la protesta de Lutero por la censura de algunas de sus obras.

<sup>317</sup> Cfr. Hartung, Fritz. *Deutsche Verfassungsgeschichte: vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* (1950). Koeler, 9ª Ed. Stuttgart 1969

mínimo orden en la *civitas terrena* -un *Dios mortal* hobbesiano- sino más bien lo contrario:

“Realistic pessimism did indeed prompt both Hobbes and Luther to an unqualified endorsement of state power; but that is only because they were not realistic enough. They saw the dangers of anarchy in the egoism of the citizens but failed to perceive the dangers of tyranny in the selfishness of the ruler. Therefore they obscured the consequent necessity of placing checks upon the ruler’s self-will.”<sup>318</sup>

Si esto es así, el pesimismo antropológico conlleva teóricamente el concepto más importante dentro de la organización política del principio liberal: el concepto de gobierno limitado, de relación limitativa entre el poder y la libertad.<sup>319</sup> Un concepto de limitación que en todo caso difícilmente podría haber sido obtenido desde una tradición optimista que considerara que un buen gobernante, bien elegido -es de suponer que “por la gracia de Dios”<sup>320</sup> - no precisaría ningún tipo de control.

Hemos de recordar que dicho concepto (junto al de “razón” -que se nos muestra ahora como algo directamente exigible a este esquema-) constituye el meollo de nuestra definición del “principio liberal”, y aún más, que dicha limitación es el factor diferenciador de dicho principio con el “principio democrático” del que hablaremos más adelante. De modo que dicho principio democrático viene a ser -si conseguimos afirmar que comparte con el “liberal” la pretensión de racionalidad- algo así como un liberalismo teológicamente optimista.

Y, entonces, no por azar, trataremos de discutir la cuestión del individualismo de un modo más profundo del que suele ser tratado: la doctrina liberal es, en efecto, una

---

<sup>318</sup> (“En efecto, el pesimismo realista condujo tanto a Hobbes como a Lutero a una ilimitada concesión de poder al Estado, pero esto fue tan sólo porque no fueron suficientemente realistas. Vieron los peligros de la anarquía en el egoísmo de los ciudadanos pero fueron incapaces de percibir los peligros de la tiranía en el egoísmo del gobernante. Por tanto, ocultaron la consecuente necesidad de colocar límites a la voluntad del gobernante”) Reinhold Niebuhr *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1955. Pág. 127.

<sup>319</sup> Obsérvese que éste es exactamente el mismo argumento utilizado por Jeremy Bentham en su defensa -es verdad que temporal- del principio democrático. Cfr. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. Cit.* III. Pág. 68.

<sup>320</sup> En España esta expresión tiene inevitables reminiscencias a chiste de mal gusto. Sin embargo dicha figura no sólo ha sido políticamente relevante en la tradición dictatorial legitimista sino que ha jugado su papel en la tradición liberal antidemocrática al más alto nivel intelectual. Recuérdese -aunque lo trataremos más adelante- la defensa que hace Kant de “los altos tratamientos que recibe el príncipe” y en especial de su carácter de “administrador de la voluntad divina en la tierra”. Kant, Immanuel *Zum ewigen Frieden (1795)* (Traducción de F. Rivera Pastor *La paz perpetua*. Espasa Calpe, (Austral) Pág. 106, nota 1). Recuérdese también a Kelsen y la diferencia última entre autocracia y *democracia* -respecto a la supuesta “república” kantiana- en este punto determinado. Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 119 y stes. A modo de contraste quizá la mejor interpretación sea la que según Weber (*Economía y sociedad. Op. cit.* pág. 194) tenían de dicho concepto las sociedades antiguas germánicas según las cuales la Gracia de Dios se

doctrina con una base de “individualismo”, pero definido éste como una estrategia de práctica jurídica para evitar el abuso de poder (y no sólo por parte del poder político) cristalizada en la institución de un derecho subjetivo.

Ahora bien, el individualismo como el axioma filosófico de una antropología que enfatiza el carácter privilegiado de la razón dentro de la naturaleza humana, una naturaleza que sólo puede ser corrupta por algún tipo de dispositivo social-grupal que ha de ser políticamente puesto fuera de juego, el individualismo como presupuesto no jurídico sino filosófico, sería algo así como el axioma diferenciador de un principio que -como tendremos ocasión de ver- deberemos de calificar como “democrático”.

#### **4.- Marco Teórico: Los conceptos fundamentales de la pluralidad liberal.**

“La especie humana precisa ser gobernada, y lo será. Estoy avergonzado de mi especie.”

Pierre-Joseph Proudhon

*Gratuité du crédit.* (1850)

La definición de los conceptos fundamentales de una filosofía política siempre resulta una tarea difícil, discutible y, en cierta forma, “poco científica”. La causa es que tenemos siempre demasiadas razones para suponer que la definición de los conceptos viene ya pautada por la propia teoría de la que dichos conceptos son herramienta para su investigación. Que la Filosofía política es una ciencia sospechosa no es una afirmación que pueda ser tachada de excesivamente crítica -en el mal sentido del término-, es una constatación histórica cuya verificación es -por desgracia- cada vez más fácil.

Quedan, pese a todo, algunas exigencias teóricas que pueden por lo menos delimitar la sospecha en un ámbito de coherencia, de coherencia con la historia, con las demás ciencias y, sobre todo, con ella misma. Este pequeño requerimiento logicista sirve al menos para poder abandonar la interesada recolocación de conceptos, su asociación con símbolos sentimentales y, en suma, con todo el desfile ideológico de “gran consumo”. Sirve, si se quiere, para hacer filosofía política y no “política”, es decir, para proponer a la discusión una teoría autocrítica, con pretensión de rigor y consciente de sus dificultades.

---

manifestaba en -y, lo que es mejor, se hacía depender de- la capacidad del poseedor de dicha Gracia para atraer la prosperidad a su pueblo.

La pretensión de abordar la sistematización de un “principio liberal” desde un punto de vista complejo, es decir, de articularlo a través de conceptos diferentes -cada uno con su propia historia y su propia coherencia- debería evitarnos además caer en el error por un lado de la simplificación monista de definir “política” desde un punto de vista único y por otro -quizá aún peor- de dejar los conceptos en una esfera de misterio en el que un supuesto “dado” rellena el trabajo de fundamentación de la teoría que luego se va a proponer<sup>321</sup>.

Así pues, habiendo determinado el poder, el poder político, la libertad, la libertad política, la razón y la ley como los elementos fundamentales de cualquier “principio liberal”, veamos ahora qué definiciones serían aplicables para la construcción de dicha teoría.

Téngase pese a todo en cuenta que, por supuesto, las siguientes caracterizaciones no agotan dichos conceptos. Sólo pretenden establecer algunos rasgos fijos que evitando equívocos y analogías nos permitan más adelante intentar construir una crítica política sobre dichos conceptos -tomados ya en un sentido filosóficamente fuerte-.

#### 4.1.- Poder y Poder político.

“Para dar satisfacción a sus iras y para librarse al mismo tiempo de toda inquietud impusieron el juramento a todo inglés que pasara de diez y ocho años y el que no se aviniera a prestarlo quedaba privado de poder comparecer ante ningún tribunal a defender sus derechos; de manera que la disidencia política producía la incapacidad civil”

François Guizot

*Historia de la revolución en Inglaterra.* (1827)

A lo largo de una reunión de intelectuales Michel Foucault es preguntado por Jacques-Alain Miller acerca del significado de “la relación de poder” en *La Voluntad de Saber* a la sazón su último libro.<sup>322</sup> Foucault responde:

---

<sup>321</sup> En este último sentido, véase, como paradigma, Karl Loewenstein en el comienzo de su *Political Power and the Governmental Process*, Chicago, University of Chicago Press, 1957. (Traducción española -del alemán- de Alfredo Gallego Anabitarte, *Teoría de la Constitución*. Barcelona, Ariel, 1965.)

<sup>322</sup> Estas conversaciones se publicaron en “Ornicar”, núm. 10, págs. 62-93, Paris, 1977 de acuerdo con el texto establecido por Alain Grosrichard; y vertido al castellano por Oscar Terán en Michel Foucault *El discurso del poder*,. México D. F., Folios Edics 1983, págs. 183-215. *Historie de la sexualité. 1. La volonté de*

“Todo el poder, tanto de arriba hacia abajo como de abajo hacia arriba, y cualquiera que fuere el nivel en que se le tome, es efectivamente representado, de una manera casi constante en las sociedades occidentales, con una forma negativa, es decir, con una forma jurídica. Es propio de nuestras sociedades occidentales que el lenguaje del poder sea el derecho, y no la magia o la religión, etcétera...”

Sorprendentemente, a semejante hecho -que el lenguaje del poder sea jurídico en Occidente ¡y propio de Occidente!- no se da aquí más explicación. Si Foucault fuera un vulgar historiador vulgarmente historicista tal vez no necesitara de dicha explicación, pero un pensador tan agudo, tan tenazmente incisivo, debe tener alguna razón para dar por sentada una cuestión que como mínimo debiera traer de cabeza a los historiadores del derecho. Sin duda nos encontramos en un plano donde la realidad política carece en sí de relevancia objetiva y donde lo que se estudia no es el origen de cada una de las formas del poder en sí, sino a partir de sus consecuencias subjetivas. Creemos, en suma, que ese lugar en el que se encuentra Foucault es un plano inferior en la reflexión sobre el poder.

Desde luego que para la teoría del derecho que el lenguaje del poder sea jurídico -y no mágico, religioso, etc.- tiene una significación radicalmente diferente. Sin embargo el hecho de que se puedan fundir todos los conceptos en el de poder, el modo en que Foucault está *con-fundiendo* dichos conceptos, resulta en un problema que, por otra parte, nos es del máximo interés para definir la diferencia entre poder y poder político.

Si el lenguaje jurídico es una forma *más* de expresión del poder entre el lenguaje mágico, el religioso, etc. bien podríamos encontrar en estas últimas *expresiones* lo que en último término habría que entender, con Foucault, por *el poder*. Aunque no es cometido del presente trabajo hacer una exposición completa de cómo se expresa el poder bajo formas religiosas, mágicas, etc. si podríamos suponer que se trata de una expresión *identificatoria*, es decir, las expresiones de poder son asumidas dentro de la identidad misma del sujeto. El sujeto se comporta de determinada manera porque *es* de determinada manera (es cristiano, o kikuyu). En realidad no tenemos que llevar a cabo dicha exposición: el modo que funciona dicha forma de sujeción identificatoria está, en efecto, precisamente definida en la concepción del poder del propio Foucault.<sup>323</sup>

---

*savoir*, se publicó en París, Gallimard, en 1976. En castellano, traducido por Ulises Guiñazú, *La Historia de la Sexualidad. 1. La Voluntad de Saber*, México, D. F. Siglo XXI, 1978.

<sup>323</sup> Foucault. Michel: *Historia de la Sexualidad. 1. La Voluntad de Saber. Op. Cit.* Págs. 112, 113.

“Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toman forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”.

El único problema es que si bien dicha definición de poder es en efecto válida para su expresión mágica o religiosa, lo es porque en ningún caso alcanza a la definición de poder político como político. La de Foucault es, como veremos, una definición de poder puro: no sólo no se diferencia de una expresión religiosa o mítica, tampoco, a efectos de lo que a nuestro trabajo importa, de una expresión militar o de fuerza, aun cuando se trate de la fuerza que se encuentra al final de todo poder político como poder. En este sentido la definición de Weber de poder resulta más explicativa en tanto poder es “la probabilidad de un hombre o una agrupación de hombres de imponer su voluntad (...) inclusive contra la oposición de los demás miembros de una comunidad”<sup>324</sup> al margen de su fundamento “hierocrático”<sup>325</sup> o racional. En este sentido, nosotros tratamos de partir desde otro plano, un plano más complejo que implica una artificial objetividad aislable en su inmanencia racional. En suma, nos proponemos partir de un lugar quizá filosóficamente menos originario, pero filosóficamente más útil, partir, como se ha dicho, “de la vieja verdad de que, si bien el derecho no puede existir sin el poder, derecho y poder no son lo mismo”<sup>326</sup> y no de alguna “radicalidad humana de lo político” como “espacio de la biopolítica”.<sup>327</sup>

Dicho esto hemos de aceptar que nuestra percepción del poder es siempre una percepción dual, “foucaultiana”. Subjetivamente no podemos evitar percibir nuestro propio poder sino es en relación a una exterioridad difusa pero asentada. Percibimos así nuestro poder como pobre e impotente frente a ese otro Poder ajeno, como lo absolutamente ajeno,

---

<sup>324</sup> Weber, Max, *Economía y Sociedad. Op. cit.* Pág. 682.

<sup>325</sup> Cfr. Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* Pág. 44.

<sup>326</sup> Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado. Op. cit.* Pág. 142.

<sup>327</sup> Sobre esta interpretación de Foucault, véase Negri, Antonio. *The Constituent Power.* (Traducción de Clara de Marco, *El poder constituyente.* Libertarias/Prodhufo. Madrid, 1994. Pág. 50.)

mucho más poderoso, eficaz y en gran medida carente de sentido último. El conocimiento del propio poder es en realidad un conocimiento de contrapoder. Nuestra noción de la exterioridad poderosa nos presenta un objeto mostrenco pero sagaz, indiferente a nuestros deseos pero efectivo en su obstaculización.<sup>328</sup> Subjetivamente, dicho poder en tanto que exterioridad efectiva presenta, desde luego, poco interés en su distinción. Poco le importa a nuestro contrapoder su carácter político, mágico o religioso. Ni tan siquiera ese carácter identificadorio del poder puro, al que nos referíamos antes, le libra de su exterioridad.

Ya dijimos que nuestro trabajo no puede adentrarse en una cuestión tan interesante y compleja como el carácter identificadorio de dicha irreducible heteronomía. El hecho de subrayar esta cuestión tiene que ver más bien con la determinación del Poder al que nos referiremos y con la constatación de que ningún poder social -y mucho menos el poder político-, por ideal que resulte su establecimiento y práctica, puede superar el carácter de ajenidad reprimente de nuestro débil contrapoder individual, un carácter que seguramente tenga más que ver con nuestra propia naturaleza corporal que con cualquier simbolismo identificadorio.

Por debajo de esta distinción apenas nada se puede decir: simplemente constatar su definición tautológica. Poder es la capacidad de incluir hechos en el ser, cualquiera que sean dichos hechos y dicho ser. Poder es potencialidad. El poder es un hecho subjetivo, un hecho particular. Cada uno *se supone a sí mismo* con un poder y *supone* el poder de aquello a lo que se enfrenta.

Evidentemente a una teoría política esta concepción del poder le es irrelevante. Ahora bien, el poder -percibido siempre como subjetivo- tiene una consecuencia bien objetiva: el control. Es obvio que lo que cada uno suponga a la Ciencia no antropológica le importa más bien poco. Lo importante es que de la potencialidad del poder se sigue un hecho político constituido como relación, un comportamiento “controlado” por él.

Pero esto nos presenta desde el principio una gran complejidad: el poder viene definido por lo que todavía no ha pasado, es decir, en principio no podemos determinar exactamente cuánto poder tiene, por ejemplo, un actor hasta que éste lo ejecuta y, desde el momento en el que lo hace, ya no nos interesa más que saber cuánto poder le queda, haya con ello perdido o ganado poder. No existe ninguna medida de poder dado que el poder no es un hecho empírico, es siempre un supuesto esperable, cuya efectividad desplaza el

---

<sup>328</sup> Agradezco a mi amiga Ana Useros haber advertido esta dualidad.

objeto de la investigación de inmediato a un nuevo espacio de poder por definición aún no actualizado.

El control, llámese dominación o autoridad,<sup>329</sup> es su correspondencia objetiva o histórica, es un producto de la suposición del poder. Ello implica que el poder hay que ejercerlo al menos de vez en cuando, dado que nadie supone en nadie poder si no tiene alguna prueba de él. Por ello el control es una consecuencia metonímica del poder: el poder se pierde por su uso -dado que siempre implica algún tipo de “gasto”- y se aumenta por este mismo uso -dado que hace suponer dicho poder como actualizable-. No es extraño por tanto que en los manuales pseudo militares del poder todo se reduzca a un prudente uso de él, es decir, a aquel uso que acrecienta su posición simbólica creadora de control con un mínimo gasto.

Pese a que este concepto de poder sólo nos interesa en principio como contraste en una definición de poder político, hemos de decir aún que el poder -por su característica de potencia supuesta- es un poder siempre limitado. Sólo el Dios monoteísta es omnipotente y por tanto plenamente creador. El ser humano -único ser al que sin metáfora suponemos la capacidad de idear con un mínimo de complejidad un mundo diferente y de ponerse a la tarea de actualizar dicha ideación- sólo experimenta el poder como limitado. (Ello no quiere decir que para gozar de poder sea necesario tener ya ideado lo que se va a cometer, aunque sí se supone la capacidad de idear).

Es a este poder al que denominaremos “poder puro” y ha de estar, por tanto, presente, aunque de un modo particular que, como veremos, mejor puede definir Arendt o Carl Schmitt, en la definición de “poder político”.

Es decir, el poder político para ser tal ha de tener “poder”. Hemos de resaltar la obviedad de que poder político consta de dos factores: de “poder” y de “político”. Ya hemos destacado antes lo sorprendente de que el pensamiento político, tanto moderno como contemporáneo -Marx, Weber, Jouvenel, Mao-,<sup>330</sup> tienda a destacar como objeto de su investigación el carácter de “poder” de lo político. Lo que ya no es tan sorprendente es

---

<sup>329</sup> Cfr. Weber, Max, *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 170.

<sup>330</sup> Seguimos aquí el recorrido histórico de Arendt, Hannah, *On violence*. Harcourt, Brace & World. New York, 1969. Págs. 35-38. (Versión española de Guillermo Solana en Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*. Op. cit. Págs. 109-201) En el caso de Weber, quizá la más importante influencia en el pensamiento contemporáneo en lo que respecta a este punto, tal vez dicha aseveración sea, sin embargo, matizable pues, si bien el concepto de legitimidad como “carisma” al que nos referimos con anterioridad no hace a lo político diferente de cualquier otro poder puro, el concepto de “legalidad”, de “Estado” y, sobretudo, de “neutralidad” sí presupone, como veremos, algún tipo de irreductible pluralidad en la política. (Cfr. Weber, Max. *El político y el científico*. Op. cit. Págs. 82-85, 91 y 94.)



que en este sentido haya un acuerdo general entre todas las corrientes de pensamiento: no resulta tan extraordinario que el poder en cualquiera de sus formas se base en la violencia potencial o real. Tampoco resulta demasiado difícil que un poder como tal pueda ejercerse por medio de mandatos generales, por medio de una burocracia o cualquiera de las formas modernas de Estado. Lo que es más discutible es que todo ello tenga un carácter político en si, es decir, si “político” significa algo dentro del par “poder político” tendremos que encontrar alguna especificidad de ello frente al poder.

Por aclarar un poco las cosas, nosotros no discutimos que el poder pueda ejercerse por medio de la pura violencia, por medio de la religión, por medio del consenso cultural, o incluso por medio de la ejecución de mandatos jurídicos oficialmente promulgados por un parlamento más o menos democrático. La cuestión es que en todos estos casos estamos hablando de poder.

Lo que no aceptamos es que en todos los casos se trate de poder político, ni que el carácter político no sea relevante a la forma del poder. Como aún nos faltan piezas de este puzzle habremos de esperar a un lugar más avanzado de nuestra exposición para discutir con algún detalle las posibilidades teóricas de subsumir lo político como una forma más del poder puro y -de paso- vaciar de sentido nuestro trabajo. Pero si hipotéticamente admitimos la especificidad del concepto de poder político como no reductible a una mera forma histórica del poder -siempre como mero “*man over man*”<sup>331</sup>-tendremos que dedicar el grueso de nuestra investigación al carácter político del poder.

Incluso si recordamos la terminología de Arendt<sup>332</sup> según la cual “*power*” sería la actuación concertada de un grupo bajo esquemas de confianza, “*strength*” como la fuerza individual, “*force*” como las imposiciones limitadoras de la naturaleza física o social, “*authority*” como la expresión de la relación jerárquica basada en el respeto y “*violence*” como una “*strength*” instrumental, como veremos, ninguna de estas definiciones nos sirve para definir el poder político, aunque nos son extraordinariamente útiles para componerlo.

Obviamente el poder político en Arendt -como opuesto a la violencia- es el “*power*” basado en la confianza más o menos democrática de los electores reconocidos como tales. Volveremos en adelante a esta cuestión. Digamos que nuestro poder puro es aplicable a *todas* las definiciones dadas por Arendt. En ningún momento ha aparecido un

---

<sup>331</sup> Strausz-Hupé, Robert. *Power and Community*, (1943). Citado por Arendt, Hannah, *On Violence. Op. cit.* Pág. 37.

<sup>332</sup> Ver Arendt, Hannah. *On Violence. Op. cit.* Págs. 44-46.

carácter político del poder dado que en él no hay multiplicidad de poderes subsumidas por un poder legal.

En breve, no hay “indios sioux”. Si no hay diferentes culturas, no hay ni clases ni grupos sociales, no hay multiplicidad -salvo una sombra de ella difuminada en el “*power*”, como confianza de individuos en otros- no podemos hablar de un poder político de carácter supragrupal, de una identificación racionalista con forma legal.

Así por tanto no es extraño que resulte muy difícil de justificar la otra tradición a la que se refiere Arendt, la tradición de la *isonomía* griega, de la *civitas* romana, ese concepto “de poder (*power*) y ley cuya esencia no descansa en una relación de obediencia a los mandatos y que no identifica poder y dominio (*rule*) o ley y mandato”.<sup>333</sup>

No obstante, para lo que sí sirve la definición de “*power*” es para definir un espacio público, ese lugar en el que poder encontrar un poder “público”, un lugar donde “todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos”,<sup>334</sup> es decir, un lugar en el que la segmentación del poder -creación de bloques móviles de alianza y oposición- puede encontrar la justa categoría de enemigo público, es decir, del enemigo de Carl Schmitt, un enemigo que no es el *enemicus* de la Biblia al que hay que amar,<sup>335</sup> sino el *hostes* del grupo en tanto que grupo, el “bárbaro” que, como dice Platón, “es enemigo por naturaleza”.<sup>336</sup>

Encontramos por tanto un tipo de poder puro como grupo público. Es el poder de “lo político”. Se trata, como veremos, de un extraño “público”, una especie de relleno absolutista del viejo espacio político, aquel que se correspondía con aquella helénica articulación política de las pluralidades privadas<sup>337</sup> y que ahora se configura como aparato de control, sin demasiado sentido más allá de su permanencia instrumental consistente precisamente en evitar la política, en mantener la pluralidad en el ámbito estrictamente

---

<sup>333</sup> Arendt, Hannah. *On Violence*. *Op. cit.* Pág. 40.

<sup>334</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 67.

<sup>335</sup> Mt. 5, 44; Lc. 6, 27. Citado por Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. *Op. cit.* Pág. 59.

<sup>336</sup> Platón *República* V, 470c. (Traducción de Conrado Eggers. Ed. Gredos. Madrid 1982. Pág. 278) Citado por Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. *Ibidem*. Se da una circularidad verdaderamente clarificadora en la frase de Platón: el “bárbaro” es “enemigo por naturaleza”, pero por la naturaleza de “los griegos”, que al hacer “bárbaros”, hacen “enemigos por naturaleza” al tiempo que se hacen políticamente griegos.

<sup>337</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *La condición humana*. *Op. cit.* págs. 41-46.

privado, estructura ésta que configura a la vez una fuerza ciega y al mismo tiempo una gran debilidad.<sup>338</sup>

Por tanto, ese poder de “lo político” se nos muestra ahora como un poder donde la complejidad política no aparece como integración preservadora de la pluralidad sino como el lugar público de la homogenización amigo / enemigo. Se trata por tanto de una situación “militar”: el equilibrio de la forma pública reside en sus circunstancias históricas frente al exterior. Su única actividad política interior es bien la uniformización, bien la guerra civil. Su articulación es la victoria, su desaparición la derrota. En realidad la forma de organización técnica del este poder es tan poco relevante a un carácter político como es política la justicia militar (y ya se sabe que la justicia militar es a la justicia lo que la música a la música militar).

El poder público homogenizador de la pluralidad, “lo político”, aparece entonces tan sólo como un momento “político” en la resolución de un conflicto de poder puro, poder puro al que tiende y en el que finalmente concluye.

La primera característica de “la política” como diferente a “lo político” sería entonces que aun compartiendo un espacio público en el que enfrentarse a la pluralidad, el poder, cuando política, es un poder más dentro de otros poderes. No conviene confundir esto con la obviedad de que al haber afirmado que el poder siempre es limitado lo es porque se contrapesa con otros poderes. El poder puro es esencialmente limitado no porque se enfrente a otros poderes sino porque actúa en la realidad en conjunto, esté esta realidad compuesta por otros poderes o por su mera efectividad real.

Esto se observa mejor si decidimos que el poder político no se enfrente a los demás poderes sino, lo que es muy diferente, se relaciona con ellos de modo que establezca algún tipo de equilibrio inestable que se mantiene mientras dura dicha complejidad. El poder de

---

<sup>338</sup> Dicha estructura se corresponde paradigmáticamente con la situación burocrática. El hecho de que “la permanencia y seguridad de la concentración de poder mediante funcionarios civiles y militares se halle garantizada sobre todo -por muy alto que se estime su sentido del deber y su conciencia de la responsabilidad- por el hecho de que el funcionario depende, para su subsistencia económica, del sueldo mensual” (Heller, Hermann, *Teoría del Estado. Op. cit.* Pág. 148.) hace depender la separada identidad privada del que encarna el puesto, precisamente del puesto que encarna, impidiendo así cualquier operatividad política en “lo público” de dicha privacidad. Desde luego que ello permite “legalizar” cualquier atrocidad totalitaria anteriormente inimaginable, aunque también permite identificar el lugar del poder y, con escasas fuerzas, intentar derribarlo.

No es extraño por tanto que históricamente la primera preocupación revolucionaria siempre haya sido el control de la moneda para mantener esa burocracia (Véase Galbraith, John K. *El Dinero. Op. cit.* “Un instrumento de revolución” VI, Págs. 63-71, y tal vez por todo ello también la duplicidad burocrática, los mecanismos no reglados de autoridad y -sobre todo- la ocultación del verdadero lugar del poder en una imposible maraña secretista, sean las primeras características del régimen totalitario (Véase Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo. Op. cit.* 3ª Parte, Cap. XII, 1. Pág. 486 y stes.).

“lo político”, aun cuando trate de aspectos relacionados con territorios, gentes o cualesquiera de las cosas que suelen asociarse a la política no hace política, probablemente tan solo porque no le es necesario hacerla.

El poder de “lo político” como poder puro no sería por tanto más que “una solución” a un conflicto de poder. Cuando dos o más poderes puros, sea en su forma individual o -principalmente- en la grupal definida por la línea Foucault-Arendt-Schmitt, se enfrentan entre sí, la solución sólo puede ser la victoria del más poderoso o un “arreglo político”.<sup>339</sup> Esa victoria no es necesariamente una solución de eliminación física del enemigo, bien puede tratarse de una eliminación simbólico-cultural por los métodos que tan bien Foucault ha descrito. Cuando una tribu guerrera vence a otra puede eliminarla físicamente o bien puede asumirla eliminando -o fundiendo- sus costumbres, símbolos e identidades. De ahí no podemos extraer ningún contenido propiamente político.

Ahora bien, una relación de vasallaje entre una tribu y otra sí es una relación política en la medida en que a dicha tribu sometida se le permite existir con algún mínimo de poder aunque sea el teórico de luchar hasta su segura destrucción impidiendo al vencedor el beneficio que esperaba de la subordinación.

Configurado el poder político como “un acuerdo” entre poderes, el poder político ha de expresarse siempre bajo la forma de una juridicidad. Como ahora sabemos, la juridicidad de por sí no implica que el poder sea un poder político. Sólo que si es político ha de expresarse jurídicamente.<sup>340</sup> Es indudable que un poder puro del corte antropológico como el trabajado por Foucault o antropológico público según el esquema de Schmitt, bien puede expresarse jurídicamente tanto como religiosamente. Pero lo que falta ahí es la pluralidad que co-implica la legalidad.

En efecto, esa juridicidad ha de ser además de un tipo muy determinado: ha de ser una juridicidad “legal”. Por legal entendemos ahora aquella juridicidad que no tiene su apoyo último en las tradiciones, valores y sistemas antropológicos de control del grupo

---

<sup>339</sup> Somos conscientes del carácter discutible de colocar a Hannah Arendt en esta línea. Es probable que el concepto de “*power*” como poder por delegación, producto de “la acción” política implique la superación política del poder político como “poder puro”, es decir, la superioridad política de la mayoría no basada en la fuerza -del número- sino en el derecho -como “universalización”-. El problema es que, en nuestra opinión, esa “acción” que desde luego implica la pluralidad (Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana. Op. cit.* Págs. 19 y 39-40) no consigue constituir un poder no ya político sino tan siquiera jurídico, siendo apenas una forma (filosófica) de la discursividad, con lo que el poder político siempre acaba constituyéndose como poder “por otro lado”.

<sup>340</sup> Por eso para Foucault es fundamental referirse a lo jurídico como “práctica jurídica”, como ejecución de lo jurídico y no como lo jurídico en sí. (Cfr. Michel Foucault “La verdad y las formas jurídicas”, en *El discurso del poder*, op. cit. págs. 158-173.)

más poderoso -aunque es obviamente quien inicia su redacción- sino en algún principio formal -lógico- que permita *ser siquiera comprendido* por los otros poderes infrapolíticos prescindiendo de unas categorías culturales que ahora no se comparten, y que permita al poder político asegurar su lugar desde parámetros de control -premios o castigos- que por lo mismo habrán de ser mínimamente objetivos. De lo contrario la relación política como tal no se puede ejecutar por razones de simple incomunicación.

Así, mientras que la tarea del poder para Foucault es siempre la tarea de elaborar una discursividad de lo que presenta dificultades a su integración cultural<sup>341</sup> (como es en efecto el caso de la sexualidad) la tarea del poder político sería la de establecerse al margen de cualquier discurso (de poder) como poder supradiscursivo, supracultural, de modo que en el nuevo lenguaje legal pueda arbitrar desde un espacio diferente las luchas de poder.

Si para Carl Schmitt la esencia de lo político, de acuerdo con el esquema “amigo / enemigo”, ha de manifestarse en el *ius belli*<sup>342</sup> y en el “estado de excepción”,<sup>343</sup> en nuestra configuración de la política como articulación no destructiva de la pluralidad, sus manifestaciones primordiales serán la “administración de justicia” y la “tasación”.

Ambos conceptos exigen tanto la pluralidad como la creación de un lugar superior a ella. En primer lugar *la corte judicial* como lugar político, al que como tal es exigible cuando menos una neutralidad procedimental, donde resolver los conflictos públicos (una inmoralidad nunca es lo mismo que una ilegalidad) de acuerdo a leyes al menos formalmente supraculturales y previamente conocidas por las partes.

En segundo lugar *el impuesto* entendido como la extracción por parte del poder político de algunas de las potencialidades de los otros poderes para la reafirmación de su propio poder. Esa extracción no puede ser tal que destruya totalmente el poder de los otros poderes puros dado que desaparecería la relación política y con ella el beneficio de su mantenimiento.

Esa relación “fiscal” no ha de ser necesariamente consciente y ni siquiera es esencialmente beneficiosa para las dos partes, ni implica tampoco siquiera que al menos lo sea para el poder político. Lo que sí está a la base -como lo está desde el principio en el

---

<sup>341</sup> v. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber. Op. Cit. Passim*. v.g. Págs. 80, 81. Sobre el papel de la discursividad en la configuración cultural opuesta a la configuración científica o legal universalista, recuérdese el ya citado extraordinario trabajo de Havelock, Eric A. *Prefacio a Platón. Op. cit. Passim*, especialmente en su Primera Parte.

<sup>342</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político. Op. cit.* Pág. 745 y 78-79.

<sup>343</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política. Op. cit.* Pág. 35.

pensamiento liberal clásico<sup>344</sup> - es la inferencia de que una relación política totalmente perjudicial para cualquiera de las dos o más partes acabará con aquellas que no obtengan ningún beneficio y que, por tanto, es obvio que si sólo es beneficiosa para una -sea cual fuere- desaparecerá con ello la relación política.

La relación política no es por tanto ni un juego de suma cero en la operación del poder político ni es posible hablar de “política interior” si no es referida a un ámbito legal compartido (a diferencia del poder político como poder en el que la articulación siempre es referida a una exterioridad y en la que la política interior es siempre síntoma de una crisis de la unidad anterior ahora problematizada<sup>345</sup>).

Proponemos pues que poder político en su estado mínimo es aquel único poder que mantiene una *relación no destructiva* (entendiendo *destructivo* en sentido histórico, es decir, cuando fundir dos culturas es destruirlas) con otros poderes, relación que ha de ser necesariamente articulada según mecanismos jurídicos con pretensión de universalidad y que implementa los mecanismos de control con pretensión de objetividad.

Tenemos además que, al estar articuladas las relaciones de poder por medio de relaciones legales, las relaciones entre el poder político y los demás poderes se convierten en relaciones políticas. Así, los demás poderes sometidos al poder político tratan con él políticamente, su mucho o poco poder se manifiesta en la relación como poder político.

Además, las relaciones entre los diferentes poderes que subsisten por debajo del poder político pueden adoptar los mecanismos jurídicos vigentes para sus relaciones. De lo contrario, sus relaciones serán relaciones de poder puro -intercambios efímeros, actos destructivos (por asimilación o destrucción física) o relaciones estables regladas por códigos morales antropológicos del tipo descrito por Foucault. No conviene dejarse confundir por relaciones de una hipotética a-moralidad que se llevan a cabo sin mediar

---

<sup>344</sup> “(Insecurity) makes him willing to quit a condition, wick, however free, is full of fears and continual dangers: and it is not without reason, that that he seeks out, and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, wick I call by the general name, property” J. Locke, *Two Treatises of Government. Essay concerning the true Original, Extent, and End of Civil Government. (Second Treatise of Government)*. (1690). En *The Works of John Locke. New ed., corrected. Scientia Verlag Aalen. Germany, 1963*. Vol. V. § 123. Pág. 412. (“(La inseguridad) le hace desear el abandono de una condición que, aún siendo libre, está llena de miedos y peligros; y no es sin razón que busca y desea unirse en sociedad con otros que ya lo están o piensan estarlo, para la mutua *preservación* de sus vidas, libertades y patrimonios, lo que entiendo en general como *propiedad*”). Así, la mera supervivencia de un grupo débil frente a otros es el límite de la necesidad y es ya suficiente para constituir un arreglo político con esos otros poderes. En nuestra opinión si liberamos a Locke de la metáfora de la “inserción voluntaria” en el medio político nos queda exactamente este “mínimo político” como a la base del consenso político de la parte más débil.

<sup>345</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político. Op. cit.* Pág. 62.

tampoco ninguna mediación jurídica: sin duda hay grupos sociales que comparten la suficiente carga antropológico-moral para poder relacionarse sin una acción política y sin que la carga antropológico-moral sea lo suficientemente grande como para ser considerados de un sólo grupo. En estos casos, la relación política no sólo gravita por encima como resolución de conflictos sino que está por lo general de forma presente en la conciencia de los actores.

Algunos análisis más correctos, como el llevado a cabo por Althusser,<sup>346</sup> —aunque demasiado lastrado por su pretensión teórica en un ámbito superior—, muestran un Derecho que en efecto aparece como ajeno a la materialidad en su formalidad coherente y exhaustiva, pero que —nadie aquí lo discute— refleja los elementos materiales que interesan a los que tratan jurídicamente. Como el Derecho no es material necesitaría de otros factores que le representen (dado que no son “el Derecho”): uno es la capacidad de violencia del poder (la autoridad) y otra “la ideología jurídica” como elemento compartido con “una pequeña ideología moral” que engrasa el comportamiento jurídico sin hacer presente la represión. Pero en este análisis no parece necesario ni que tal Derecho exista ni el trabajo de su formalización. ¿Por qué no dejar a la ideología jurídica, a la ideología moral y a la represión del poder puro hacer el trabajo de asegurar los intercambios? ¿Acaso no es posible el intercambio en la comunidad moral?, ¿Por qué el poder ha de verse obligado a tratar y ser tratado a través de la formalidad, un elemento que es la “bestia negra” del poder (entendido éste como más poder en tanto que más arbitrariedad)?

No importan los dispositivos morales que subsistan, no importan “las ideologías” compartidas. Sobre las más “ideológicas” relaciones humanas gravita la “presente ausencia” del Derecho como una amenaza que limita al hasta entonces omnipotente poder moral. Sin embargo, vemos que la relación contemporánea en Occidente entre un empresario y sus asalariados ha de ser ya una relación política, como lo es ya también el matrimonio, la que hay entre un sargento y su tropa, entre un obispo y su clero o entre los miembros de una muy bien avenida comunidad de propietarios. Por muchos dispositivos antropológicos que compartan hay una unidad cultural que se ha perdido, la unidad que

---

<sup>346</sup> Althusser, Louis *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France. París, 1995. Cap. V. Es una lástima que una definición tan precisa de Derecho como la que lleva a cabo Althusser aquí sea abandonada en cuanto le ha servido para obtener los conceptos de “Estado” e “ideología”. En este sentido, la distinción de Althusser entre Aparato del Estado y Aparatos Ideológicos del Estado (Cap. VI, 3) nos permite diferenciar a nosotros entre poder jurídico (el primero) y poder puro (los segundos) el cual sólo funcionaría por tanto entre una parte de los grupos que abarca el primero (aunque sea para dominarlos (moralmente)).

permite poner en funcionamiento esa serie de mecanismos, esas “líneas de penetración indefinida”,<sup>347</sup> que hacen innecesaria la externidad de la político. Es por esto por lo que siempre hay un referente legal y unos dispositivos objetivos de control presentes en la relación.

Por contra una relación sentimental, una relación de colaboración entre compañeros, un regalo de cumpleaños o la relación entre un creyente y su director espiritual no son, en tanto que tales, relaciones políticas aun cuando, sin duda, todas ellas encierren grandes cantidades de poder.

Por otro lado, en tanto el poder político consta siempre de un componente de poder, hemos de negar que sea, por su mero carácter político, fácilmente identificable. En teoría el carácter público de su articulación legal como político debería permitir ordenar las escalas de poder, pero es obvio que la complejidad de las relaciones políticas que presenta nuestra definición hace que dicho poder esté más o menos difuso en las sociedades complejas.

Por lo general, dado que por un lado en el par “poder político” lo político constituye esencialmente lo jurídico-público y por otro esa esencial incapacidad de determinar el “verdadero poder” por su carácter potencial, bien puede ocurrir que sea imposible determinar las “verdaderas” cantidades de poder político que el juego de poder encierra.

Finalmente queremos adelantar una peculiar característica del poder político que lo hace especialmente digno de investigación: según nuestra definición de poder político, dicho poder en tanto que tal convive con otros poderes de forma temporalmente no destructiva. Esto implica en principio y por definición una limitación del *poder* del poder político dado que la limitación de cualquier poder es otro poder. Lo que queremos resaltar es que el poder político pese a encontrar en el adjetivo político la base de su limitación goza por el hecho de ser político *de más poder* del que tendría si no lo fuera. Es decir, cualquier poder constituido en poder político goza por ese sólo hecho, por *esa determinada manera política* de tratar su limitación, de más poder que el que tenía con anterioridad.<sup>348</sup>

La solución de este galimatías está por supuesto relacionada con el carácter *supragrupal* de su estructura y con la peculiar *antropología* con la que se relaciona con sus inferiores. Dicha antropología no puede ser, como veremos, otra que la de la racionalidad individual -como universal- exigida por su interacción supracultural. Dicha

---

<sup>347</sup> Foucault, Michel *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Op. Cit.* Pág. 56.



antropología exige -como también veremos- que dicha individualidad racional no sea la *identidad* de sus *administrados* (aceptando que ninguna identidad es individual) sino que “racionalidad individual” e “identidad grupal” convivan como aspectos diferentes, aunque sincrónicos, del comportamiento de los miembros del *Estado plurigrupal*.

La discusión de este último aspecto resultará determinante en las diferentes concepciones del elemento más relevante para el mantenimiento del poder político así definido: de su legitimidad. La legitimidad es el instrumento que permite por un lado establecer el control con poco desgaste de poder y por otro es el elemento multiplicador del poder políticamente “limitado”.<sup>349</sup> Así se entiende, por ejemplo, mucho mejor esa extraña voluntad del poder de “hacerse legítimo” que aparece en Weber un tanto incausada.<sup>350</sup> En cualquier caso, una respuesta afirmativa a esta concepción del poder político será, como trataremos de mostrar, el aspecto fundamental de la posibilidad de una concepción liberal.

#### 4.2.- Libertad y libertad política.

“Mientras que si mueres ahora, mueres víctima de la injusticia, que no de las Leyes; mueres víctima de los hombres.”

Platón

*Critón o el Deber del Ciudadano.* (370 a.C.?)

No es casualidad que muchas características que hemos atribuido a la diferencia entre poder puro y poder político sean aplicables a la de “libertad pura” y “libertad política”. Así, tampoco la libertad es nunca ilimitada pero igualmente esas limitaciones no son necesariamente políticas. Así, la “cantidad” de libertad tampoco puede ser aprehendida empíricamente por su carácter potencial.

La razón por la cual la libertad no puede ser despachada como el reverso del poder es porque la libertad en el complejo político suele venir pautada por la estructura política. Es decir, dejando de lado las robinsonadas y las metáforas naturalistas a las que también<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> En este punto la definición sigue especialmente a Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. cit.* Pág. 210 y stes.

<sup>349</sup> Sobre la autoridad como entramado de obediencias que multiplica el poder, véase Von Wright, G. H. *Norma y Acción. Op. cit.* VII, 15. Págs. 141-142.

<sup>350</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Op. cit.* pág. 170

<sup>351</sup> Cfr. Marx, Karl. *El Capital. Op. cit.* Vol. 1. Libro Primero, 1. 4. Pág. 93).

son afectas las teorías políticas anglosajonas del XVII, hay que constatar que la inmensa mayoría de las libertades que se tienen vienen pautadas por la estructura jurídica.

Esto, que resulta relevante para la definición del poder,<sup>352</sup> resulta definitivo para nuestra investigación liberal. La cuestión estriba en dos precisiones: primero en que el concepto de libertad es un concepto que -sea consciente o no el actor- viene pautado por la estructura política; y -segundo- en que dentro del concepto de libertad política hemos de distinguir entre la libertad de actuar según pautas políticas y la libertad de actuación para influir en dichas pautas, es decir, la libertad de contraer matrimonio es una libertad de actuar según las leyes de familia, es una libertad determinada en su ámbito por la estructura legal. Pero, a diferencia del paradigma anterior de poder puro y poder político, hemos de diferenciar dicha libertad de una libertad de acceder a cargos políticos, elegir a los gobernantes o simplemente expresar libremente nuestros puntos de vista políticos.

Todo ello convierte a la libertad en un concepto especialmente complejo. Por un lado existiría una especie de libertad pura como capacidad prepolítica más o menos metafórica, por otro hay una libertad que sin corresponder a un comportamiento político no es tampoco ajena a dicho espacio dado que es “la política” lo que la encuadra. Lo jurídico aparece aquí como determinación de un ámbito de lo permitido dado que incluso sobre lo que no se legisla -el *vacuum* jurídico- se delimita un ámbito jurídico de libertad.<sup>353</sup>

Finalmente existirían una serie de libertades derivadas de una concepción política determinada y que se sustancian en el derecho a influir en la propia estructura política. Se trata además de una determinación más o menos limitadora del poder como político según opere allí más o menos el principio liberal.

Vemos así que incluso en el caso de la trasgresión de una ley, la libertad de la que ahí se goza no es una libertad pura dado que la actuación transgresora pese a no ser obviamente una libertad política tiene consecuencias políticas y determina por tanto políticamente el comportamiento del agresor.

Es verdad que en el caso de que se quebrante una ley inconscientemente hemos de hablar de esta libertad mixta sólo en el caso de que dicho acto tenga consecuencias políticas. Tanto si las tiene para el infractor -como es sabido, el desconocimiento de una ley política no exime de su cumplimiento- como si las tiene para la estructura política -caso

---

<sup>352</sup> Véase a este respecto Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. cit.* Pág. 210.

<sup>353</sup> A este respecto, véase Kelsen, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado. Op. cit.* Pág. 321. “Si el orden jurídico no obliga a los individuos a cierta conducta, éstos son legalmente libres. (...) Quién tratase de forzarlos a ello, cometería un acto antijurídico, es decir, violaría el derecho existente.”

menos habitual-. El infractor quizá no sea consciente de la naturaleza política de su acción lo que no implica que nosotros no hayamos de serlo.<sup>354</sup>

La distinción es importante porque, establecida la pervivencia de poderes puros bajo el poder político, hemos de aceptar que una gran cantidad de esta libertad impura o mixta -legalmente delimitada por el vacío de las leyes- no significa necesariamente una gran libertad. Como han destacado desde el principio las teorías sobre la libertad,<sup>355</sup> uno bien puede tener derecho legal a hacer muchas cosas y, sin embargo, -al enfrentarse al poder puro- dicha libertad depende de la efectividad de la realidad, de los controles antropológicos, de la propia voluntad subjetiva, de esos “*engines of moral repression*” de Stuart Mill<sup>356</sup> o, en general, de cualquiera de esos sutiles controles que tan bien nos ha explicado Foucault.

Asimismo, vemos que la libertad mixta no es tampoco libertad política en la medida en que lo que se permite no permite hacer nada sobre lo político. Resulta consustancial a un sistema político por el sólo hecho de ser jurídico el que dicho poder garantice una serie de libertades por medio de las leyes, aunque éstas sólo sean aquéllas obtenidas por la existencia objetiva del derecho. Sin embargo sólo en las relaciones políticas hay libertades políticas.

De hecho, como bien sabe Hobbes,<sup>357</sup> no es necesaria la existencia de un sistema liberal de derechos para hablar de libertades (mixtas). Pero obsérvese que uno obtiene libertades mixtas *en* el poder político -libertades políticas- sólo si dichas libertades lo son *frente* al poder político, no *políticamente* frente a cualquier poder. Es decir, las libertades

---

<sup>354</sup> Sólo en el caso límite del suicidio efectivo sin fines políticos se produce una trasgresión de una ley política con un acto de libertad pura, y aún así deberíamos estar atentos a si dicho suicidio produce alteraciones en la estructura política para identificarlo como acto de libertad mixta

<sup>355</sup> Véase por ejemplo en general la introducción de Stuart Mill, John. *On Liberty. Op. cit.* Págs. 217-227.

<sup>356</sup> “*In the modern world, the greater size of political communities, and, above all, the separation between spiritual and temporal authority (...) prevented so great an interference by law in the details of private life; but the engines of moral repression have been wielded more strenuously against divergence from the reigning opinion in self-regarding than even in social matters*”. Stuart Mill, John. *On Liberty. Op. cit.* Pág. 226. (“En el mundo moderno, el mayor tamaño de las comunidades políticas, y sobretudo, la separación entre las autoridades espiritual y temporal (...) previenen en gran medida la interferencia de la ley en los detalles de la vida privada; pero la maquinaria de represión moral ha sido enarbolada con mayor energía contra la divergencia por parte de la opinión reinante más en los asuntos propios incluso que en las cuestiones sociales”).

<sup>357</sup> “*The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things, which in regulating their actions, the Sovereign hath praetermitted: such is the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract, with one another, to choose their own aboad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; & the like*” Thomas Hobbes *Leviathan Op. cit. Part. II, Chap. 21.* Pág. 264. (“La libertad del súbdito reside por tanto sólo en esas cosas que, cuando el soberano estableció las reglas de acción, dejó sin reglamentar: esto es, la libertad de comprar o vender, o de hacer otros contratos, la de escoger lugar de residencia, su dieta, su trabajo, la de elegir criterio para educar a sus hijos y similares.”)

políticas serían sólo aquellas que obligan o limitan al poder político. La libertad de utilizar el sistema jurídico para defender intereses horizontales -entre ciudadanos- no es una libertad política. Sólo en el primer caso hablamos de derechos enarbolables frente a dicho poder político.

Esto no nos debe llevar al absurdo de entender el principio liberal como una teoría que se ocupa sólo de limitar al poder político, es decir, que no tendría teóricamente nada que ver con la limitación legal de los poderes puros. Esto equivaldría a decir que un sistema político liberal no es un sistema jurídico, es decir, que no es un sistema político. No obstante, este “absurdo” ha sido curiosamente utilizado para considerar que el principio liberal no es compatible con el ascenso a escala constitucional de los llamados “derechos sociales”, siendo estos una especie de “traición” a la Constitución liberal forzada por el movimiento obrero. Así, Loewenstein interpreta la reivindicación de seguridad económica para ejercer los derechos políticos como un cambio de rumbo desde la concepción de “la libertad *frente* el Estado y la protección *contra* el Estado” hasta la reclamación “*ante* el Estado”.<sup>358</sup>

En realidad esto resulta de no entender de una forma mínimamente coherente el propio concepto político de Estado, dado que la reclamación no es primordialmente *ante* el Estado sino ante otros poderes -en este caso los poderes económicos-. Sólo interesadamente se puede pretender como antiliberal la reclamación de que el poder político defienda a los individuos frente a poderes particularmente enormes y organizados -como indiscutiblemente son las grandes empresas y estructuras financieras- y como muy liberal que dicho poder político defienda al mismo tiempo la propiedad frente al débil poder de los ciudadanos más débiles.

La concepción política liberal del Estado supone desde luego la limitación del Estado frente a los demás poderes pero siempre partiendo de una situación en la que el Estado ocupa el lugar del poder político y defiende a los ciudadanos de los demás poderes inferiores. Si se quiere, lo que el liberalismo ha puesto en juego como novedad en este aspecto de la estructura política, ha sido incluir al Estado como un poder más, es decir, tratarlo horizontalmente, es decir, obligarle a cumplir sus propias leyes. Pero pretender a partir de ahí que el liberalismo *sólo* tenga que ver con el Estado y no con la legislación horizontal no puede ser más que una broma interesada.

---

<sup>358</sup> Loewenstein, Karl *Teoría de la Constitución. Op. cit.* Págs. 400-401.

En otra parte trataremos con detalle las que denominaremos *teorías liberales contradictorias* que pretenden sustraer al poder político -en su limitación *liberal*- de cualquier actuación como garante de la libertad frente a los poderes no políticos. Decimos que son teorías contradictorias porque intentan deslegitimar el poder político en su tarea de intervenir en la garantía de la libertad frente a los poderes puros y al mismo tiempo fundamentar dicho poder para intervenir sólo en aspectos *de orden público* (que sospechosamente se focalizan siempre en el derecho a la propiedad). Si se establece que el poder político no tiene legitimidad teórica para intervenir en la libertad de los ciudadanos frente a otros poderes no políticos la única salida coherente es guardar en un cajón el adjetivo político,<sup>359</sup> y buscar algún sistema religioso o militar de garantizar un mínimo de orden, es decir, dependiendo de lo cínico que se sea, desde pedir -como, siguiendo a Thoreau,<sup>360</sup> hacía aquel excéntrico millonario candidato a la presidencia estadounidense- “un gobierno que no haga nada” hasta proponer como hace el pensamiento anarquista un iusnaturalismo universal y evolucionista que forme estructuras de solidaridad espontáneas producto de una concepción antropológica del hombre como naturalmente orientado al bien.<sup>361</sup>

Más adelante tendremos que detenernos en el liberalismo cínico del poderoso quien, como todo poder puro realmente fuerte, se plantea prescindir de un poder político que en tanto que tal restringe su capacidad de control.

Ahora bien, en lo que respecta al pensamiento anarquista no podemos entrar sino tangencialmente en las profundidades filosóficas de la teoría. Podemos, eso sí, dudar de que realmente el pensamiento anarquista “frente a la metafísica defiende el método puramente científico”<sup>362</sup> e incluso constatar las contradicciones que dicha concepción plantea respecto a su teoría a la hora de la administración política.<sup>363</sup> Y aún a pesar de todo

---

<sup>359</sup> Véase Nozick, Robert *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books. New York, 1974. Págs. 27 y 28 y Segunda Parte. Para una crítica de estas tesis véase Wolff, Johnatan R. *Nozick, Property, Justice and the minimal State*. Polity Press, Cambridge, 1991.

<sup>360</sup> Cfr. Dreiser, Theodore *The Living Thoughts of Thoreau* (1940) (Traducción de Luis Echávarri *El pensamiento vivo de Thoreau*. Losada. Buenos Aires, 1944. Pág. 135.)

<sup>361</sup> Recuérdese la obra de Kropotkin, Peter *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (1888-1920) (Versión castellana de la Ed. Zero. *El apoyo mutuo*. Madrid, 1970.) Para un examen de la influencia de estas teorías véase Cahm, Caroline *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism (1872-1886)*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1989.

<sup>362</sup> Cfr. Liarte, Ramón. *La C.N.T. y el federalismo de los pueblos de España*. Producciones Editoriales. Barcelona, 1977. Pág. 121.

<sup>363</sup> Véase por ejemplo la manera de afrontar el problema de la voluntariedad en la colectivización de la tierra según el programa de la C.N.T. Cfr. Liarte, Ramón *La C.N.T. y el federalismo de los pueblos de España*. Op. cit. Págs. 90 y 95-102.

ello nos vemos inclinados a pensar que el pensamiento anarquista no puede ser considerado como una *excepción honesta* dentro de las teorías del poder político sin coerción legal (lo que llamaremos *liberalismo incoherente*) sino más bien como una teoría política que por su especial estrategia revolucionaria y, sobretodo, por haber sido físicamente exterminada de la historia, apenas nos ha permitido diferenciar entre lo que serían sus categorías si éstas hubieran podido articularse de modo constructivo. No obstante hay algunos datos históricos -v.g. el juicio anarquista sobre la Comuna de París<sup>364</sup>- para pensar que, frente a la idea de algunos autores de encuadrarla dentro de las teorías políticas que no han comprendido el carácter constructivo de la revolución<sup>365</sup>, es posible reconocer en ella una teoría del poder político<sup>366</sup> tal cual la hemos definido; bien es verdad que con una especificidad a la que volveremos en cuanto tratemos en el siguiente apartado las concepciones de racionalidad política.

En todo caso, volviendo al tema de la libertad como acción positiva de limitación de cualquier poder, la simple existencia de aquellas libertades ejercidas subjetivamente por el solo hecho de la configuración política es lo que denominamos derecho objetivo. Dicho derecho no permite obviar la distinción entre esa libertad de actuar en un ámbito “permitido” o “garantizado” por lo político -relaciones horizontales- y la libertad de poner en práctica por cualquier medio -v.g. un contencioso administrativo- la limitación política que garantiza esa libertad mixta en un sistema liberal -relaciones verticales-.

En términos políticos, la operación del principio liberal consiste en hacer efectivas para las relaciones verticales las simples libertades mixtas, articulándolas como derecho objetivo frente al poder político, a diferencia del Derecho -en términos de horizontalidad- que garantiza las libertades mixtas frente a cualquier poder.<sup>367</sup>

---

<sup>364</sup> El mismo hecho histórico -la Comuna- es interpretado por Bakunin como “la negación del Estado” y por Marx como “un Estado embrionario de trabajadores”. Citado por Rubenstein, Richard E. *Alchemists of Revolution: Terrorism in the Modern World*. Basic Books, New. York. 1987. (Traducción de María Inés Taulis *Alquimistas de la Revolución*. Granica Eds. Barcelona, 1988. Pág. 194). Véase también la cuestión de la defensa de Proudhon de la propiedad privada frente al Estado en Proudhon “Théorie de la propriété”, citado por Arendt en *La condición humana*, *Op. cit.* Pág. 95.

<sup>365</sup> Véase v.g. Arendt, Hannah, *On Revolution*. *Op. cit.* Pág. 261.

<sup>366</sup> Recuérdense los ejemplos del propio Kropotkin para diferenciar entre la pertinencia del gobierno “en el sentido de decisiones colectivas”- y el objetivo de la abolición del Estado. Kropotkin, Peter. *El apoyo mutuo*. *Op. cit.* Cap. VII. Págs. 223 y stes.

<sup>367</sup> Cfr. Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre* (1934) (Trad. de Vernego J. *Teoría Pura del Derecho*, UNAM, México. 1986. 5ª Ed. Pág. 142) La negativa terminológica de Kelsen a considerar nuestros “derechos políticos” como subjetivos responde exactamente a la consideración de limitación, de “obligación”, del poder político, de modo que dichos derechos serían “derechos reflejos” de dicha limitación.

Su estadio mínimo sería por tanto el de obligar al poder político a cumplir las leyes, es decir, colocar a éstas por encima del poder que las promulga o administra. Es por tanto la existencia de derechos subjetivos frente al poder político lo que determina la actuación mínima del principio Liberal en la configuración política.<sup>368</sup>

Finalmente, en el ámbito de las libertades políticas aparecen encuadradas las llamadas libertades fundamentales. Se trata de un tipo de derechos que tienen un carácter máximamente político y están por tanto basados en la fundamentación filosófica del principio liberal.

Filosóficamente, las libertades fundamentales constituyen un corolario de los presupuestos racionalistas de dicho principio: si, como hemos dicho, el sistema político liberal define antropológicamente a los actores políticos como más o menos dotados de la capacidad de guiarse por principios racionales, el sistema ha de tener una estructura política tal que se garantice positivamente la posibilidad de dicho comportamiento racional. Se trata pues de un concepto político que en el derecho aparece como libertad subjetiva fundamental.<sup>369</sup>

Los derechos fundamentales pueden entenderse de dos maneras: como negativos, es decir, como derechos a no recibir un trato contrario a esos principios antropológicos de la estructura política, y como positivos, es decir, como obligaciones del sistema político a configurarse de modo acorde con dichos principios.

En realidad el tema de la positividad en la relación entre el derecho objetivo y los derechos fundamentales podría ser en la teoría bastante fácil de ejemplificar: Si el ordenamiento jurídico asigna penas a los que cometen determinadas acciones, el correlato en términos de derecho fundamental negativo es que nadie pueda ser condenado por un derecho objetivo secreto, es decir, las leyes -entre otras cosas- deben ser públicas. El correlato en términos de derecho fundamental positivo de una u otra manera implica que los ciudadanos sepan leer, lo que significa -aunque sólo fuera por esto- un derecho fundamental a la educación.<sup>370</sup>

En realidad las doctrinas jurídicas suelen entender por fundamental el derecho negativo y establecer un ámbito suprajurídico de los derechos como “derechos humanos”

---

<sup>368</sup> “Frente al poder político” nunca significa en el principio liberal “sin el poder político”, el principio liberal no puede ser identificado con ningún principio anarquista como supone v.g. Kelsen cuando asigna -como veremos- los derechos subjetivos a “la democracia como justicia y libertad” como ideal (no como principio) véase *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 24, 127.

<sup>369</sup> Véase Norberto Bobbio. *Il positivismo giuridico*. Turín, Giappichelli, 1979. Pág. 265 y stes.

<sup>370</sup> Véase *infra* (5.3.2) para un trato de esta relación en términos más profundos.

que a lo más que llegan en su objetivación es a ocupar el lugar de “principios rectores”<sup>371</sup>. Desde luego, debiéramos reflexionar sobre esta extraña paradoja, en tanto que, como se ha dicho, “se deja en manos del poder” político -como poder- aquellos aspectos que no sólo ya lo limitan como poder sino que además lo obligan.<sup>372</sup>

Al margen de las interminables polémicas jurídicas en torno a la relación entre el sujeto y el Derecho como *corpus* objetivo, nosotros entenderemos el derecho subjetivo como aquel derecho (*right*) a utilizar el Derecho (*law*) para defender los intereses personales garantizados en abstracto por las leyes. Así, habría diferentes grados de subjetividad: Empezando por aquel derecho que se tiene por el hecho de ser uno quien es (por ejemplo el derecho a una herencia de acuerdo a las leyes de herencia), siguiendo por el derecho que se tiene por el hecho de ser un ciudadano perteneciente a una determinada estructura política<sup>373</sup> (v.g. el derecho a ser funcionario de acuerdo al derecho administrativo) para terminar en la máxima subjetividad del derecho del “hombre desnudo”,<sup>374</sup> aquel derecho que se tiene por el sólo hecho de ser humano (como el derecho a no recibir una pena sin haber sido juzgado<sup>375</sup>). Más adelante trataremos sobre la relevancia que tiene para el principio liberal la estrategia, a primera vista extraña, de colocar todos los grandes conceptos políticos en el lado de la individualidad de los derechos fundamentales, de modo que los derechos sean máximamente subjetivos cuanto más abstracto sea el sujeto.

---

<sup>371</sup> Sobre el problema de la positividad de los derechos fundamentales véase v.g. Prieto Sanchís, Luis *Estudios sobre derechos fundamentales*. Editorial Debate. Madrid, 1990. Págs. 75-87.

<sup>372</sup> Cfr. Prieto Sanchís, Luis. *Estudios sobre derechos fundamentales*. Op. cit. Pág. 88.

<sup>373</sup> En la doctrina anglosajona, los “civil rights”.

<sup>374</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit. 3ª Parte, Cap. IX, 2. Pág. 378 y stes. Es probablemente en este punto donde la concepción de la pluralidad privada y la igualdad pública configura en Arendt una concepción de la política más alejada de la nuestra, en tanto la libertad -los derechos humanos- queda asociada a la pertenencia a la comunidad moral-nacional-política “burkeana”. En gran medida, esta configuración ejemplifica paradigmáticamente la glosada alternativa en la obra de Arendt entre una concepción histórica (cuya máxima representación sería *Origins of the Totalitarianism*) y otra teórica (*The Human Condition*) -Cfr. Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge U. Press. Cambridge, 1992.-. Nosotros no discutimos que en este punto la pertinencia del análisis histórico está fuera de duda. Pero pese a todo, y como más adelante trataremos de mostrar, consideramos dicha visión compatible con una concepción donde la asociación formal de pluralidades entiende políticamente al hombre como sujeto particular de derechos universales. Ello no supone una ideal concepción iusnaturalista, supone tal vez simplemente que, dado que la condición humana no es algo así como la Naturaleza humana, “el único juicio que podemos hacer con respecto a su Naturaleza es que (los hombres) continuarán siendo seres condicionados” (Arendt, Hannah, *La condición humana*. Op. cit. Pág. 23.).

<sup>375</sup> Por citar un derecho que se incumple en la vigente legislación de extranjería en España (Cfr. Art. 57.7 de la Ley Orgánica 8/2000 de 22 de diciembre “sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social”) Estos últimos derechos son los que la doctrina anglosajona entiende como propiamente fundamentales o “basic rights”.



En todo caso, los derechos fundamentales, tanto positivos como negativos, tiene el mismo origen y la misma finalidad: estructurar el orden político de acuerdo a una serie de principios filosóficos, es decir, estos derechos presuponen -si no siempre en el efectivo ordenamiento jurídico, si en la moderna teoría del derecho<sup>376</sup>- no sólo una pauta de actuación por parte del sistema político sino una defensa positiva, activa, de dicho ámbito.

Se supone que dicha actuación sería aquella encaminada a dar un carácter acorde con los principios políticos a la mera regulación preexistente del derecho objetivo, de modo que se eliminen, por medio de una acción política positiva, los aspectos no ya sólo políticos sino puros (antropológicos, materiales o incluso personales) que pudieran presentarse como contrarios a la propia organización política en su conjunto; hasta el punto de entenderlos como irrenunciables incluso contra el deseo del actor (que goza de un derecho a contratar pero no se le permite firmar un contrato de esclavitud).

Es por esto por lo que los derechos fundamentales abarcan más allá de los derechos políticos -los que la tradición anglosajona denomina “derechos civiles”- y han sido por tanto definidos como universales o como “derechos humanos”, es decir, aquellos que hacen “de cada hombre un hombre”,<sup>377</sup> aplicables al margen de su pertenencia o no al grupo político, “iguales e inalienables a todos los miembros de la familia humana”.<sup>378</sup> Es decir, su propio carácter de supralegales -son una exigencia filosófica del sistema en su conjunto- les hace aparecer en el derecho positivo como máximamente subjetivos, aplicables a todo hombre por el hecho de serlo. Aunque tal vez sea por esto mismo por lo que el alcance, difusión y efectividad de dichos derechos ha resultado especialmente complejo en el ámbito de la objetividad jurídica.

En todo caso es necesario aclarar aquí que las libertades -objetivas, civiles, fundamentales o cualesquiera- no suponen obligación por parte del sujeto para ejercerlas sino sólo obligación de la estructura jurídica para permitirles incluso si ello conlleva poner fuera de juego otras estructuras limitadoras. Es decir, aun si el derecho al trabajo fuera considerado un derecho fundamental ello no implicaría que todo ciudadano tuviera la obligación de trabajar, sino tan sólo que podría hacerlo si lo deseara. Del mismo modo, la penalización de la eutanasia no puede justificarse desde la defensa del derecho a la vida

---

<sup>376</sup> Constant, Benjamin, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. 1819. Cfr. Ruggiero, Guido. *Storia del liberalismo europeo* (1925) (Traducción de Collingwood, R. G. *The History of European Liberalism*. Clarendon. Oxford, 1927. Págs. 159-164). Véase también Gray, John *Liberalismo*. *Op. cit.* Pág. 97.

<sup>377</sup> Fernández, E. *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid, Debate, 1984. Pág. 107.

<sup>378</sup> “Declaración Universal de Derechos Humanos”. 1948. Preámbulo.

como derecho fundamental. Una cosa es un derecho y otra una obligación. Sin duda, se trata de una perversión extremadamente tosca considerar el derecho como la obligación a ejercerlo.

La distinción entre libertad mixta -libertad de actuar *bajo* el sistema legal objetivo-, libertad subjetiva -libertad de actuar a través del poder político por medio de subjetivizar dicho derecho objetivo (e incluso, en una estructura liberal, de actuar frente el poder político), y libertades fundamentales -aquellas que son consecuencia de la obligación<sup>379</sup> del poder político a estar configurado de modo que posibilite el funcionamiento de ese peculiar modo antropológico de considerar a los hombres como sujetos racionales- nos conduce finalmente a la principal razón por la cual la libertad política no puede ser considerada como el simple reverso del poder político.

Lo relevante es que el concepto de libertad ocupa un papel suprateórico en el sistema, en la medida en que además de ser un instrumento más de la teoría es también la finalidad ética perseguida por el conjunto ideal. No hemos de entender aquí la idea de finalidad ética como la prescripción de un determinado valor moral surgido de una concepción particular. La finalidad ética es en realidad el mismo concepto de libertad, es decir, la autonomía que, en general, una teoría ética supone en tanto que tal.

Hemos visto que del mismo modo en que en la estructura política liberal el poder está limitado por la libertad, ésta está limitada por el poder, pero no por cualquier poder sino sólo por el poder político. Lo importante ahora es que ambas limitaciones, la limitación política del poder en tanto que político y la limitación de todo poder por el poder político, están supuestas en la teoría en beneficio de la libertad como autonomía.

En términos teóricos, la función limitadora del poder político respecto a la libertad consiste en frustrar aquellas actuaciones libres que atacan la libertad. Se entiende entonces que si el poder político tiene una finalidad limitadora de la libertad de los demás poderes en beneficio de la libertad, éste poder político habrá de ser a su vez limitado, es decir, autolimitado.

---

<sup>379</sup> La negativa de Kelsen a hablar de “derechos subjetivos” en vez de “obligaciones públicas tiene mucho más que ver con el deseo de no introducir conceptos iusnaturalistas tal cual la tradición jurídica había venido haciendo a partir de Locke -según la cual estos derechos derivaban de un originario “*state of nature*” (Cfr. Locke *Second Treatise of Government*. § 137. *Op. Cit.* Pág. 420) que con una crítica al concepto de derecho subjetivo como concepto limitador / legitimador del poder político. Así, nosotros -desde un punto de vista teórico- no tomaremos en cuenta dicha ambigüedad en lo que a la discusión sobre la libertad política se refiere, aunque la retomaremos en punto a la cuestión de la legitimidad.

La cuestión fundamental estriba entonces en encontrar algún tipo de criterio que nos permita saber qué libertades son objeto de protección y cuáles han de ser reprimidas en beneficio de las primeras.

Pero para encontrar con alguna exactitud en qué punto la libertad es el objeto de todo el sistema liberal y en cuál es una amenaza, es necesario -además de delimitar los axiomas de la teoría (la peculiar concepción antropológica antes referida sobre la dualidad entre individualidad racional e identidad “tribal”)- definir de una manera muy precisa el concepto de legalidad, es decir, encontrar una teoría de la razón legal, de la Ley como sistema de funcionamiento del poder político, en el sistema liberal. Si la famosa fórmula de Montesquieu de que “la libertad consiste en no verse forzado a hacer lo que las leyes no obligan a hacer”<sup>380</sup> es algo más que una rimbombante sandez, dicho concepto de legalidad nos habrá de servir, como mínimo, como *ratio cognoscendi* de la legitimidad de unas pretensiones de libertad siempre contrapuestas.

La Ley, la concepción de legalidad en tanto que tal, debe ser capaz de prescribir todo un conjunto ideal que haga del principio liberal un sistema político fundamentado en la libertad.

Desafortunadamente para nuestro trabajo, la tradición liberal, basada en efecto en el concepto de legalidad racional como principio articulador / limitador del poder político y de la libertad, posee en este punto fundamental al menos dos concepciones radicalmente diferentes de legalidad. En todo caso, dos corrientes más o menos identificables de fundamentar la legalidad

Es este también el lugar en que toma una presencia polémica el último requisito de nuestra primera formulación del principio liberal, como organización racional que no agota el ámbito humano sobre el que se constituye. Hasta ahora nuestra defensa de la libertad como finalidad liberal se ha circunscrito a la limitación del poder, puro o político, por medio de algún procedimiento de legalidad racional. Nos enfrentamos ahora a la defensa en nombre de la libertad del poder puro frente a la razón.

Es decir, la no completud del sistema político no sólo implica la eliminación de poderes absolutos, sean estos puros o políticos, sino también la defensa de la pervivencia de dichos poderes puros frente a la organización política: la defensa de la pluralidad.

---

<sup>380</sup> Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*. (1748) XXVI, 20.

Por decirlo de un modo gráfico: el derecho a la “no-libertad”, entendiendo éste como a la pervivencia del lugar de identidad irracional que suponíamos como el otro polo de nuestra configuración antropológica.

El liberalismo como doctrina encuentra precisamente uno de sus caracteres diferenciadores en haber establecido el derecho a los comportamientos irracionales dentro de grupos morales no como una exigencia fáctica de la voluntad sino como un corolario de la propia idea de la dignidad humana como ser racional. Lo que la tradición anglosajona ha entendido como “*self-respect*”<sup>381</sup> tiene que ver con el universal derecho a guiar su conducta por aquellos valores particulares cuyo carácter subjetivo les impide tomar parte en la estructura política racional. En la doctrina, dicho derecho es entendido como racional, es decir, previo a la opción subjetiva. Ahora bien, aunque dicha doctrina articula -en la teoría- tal libertad como perfectamente compatible con una organización racional -siempre que al mismo tiempo permita en cualquier momento a un individuo la libertad de dejar de regirse por esas leyes morales, es decir, que dicha moralidad no alcance nunca un rango político-, en la práctica presenta bordes difusos, difíciles de determinar (especialmente en el caso de la libertad religiosa cuya influencia política siempre resulta difícil de frenar: recuérdese el caso del aborto, o simplemente del “velo musulmán” en las escuelas públicas francesas).

Si conservamos nuestra concepción antropológica liberal, no hay duda alguna en la teoría de que un sistema político, incluso máximamente racional, que abarcara por completo la vida humana, tendría que ser impuesto por medio de una violencia del todo incompatible con el principio liberal. En la práctica, la delimitación de qué aspectos no deben ser legislados pese a la meridiana existencia de poderosos factores de poder puro constituye el principal problema en la aplicación del principio liberal.

Especialmente desde en general cualquier concepción positiva de los derechos fundamentales como la que antes hemos descrito, y en particular desde la educación, donde se da además el imán político de la cuestión de la “minoría de Edad”.

## 5.- El problema de la razón política.

*“If I can’t dance, that’s not my revolution.”*<sup>382</sup>

Pancarta de la manifestación *“Reclaim the streets”* Londres 1997.

---

<sup>381</sup> Para el concepto de libertad “moral” como “*self respect*” véase especialmente MacCormick, Neil, “*Rights in Legislation*”, en P.M.S. Hacker and Joseph Raz (Eds) *Law, Morality and Society*. Clarendon. Oxford, 1977. También en *Civil Liberties and the Law*. Heriot-Watt University. Edimburgo, 1977.

<sup>382</sup> “Si no puedo bailar, ésta no es mi revolución”

En gran medida, esa complejidad que encontramos a la hora de tratar las organizaciones políticas desde el punto de vista de su realización práctica es debida a la tradición que tiende a tratar conjuntamente dos ámbitos que si bien están indiscutiblemente relacionados parece que merecerían tratamientos diferentes: la ética y la política; es decir, los principios de conducta pública y privada.

Como se puede suponer, la cuestión está en la dificultad de diferenciar un ámbito grupal en el que se da la llamada ética individual y el ámbito supragrupal -político- en el que se da lo que llamaríamos algo así como ética pública.

Somos conscientes de que si se admitiera esto hasta sus últimas consecuencias se estaría sin más conjugando todo el entramado antropológico del principio liberal. Desafortunadamente, la consideración de la ética individual como moral de un grupo y de la ética pública como racionalidad debida a su carácter político supragrupal, es una proposición demasiado sencilla desde el mismo momento en el que dicha ética pública racional también comparte con el grupo moral la capacidad de crear una ética individual.

Tendríamos así un individuo complejo y en gran medida contradictorio que contiene en sí la ética grupal que, como ya dijimos,<sup>383</sup> le exige ayudar a su familia según sus posibilidades, y la ética pública que, por otra parte, le exige, por ejemplo, no favorecer a nadie en la administración de los recursos públicos.

En todo caso y como parece claro que no existe una moral estrictamente individual ya que, como mínimo, es la pequeña colectividad *moral* (de costumbres) la que constituye el individuo, parece claro también que en un estadio idealmente tribal -con una uniformidad que seguramente jamás ha existido en grupo humano alguno- dicha moral individual se correspondería perfectamente con la grupal (o pública).

En este sentido, la sociedad política -cuya forma jurídica es reflejo de la complejidad social, de la diversidad de intereses, incluso de la multiplicidad de comunidades y de las múltiples intersecciones de identidad- tiene que encontrarse desde el principio con una divergencia polémica entre racionalidad e identidad moral, entre individuo grupal e individuo político (o ciudadano).

No es sin embargo la articulación política de dicha diferencia la característica principal de nuestra tradición politológica, la cual -como intentaremos mostrar- se constituye más bien como una serie de continuos e infructuosos intentos de eliminación de

dicha diferencia bien por medio de atacar el carácter racional-universal del ámbito político (teorías políticas religiosas, nacionalistas, comunitaristas, etc.) bien por medio de suprimir el carácter irracional de la identidad individual a través de un absolutismo racionalista de corte utilitarista, económico o abstractamente moral (corrientes economicistas -capitalistas o socialistas- anarquistas o de un republicanismo estoico).

Hasta ahora, nuestra defensa del principio liberal ha sido guiada por la necesidad de enfrentarse a las concepciones políticas del primer signo. Frente a ellas hemos enarbolado la racionalidad como lugar de integración política para salvaguardar la pluralidad. Pero eso no debe arrastrarnos a una politicidad absolutamente racionalista -invasiva- que sin duda es incompatible con el principio liberal y con la libertad como finalidad suprateórica.

Pero lo cierto es que si es posible encontrar un lugar común de encuentro entre las diversas identidades -incluso dentro de cada individuo- dicho lugar habrá de tener una forma racional. Hemos de aceptar entonces que dicha ética pública -también individual por derivación- será formalmente racional o no será.

Se trata tan solo de mostrar que si bien la remisión a un ámbito de racionalidad es imprescindible en la articulación de un principio liberal al mismo tiempo dicho ámbito es principalmente formal, es decir, tiene que ver, como veremos, con “lo correcto” pero no con “lo bueno”. Solo secundariamente tiene una positividad en tanto configuradora de ese lugar político integrador de las diferentes identidades y sus correspondientes “bondades”.

Lo que parece fuera de duda es que el estudio de la moral tiene que ser de un modo u otro subsidiario del estudio del grupo humano, sea antropológica o políticamente. Lo curioso, más bien, es que pese a todo haya que regresar a la Grecia clásica para estudiar cómo concepto de identidad individual es mucho más inaccesible que el de “polis”.

Estas consideraciones sobre la pluralidad y la intersección grupal de identidades individuales, llevadas al ámbito de la psico-sociología, tal vez nos pudieran dar razón de algunos conceptos importantes desde Grecia hasta la Ilustración. Pero nuestra intención no es ahora llegar tan lejos. Se trata tan sólo de constatar la peculiar resistencia de la individualidad romántica. Una individualidad que se constituye incluso como una perversión profunda del concepto de razón. Una individualidad que prevalece en el discurso teórico como una especie de venganza última de la tribalidad despedazada, una tribalidad que resurge como una individualidad imposible pero constante en los ojos de cualquier espejo.

---

<sup>383</sup> *Cfr. supra* 3.4.2.

Ahora, cuando nos disponemos a presentar polémicamente uno de los textos claves en la formación y alternativas del discurso político, como es la *República* de Platón –con la intención de usarlo de palanca para desentrañar la presunta “naturalidad” del esquema racionalista de mercado neoliberal-, nos damos cuenta de hasta qué punto resultaría mucho más sencillo hablar del concepto de “razón” sin la continua impertinencia de la individualidad y sus novelas. Hablar mucho más políticamente.

Pero utilizaremos además dicho texto en el modo que honestamente creemos que le corresponde: como un intento particularmente inteligente, honrado, difícil y tenaz de construir una sociedad política racional, es decir, como veremos, mucho más alejado –tal vez en la medida en la que el tiempo arrincona las motivaciones más cronocéntricas- de las ambigüedades interesadas de nuestros sacros neoliberales.

Nuestra intención es presentarlo como el complejo paradigma de racionalidad incompatible con la libertad política, es decir, de construcción racional de una comunidad homogénea en su racionalidad. Se trata por tanto de reconstruir interesadamente un logro teórico del “otro extremo” de la teoría de la legitimidad política, aquél proyecto ilimitado en el cual ni el principio liberal ni el democrático tienen cabida en la medida en que ambos asumen una serie de limitaciones.

Nuestro objetivo en este trabajo es mostrar que existe la opción por una legitimidad racional, aquella que no dejaría espacio alguno para la moral de la tribu y su subjetividad y, más adelante, mostrar nuestra sorpresa por ver dicho esquema reproducido en los mismos términos antidemocráticos –pero también antiliberales- en la pretensión del llamado neoliberalismo económico de hacer prevalecer las reglas económicas del mercado sobre cualquier necesidad irracional en el mismo plano frío y despiadado de Platón aunque desde luego con mucho menos desinterés y aún menos capacidad intelectual.<sup>384</sup>

Es probable que a primera vista el rechazo que nos produce el texto de Platón tenga más que ver con ese sentimiento irracional de imposible individualidad romántica que con los problemas teóricos de construir un espacio público sin pluralidad.

Pero esa noción de libertad no es en absoluto la nuestra. No pretendemos por tanto reivindicar contra Platón ningún “yo sintiente” absoluto e ideal. Al fin y al cabo, la autonomía es para nosotros una cuestión demasiado importante como para llenarla de inconexos retazos de clínica psicoanalítica.

---

<sup>384</sup> Véase *infra* 8.3.



Y menos aún pretendemos hacer un ejercicio de cronocentrismo pancista del tipo llevado a cabo por Popper.<sup>385</sup> Es muy probable que su lectura de Platón resultara, como se ha dicho indulgentemente, “deudora del clima ideológico de la Guerra Fría”.<sup>386</sup> Pero si las discusiones científicas pasan a guiarse por el conjunto de intereses políticos que la premian, no hay duda que tendremos que acabar dándole la razón a Platón.<sup>387</sup>

### 5.1. Política como razón absoluta. “El Filósofo Rey”

Para toda obra de todo gran filósofo existen interpretaciones de todo tipo. Pero si es verdad eso de que en la historia de la filosofía no hay absurdo que no haya sido defendido alguna vez por un filósofo, sería aún más cierto respecto a las interpretaciones de los filósofos acerca de las obras que leen.

Es indudable, por otra parte, que *La República* de Platón trata una gran cantidad de problemas, pero si nos permitimos la ingenuidad de tratar de atenernos a lo que dice veremos que todos ellos surgen alrededor de uno -un problema de ética- y que de él se derivan dos, los cuales aparecen a la hora de dar solución al primero: un problema político y un problema metafísico. A partir de ahí no nos resultará extraño que la academia filosófica haya privilegiado este último como el único del texto, por más que eso obligue - en nuestra opinión- a leer el texto al margen de su desarrollo expositivo. Por fortuna, para nuestro trabajo este problema metafísico es el de menor interés con lo que -además de lograr la censura de los más ilustres intérpretes- nos ahorraremos la mayor parte de la polémica y disfrutaremos más con su lectura<sup>388</sup> tratando tan sólo de no alterar el desarrollo expositivo del relato y de mantenernos en una cierta concisión y brevedad, resaltando tan solo aquellos aspectos que nos serán relevantes en el futuro de nuestro trabajo.

En su exposición más grosera, el problema ético que plantea Platón es la incoherencia entre los resultados prácticos de la justicia, de modo que parece ser más afortunado quien lleva una vida injusta que quien es honrado, generoso y altruista.

---

<sup>385</sup> Popper, Karl R. *The Open Society and its enemies*. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1957.

<sup>386</sup> Cfr. Muñoz, Jacobo “Un ilustrado del Siglo XX”. Prólogo a Perona, Ángeles J. *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la “Sociedad Abierta”*. Anthropos. Barcelona, 1993. Pág. 12.

<sup>387</sup> Uno de los muchos posibles análisis sistemáticos sobre las “inexactitudes” de la interpretación popperiana de Platón puede verse en Eggers, Conrado. *Violencia y estructuras*. Búsqueda. Buenos Aires, 1970. Págs. 70 y stes.

<sup>388</sup> Salvo indicación en contrario seguimos la citada traducción de Conrado Eggers Lan para la Ed. Gredos. Madrid, 1986.

Para ello Platón pone frente a sí una descripción del realismo político más cínico y mejor argumentado. Como se recordará, la escena comienza con Sócrates discutiendo sobre la justicia en casa de Polemarco, y con el enfrentamiento con el maleducado Trasímaco quién, no dispuesto a caer en ningún tipo de juego retórico, exige a Sócrates una definición clara de justicia para hacerle perder su posición de refutador y ser él quien le refute (336c). A partir de ahí y tras una zafa más o menos honrosa Trasímaco comienza su exposición de una manera provocativa y brillante (339): El punto de partida de Trasímaco es que lo justo viene determinado por quien tiene la fuerza para decirlo. Obligado por el intento retórico de Sócrates de que incurriera en contradicción, Trasímaco establece algo así como el acta de nacimiento del realismo político al romper con la idea de que el gobernante quiere el bien de sus ciudadanos (343):

“Es necesario observar, mi muy cándido amigo Sócrates, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí donde éste se asocia con aquel, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto. Después, en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas aquél no recibe nada, éste cobra mucho. Y cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso, es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo lo contrario. Hablo de aquél al que hace un momento me refería, que es capaz de alcanzar los más grandes privilegios. A éste debes observar, si es que quieres discernir cuánto le conviene ser injusto que justo. Pues bien, lo aprenderás de un modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra más injustamente y más desdichado a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos”.

Y continúa Trasímaco, puestos a establecer un principio político:

“Cuando alguien, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos, esclavizándolos, en lugar de los denigrantes calificativos es llamado ‘feliz’ y ‘bienaventurado’ no sólo por los ciudadanos, sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido. En efecto, los que censuran la

injusticia la censuran no por temor a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas. De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia.”

A partir de aquí, Sócrates inicia una argumentación retórica que logra salvar la situación aunque con una serie de apelaciones que no parecen demasiado convincentes acerca del papel de los dioses y la armonía interior del injusto (352). Es entonces que Glaucón toma el lugar de Trasímaco, para defender correctamente su argumento desde un punto de vista que no será tan fácil de rebatir. Glauco propone a discusión un concepto de justicia que por un lado vendría definida por el acuerdo entre hombres no demasiado poderosos como punto medio entre el beneficio que les produce cometer injusticias y el perjuicio -mayor- de padecerlas, y por otro como la defensa del incapaz de cometer injusticias por impotencia (359). Y lo que es peor, deja definido el tipo ideal de hombre injusto en aquél que pasa por ser el más justo y recibe por tanto todo tipo de beneficios públicos, y el del justo como aquel que pasa por injusto y recibe todo tipo de castigos de su comunidad hasta que es finalmente ejecutado (361-367).

Este es el punto que obliga a Sócrates a abandonar la discusión ética para dedicarse a la política de un modo perfectamente relevante para nuestros días: primero define al Estado como una sociedad fundada en la utilidad de hombres incapaces de autoabastecerse, en la división del trabajo (369-371), lo que implica un cierto tamaño de la sociedad, una moneda, una estructura de mercado, una fuerza laboral... idealmente esto produciría una sociedad materialmente satisfecha. ¿Pero se dará esa sociedad por satisfecha? Parece más bien que, en la búsqueda de nuevos lujos, inventará la guerra como la expansión necesaria de ese desarrollo material (373). Aparece por tanto el ejército (374-376) como otra profesión especializada. Pero ésta resulta ser una profesión fundamental pues va a ser la del guardián del Estado. Es, además, una profesión que sin duda entraña riesgos para la sociedad que la mantiene pues por un lado dedica a ellos sus mejores recursos al tiempo que les otorga un poder enorme que puede volverse contra la propia sociedad.

Puestos ya en el lugar del legislador, se exigirá por tanto un carácter especialmente “filosófico” para discernir entre “amigos” y “enemigos”. Este carácter, junto con la relevancia de la función, hace que el elemento más importante de la República sea la formación de estos “guardianes” (376c). A partir de ahí lo fundamental será encontrar el

discurso educativo eficaz para su formación. En suma, la tarea fundamental del legislador - la posición de Platón- será la de seleccionar buenos “mitos” con los que educar a su juventud dirigente, (377-392) para lo cual los vigentes están lejos de ser válidos. Este discurso educativo ha de comenzar por una reflexión profunda acerca de los valores que se transmiten, empezando por una correcta teología: es preciso que a partir de ahora los dioses abandonen su ajetreada vida olímpica y se conviertan en un dios bueno -que no sean responsables de la maldad del mundo (como mucho, ésta es causada por el dios como método de expiación de los delincuentes, con lo que les hace un bien. (380b)-, que estos dioses no se manifiesten por medio de apariciones ni signos extraños, etc. Además la mitología debe cultivar otros valores fundamentales, por ejemplo, enseñar a no temer a la muerte a través de una mitología de la inmortalidad, enseñar a no lamentarse, a no reírse, a la templanza, a la obediencia y, sobretodo, a estar convencidos de que la justicia produce beneficio al contrario que la injusticia.

Se trata en cualquier caso de una construcción legislativa, parece claro que no estamos en ningún estadio metafísico, es decir, la cuestión no es si esos mitos son ciertos o falsos sino que resulten convenientes para la educación de quienes han de dirigir el Estado.

En esta propuesta de educación habrá que tener en cuenta, pues, también el modo en que se dan los discursos (392b-397b) de modo que se hagan de una forma de exposición razonada,<sup>389</sup> en tercera persona y sin ritmo (en prosa), por más que esto suponga entrar en contradicción con los gustos de la sociedad. Una contradicción fundada en que en la sociedad ideal que está construyendo Sócrates “el hombre no se desdobra ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa” (397e).

El hombre no representa por tanto ningún fin en sí mismo sino que, considerando que tiene esa tendencia egoísta y autocompletiva, debe ser educado por una racionalidad que lo articule orgánicamente al conjunto del Estado y su beneficio.

A partir de esta organización sobria de los discursos, los ritmos y la música van desapareciendo los lujos en el Estado que se adapta a una simplicidad del alma entendida como “la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo” (400e). Se trata en suma, de hacer desaparecer de la República cualquier representación de lo “malicioso, servil, indecente o intemperante” sea en cualquier arte, construcción o artesanía. En esto tendrá un papel especial la educación musical armónica -en la que no

---

<sup>389</sup> Para todas las implicaciones de esta forma de exposición, véase Havelock, Eric A. *Prefacio a Platón. Op. cit. Passim*, especialmente en su Segunda Parte, págs. 185 y stes.

caben demasiados ritmos- como correlato de una filosofía de moderación y amor a lo bello -lo que incluye al placer sexual como el más contrario a la moderación y más próximo a la locura- (403a). Es en este sentido como se entenderá la gimnasia como la “música para el cuerpo” con idénticos fines y ayudado por una rigurosa dieta (404) que convertirá al menor número posible de médicos -los que curan el cuerpo por medio del alma- como el mejor testimonio del éxito de esta legislación que no sólo rebaja el número de enfermos sino la preocupación por el cuerpo y sus enfermedades -en este sentido se alaba la conducta del médico Asclepio que no prolongaba la vida artificialmente de quien sólo podía resultar ya una carga para el Estado y procrear hijos tan enfermos como ellos (407d)-.

Respecto a la otra profesión relevante y legislada, la profesión de juez -los que curan el alma por medio del alma- resulta de lo más interesante la exigencia de Sócrates de que sean gente anciana que pese a su edad no hayan tenido contacto con la injusticia (409). Se trata de que no puedan compartir experiencias con el delincuente, de modo que no haya ningún tipo de proximidad que permita la disculpa o siquiera la comprensión de la injusticia.

Ni que decir tiene que aquellos que tanto por defecto físico como *psíquico*<sup>390</sup> no puedan ser curados por el médico ni por el juez -los que no valen por Naturaleza- han de ser entregados a la muerte siendo esto lo mejor para ellos y para el Estado (410a).

A partir de aquí y antes de comenzar la construcción del Estado hemos de terminar la definición de su gobierno (412-414). Primero habrá que elegir al mejor guardián tras una continua observación de la respuesta educativa de los seleccionados al programa previsto de modo que nunca lo traicione ni en las pruebas más maquiavélicas. Estos serán los verdaderos gobernantes entre los guardianes. A éstos gobernantes habrá que persuadirles de la “noble mentira” de que son mejores que sus conciudadanos aunque todos hijos de la misma tierra -hermanos más valiosos (415)- por lo que han de tener hijos de su mismo valor y, si esto no ocurre, arrojarlos entre los devaluados -guardianes, artesanos, campesinos, etc.- sin el menor problema; pues la desgracia del Estado proviene de que gobiernen hombres que no pertenezcan a la clase superior.

La noble mentira configura así una identidad de pertenencia en la que la familia ha de tener necesariamente menos relevancia que el Estado al cual ha de subordinarse toda felicidad, aun cuando -como veremos- puede que en ese Estado nadie sea feliz.

---

<sup>390</sup> En el sentido griego de *Ψυχή*.

La próxima preocupación será la de cuidar que estos gobernantes no se conviertan en tiranos (416). Para ello se les prohibirá la propiedad privada, vivirán en comunidad separados de su pueblo el cual no podrá acceder a su residencia y no podrán conocer el oro ni los metales preciosos ni mucho menos tratar con ellos. Puede que este régimen de vida no sea a primera vista el de mayor felicidad pero Sócrates desplaza de momento esta cuestión afirmando que en su legislación lo único relevante de momento es la felicidad del Estado (420). Esta disciplina alcanza a todos los estamentos del Estado en la medida en que el exceso de placeres y riquezas destruye la armonía organicista del Estado donde cada uno tiene que ocupar su lugar y “participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado” (421c) y cuidando en todo caso que unas excesivas prosperidad o pobreza desvirtúen la capacidad orgánica de cada uno ocupando su puesto “ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios” (422a).

Las formas del Estado así organizado empiezan ya a aparecer más concretas (422e-423e). Sócrates se vanagloria de haber construido el único Estado que merece tal nombre pues sólo en éste ha quedado excluida la pluralidad. En los demás no sólo hay el Estado de los pobres y el de los ricos sino muchos más dentro de cada uno de ellos. Es esta unidad la que determinará además el tamaño del Estado de modo que no sea grande ni pequeño sino “uno y suficiente” (423c). Pero el mejor método para mantener esta unidad sigue siendo la especialización organicista según funciones para las que por naturaleza se halle cada uno dotado.

Además hay que resaltar otra vez el papel de la educación e instrucción pues, como se tratará más adelante, ésta permitirá hacer una buena administración de la posesión de las mujeres y la procreación de los hijos, del corte de pelo y las vestiduras e incluso del tráfico civil entre comerciantes y vecinos sin necesidad de legislar (424a-425e) con minuciosidad lo que sin una adecuada educación no tiene remedio.

La hipótesis que se plantea ya de índole teórica es que la justicia tendrá entonces que ver con el orden, con ese hacer cada uno lo suyo dentro del Estado (433). Se establece por tanto una analogía desde el Estado al individuo de tal manera que dentro de cada individuo habrá que identificar la razón y los diferentes apetitos del alma (440-444) ordenándolos según una distribución armoniosa análoga a la del Estado antes definido, apareciendo aquí la distinción clásica entre “razón”, “fugosidad” y apetitos, dando idealmente a la razón el mando, al segundo su auxilio y a los terceros poniéndolos bajo

control. Esto también determina no sólo los tipos diferentes de hombres sino los de Estados según qué sea lo que gobierne. Al Estado de Platón le corresponde la Monarquía o la Aristocracia -dependiendo de si es uno o más los capacitados para gobernar sin que ello produzca una diferencia cualitativa en sí (445e) siendo injustas las demás formas de gobierno.

A partir de este momento se produce un *excursus* (449-544) acerca del género femenino que se salva con una relativa igualdad en la cual hombres y mujeres comparten una misma naturaleza que los capacita para hacer las mismas funciones. Las mujeres, aún sin ser cualitativamente diferentes, sí lo son cuantitativamente de modo que pueden hacer de todo pero lo hacen, en general, peor (455). Esto las habilita para ser “guardianas” con la misma educación que sus pares y, como no existe propiedad entre los guardianes, los hijos serán comunes a todos. Esto conduce a la cuestión eugenésica en la cual otra “noble mentira” será útil para hacer que “los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres; y lo contrario, los más malos con las más malas” (459c-460b) estableciéndose sorteos trucados y especiales licencias para los guardianes.

La familia quedará abolida de modo que ni madre ni padre sabrán quiénes son sus hijos, de cuya adjudicación, educación y crianza se ocuparan institutrices y amas de cría administrado todo por los magistrados (hombres y mujeres). Hombres y mujeres tendrán una edad adecuada para procrear para el Estado que será dueño de sus hijos y todos los de las diferentes edades serán abuelos, padres e hijos de todos; advirtiéndose que fuera del Estado ningún hijo será alimentado (461).

Es precisamente la disolución de la familia en el Estado la que permite acabar con la pluralidad de grupos morales y con la propiedad privada y sus consiguientes intereses parciales (462-464). El Estado se convierte en una sola gran familia, con una sola comunidad de intereses, reducible en realidad a un único cuerpo en el que cualquier “dolor” que se cause a alguna de las partes se causa al cuerpo entero. Con ello se acaban las querellas entre los ciudadanos y también la posibilidad de que los guardianes se vuelva contra ese Estado que nos es otra cosa que “su cuerpo”.

Pese a todo, la guerra contra el exterior que se suponía extinguida por la pérdida de afanes expansionistas, vuelve a aparecer reanimada por la unidad alcanzada. A la guerra van todos juntos, hombres y mujeres que combaten por igual, y hasta los niños irán como “observadores a caballo” ya que sirven no sólo de acicate bélico para sus padres al tenerlos

presentes sino que obtienen de esta experiencia una instrucción -pese al riesgo que corren- para cuando sean mayores (467).

La conducta en la guerra no conocerá piedad con el cobarde, ni prestará mayor preocupación por quien haya caído prisionero (es de suponer que tampoco se harán prisioneros de la parte contraria), prohibiéndose el pillaje y, en general, las guerras entre “la raza griega”, (470-471) siendo todos los que no pertenecen a ella “por naturaleza enemigos.”<sup>391</sup>

A partir de aquí Sócrates retoma la discusión sobre la posibilidad de una organización así (472-480). Se inicia así una investigación sobre las dificultades que presenta la excelencia, concluyendo ésta en el conocido pasaje del “Filósofo Rey” (473d-480) de modo que se hace necesario que filosofía y gobierno vayan juntos. Ese filósofo será el que es capaz de trabajar con las ideas de las cosas y no con las cosas mismas, abriéndose paso a la diferenciación entre filosofía y opinión y a la conocida teoría de las ideas (485c-534b) como búsqueda de la verdad, desprendimiento material, carácter contemplativo, método dialéctico que desemboca todo en la Idea de Bien.

Todo ello supone una nueva reformulación de los años que cada “guardián-filósofo” debe dedicar a cada parte de su preparación. El Estado queda pues jerárquicamente organizado como una única comunidad cuya élite son los mejores en la guerra y en la filosofía (543a). Este tipo de Estado -como ya se dijo- será la “aristocracia” (obviamente, en el sentido etimológico, hoy habría que definirlo como una “meritocracia abierta”).

Para la caracterización de los tipos de Estado y después de descartar cualquier tipo de ambientalismo, se recurrirá a ver la diferente organización que se haya hecho de estos valores en cada Estado, organización que sólo en la Aristocracia se ha conjugado armónicamente. Como se trata de una caracterización que conserva todo su interés la reseñaremos aunque sea brevemente.

Si la guerra prevalece sobre la filosofía tendremos una “timocracia” (547-550b) donde honor entremezcla los conceptos de “bien” y “mal” y la falta de armonía en la gimnasia desemboca en un deseo de imponerse y ser venerado. El ciudadano es sumiso al superior y duro con el inferior. Se trata, en suma, de un hombre educado en la justicia donde dicha educación no obtiene suficiente reconocimiento frente a la fuerza.

---

<sup>391</sup> Véase *supra* 4.1.



La “oligarquía” (550d-551e) privilegia sin embargo la riqueza como fuente de poder. De hecho se produce por el empleo de la riqueza para corromper las leyes. En ella se desperdician todas las virtudes que pudiera tener un hombre por el solo hecho de que sea pobre. Se rompe la cohesión social y aparece la oposición de intereses con el resultado necesario de la aparición extrema y conjunta de una mendicidad delictiva y un grupo de ciudadanos arruinados en todas sus capacidades por su disponibilidad material. Se trata, en suma, de hombres educados en la timocracia que, logrando el honor y las riquezas que se le aparejan, ve que las leyes limitan su poder. Pese a todo guarda una cierta capacidad virtuosa y no sería detestable si no es por su falta de armonía.

Será la revolución la causante de la “democracia” (555d-562) como asociación de hombres buenos, nobles e inteligentes carentes de riqueza. Se trata ésta de una caracterización interesante por sus exigencias. En principio la democracia surge de un igualitarismo provocado por la propia revolución violenta. En este sistema se da la libertad y como consecuencia de ésta la pluralidad (557b). Platón le concede a este régimen “una gran belleza” y un gran interés como “una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y desiguales” (558c). Está compuesta de hombres que confunden los placeres necesarios con los innecesarios y son intelectualmente escépticos de cualquier verdad.

Pero el hecho de haber puesto en la Libertad el fin de la Democracia hace que la primera corrompa la autoridad, y con ello se corrompe la jerarquía y la verdad. Esto unido a las disensiones entre las partes de la pluralidad y a la diferente fortuna engendra líderes que se convierten en tiranos (561-567). La primera actividad de los tiranos es hacer la guerra pues les permite afianzarse y desatar una adecuada represión interna que acaba por convertir a los hombres libres de la democracia en esclavos.

Surge así ante Sócrates “el más bello régimen y el más bello hombre: la tiranía y el tirano” (562a) el cual no debe ser tan bello cuando tiraniza lo mejor de cada hombre (577) y hasta hace un desdichado del pobre tirano (579-588) pues éste se abandona a los placeres al huir de la ley y la razón.

A partir de aquí, (588e) Platón recapitula su trabajo y vuelve a la discusión ética. Todo lo dicho para el Estado es válido para el hombre. Defender por tanto la injusticia como más provechosa que la justicia es alimentar la parte peor de uno mismo, lo que se identifica como la parte animal frente a la racional / divina, con lo que todavía es más desgraciado quién tiene éxito con la injusticia que quién es pronto descubierto.

Pero tal vez la conclusión más interesante sea el carácter imprescindible de la educación de cada hombre para la justicia, una educación que comparte necesidad en igualdad con una autoridad que detente la fuerza.

Poco importa por tanto que exista el Estado antes legislado, ya que su verdadera importancia reside en su carácter ideal como referente ético y político. Su relación estriba en que para la construcción de un hombre correctamente organizado -“el hombre interior sobre el hombre total” (589b)- es necesario articular también una organización política adecuada, con lo que los destinos del hombre y su Estado quedan unidos.

En realidad, y si hacemos caso a Havelock, se trata de un cambio sobre la realidad en la que vive el hombre, por eso el texto termina identificando la posibilidad de prevalencia de esta racionalidad divina de cada hombre con la posibilidad de una nueva percepción “política” de la realidad, en la que se identifican el cálculo matemático -frente a la observación empírica (602b)-, los discursos no musicalizados, y la expulsión de la imitación en la poesía o las artes figurativas dado que apelan para su disfrute a la parte “exterior”, la que tiene que ver con los sentimientos y no con la razón (603-606).

Una última apelación a la inmortalidad del alma (613) como inmortal sirve para cerrar cualquier duda sobre el triunfo final del bien uniendo justicia con retribución, siendo los males para bien, obteniéndose los bienes al final de la vida, y si no, siendo en otra vida donde se ha de alcanzar dicha retribución.

## 5.2- Racionalidad y libertad.

*“Freedom is the freedom to say that two plus two make four. If that is granted, all else follows”.*<sup>392</sup>

George Orwell

1984 (1949).

Y sin embargo, la propuesta de la organización de la pluralidad sigue exigiendo como ámbito de su codificación algún tipo de superación de las diferencias culturales, no sólo como fuente de su legitimidad sino, sobretodo, como exigencia de tratar con los diferentes de un modo que sea compartido por todos. No se trata pues de aniquilar la diferencia en aras a una, por otra parte ingenua, racionalidad omniabarcante, sino de poner

---

<sup>392</sup> “Libertad es la libertad de decir que dos y dos son cuatro. Si esto se garantiza, todo lo demás se sigue”.

las condiciones en las cuales dicha pluralidad puede sobrevivir y ser articulada de modo que, como hemos dicho en algún momento, todo grupo moral tenga derecho (legal) a su existencia y todo individuo tenga capacidad legal de resistencia al poder moral.

Lo complicado a partir de aquí será delimitar ese espacio de racionalidad que es la condición de posibilidad de la sociedad plural y, por lo tanto, de la libertad. Pero partimos ya de la superación de dos principios sobre los que dicha organización no puede ser fundada: el primero es la idea moral de justicia, dado que -por más que pueda llevar el mismo nombre- esta es necesariamente particular, y el segundo es la idea racional de justicia dado que, cualquiera que sea su cuidada articulación, al olvidar el carácter material de la pluralidad olvida la pluralidad misma y se convierte desde el punto de vista de la percepción humana en un enemigo de su libertad moral.

Abandonados los criterios de justicia tanto moral como racional por su carácter de totalización de la sociedad, -por su carácter totalitario- habrá que encontrar otro punto de partida que sin abandonar la racionalidad supramoral sirva como principio, guía y criterio de control del proceder político en una sociedad plural.

Tal vez la primera tarea para encontrar dicho ámbito sea la de establecer una frontera entre lo racional y lo moral y, una vez establecida ésta, encontrar algún protocolo de relación entre ambos que satisfaga a las dos partes.

Pero ocurre que si quisiéramos hacer una construcción sintética a través de la historia de la filosofía nos encontraríamos con una tercera pieza del puzzle la cual, aunque puede parecer ajena a algunas teorías y a otras como la más relevante, ninguna de ellas puede prescindir de ella siquiera como referente. No referimos, claro está, al bien como felicidad, a lo bueno como conjunto de facticidades satisfactorias que desde luego tienen influencia en nuestra voluntad.

Ante este planteamiento nos encontramos con el mismo problema al que hemos tratado de hacer frente varias veces en este trabajo: los términos empleados se confunden unos con otros y tienen significados tanto morales, como jurídicos, como materiales que nos impiden establecer una ordenación conceptual incluso si prescindimos, como venimos haciendo, de las infinitas polémicas que exigen su definición.

Tratando de superar este problema y todavía sin intentar discernir la existencia y relevancia de cada una de ellas y sólo, pues, como intento de hacernos con las piezas básicas con las que se han construido las teorías que nos ofrece la establecida Historia de la Filosofía Política, podemos ofrecer tres conceptos al que tratar de atenernos.

Para el ámbito de la racionalidad supramoral y dado que no podemos emplear ni el concepto “legal” -por su implicación positivista- ni el de “justicia”- por sus implicaciones totalitarias -tanto moral como racionalmente- emplearemos el de “juridicidad” en el sentido de articulación de una formalidad heterorreferida, de la serie de requisitos formales de coherencia que dan posibilidad a un sistema jurídico en sus elementos formales y de cuya fundamentación trataremos de dar razón de un modo más preciso en adelante.<sup>393</sup>

Para el ámbito de la percepción subjetiva, sentimental, grupal e identitaria, volveremos a emplear el concepto de “moral”, en un sentido cuantitativamente restringido al que hemos venido empleado hasta ahora, el cual abarcaba no sólo las prescripciones morales a la voluntad y los juicios sobre los comportamientos sino todo el ámbito cultural de organización comunitaria incluyendo la administración de los recursos, las reglas de admisión y el establecimiento de las relevancias materiales que determinan el conocimiento del medio y su paralelo semántico.<sup>394</sup>

Finalmente y para la búsqueda del bien en un sentido material de felicidad, cuando ésta sea separable de los anteriores, utilizaremos el termino “utilidad”, y de nuevo lo haremos sin pretender hacer una conexión teórica perfecta con la doctrina utilitarista tal cual la historia de las ideas nos la muestra.

Así planteado podemos hacer un rápido repaso a las diferentes configuraciones teóricas de la modernidad según el resultado de sus intentos de deslindar y articular estos diferentes ámbitos en una estructura política.

En este sentido, y tal como hemos mostrado con anterioridad, la aparición de un problema político en la baja Edad Media y su explosión en la revolución inglesa en forma de problema de legitimidad, será nuestro punto de partida en nuestro recorrido teórico.

La relevancia de la ética estoica en los círculos intelectuales escoceses del siglo XVII creará la primera confrontación teórica, de gran relevancia en la teoría política, sobre el papel de la racionalidad en la ética a un nivel social. La imposible compatibilización de los primeros principios utilitaristas con dicha ética estoica constituirán nuestro punto de partida en el recorrido histórico.

Así, un excelente punto de partida en nuestra exposición podría ser la conocida fábula de las abejas de Mandeville según la cual la inmoralidad individual -es decir, la

---

<sup>393</sup> Véase *infra* 5.3.2.

<sup>394</sup> Para una buena caracterización de las normas “morales” véase Von Wright, G. H. *Norma y Acción. Op. cit.* I. 6. Págs. 27 y stes. Para un repaso sistemático de la clasificación normativa en Von Wright véase Nino, Carlos Santiago *Introducción al análisis del Derecho.* Ariel, Barcelona, 1983. II, 2. Págs. 67 y stes.

ruptura con el grupo moral por parte de los individuos de modo que éstos sólo persigan su beneficio individual- resulta el fundamento de una utilidad social que sería a su vez fundamento de una racionalidad supramoral. Lo interesante de esta figura teórica estriba en el carácter de ruptura con la moralidad como capacitada para ofrecer satisfacción material a la comunidad. La fábula de las abejas como mínimo demuestra la pérdida de funcionalidad de la moral en lo tocante a lo material, una pérdida que desde entonces convierte a la moralidad en algo que tiene más que ver con la conciencia comunitaria que con la comunidad misma.<sup>395</sup> La irrelevancia de la comunidad moral para la supervivencia económica de sus miembros supone la primera separación entre utilidad y moral como ámbitos que rigen comportamientos diferenciados y es una característica que marca un verdadero punto de inflexión no siempre suficientemente valorado para la modernidad y un principio teórico que nunca más se abandonará.

El planteamiento provocativo de Mandeville significaba no obstante mucho más. Significaba la oposición entre moralidad y utilidad, de modo que ambas resultaban incompatibles y dado que había que elegir -esta disyuntiva es -y sigue siendo- la tesis fuerte del “mandevillismo”- la elección, es decir, la elevación al rango social -jurídico- de una de las dos, se decantaba por la utilidad. En suma, el proyecto de Mandeville era conscientemente “diabólico” pues sólo la maldad moral se constituía como condición de posibilidad de la sociedad, como su fundamento jurídico y como su capacidad de supervivencia en términos de utilidad.

La conciencia ética de la Academia -representada aquí por el estoicismo escocés de la escuela de Hutchinson, y muy especialmente por Adam Smith- aceptó de bastante buen grado el hecho de que la moral quedara arrinconada en la conciencia de la sociedad y en cualquier caso independiente de la persecución de la utilidad, pero llevó a cabo todo un ejercicio de compatibilización de ambos principios a la hora de su elevación a jurídico como lugar de la organización social. En este sentido Smith aceptó la existencia de una realidad a-moral (y hemos visto que para la moral todo lo a-moral es in-moral) en el ámbito de la utilidad pero trabajó para establecer la relevancia jurídica de la moralidad como imprescindible para mantener la unidad de la sociedad y por lo tanto, como imprescindible para poder elevar la utilidad al rango de la juridicidad.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Para un intento de recreación política del esquema de Mandeville (en términos de realismo político, recuérdese la “Metáfora Criminal” de Olson, Mancur, *Poder y Prosperidad. Op. Cit.* Págs. 3 y stes.

<sup>396</sup> Véase un interesante artículo sobre la atenuación de la responsabilidad penal en *los necesitados* en Adam Smith, en Salter, John “*Sympathy with the poor: Theories of Punishment in Hugo Grotius and*

La necesidad de definir el ámbito jurídico como una composición de utilidad y moralidad obligaba a Adam Smith a hacer dos cosas más bien extrañas no sólo para un profesor de ética sino novedosas en sí para la ciencia en general. La primera era establecer una exposición de la moralidad como conjunto de sentimientos compartidos por una sociedad lo cual, dado el carácter multicomunitario que la propia idea de sociedad significaba, implicaba encontrar un fundamento para esos sentimientos que no tuviera un carácter parcial o moral.<sup>397</sup> Por otro lado, la emergencia de la utilidad demostraba que esto sólo podría hacerse valiéndose de un iusnaturalismo que por otra parte le era ofrecido por las viejas doctrinas estoicas. La segunda, y aún más estafalaria, era hacer una ampliación de la economía -la pequeña técnica que servía para que un padre de familia administrara su casa- al ámbito jurídico. Como dicha ciencia no existía Adam Smith la bautizó como “economía política”, como extrapolación *jurídica* de la economía antes definida, de modo que pudiera hacerla manejable a escala jurídica y a partir de ahí intentar una compatibilización que definiera el ámbito jurídico como una economía sentimental supramoral, es decir, capaz de hallar un ámbito de encuentro intersubjetivo que no hiciera incompatibles utilidad y moralidad.

Pero tal vez la parada más importante en este viaje teórico deba hacerse en la figura de Hume, quién recogiendo toda esta tradición la asentará y definirá de un modo que provocará la separación en diferentes recorridos a partir de él.

La novedad de Hume consiste principalmente en la eliminación de la moral dentro del ámbito jurídico. La formulación de que la moralidad como propia de la comunidad pertenecía bien a un conjunto de supersticiones irracionalistas absolutamente inconvenientes para la fundación de la juridicidad, bien a un conjunto de afirmaciones metafísicas completamente carentes de sentido racional, colocaba a la utilidad como base fundamental de la juridicidad. Pero Hume tampoco pretendió que esta utilidad fuera una utilidad individual sino social. La instancia jurídica se rellenaba por tanto del principio de utilidad el cual se volvía jurídico en cuanto se convertía en social.<sup>398</sup> La ilustración y el

---

Adam Smith” en *History of Political Thought*. Vol. 20. N° 2. Summer, 1999. Hackensack, New Jersey. Págs. 207 y stes. Este tipo de planteamiento ha servido para demostrar el carácter medieval de los elementos teórico-políticos de la tradición británica antes decretados como propios de una tradición iusnaturalista como es el caso de Locke (Cfr. Swanson, Scott G. “*The medieval Foundations of John Locke’s Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence of Extreme Necessity*” en *History of Political Thought*. Vol. XVIII, n° 3. Autumn, 1997. Hackensack, New Jersey. Págs. 394 y stes.

<sup>397</sup> Smith, Adam *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Clarendon Press. Oxford, 1976. VII. Sect. II. Págs. 266 y stes.

<sup>398</sup> Véase Mackie, J. L. “*Morality Not Based On Reason*” en *Hume’s Moral Theory*. Routledge & Kegan

análisis racional demostraba que la configuración exigía sólo dos piezas: por un lado estaba la utilidad, y cuando dicha utilidad lo era a escala social entonces se convertía en la juridicidad. Además dicha juridicidad resultaba ser una suerte de nueva “moralidad” supramoral que explicaba los sentimientos morales particulares e identitarios para lo cual bastaba utilizar las tesis estoicas de su amigo Smith acerca de un sentimiento natural de afinidad y “alegría ante el bien ajeno” que no sólo sería el correlato moral comunitario de la juridicidad social sino también el catalizador de esa elevación a público de la utilidad individual.

A partir de este planteamiento se establecen varias alternativas, todas las cuales aceptan parcialmente las tesis de Hume, y todas también denuncian y desarrollan de diferente manera la solución por él ofrecida e intentan fundamentar lo jurídico según principios diferentes.

Pero antes de exponer las diferencias hay que resaltar lo que todas estas alternativas tienen en común. Todas las soluciones exigirán una mayor operatividad racional de la juridicidad, haciendo un ejercicio de fundamentación de esta última y definiendo los principios de utilidad y moralidad de un modo definitivo para que no interfieran entre si.

La primera opción será la llevada a cabo por Jeremy Bentham y toda la subsiguiente tradición utilitarista. Bentham extraerá el principio de utilidad social de Hume como fundamento de la juridicidad desnudándolo de todo contenido moral. El principio de que el único fundamento de la moralidad y la legislación es la búsqueda de “*the greatest happiness of the greatest number*”<sup>399</sup> dejaba a la moralidad como “cosas de viejas y de cazadores de zorros”,<sup>400</sup> elementos propios de una subjetividad moral que la ciencia jurídica debe eliminar. Así pues también aquí quedan tan sólo para conjugar aquellos dos elementos de Hume pero aún de una forma más descarnada: el de la utilidad y el de la juridicidad. Considerando que la juridicidad es tan sólo una utilidad social y que la individual es irreductible, la juridicidad consistirá en la amenaza articulada de premios y castigos para orientar a su gusto la utilidad individual.

El problema de este planteamiento es que pese a su indiscutible racionalidad jurídica es jurídicamente inconsistente. Y lo es porque al despejar el problema político dejando sólo la relación entre utilidad individual y utilidad social (juridicidad) exige el

---

Paul. London, 1980. Págs. 51-63. Véase también Snare, Francis *Morals, Motivation and Convention. Hume's Influential Doctrines*. Cambridge Univ. Press. 1991.

<sup>399</sup> Cfr. *infra* 3.5.

<sup>400</sup> Cfr. Hart, H.L.A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 36-37.

papel del poder político, pero una vez establecido éste no es capaz, como hemos visto, de ofrecer prácticamente ningún tipo de relevancia política a la propia juridicidad, de modo que aun habiendo encontrado una maravillosa fórmula para la juridicidad ésta es completamente impotente para regir la juridicidad. La incapacidad de la juridicidad utilitarista para regir un poder jurídico imprescindible convierte al utilitarismo en papel mojado político. Si la ley es la voluntad de quien tiene el poder y esa voluntad no está limitada por nada ni puede estarlo sin recurrir a principios metafísicos tan inaceptables como “los principios morales de las viejas”, la juridicidad es sólo una teoría paralela a un discurrir de poder puro.

Otra importante opción ante la configuración de Hume es la de recoger el intento de Smith de compatibilizar moral y utilidad para solucionarlo partiéndolo en procesos diferentes ambos de naturaleza jurídica. Tal vez lo más interesante del intento kantiano sea la capacidad de tratar con los individuos de un modo jurídico, es decir, intentar disolver la oposición entre individuos y sociedad que había fundamentado desde Hume la juridicidad, lo cual le permite diferenciar entre moralidad y utilidad siendo ambas jurídicas. La estructura queda pues en tres términos: una *moralidad* comunitaria sin relevancia jurídica que puede ser mantenida como irracional más o menos aprovechable como fuente de cohesión social,<sup>401</sup> una *utilidad* individual como propia de la Naturaleza Humana y que debe ser conducida a través de una legislación prudente hacia la utilidad jurídica y una *juridicidad* que se corresponde con lo que sería algo así como el absurdo de una “moralidad” individual y que es el derecho.

Conscientes de que la preocupación de Kant no es tanto el fundar la juridicidad como salvar por medio de la racionalidad a la moral de las garras de la utilidad social humeana, no podemos evitar percibir que (muy especialmente para nuestra intención de establecer el lugar de la racionalidad en la política como pluralidad) lo que es moral para el kantismo no sólo es inseparable del derecho sino es que es el intento más fuerte que se haya hecho para salvar una juridicidad racional supramoral e intersubjetiva.<sup>402</sup> En este

---

<sup>401</sup> Kant, Immanuel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794) Para una interesante discusión con Kant por parte de la teología más tradicional véase Odero, José Miguel *La fe en Kant*. Univ. Navarra, Pamplona, 1992.

<sup>402</sup> Sería infinito hacer una referencia a todas las polémicas sobre el carácter jurídico de la moral en Kant o el carácter moral de su sistema jurídico. Nos parece que es además el propio Kant el primero en darse cuenta de las dificultades de articular los conceptos de “comunidad ética” y “comunidad jurídica” (sobre el concepto de “jurídico” en Kant, sobre sus interesantes posibilidades y compleja estructura, recuérdese *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794) (Edición castellana de Felipe Martínez Marzoa *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ed. Alianza. Madrid, 1986. Págs. 99-100) La realidad es que



intento, y sin una pretensión de exhaustividad, la ética kantiana se vale de dos argumentos: un argumento fenoménico según el cual existe algo así como un “hecho de la razón” que hace de todo hombre un legislador capaz de saber en cada momento lo que es bueno o malo *jurídicamente*<sup>403</sup> (es decir, de un modo universal y necesario) y, segundo, un argumento matemático que demuestra la existencia de bien y mal *jurídico* independiente de su carácter utilitario. Tal como nosotros lo entendemos, el argumento kantiano supone por un lado la afirmación de que existen dos ámbitos diferenciados en la voluntad, uno utilitario que viene marcado por la materia de lo que se desea y otro jurídico que viene determinado por la forma de lo que desea; es decir, si convirtiéramos todo deseo en un mandato obtendríamos una proposición que posee materia y forma. El deseo utilitario -el “principio práctico material”- lo sería por la materia incluida en la proposición. El deseo jurídico -la “ley moral”- lo sería por la forma de la proposición. Por supuesto, ambas proposiciones tienen materia y forma y no es extraño que una proposición tenga un diferente mandato jurídico y utilitario a la vez.

Lo relevante es que por un lado es obvio que los mandatos utilitarios no son independientes de las circunstancias comunitarias sino que dependen de ellas, con lo que no nos sirven para fundar una juridicidad social -supramoral-. La proposición de que, por ejemplo, hay que encender la calefacción en enero, puede ser una proposición social pero siempre dependerá del hemisferio terrestre en que te encuentres. Por otro lado la aventura de encontrar mandatos universales y necesarios resulta un problema que a primera vista no parece desde luego de fácil solución. La pretensión kantiana se funda en el hecho de defender que Kant habría encontrado una contradicción lógica en determinados comportamientos. Si esto fuera así tendríamos en efecto algo así como un hecho de la razón dado que si al formular la proposición existiera una contradicción lógica entre su utilidad -el beneficio material- y su juridicidad -su capacidad para ser supramoral- resultaría comprensible -si previamente hemos aceptado una antropología de racionalidad universal- que no pudiéramos evitar darnos cuenta. Esta experiencia sería en efecto un hecho racional de naturaleza práctica y nos permitiría una vez se nos presentara una proposición -o algo como deseable- establecer su compatibilidad jurídica.

---

nuestra exposición -aislada del resto de nuestro trabajo- no sufriría desdoro con uno u otro término. En cualquier caso lo que no nos parece conveniente es prescindir de una distinción en los términos de significado que nosotros venimos utilizando identificando legalidad y moralidad como ámbitos que abarcan todo el derecho y todas las reglas culturales de la comunidad. (En este sentido, véase v.g. Von Wright, G. H. *Norma y Acción*. *Op. cit.* I, 8, págs. 30-31).

<sup>403</sup> Diríamos lo propiamente *moral* para Kant (véase nota anterior).

El famoso ejemplo de Kant de salir de un apuro haciendo una promesa falsa,<sup>404</sup> implicaría por un lado una proposición utilitaria de solucionar sagazmente un problema de mi interés y por otro lado una jurídica en la cual no podemos evitar contrastar el hecho de que para obtener los beneficio derivados de hacer una promesa que luego podamos incumplir sea necesario exigir la ley jurídica del cumplimiento de las promesas; y esa necesidad viene dada de una relación lógica sobre lo real, es decir, para no devolver lo prestado es necesario defender la devolución general de los préstamos.<sup>405</sup>

Existiría pues la contradicción lógica que supone la figura clásica de la “trampa” o el “*free rider*” anglosajón: es necesario aceptar las reglas aun si queremos, valiéndonos de ellas, utilizarlas en nuestro beneficio utilitario en un sentido contrario a lo que prescriben.

Pero tratando de dejar al margen la enormidad de cuestiones filosóficas que todo esto ha suscitado y suscita aún, en términos de juridicidad un planteamiento de este tipo resulta del máximo interés en la medida en que permite establecer un criterio público y fácilmente articulable de control de la juridicidad. En este sentido, la definición de juridicidad se hace frente a la moralidad -de tal manera que existe un criterio contra la elevación a jurídico de los valores sectarios- y frente a la utilidad tanto si ésta se entiende desde el punto de vista de la utilidad individual -el egoísmo es aceptable mientras no sea incompatible con la utilidad social- o desde el de la utilidad social -cuyos mandatos quedan subordinados a la ley de juridicidad individual por medio del formalismo antes expresado-.

Más importante aún es el carácter formal de la juridicidad como medio de establecer reglas de validez dentro de la legislación, de modo que, como veremos, sea posible, sin proponer aún determinadas actuaciones sociales como justas -las cuales habrán de venir determinadas por el devenir histórico-, sirvan de referente supralegal sirviendo para juzgar las leyes positivas sin tener que recurrir a una idea “invasiva” de justicia sea esta de carácter moral o racional.

Quedan no obstante por debatir varios aspectos respecto de esta solución, algunos de los cuales son de la máxima relevancia, como son la obtención de determinados mandatos completamente inconsistentes con la individualidad que no parecen ser fácilmente inferibles del imperativo categórico -la formula matemática de elevación a

---

<sup>404</sup> Cfr. Kant, Immanuel *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten* (1785) Traducción de M. García Morente *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Espasa Calpe. Austral. 2ª Ed. Madrid, 1963. Págs. 41-43.

<sup>405</sup> Para una interpretación acorde con nuestro planteamiento y, a nuestro juicio, particularmente bien argumentada, véase Palacios, Juan Miguel “La esencia del formalismo ético” en *Revista de Filosofía*. Vol. IV, núm. 6. Págs. 335-349. Ed. Complutense. Madrid, 1991.

jurídico de la proposición práctica-. El ejemplo clásico del obispo de Milán tapiando una casa habitada por individuos, algunos de los cuales habían contraído la peste, con el loable fin de salvar a la comunidad encuentra perfecta cabida en un sistema como el de Bentham, pero no debería encontrarlo en el de Kant por más que no resulta fácil inferir un comportamiento contrario del esqueleto formal de la juridicidad kantiana. Lo mismo podría decirse de la incapacidad kantiana para proveer a la sociedad de determinados requisitos materiales que resultan condicionantes absolutos para la organización política de la sociedad.

Finalmente hemos de reseñar otra opción frente al planteamiento de Hume aunque ésta se presente de un modo mucho menos estructurado y manejable que la anterior: el caso de Rousseau.

El intento de Rousseau vendría definido por -siguiendo la distribución de las piezas que hasta ahora hemos venido manejando- hacer de la moralidad un elemento jurídico. El problema es que en el proceso de elevación a jurídica de esa moralidad (de las exigencias de la comunidad) se habría producido por culpa de la utilidad una distorsión histórica de modo que la juridicidad sería de facto una estafa de la utilidad que ha corrompido no sólo la juridicidad sino también la propia moralidad fabricando una falsa moralidad. En este caso la propuesta ideal sería volver a subsumir la utilidad en la moralidad e iniciar un nuevo “proceso político” que -esta vez si- consiguiera identificar moralidad y juridicidad.<sup>406</sup> La juridicidad y la moralidad se convierten en un elemento natural en los seres humanos que sólo la utilidad ha podido separar. Rousseau se convierte así en la imagen inversa de Bentham. Son los viejos principios de la comunidad los que con sus mentiras y supersticiones, unidos a una desordenada concepción de utilidad individualista, han podrido la capacidad jurídica humana.

El problema de la articulación de la juridicidad rousseauiana estriba en que -aprovechando la misma corriente que la de su amigo Smith- es colocada no en el ámbito de la razón sino en el de la voluntad. El hecho de que se postule una capacidad universal de querer lo bueno siendo este “bueno” un bueno jurídico que agota y sustituye el viejo ámbito moral, hace en primer lugar que no sea posible hacer un juicio racional sobre esa voluntad -de la que sabemos que es general pero que ni siquiera es la voluntad de todos- y

---

<sup>406</sup> Véase en Rousseau, Jean-Jacques la definición de sociedad ideal en las primeras páginas de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Op. cit.* Págs. 134 y stes.. Repárese en la analogía que describimos (ver *supra* 5.1) cuando hablamos de *La República* de Platón y el tamaño del Estado (423b).

en segundo lugar, y sobretodo, destruye -como hemos visto- la propia esencia de la juridicidad reconvirtiéndola en “justicia”, es decir, en la idea invasiva que agota todos los ámbitos de la sociedad atacando la pluralidad moral y convirtiéndola en una comunidad, una comunidad de la que en su punto de partida se acepta la *probabilidad* de que a la hora de su articulación política haya que renunciar a la universalidad<sup>407</sup> y que, en cualquier caso, incluye principios que están por encima de la libertad.

En este sentido el moderno intento por parte de Rawls de hacer una síntesis entre la voluntad general de Rousseau con el formalismo ético de Kant pretende solucionar algunos de los problemas aquí planteados. En realidad Rawls elimina la conexión rousseauiana entre juridicidad y moralidad, una moralidad que pasa a formar parte de la utilidad, es decir, del conjunto de los “bienes” que cada individuo puede desear legítimamente dentro de la sociedad. Sin embargo Rawls conserva el concepto de voluntad para evitar que determinadas exigencias materiales de la sociedad se conviertan en impedimentos en su funcionamiento transmoral. Para ello ha de conectar la voluntad con una teoría de la elección racional. El artificio del “velo de la ignorancia” le hace esa conexión y al mismo tiempo descartar una postura utilitarista, dado que los individuos que tienen que elegir los principios rectores de una sociedad sin saber qué lugar van a ocupar en ella no convendrían en un principio “*which may require lesser life prospects for some simply for the sake of a greater sum of advantages enjoyed by others.*”<sup>408</sup>

El velo de la ignorancia crea una situación racional para la voluntad unificando la utilidad social con la moralidad kantiana. El ámbito jurídico no sería entonces ni la racionalidad práctica que sólo puede justificar como jurídicos los comportamientos que pueda racionalmente justificar, ni una voluntad de origen moral que ha de mantener su totalidad parcial. El velo de la ignorancia supone un criterio que juzga unos principios de racionalidad que han de regir la justicia jurídica dejando a las circunstancias históricas la adecuación material. La racionalidad se convierte en voluntad material, pero limitándola a aquella que es imprescindible para que cada ciudadano real, después de retirado el velo de ignorancia, pudiera perseguir su bien individual. El desarrollo de estos principios de justicia tiene por tanto dos ramas jurídicas: la construcción de una justicia procedimental como criterio racional de justicia -primer principio- y la estructuración de unas condiciones

---

<sup>407</sup> Véase Rousseau Jean-Jacques *Du Contrat social ou principes du droit politique*. *Op. cit.* II, IX, pág. 386 y stes.

<sup>408</sup> Cfr. Rawls, John. *A Theory of Justice*. *Op. cit.* § 3. Pág. 14. (“... que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros.”)

materiales que conforman a la vez la condición de posibilidad de este primer principio y la afirmación -a través de la introducción de la voluntad en la racionalidad- de que la persecución del propio bien tiene un indiscutible carácter jurídico, es decir, la introducción de la utilidad en la juridicidad sin el carácter autodestructivo del utilitarismo -segundo principio-.

### 5. 3.- Ley y moral.

*"Die Vergehen sind verhängt  
doch der Henker sitzt und denkt."*<sup>409</sup>  
W. Benjamin / C. F. Heinle.

Es probable que el lector se haya sentido, pese a todas las aclaraciones previas un tanto desconcertado ante el uso de estas dos palabras. Son en efecto dos términos repletos de significados múltiples y hasta contradictorios. Como no es nuestra intención hacer aquí una completa distinción entre las características de lo que hemos venido denominando moral y ley, distinción que sin duda daría para otro trabajo aún más extenso que el presente, trataremos solamente pues de recordar de nuevo el carácter transmoral de la legalidad y el particular e identitario de la moralidad. La moralidad sería así la "ciencia" de lo bueno y malo entendido como características propias de la persona, siendo ambos sentimientos irreductibles e innecesitados de juicio. La moral así entendida presenta siempre una lógica bivalente, contradictoria y universal (en la medida en que *los propios* son moralmente tan iguales entre sí como *los otros* siendo esa *otredad* la única diferencia moral). La juridicidad -que convive con la moralidad en el comportamiento -e incluso en el sentimiento- de los ciudadanos llamados "occidentales"- pretende una transculturalidad racional al apoyarse en las capacidades formales de los hombres y no en sus identidades culturales.

En este sentido y de acuerdo con Heller, desde un punto de vista descriptivo la característica más observable de la distinción es el diferente lugar al que se dirigen la normas, de modo que las morales "se dirigen a la intención del individuo de un modo

---

<sup>409</sup> "Los reos están sentenciados / pero el verdugo está sentado y piensa".

absoluto” y las sociales “se dirigen de un modo relativo hacia sus actos” dado que juzgan la afección que ellos producen en la sociedad.<sup>410</sup>

Por todo ello, tanto cuando empleamos el concepto moral como el concepto justicia lo tendremos que hacer definiendo la justicia no como el valor moral sino como “juridicidad”, como el conjunto de exigencias racionales que permiten la articulación transcultural del mandato político, y definiendo la moral no como un elemento universal de una antropología racionalista sino como el apartado práctico del conjunto de elementos culturales de un determinado grupo de hombres que se identifican por ellos.

El problema es que la juridicidad crea así espacios de “absolutos relativos”, perfectamente positivistas pero omniabarcantes en el ámbito que delimitan y de las circunstancias materiales que rigen. Por otro lado la universalidad cae del lado de la moralidad, de unas leyes morales más o menos funcionales pero directamente irracionales en sus mandatos, mandatos que son “relativos absolutos”, pues aunque responden a miles de excepciones y son incapaces para legislar fuera del caso particular, dentro de él funcionan como mandatos absolutos -es verdad que la mayor de las veces divididos entre “nosotros” y “los otros”- y son, desde luego, vitalmente mucho más poderosos que cualquier legislación racional.

Con todo, uno de los pilares básicos de la legalidad racionalista, como es la ética kantiana -llamando en este caso “moral” a lo que sólo puede entenderse como derecho-, se tambalea en su misma definición de ley ya que no sólo las leyes no son universales ni necesarias sino que la universalidad y necesidad que encierran lo están entre las temporales paredes de la administración de la materialidad de la que dependen.

En términos kantianos, estas leyes que aquí planteamos no son propiamente leyes, “hechos de la razón” usada de un modo puro práctico, dado que su carácter puro está sujeto a su mera vigencia, ni tampoco vulgares principios prácticos materiales ya que se ven obligados por la idea de legalidad que sí se constituye como un *a priori* al mejor gusto racionalista.

En cualquier caso la ley como hecho político en el sentido de articulación transmoral de la pluralidad exige autoridad y, como vimos, dicha autoridad exige la latencia de un poder puro. Como se puede ver, esta configuración dista mucho de estar exenta de problemas. Algunos de ellos no nos queda más remedio que tratarlos por la

---

<sup>410</sup> Cfr. Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. cit.* Pág. 200.

propia finalidad de nuestro trabajo. No obstante, este trabajo trata de alejarse lo más posible de un detallado análisis jurídico del que se siente incapaz.<sup>411</sup>

### 5.3.1.- El problema penal.-

Lo primero que es necesario hacer para enmarcar una discusión dentro del concepto de Ley es partir de una diferenciación fundamental que no hemos hecho hasta ahora para resaltar el carácter filosófico de “legalidad”. Sin embargo ahora, y sin otra intención que volver a dicho carácter filosófico no por la vía de la deducción sino por la más complicada de la inducción, abandonaremos cualquier consideración metafísica de ley para centrarnos en su carácter político, dado que será desde su uso material, político, -realista en términos políticos- desde el que trataremos de inferir su especificidad filosófica.

Para diferenciar la ley política de cualquier otra ley científica, teórica o políticamente irrelevante a lo primero que hemos de remitirnos es a la figura del “juez”. La ley, no obstante, no es lo mismo que el juez ni siquiera en los estadios más monárquicos: una ley tiene que ver con algún criterio sustantivo, de lo contrario es mero poder puro en la forma en que éste ha sido descrito. Pero para que la ley sea algo más que un mero producto intelectual es necesario que sea aplicada a casos particulares de un modo material. Frente a la opinión sociológica de que el carácter distintivamente político del derecho es el conjunto de normas estables y fijas,<sup>412</sup> este trabajo interpretará que una comprensión correcta del proceso de configuración plural exige que dicho carácter político de la Ley sea la existencia del Juez.

Esto es así no sólo en la medida en que el juez es una figura históricamente preexistente al problema de pluralidad que da lugar a la política sino que es también originariamente creador de derecho -como aún lo demuestran algunas ordenaciones anglosajonas- así como quien dota de sentido al código como expectativa vital. Sin la presencia de un juez, cualquiera que sea su configuración jurídica o el modo de su presencia elípticamente amenazadora, la Ley es una mera opinión más desde el punto de vista político. Ahora bien, si analizamos el concepto de Juez como figura política descubrimos que su característica distintivamente política no es la de juzgar (cosa que puede hacer y de hecho hace cualquiera) sino el hecho de tener autoridad en el sentido

---

<sup>411</sup> Para un ejemplo de este tipo de trabajo véase la construcción de Moles, Robert N. en *Definition and Rule in Legal Theory. A Reassessment of H.L.A. Hart and the positivist Tradition*. Basil Blackwell. Oxford, 1987.

<sup>412</sup> Véase Weber, Max. *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 27.

antes definido. La decisión de un juez se aplica en el ser, se ejecuta, baste para ello la mera autoridad o haya que echarse mano de la “fuerza pública”, del poder que necesariamente es el correlato real de la mitología de la autoridad.

A partir de esta estructura creemos poder estar en condiciones de plantear el más espinoso problema de una estructura política legítima: el problema penal.

Probablemente, como veremos, la mejor forma de afrontar “el problema penal” sería intentar una redefinición superadora de los viejos conceptos clásicos de derecho privado y derecho público. Nosotros de momento no aspiramos a tanto por lo que simplemente y en nuestro afán de encontrar una definición de Ley nos limitaremos a enunciar el problema, exponer las tres alternativas -combinables- de solución y hacer una exposición crítica que trate de apuntar los términos en los que debería plantearse una solución.<sup>413</sup>

En primer lugar, no resulta demasiado complejo afirmar que en las sociedades surgidas de la modernidad el problema es básicamente penal, en la medida en que en el ámbito de la discusión civil y al tratarse de intereses contrapuestos donde no existe ni se reclama dolo específico, la regulación -qué podrá ser mejor o peor, generalmente dependiendo de su capacidad cuantitativa de cubrir todos los posibles conflictos- sólo ha de colocar una asignación de derechos entre participantes en el juego material, en un tráfico en el que apenas están en juego elementos culturales. Puede aducirse que es verdad que existen casos en los que se puede reclamar justicia desde criterios culturales en el tráfico civil, pero se nos aceptará que tendencialmente dichos casos suelen dividirse bien hacia la irrelevancia fáctica, bien hacia la jurisdicción penal. También es verdad que la codificación civil exige -siempre lo ha hecho y lo hará aún más en la medida en que se acrecientan las peculiaridades del sistema económico en nuestros días- una buena dosis de idealismo en la medida en que el proceso civil exige ciudadanos responsables, generalmente solventes o tan siquiera con domicilio fijo, cosas todas que no parecen muy compatibles con la denominada “brasileñización” de la economía,<sup>414</sup> cuyas peculiaridades no parecen muy compatibles con, por ejemplo, los “usos de un buen padre de familia” tan importantes para nuestro decimonónico Código Civil. Pero estas disfunciones legales, que

---

<sup>413</sup> Seguimos parcialmente la argumentación de Kramer, Matthew H. En “*Justice as Constancy*” en *Law and Philosophy*. Vol. 16. Nº 6. Noviembre, 1997. Págs. 561-580

<sup>414</sup> Cfr. Ulrich Beck *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Op. cit. Passim.*



no parecen ser lo más trágico de nuestro sistema económico, apenas son relevantes en la medida en que son correlato de la exclusión en el tráfico civil.

Sin embargo, el problema de la jurisdicción penal es precisamente un problema porque en un ámbito político el derecho público obliga a todos los participantes en la sociedad política quieran o no, conozcan o no las leyes, las acaten o no -incluyendo al tribunal- o incluso acepten su condena como un acto no de justicia sino de lucha constitucional.

Así pues, la objeción de conciencia es la máxima manifestación del “problema penal”. La expresión fundacional de la desobediencia civil debida a Thoreau según la cual “existen momentos en los cuales el único lugar donde puede estar un ciudadano honrado es la cárcel”<sup>415</sup> supone la fractura de la legitimidad política. La figura del “enemigo público” de Carl Schmitt<sup>416</sup> representa la otra cara de la misma moneda, en la medida en que el enemigo público -a diferencia incluso del esclavo- carece de pertenencia al cuerpo político y por lo tanto goza de la más perfecta otredad animal.<sup>417</sup>

El juicio penal en tanto que político tiene dos finalidades que configuran una transacción: la defensa del reo y la seguridad de la víctima. Hay que decir que, pese a lo que constituye en general la percepción social, la primera es mucho más importante que la segunda, existiendo como fundamento de la politicidad de la organización tal cuál ésta fue anteriormente definida (en realidad no es nada más que otra enunciación de la división de poderes), siendo la segunda un pago transaccional en función de la crisis de legitimidad de la justicia penal, una crisis que como puede adivinarse será tanto más grave cuanto menor sea la politicidad o pluralidad de la organización política.

Es curioso hasta qué punto el sistema moral y el jurídico necesitan de diferente modo el código civil y el penal. No perderemos demasiado tiempo en dedicarnos a lo que, en correspondencia, debería llamarse el problema civil en las comunidades morales. En dichas comunidades de uniformización amigo/enemigo la dificultad no consiste en castigar el delito penal sino en regular la deuda civil entre propios, hecho que resulta ignorado en la medida que instala de un modo inocente la pluralidad en el propio partido. Al igual que en las sociedades políticas las transacciones entre la pluralidad de diferentes es el placer de la

---

<sup>415</sup> Véase “el mito de la justicia” en Dreiser, Theodore *El pensamiento vivo de Thoreau. Op. cit.* Págs. 139 y stes.

<sup>416</sup> Véase Kennedy, E. “*Hostis not inimicus. Toward a theory of the public in the Work of Carl Schmitt*” en *The International Journal of Law and Jurisprudence: An International Journal of Legal Thought*. Vol. 10. núm. 1. 1997. Págs. 35-47.

<sup>417</sup> Cosa sin duda imprescindible para que los buenos ciudadanos puedan tratarle como tal.

legislación racional y es a ésta a la que -como veremos- trata de emular la legislación penal en su intención de preservar el carácter racional, sistemático e higiénicamente intersubjetivo, en las comunidades morales se intenta conseguir -especialmente por el acreedor- una motivación penal como único modo de obtener el reintegro de deudas y daños patrimoniales sin dolo específico, extraño sistema que en los casos más exagerados llevaba al suicidio del acreedor delante de la puerta del deudor para forzar la venganza de la familia o incluso a la acusación de asesinato en determinadas religiones.<sup>418</sup>

Que la capacidad penal es previa al derecho y muy anterior al derecho civil lo muestra no sólo lo anterior sino incluso muchos de los principales conceptos de nuestros vigentes códigos civiles, como es v.g. la condena moral a la infamia -por actos de “mala fe”-<sup>419</sup> que sólo muy posteriormente han dado lugar a las incapacidades civiles perfectamente codificadas.

En cualquier caso nadie defenderá que los códigos o los tribunales resultan imprescindibles para castigar a los “culpables”, ni que éstos quedaran impunes antes de existir los complicados procesos penales de las sociedades modernas. La superación de “lo político” como unidad moral de poder (cuyo símbolo penal básico es precisamente Lynch), responde desde cualquier punto de vista a criterios diferentes a los del mero castigo, y no costará mucho trabajo descubrir que dichos criterios son criterios políticos y no morales en tanto que tienen que ver con la pretensión de una independencia superadora de la moralidad con pretensiones de universalidad supracultural. Desde el símbolo de la justicia ciega hasta el velo de la ignorancia la noción de legalidad supone no tanto el castigo como la defensa del reo ante la vehemente ejecución inmediata de la salvaje moralidad.

Así pues volvamos a la figura del juez y preguntémosnos que es lo que hace un juez al juzgar: Un juez para juzgar hace tres cosas, tres juicios diferentes de cuya respuesta afirmativa a estas tres preguntas permite ir pasando de una a otra, de modo que si la primera es negativa ya no tienen sentido las dos siguientes, y así sucesivamente. Los juicios son uno sobre causalidad, otro sobre responsabilidad y un tercero sobre culpabilidad. Estos tres juicios son competencia exclusiva del juez y no suponen castigo en

---

<sup>418</sup> Cfr. Weber, Max. *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 542.

<sup>419</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad*. Op. cit. Pág. 563.

sí, sino que juzgan la posibilidad de ser o no castigado, castigo que es -más o menos idealmente- impuesto por la legislación.<sup>420</sup>

Obviamente si el justiciable no es causante no puede ser ni responsable ni culpable, si es causante pero no es responsable no puede ser culpable y sólo si es responsable puede ser (o no) culpable.

Como veremos “el problema penal” se circunscribe a este tercer ámbito, un tercer juicio que, entre otras muchas particularidades, es el único que se puede hacer contra seres humanos y no todos, contra seres humanos cualificados -en su capacidad, su edad, etc.-, se puede hacer de oficio -sin que otro ser humano lo pretenda tomando parte la colectividad como ficción jurídica- y es aquel en el cual para afirmar que no hay un problema político todo condenado aceptara -aunque sólo fuera en su fuero interno- su condena.

La pregunta por la causalidad es una pregunta meramente empírica y que juzga la conexión entre los hechos y el actor. Sin embargo uno puede muy bien ser causante pero no responsable. Idealmente, la responsabilidad constituye el ámbito del Código Civil y pretende la reparación patrimonial imputable en el discurrir vital de la sociedad. Por ejemplo el encargado de organizar una prueba ciclista decide alterar la fecha de la prueba con el resultado de que ese día llueve muchísimo y mueren despeñados tres corredores al bajar una montaña. De alguna manera el organizador es causante de dicha tragedia aunque en principio -al margen de responsabilidades subsidiarias, etc.- él no es responsable de lo ocurrido. Pero si el mismo organizador, después de haber sido avisado de las previsiones meteorológicas y de la oposición de los corredores decide que la prueba se celebre pues personalmente no cree que vaya a llover y considera que la fecha es la más beneficiosa, vemos que el organizador tiene una responsabilidad y que dicha responsabilidad -al margen de negligencias más o menos culpables- es de naturaleza civil. Pero si lo que dicho organizador pretende con lo anterior es matar a uno de los corredores pues éste además de arriesgado en las bajadas lo es cortejando a su hija, entonces la responsabilidad es totalmente penal.

El problema es que la codificación penal está necesariamente conectada con la moralidad siendo precisamente el lugar en el que se funden el concepto “etic” de moralidad como cultura o conjunto de costumbres identitarias que pertenecen por tanto al absoluto sentimental, con el concepto interno o “emic” de lo que es bueno o malo

---

<sup>420</sup> Sobre la anomalía de la institución del Jurado véase Sauer, Kristen K. “*Informed Conviction: Instructing the Jury about Mandatory Sentencing Consequences*” en la *Columbia Law Review*. Vol. 95. Nº 5. Nueva

sentimental y absolutamente. Es verdad que, como veremos, existen múltiples intentos para hacer una codificación plural o política de la penalidad, algunos muy poderosos como el denominado Ideal de Imperio de la Ley, Estado de Derecho, etc., pero no es menos verdad que la legitimidad penal exige una cierta conexión con la moralidad en la medida en que una sociedad política lo es precisamente porque sus ciudadanos son (pluralmente) morales también.

Obviamente la cuestión aparece cuando determinadas moralidades son incompatibles con la configuración política, y mucho más cuando dichas moralidades prescriben la violación de la configuración legal por razones morales.<sup>421</sup> Éste dista mucho de ser un problema límite en la práctica sino más bien una tendencia continua e inevitable de la configuración política en la medida en que la legalidad es por naturaleza racional, universal y relativa mientras que la moralidad es sentimental, particular y absoluta. No es extraño que el modelo de la racionalidad penal sea la codificación civil en la medida en que el derecho civil aun con todas sus cargas de ingenuidad idealista es mucho más manejable que afrontar el problema penal. El recurso de la legalidad de juzgar los actos y no los actores contrasta definitivamente con el deseo de la moralidad de juzgar a los actores dando por supuesto sus actos.

El siglo XX ha colocado en el primer lugar de la escena otro problema penal al separar la violencia política de su raíz moral, defendiendo nuevas configuraciones políticas que por razones de poder económico resultaban incompatibles con el orden establecido.

El hecho de que la configuración legal no necesite ser ideal para seguir siendo política -no hay duda de que determinados grupos priman sobre otros (lo cual no supone que entre ellos deje de haber una relación política)- y que particularmente a lo largo del siglo XX se haya configurado acorde a una economía que prescinde de lo moral para establecer estrictas diferenciaciones económicas, ha dado pie a nuevas formas de ilegitimidad. El hecho de que frente a los delitos constitucionales -los llamados delitos políticos- haya respondido paralegalmente<sup>422</sup> a las pretensiones ni siquiera siempre

---

York, Junio 1995. Págs. 1232-1273.

<sup>421</sup> Véase en este sentido Dworkin, Ronald *Taking Rights Seriously*. Gerald Duckworth. Londres, 1984. Cap. 10. Págs. 340 y stes. Aunque el ejemplo usado por Dworkin contra Lord Devlin -la homosexualidad- resulta “demasiado fácil” para este problema, compartimos el argumento general de Dworkin, al menos tal cual es mantenido en este libro (en obras posteriores este autor tomó una deriva extrañamente “comunitarista”).

<sup>422</sup> “Paralegalmente” no significa ni legal ni moral, significa la utilización de la ley contra la pluralidad, cosa que la legalidad curiosamente siempre permite y que a Carl Schmitt le permite descubrir su teoría de la

políticas sino económicas -aunque como veremos, dichas pretensiones son, se sea consciente o no, requisitos de politicidad en el sentido de pluralidad- ha colocado al fracaso penal en el plano del poder puro.

En este momento, la actuación ilegal puede llegar a convertirse en un mandato racional ante un juicio de ilegitimidad del poder político, sabiendo que la ilegitimidad del poder supone tanto desde el punto de vista moral como del legal la perfecta legitimidad de la violencia.

La capacidad penal del Estado queda convertida entonces en una bolsa de transacción bélica donde la estructura amigo-enemigo funciona con unos correlatos morales tan falsos como inoperantes.

Para resolver el “problema penal” podemos identificar tres sistemas que en la actualidad y de forma interrelacionada gestionan la penalidad, tres teorías que se solapan con más o menos relevancia en nuestros procedimientos penales aunque ninguna de ellas resulta satisfactoria a efectos de perfecta legitimidad.

Estas tres teorías necesitan un nombre y no resulta fácil dárselo. Partiremos en principio de una enunciación inexacta pero que seguramente nos permitirá aclararnos. Las dos primeras pretenden ser teorías políticas en tanto dan respuesta a una situación de complejidad cultural y utilizan patrones racionales. La tercera juega con un carácter metafísico por lo que aparece la mayor parte de las veces elíptica, aunque es sin duda su carácter moral lo que la hace especialmente atractiva y especialmente presente en los sistemas penales más ligados a su carácter democrático/moral -en el sentido básico o etimológico del término que más adelante aclararemos, es decir, allí donde la sanción penal se rige más por el deseo directo e inmediato de la comunidad que lo juzga que por códigos escritos, previos y racionales-.

Al primer principio le daríamos el nombre de “principio positivista” aunque, como veremos, tenga un origen iusnaturalista. El segundo sería el “principio utilitarista”, aunque diste bastante de reflejar la doctrina fundada por Bentham, y finalmente al último le daremos el título de “principio calvinista” pues por más que sea un principio perfectamente secularizado con ello resaltamos su carácter moral y metafísico ligado a una comunidad tenga algo que ver o no con Calvino.

---

soberanía en cualquier orden legal : “Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”. Cfr. Schmitt, *Teología Política. Op. cit.* 1

El principio “positivista” parte de que la ley es un artificio racional cuya referencia de legalidad es la derivación de una ley superior y su legitimidad es que todo justiciable puede regirse por ella. Un principio así parte de que existe una sociedad política, es decir, que entre los grupos morales y la fría Administración existe la sociedad de moralidades diferentes conviviendo en armonía gracias a leyes justas y con una educación universal creadora de principios cívicos. Esta es la sociedad de la responsabilidad en la que nadie puede ser culpable. Como es verdad que la culpabilidad existe, el principio positivista establece centros de resocialización, es decir, el condenado lo es a superar los condicionantes que le han llevado a romper la legalidad, es decir, situaciones de pobreza, marginación -excesiva moralidad- ignorancia, etc. En realidad desaparece la culpabilidad trasladándola a la sociedad convirtiendo el delito en un fracaso social. La pena consiste por tanto en un proceso de reeducación. Como es evidente que en el delito hay causas sociales, este principio tiene buenos argumentos aunque el hecho de tratar a los delincuentes como tales en cuanto son un peligro social hace que el castigo resulte difícilmente compatible con la legitimidad moral. El condenado lo es en primer lugar mientras no sea reeducado lo que por un lado obliga a devolverlo a la sociedad en cuanto esté resocializado -cosa que puede ser al día siguiente- o a no devolverlo mientras no lo esté -es decir, establecer un juicio continuo y tendencialmente infinito de revisión- lo que convierte a las cárceles en psiquiátricos. Además este sistema es particularmente disfuncional para con los delincuentes puntuales que no son un peligro para la sociedad en su conjunto, como es el caso del crimen pasional.

El segundo sistema o sistema “utilitarista” prescinde totalmente de una moralidad social y establece un castigo proporcionado a cada delito. De esta manera, todo ciudadano debiera ser un egoísta racional para el cual la comisión de un delito produciría un beneficio que debiera compensarse con la posibilidad de una pena tanto mayor cuanto mayor sea dicho beneficio y menor la posibilidad de ser descubierto.<sup>423</sup> Este sistema, que también convierte el delito en una transacción civil de pago por beneficios, permite la racionalidad penal más plena y el trato indiferenciado de los justiciables pero en su virtud de ignorar la moralidad ignora también la realidad y todos sus condicionantes materiales así como, y

---

<sup>423</sup> Para una definición de la teoría penal del utilitarismo, véase Hart, H. L. A. *Essays on Bentham. Op. Cit.* Pág. 68 o, más sistemáticamente, del mismo autor *The Concept of Law* Oxford Univ. Press. Oxford, 1961. Cap. I.

sobretudo, el hecho de que los justiciables no son en modo alguno egoístas racionales.<sup>424</sup> El delincuente es condenado a una pena tasada tras lo cual sale milagrosamente reinsertado y “habiendo pagado su deuda con la sociedad”. En realidad este sistema tiene que aceptar que o bien los delincuentes son “tontos” o las leyes están mal hechas. Por supuesto, cualquier incremento en el número de delitos ha de suponer que las leyes son demasiado blandas y la receta ha de ser pues su endurecimiento. Como la vida de los hombres es limitada tal como lo es su capacidad de sufrimiento el aumento de la desintegración de las condiciones sociales supone penas que se antojan irracionales y que obligan al sistema a perder su perfecta capacidad de cálculo dado que son incompatibles con el hecho de juzgar el delito y no al delincuente, dado que la pena de muerte o incluso la cadena perpetua parece responder mucho más al castigo por los crímenes que se han de cometer que por los cometidos, sin contar con el hecho de que empíricamente los castigos más truculentos no parecen limitar el número de delitos con respecto a aquellos que mantienen una cierta proporcionalidad de sentido común.

Finalmente, el sistema “calvinista” admite plenamente la culpabilidad pues la establece no en los actos sino en los actores. Este sistema permite suponer que quien comete determinados actos pone en su origen su culpabilidad; por ello el culpable delinque por que es culpable y no viceversa. A partir de ahí y dependiendo de la benevolencia de una comunidad -y dados a integrar en ello matices metafísicos, también del lugar que en ella ocupe el delincuente- un número determinado de actos o su gravedad demuestra para una comunidad la no pertenencia a ella del culpable y determina por tanto su exclusión por medio del internamiento perpetuo o la pena de muerte, no siendo relevante para ello ni siquiera la no cualificación penal del actor (un niño delincuente ejecutado es un gran beneficio para la comunidad dado que ha sido descubierto y eliminado pronto antes de que pueda cometer más daños). A pesar de la repugnancia intelectual que este sistema pueda producir no hay duda de que es el más compatible con la legitimidad moral y el que más

---

<sup>424</sup> Dado el carácter fáctico del “utilitarismo” como doctrina penal, conviene recordar que, tal como hemos expuesto con anterioridad, no representa una doctrina compatible con la explicación aquí mantenida pues v.g. si bien ha aportado una inteligente crítica a la presunción de culpabilidad y denunciado los tremendos *non sequitur* a partir de los cuales ésta era presumida (como es el caso del silencio del acusado, *cfr.* Hart, H. L. A. *Essays on Bentham. Op. cit.* Págs. 35-36) no ha sido capaz de ofrecer ninguna limitación a ningún abuso procesal por su propia naturaleza utilitarista (véase *supra* 3.5) Como en los otros dos casos el nombre de las posibles soluciones al problema penal no pretenden un carácter riguroso sino transmitir la idea que ellos describen.

aceptación consigue cuanto menor es la politicidad o pluralidad de una sociedad / comunidad.<sup>425</sup>

### 5.3.2.- El problema de la Juridicidad

El problema penal subsiste como prueba del fracaso de la Ilustración en el ámbito de la articulación superadora de la moral. Tal como mostramos en el repaso histórico-teórico del papel de la razón en la configuración de la juridicidad<sup>426</sup> la utilidad ha conseguido no sólo liberarse de la moralidad sino alcanzar el ámbito de la juridicidad de una forma consistente y duradera.

Al margen del sistema político que le haya dado cobertura, la utilidad ha resultado ser el único logro del proyecto ilustrado de superación del ámbito moral, hasta el punto de que ha conseguido tratar a los hombres como seres económicos al margen de sus orígenes morales. Este logro de universalización sin precedentes resulta de la máxima relevancia para comprender la herencia que la Ilustración de hecho nos ha dejado. El problema es que no parece claro que dicha universalización económica -que en realidad y desde un punto de vista global debiera llamarse proletarización- vaya a servir -dado su carácter, como veremos, decididamente invasivo- para la articulación jurídica de la pluralidad

De hecho, parece como si todo el proyecto ilustrado hubiera acabado no sólo resumido en tráfico económico sino que éste hubiera hecho suyo los otros proyectos de la Ilustración. Y lo peor es que, *de facto*, también en este ámbito ha fracasado.

En este sentido resulta interesante comprobar en el proceso histórico cómo los sistemas políticos han ido siendo devorados por las necesidades de la juridicidad económica. Más interesante aún resulta comprobar como en los procesos de “democratización” de los regímenes dictatoriales más o menos totalitarios, aquellos en los cuales el poder político controlaba la instancia económica eran derribados con la relativa facilidad que muestra que sólo necesitaran de una rebelión popular para su colapso. Esto contrasta con aquellos regímenes políticos que habían entregado su economía al tráfico global, que resultaban inderrribables hasta que no se pudiera garantizar que dicha economía no seguiría en las mismas manos. La historia de los últimos años del siglo XX demuestra que la caída de los regímenes con una economía sometida a la política fue posible porque detrás del sistema político no había nada más que política, mientras que en el caso de

---

<sup>425</sup> No es de extrañar la prevalencia del jurado en este tipo de juicios. Véase Sauer, Kristen K. “*Informed Conviction: Instructing the Jury about Mandatory Sentencing Consequences*” *Op. cit.* Págs. 1232 y stes.



aquellos donde el poder económico se mantenía como un fin en sí mismo, la caída de las élites<sup>427</sup> no fue posible hasta que no quedó meridianamente claro que el control económico lo seguirían ejerciendo quiénes de hecho ya venían haciéndolo y que con dicha caída se conseguiría de hecho una mayor autonomía de la instancia de la utilidad.

Ni siquiera la Ciencia parece haberse librado de esta pretendida “Ilustración económica” que manipula la creación de conocimiento hacia un desarrollo técnico - mayoritariamente militar- y que obliga casi siempre al científico a elegir entre la verdad y su capacidad de investigar.<sup>428</sup>

La codificación jurídica de la universalidad supramoral ha resultado por tanto un éxito en el ámbito de la utilidad. Los códigos civiles han superado todas las complejidades culturales, lingüísticas y personales en su articulación de códigos consistentes y efectivos que rigen racionalmente una actividad económica tan universal que cada vez parece precisar menos de los hombres.

Hasta la codificación internacional -el escollo jurídico más importante que cualquier proyecto ilustrado ha encontrado- parece haber encontrado un camino firme y racional en el ámbito de la economía.

Por contra la codificación penal no sólo resulta penosamente codificable en el ámbito internacional sino que es hecha dentro de las propias distribuciones soberanas con la máxima precariedad y no poca mala conciencia.

La incapacidad que antes hemos expresado para alcanzar una juridicidad plena que ponga a la moralidad fuera del juego penal resulta de no haber alcanzado un método jurídico racional que permita la articulación en sus respectivas áreas de la moralidad y la juridicidad.

Son muchas las intromisiones de la moralidad en la juridicidad penal y no son pocas las teorías morales que argumentan a favor de la moralización -que en este sentido puede llegar a ser identificada como democratización en el sentido puro que después referiremos- de la juridicidad.

Frente a esto se alza la única construcción teórica que la ilustración ha creado para resolver la moralidad en juridicidad y de paso el problema penal sin atropellar ambas en un

---

<sup>426</sup> Ver *supra* 5.2

<sup>427</sup> Muy especialmente en los casos chileno y español.

<sup>428</sup> En este sentido véase el bonito texto sobre el problema de la intromisión en la ciencia en Von Wright, Georg Henrik en *Vetenskapen och Förnuftet* (1986) Cap. XI, traducido al español por Jesús Pardo, “La ciencia como fuerza productiva” en *El espacio de la razón*. Ed. Verbum. Madrid, 1996. Pág. 46 y stes.

iusnaturalismo más o menos racionalista y generalmente nada ingenuo. Esta construcción tiene un carácter ideal pero definido y operativo y viene denominándose indiferentemente “Estado de Derecho” o “Imperio de la Ley” -aunque, como veremos, se trata de conceptos escasa, aunque relevantemente, diferentes-.

Lo primero que debemos decir de este ideal prescriptivo es que basa su condición de posibilidad en la formalidad, pero en una formalidad positivista. Si es discutible que, en la teoría, “formalidad positiva de la ley” sea igual a “libertad”, es un elemento mucho más claro -que la historia ha probado trágicamente- que la autocracia ha basado su éxito en la lucha contra la formalidad.<sup>429</sup>

En segundo lugar hemos de destacar que dicho ideal no fue creado históricamente para tratar de solucionar el problema penal aunque no pudo evitar toparse con él. La finalidad del *rule of law* fue más bien la de solucionar un problema político en el sentido de articulación de la pluralidad en el ejercicio del poder. Así pues, como aquel grupo que en cada momento determinado detentaba el poder no podía por menos que utilizar la penalidad para deshacerse de los grupos competidores, el Imperio de la Ley se erigía como un conjunto de reglas que hacían posible la participación de los diferentes grupos morales con reglas que al ser jurídicas eran aceptables para todos. Ello tenía, como hemos visto, un factor de legitimación que los que no estaban en el poder ofrecían al que estaba -véase *supra* 3.2- a cambio del respeto de dichos principios que le permitían subsistir e intentar lograr el poder en esas mismas condiciones.

Por todo ello el Imperio de la Ley tenía que cumplir una diferente serie de objetivos: tenía que vigilar las leyes de un modo que fueran igualmente beneficiosas y perjudiciales para los diferentes grupos penales. Debía también vigilar el proceso penal de modo que no sirviera para la eliminación de adversarios políticos; esto implicaba a su vez un especial cuidado por la independencia del poder judicial y el control del poder ejecutivo por parte de un parlamento plural.

La articulación de todo ello resultaba una acumulación histórica compleja de normas *ad hoc* que no obstante pronto se pudo resolver teóricamente en un principio simple -de hecho, demasiado simple- de origen kantiano que no sólo permitía la construcción jurídica de una pluralidad moral sino que enseguida sirvió para crear un aparato jurídico penal que permitía un mínimo de juridicidad en el tratamiento penal que

---

<sup>429</sup> Véase la interesante introducción de Scheuerman, William E. *Carl Schmitt. The End of Law. Op. cit.* Págs. 1-14.

pese a sus problemas de articulación sirviera como referente si no a las leyes penales sí a su control por criterios racionales.

Pero como necesitamos la enunciación de ese principio para poder desarrollarlo y explicar sus problemas no nos detendremos más. El principio en su manera más simple podría enunciarse del siguiente modo: “Mandar implica poder” en el sentido de “ser capaz”. La implicación debe ser una implicación tautológica. Para poder mandar algo es necesario que aquel que es mandado pueda obedecer -y por tanto, también desobedecer-. Mandar algo a quien no puede hacerlo no es una cuestión de moralidad sino que constituye una incapacidad en el mandar. Para mandar algo hay que poder mandar, y para poder mandar es necesario que el mandado pueda hacerlo. Si alguien no puede -previa y necesariamente- hacer lo que se le manda podemos decir que propiamente no se le ha mandado.<sup>430</sup> Así, presuponemos una conexión lógica entre el carácter de un algo prescrito y la capacidad de hacerlo, siendo la capacidad una presuposición lógica de la norma que lo rige. Si la norma tiene algo que ver con la obediencia de ella, se postula que sólo hay lugar para la desobediencia cuando la obediencia es posible. Si ésta no es posible realmente no estamos ante una relación normativa entre quien da la orden y quien la recibe.

Antes de intentar conectar este principio con las necesidades exigibles anteriormente citadas nos gustaría aclarar dos ideas muy importantes: La primera es el carácter ideal del Imperio de la Ley. Esto quiere como mínimo decir que el hecho de que fácticamente no exista un Estado de Derecho perfecto no implica un desdoro al criterio de comparación perfecta. Esto implica además un ámbito de aplicación del Estado de Derecho. Nosotros podemos emplear proposiciones del tipo de que un determinado país no es un Estado de Derecho porque las leyes no se cumplen en general, y es verdad que ése no es un Estado regido por el derecho (*rule of law*), pero las prescripciones del Estado de Derecho no abarcan más que al Estado como entidad de poder. El hecho de que los ciudadanos de ese Estado no respeten las leyes no afecta en absoluto a la calidad de Estado de Derecho en cuestión. Como vimos, el hecho de que los mandados respeten o no los mandatos no sólo no implica que dichos mandatos sean o no aceptables desde el punto de vista del Imperio de la Ley, sino que en un modo muy preciso es una precondition -que se

---

<sup>430</sup> No vamos a reproducir aquí toda la casuística y debate de esta cuestión, cuestión que, en nuestra opinión, sólo puede deberse a una interpretación errónea de lo que antecede. Por ello -y porque creemos que allí se encuentran todas las posibilidades del debate- nos remitimos a Von Wright, G. H. *Norma y Acción. Op. cit.* VII, “Normas y Existencia”. Págs. 123-140. Véase también la ya citada “Introduction. Why Carl Schmitt?” de Scheuerman William E. *Carl Schmitt. The End of Law*. Págs. 1 a 14.

pueda desobedecer- para que pueda hablarse de Imperio de la ley. Por tanto, ninguna situación de desobediencia, crimen organizado, terrorismo, desmantelamiento revolucionario de las esferas de poder, etc. afecta al carácter de adecuación o no del Estado al Imperio de la Ley. Decir que una determinada situación ha quebrado el Estado de Derecho puede ser una buena excusa para que el poder se deshaga de las restricciones del Imperio de la Ley y pueda actuar como poder puro, pero implica una exigencia tan extraña como es la utilización de un criterio de “Sociedad de Derecho” que debería ser algo así como el correlato del Estado. (En realidad un concepto como el de “sociedad de derecho” sería bien algo así como una sociedad que obedece siempre por amor al derecho, lo cual haría desde luego muy sospechosa dicha sociedad de que no se hubiera convertido en una comunidad).

Esto supone otro tipo de problema. Un Estado de Derecho tiene controladas por su juridicidad -lo que incluye codificaciones penales- el poder de su gobierno, pero ello no supone ninguna cortapisa para el poder moral. El Imperio de la Ley limita el poder público pero no limita el poder moral ni el poder económico. Si como parece claro la capacidad de mandar deviene de la desigualdad entre el que manda y el mandado y que dicha desigualdad no es natural -al menos si aceptamos que el mandato se apoya en la capacidad que tiene el que manda de causar daño al mandado en caso de desobediencia- sino que se apoya en elementos simbólicos (tanto morales como jurídicos)-<sup>431</sup> el mandato no es sólo del Estado sino que se da en muchas otras relaciones comunitarias -morales- y sociales -económicas-. Esto tiene que ver con la libertad pero no tiene que ver con el Imperio de la Ley. Sólo si la configuración jurídica tiene entre sus finalidades el mantenimiento y progresión de la libertad dentro de un planteamiento plural (algo que recuerda nuestra primera definición de principio liberal) entonces las leyes habrán de limitar el poder moral o económico, pero lo tendrán que hacer respetando el Imperio de la Ley. Para este caso no parece que la definición “Imperio de la Ley” siga siendo válida, por lo que convendría hablar más bien de “Estado de Derecho” en la medida en que encierra todo ese juego de limitaciones mutuas. Es probable que al hablar de Estado de Derecho en este sentido nos sea necesario introducir también un aspecto de democracia, dado que se han introducido elementos materiales cuya voluntad es ajena a nuestra pretensión estrictamente racional

---

<sup>431</sup> Suponemos que los hombres son todos más o menos iguales en fuerza. Para una explicitación completa de esta desigualdad véase Von Wright, G. H. *Norma y Acción. Op. cit.* VII, 15. Pág. 140.

que hace deducir del sólo hecho del mandar social una implicación lógica de lo que semánticamente significa ese mandar.<sup>432</sup>

Así pues, el Ideal de Imperio de la Ley es una mera deducción lógica del mandar social, y no tiene apenas que ver con la democracia. En sí, el Estado de Derecho no define quién manda sino cómo manda. Si en un primer estadio nuestra deducción lógica nos dice que el primer mandato del Imperio de la Ley es que las leyes sean de tal manera que puedan ser cumplidas, esto en principio no impide que las leyes sean meridianamente injustas o incluso que deban ser respetadas por quienes las promulgan. Esto último podría discutirse teniendo en cuenta la exigencia de un código jurídico cerrado, es decir, aquel en el que no hay lagunas jurídicas y en el que todo comportamiento está sujeto a la ley.<sup>433</sup> Es obvio que ningún sistema jurídico puede agotar todos los posibles comportamientos humanos por lo que hemos de cerrar el sistema jurídico por medio de una proposición de cierre del tipo “todo lo que no está prohibido está permitido”.<sup>434</sup> En un sistema jurídico cerrado se entiende que todos los que forman parte de él son todos los que pueden mandar u obedecer, con lo que la ley que les habilita para mandar ha de ser la misma que les manda a ellos. En cualquier caso eso no impide hacer legislaciones propias para determinados cargos que separan su tratamiento jurídico, cosa más fácilmente discutible en términos lógicos (de lo cual la experiencia nos ofrece muchos ejemplos -como el de la inviolabilidad de la persona que encarna la monarquía en muchas Constituciones-).

El Estado de Derecho implica por tanto sólo desde una opción política la equidad. Y la equidad implica la democracia al menos en términos de acceso al poder y vinculación del poder a las leyes. Es en realidad este punto y el anterior el que vincula el frío argumento lógico de “mandar implica poder” con la tradición histórica de “imperio de la ley” (sólo la ley manda) y equidad formal (la ley es para todos igual, lo que incluye el acceso al poder).

En cualquier caso el Imperio de la Ley no decide sobre quién detenta el poder, por lo que deben asociárseles normas de equidad y democracia para que realmente tengan que

---

<sup>432</sup> Para un análisis más completo véase Alchurrón, Carlos E. *et al. Análisis Lógico y Derecho*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1991.

<sup>433</sup> Ya hemos tratado sobre la relevancia política de esta cuestión. En este sentido recuérdese Estévez Araujo. José A. en *La crisis del Estado de Derecho liberal*. *Op. Cit.* Pág. 74 y stes.

<sup>434</sup> Es verdad que a primera vista podría pensarse que también es posible proponer un cierre del sistema jurídico basado en una proposición del tipo “todo lo que no está permitido está prohibido” o incluso defender la posible apertura del sistema jurídico. Respecto a lo primero la posibilidad es inconsistente debido a la posibilidad de invertir los valores “prohibido” y “no permitido” (*Cfr.* Von Wright, G. H. *Norma y Acción*. *Op.*

ver con la constitución de una sociedad plural. Esta asociación debe ser una asociación constitucional, en la medida en que establecerá criterios formales de administración del poder, del tipo de quién ostenta qué poderes, qué tipo de competencias se tienen y cada cuánto tiempo los poderes han de ser revisados, el modo de su revisión, etc. Como es sabido, esto es lo que se denomina parte orgánica de la constitución frente a la parte dogmática que idealmente viene determinada por el “mandar implica poder”.

Lo que sí determina este principio es la incapacidad de hacer diferencias en las oportunidades y sanciones que supone el sistema jurídico en términos morales.

Si mandar implica poder, la legislación no puede ser arbitraria, debe ser previa, pública -y no sólo formalmente pública- y no debe exigir comportamientos heroicos ni complejos. No se pueden recibir ni premios ni castigos a los que no se puede optar ni evitar. No se pueden delimitar ámbitos de legalidad por la pertenencia a una raza, género, condición, clase social o, en general alguno de esos elementos inevitables. Este criterio entronca a su vez con la libertad de ciencia y de conciencia en la aserción clásica de que “creer que esto o aquello es verdad no depende de nuestra voluntad”.<sup>435</sup>

Este compendio es lo que básicamente puede entenderse por igualdad ante la ley, en el sentido de una interpretación que consideramos correcta del criterio de Arendt de que la igualdad no es natural sino dentro del sistema jurídico.

En cierto modo, la consecución de un sistema de este tipo implica colocar a una instancia jurisdiccional como independiente por encima de toda otra estructura legal. Ello no quiere decir que todo acto pueda ser revisable jurisdiccionalmente -como es el caso de los actos no administrativos del Gobiernos (políticos)- sino sólo que es la instancia jurisdiccional la que decide qué es y qué no es revisable (por más que sea revisable políticamente en el parlamento).

En suma, lo que determina es que los actos deban ser enjuiciados de un modo lo más objetivo posible, es decir, sin atender a quien los realiza -sus circunstancias morales- salvo en la medida en que ésta sea relevante para su enjuiciamiento.

---

*cit.* V, 14. Pág. 102). Respecto a lo segundo, no entramos en la discusión lógica entre Von Wright y Kelsen (Von Wright, G. H. *Ibidem.*) sino que nos remitimos al criterio de Imperio de la Ley para descartarlo.

<sup>435</sup> Cfr. Locke, John *A third letter concerning Toleration*. En *The works of John Locke*. Vol. VI *Op. cit.* Cap. VII, págs. 317 y stes.

## 6.- Recapitulación a propósito de los principios liberal y democrático.

*“The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All.”*<sup>436</sup>

Hannah Arendt.

*On Violence* (1969)

“Hobbes ha visto muy bien el defecto de todas las definiciones modernas del derecho natural: pero las consecuencias que saca de la suya muestran que la toma en un sentido no menos falso.”

Jean Jacques Rousseau

*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755)

La distinción más simple entre liberalismo y democracia suele decir que la diferencia entre ambos principios estriba principalmente en su objeto. Principio liberal y democrático no tendrían más relación que la de ser “dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas.

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: El ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.

Pero en esta pregunta no se habla de qué extensión deba tener el poder público. Se trata tan solo de determinar el sujeto a quien el mando compete (...).

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: Ejerza cualquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: El Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda ingerencia del Estado”<sup>437</sup>.

Teniendo en mente esta distinción básica podemos ver que a partir de aquí las cosas son más complejas. ¿Puede constituirse la democracia como principio de limitación

---

<sup>436</sup> “La forma extrema del poder es Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es Uno contra Todos”

<sup>437</sup> Ortega y Gasset, José. *Notas*. Espasa Calpe (1938) 8ª Ed. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid, 1959. Págs. 122-123.

del poder?, o bien, ¿no es preciso algún mecanismo liberal para garantizar que “la colectividad” ejerza el Poder público?

Al principio de nuestro trabajo establecimos que el Principio Liberal era la articulación colimitativa de poder y libertad por medio de la razón. Luego, al definir Poder Político como una forma cualitativamente diferente de Poder, dijimos que ese “político” sólo podía ser un elemento relevante en la medida en que la pluralidad cultural exigiera alguna forma de superestructura racional que diera respuesta al problema de articular de modo no destructivo esos diferentes grupos sociales.

La pluralidad nos exigía establecer un nuevo plano de administración en la cual los hombres fueran tratados no ya sólo como pertenecientes a su comunidad sino también como ciudadanos, es decir, con un particular tratamiento universal que exigía en ese plano la consideración antropológica de todo hombre como ser igualmente racional. De este modo la soberanía política y la ciudadanía política se convierten en los nuevos polos de una relación racional: donde antes existía el rey de los francos ahora existe la Soberanía Francesa y donde antes estaban los diferentes grupos de franceses ahora hay Ciudadanos. Cuando la constitución francesa de 1793 declara que “todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley”<sup>438</sup> no establece, como se ha criticado,<sup>439</sup> que los hombres sean naturalmente iguales sino que era necesario establecer un ámbito universal como axioma antropológico que conectar con la igualdad ante la ley. En realidad se trata de resolver precisamente el problema al que siempre se enfrenta Arendt: cómo justificar ese artificio de la *polis* en la que se da la *isonomía*, ese lugar “*where men met one another as citizens and not as private persons*”<sup>440</sup> sin tener que proponer al mismo tiempo algún modo de antropología racionalista “por naturaleza”. Tanto más cuanto desde el principio ha sido esa “artificial” igualdad antropológica el punto de mira fundamental para poder hacer una crítica teórica a la *isonomía*, es decir, que cuando se afirma que “la misma acción criminal no es igual para dos hombres determinados”<sup>441</sup> de alguna manera es necesario afirmar también que “no hay hombres en el mundo”, sino “franceses, italianos, rusos” y hasta “persas”<sup>442</sup>.

---

<sup>438</sup> Constitución francesa de 1793. Art. 3.

<sup>439</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Págs. 30-31.

<sup>440</sup> Arendt, Hannah. *On Revolution.* Pág. 31

<sup>441</sup> De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France* (1796) (Traducción de Joaquín Poch Elío. *Consideraciones sobre Francia.* Ed. Tecnos. Madrid, 1990. Pág. 11.)

<sup>442</sup> De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia. Op. cit.* Pág. 66.



Pese a todo, como se puede ver, no hemos sido capaces de encontrar explícitamente todavía una identificación entre “la política” y la ley. Es decir, no hemos podido decir que el criterio racional de colimitación entre poder y libertad sea “la política” del poder. En suma, no hemos podido identificar razón y política. Y no lo hemos podido hacer porque todavía subsiste el principio democrático como modo de delimitación del poder dentro de una pluralidad de grupos (mayorías y minorías) con un recurso a la racionalidad (utilitarismo racional) como base del principio de legalidad.

En suma, el principio democrático anima en teoría un sistema de poder político tal cual ha sido definido hasta ahora. En principio subsiste la posibilidad de fundamentar las leyes como políticas -supraculturales- sin exigir que dichas leyes tengan un fundamento racional en sí, un fundamento formal.

El planteamiento democrático plantea pese a todo como principio de limitación dos problemas fundamentales y una incapacidad.

El primer problema es el de la constitución. El principio democrático impide en sí ningún tipo de límite al gobierno del soberano democrático. Ello implica la búsqueda de algún principio externo para afrontar el problema del mantenimiento de las instituciones “racionalistas” -organización institucional de competencias, refrendo público, aplicación justa de las leyes, defensa de las minorías, etc- necesarias para el propio sistema democrático -como racionalidad del agente- como el que trágicamente plantea Madison sobre la separación de poderes: “*the passions, therefore, not the reason, of the public would sit in judgment. But it is the reason, alone, of the public that ought to control and regulate the government*”.<sup>443</sup> Parece que es necesario para la Democracia, en tanto necesario es mantener -aun desde un punto de vista mínimamente utilitarista- el Imperio de la Ley, encontrar algún sustento extrademocrático para él.

La historia del principio democrático-constitucional está en este sentido llena de propuestas más o menos interesantes pero ninguna derivada del principio democrático como tal (y algunas de ellas muy poco “democráticas”) en la medida en que en su límite es imposible hacer compatible el principio democrático puro con cualquier forma de constitucionalidad:

Así, para salvar la propia concepción democrática tenemos en primer lugar el axioma paradigmático de la concepción iusnaturalista del individuo del tipo del que hace

Rousseau, quién para afirmar -siguiendo, por otra parte, a Hobbes<sup>444</sup>- que “el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros; y después veremos que no puede perjudicar a ninguno en particular. Por el solo hecho de serlo, el soberano es siempre lo que debe ser”,<sup>445</sup> tiene que hacer una de las más agresivas defensas del individualismo que ha visto la teoría política al afirmar que “para poder, pues, fijar bien el enunciado de la voluntad general importa que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo”.<sup>446</sup>

En realidad quien paradójicamente ha llevado al extremo esta concepción es otra vez Carl Schmitt, quien encuentra en el extremo de esta concepción individualista el límite último de la concepción igualitaria de Democracia.<sup>447</sup> lo que es incompatible con la democracia como gobierno ilimitado guiado por la (buena) voluntad general es el pluralismo, lo que se necesita es una extrema igualdad.

Lo primero que hemos, pues, de tener en cuenta es que no conviene confundir el individualismo como fenómeno social con el individualismo como concepto político. En términos políticos resulta extraordinariamente interesante tratar de explicitar las relaciones entre el concepto de “individuo” y el concepto de “igualdad”, al menos en tanto se suele considerar al liberalismo como una doctrina individualista por funcionar con derechos subjetivos y al principio democrático como una doctrina grupal en tanto defiende derechos de una colectividad.

Lo importante, creemos, es recalcar el carácter político de dichos derechos subjetivos, es decir, pertenecientes al funcionamiento dentro del artificio político, aquellos derechos que rigen en esa “polis” donde los hombres se tratan no como pertenecientes a sus diferentes grupos sino como ciudadanos iguales, y que por tanto no excluyen sino que suponen no sólo el derecho de asociación sino la asociación -la grupalidad- como tal.

---

<sup>443</sup> Cfr. Madison, James *The Federalist*. (1787-1788). *Op. cit.*. No. 49. Pág. 261. (“las pasiones por tanto, no la razón, de la gente, toman el lugar del juicio. Pero es la sola razón de la gente la que debe controlar y regular el gobierno”.)

<sup>444</sup> Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. *Op. cit.* Part. II, Chap. XVIII, 2. Pág. 230. Esta es la principal razón por parte de Hobbes para oponerse al concepto de pacto como forma constituyente (“*sovereign by institution*”): véase Hobbes, Thomas. *Leviathan*. *Op. cit.* “*Of the rights of Sovereigns by Institution*” Chap. II, passim. Págs. 228-239.

<sup>445</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou principes de droit politique*. *Op. cit.* L. I. Cap. 7. pág. 363

<sup>446</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou principes de droit politique*. *Op. cit.* L.II. Cap. 4. Págs. 372-375.

<sup>447</sup> Schmitt, Carl, *Verfassunglehre* (1927) (Versión de Francisco Ayala *Teoría de la Constitución*. Alianza Universidad. Madrid, 1982. Pág. 221 y stes.)

Mientras tanto, la defensa de los derechos colectivos encuentra en su fundamentación siempre un extraño problema: por un lado, como colectivo exige la pluralidad hacia el exterior, pero dentro de dicha colectividad, al entenderse ésta como unidad de derecho, encuentra grandes problemas a la hora de admitir su propia pluralidad. La colectividad como ente político hacia el exterior -como sujeto de derecho- exige la identidad consigo misma hacia el interior, es decir, exige la igualdad interior en la cual el individuo desnudo de cualquier sociedad parcial (una “comunidad”, según venimos empleando el término) es sólo un cuantitativo sin cualidad.

Por un lado, insistimos, el individualismo jurídico liberal, el individualismo *ante lo político*, limitado a la actuación política (bien frente al poder político, bien políticamente frente a cualquier otra clase de poder), no sólo permite sino que supone -y limita políticamente- toda asociación. Por otro, el individualismo *como lo político*, es decir, como la unidad política *en sí*, como la figura de la portada clásica del *Leviatan* de Hobbes en la que el cuerpo político son los individuos subsumidos en la nueva identidad política, por medio de un siempre huidizo contrato social,<sup>448</sup> acaba encontrando para estas concepciones “democráticas” un individualismo metafísico como única solución para la igualdad del grupo que configura su identidad.<sup>449</sup>

La fundamentación democrática tiene otras soluciones para tratar de encontrar algún tipo de reglamentación constitucional sin plegarse al carácter trascendental de la Constitución: soluciones antropológicas como la apelación de Hume a una indiscutible benevolencia general<sup>450</sup> -fundamentada en una uniforme individualidad moral-; soluciones técnicas como la extensión demográfica de la representación política en Madison,<sup>451</sup> el anteriormente tratado “*veil of ignorance*” de Rawls, la “acción comunicativa” de Habermas<sup>452</sup> o las diferentes apelaciones nacionalistas de la “constitución” inglesa donde

---

<sup>448</sup> La definición de Poder Político en Hobbes concuerda desde luego con dicha imagen: “*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 strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence*”. Hobbes, Thomas. *Leviathan. Op. cit.* Part. II. Ch. 18. Pág. 228.

<sup>449</sup> Sobre la relación entre el modelo de “libre mercado” capitalista y su correlato político hobbesiano véase MacPherson C. B. “*Hobbes: Political Obligation of the Market – Models of Society*”, en *The Classical Tradition in Sociology*. Vol. 1 “*The European Tradition*” Boudon, R. et al. (Ed.) Sage Publications. Londres, etc. 1997. Págs. 58 y stes.

<sup>450</sup> Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral. Op. cit.* Sección 5ª, Parte II. Págs. 88-105. Sobre las teorías morales de Hume, véase Mackie, J. L. “*Morality not based on reason*” en *Hume’s Moral Theory. Op. cit.* Págs. 51-63.

<sup>451</sup> *The Federalist. Op. cit.* Nº 10. Págs. 41-48.

<sup>452</sup> Véase Rubio Carracedo, José “‘Posición Original’ y ‘Acción Comunicativa’” en *Revista de Estudios Políticos*. Nº 64. Madrid, 1989. Págs. 225 y stes.

las enseñanzas de la historia crean un clima de respeto al procedimiento tradicional.<sup>453</sup> El problema es que todas ellas, sin siquiera plantearse hasta qué punto pueden ser -en el límite- subsumidas unas en otras, tienen un punto de ingenuidad en la confrontación con el aparato teórico del realismo político.<sup>454</sup>

El segundo problema se deriva del primero y afecta no sólo a la constitución democrática sino al núcleo del principio político: nos referimos a la selección del soberano, ese hecho “problemático” que desde Aristóteles,<sup>455</sup> se constituye como “la más crucial de las cuestiones políticas”.<sup>456</sup> La cuestión es ahora la manera cómo se manifiesta *eso* de la soberanía, es decir, articular la decisión democrática sea desde un sistema de participación directa hasta una ley electoral. En cualquier caso la legalidad de la ley, al menos la referida a una mínima estabilidad, es absolutamente determinante si no se quiere desvirtuar completamente no sólo “lo democrático” sino directamente lo político. Esto último es especialmente relevante en la medida en que tenemos bastantes ejemplos de ocasiones en que la legitimidad democrática ha servido no ya para acabar con la democracia sino con la pluralidad de lo político de un modo trágico.

La cuestión estriba en que dado el poder político por cualquier medio democrático resulta complicado escapar a una situación planteada de nuevo precisamente por Hobbes<sup>457</sup> para quién el poder político una vez establecido no tiene “marcha atrás”. Esto puede plantearse de un modo frívolo, meramente como el engaño estratégico de una camarilla, tal es el caso de los autogolpes latinoamericanos, o en toda su crudeza de límite teórico al principio democrático, como en el caso del triunfo electoral en Argelia del Frente Islámico de Salvación.

Finalmente, la incapacidad viene referida a la situación de indefensión de las minorías como grupos existentes en el ámbito democrático. Esa indefensión no significa necesariamente la eliminación física en tanto no supone la pérdida de “lo político”: como se ha dicho “*a legally unrestricted majority rule, that is, a democracy without a*

---

<sup>453</sup> Harvey, J & Bather, L. *The British Constitution*. (1963) “Government is not merely a science or an art. Ultimately it is a way of living, a reflection of the people’s philosophy” Macmillan. London. (1968) 2nd. Ed. Pág. 13. Sobre la actualidad de los riesgos de dicha concepción véase v.g. Elcock, Howard “*The British Constitution: Broke but who will fix it?*” en *Talking politics*. Otoño, 1996. Vol. 9, núm. 1. Págs. 9-16.

<sup>454</sup> Sobre la actualidad de los riesgos de la constitución tradicional británica véase v.g. Elcock, Howard “*The British Constitution: Broke but who will fix it?*” *Talking politics*. Otoño, 1996. Vol. 9, núm. 1. Págs. 9-16.

<sup>455</sup> Aristóteles. *Política*. III, 10, 1.281a. (Ed. bilingüe de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970. Pág. 86.)

<sup>456</sup> Arendt, Hannah. *On Violence*. *Op. cit.* Pág. 43.

<sup>457</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan*. *Op. cit.* Part. II, Chap. XVIII, 1. Pág. 229.

*constitution, can be very formidable in the suppression of the rights of minorities and very effective in the suffocation of dissent without any use of violence*".<sup>458</sup>

En cualquier caso, el confiar a la tolerancia -que viene a ser un simpático elemento de desprecio ante una minoría inofensiva por su número e incluso útil en su papel legitimador- sin ningún tipo de garantía constitucional no sólo es peligroso en su configuración de limitación de derecho subjetivo negativo sino imposible como derecho subjetivo positivo. Como decía una conservadora ministra española respecto al matrimonio entre homosexuales, no conviene confundir la tolerancia con la igualdad.

La cuestión de la constitución se nos muestra aquí como la cuestión de la libertad. Porque cuando desde una concepción "tolerante" se pretende prescindir de un texto positivo "*in order to deduce social obligations from it*"<sup>459</sup> resulta muy difícil hacer efectiva la regla de que es tolerable cualquier comportamiento "*when a person's conduct affects the interests of no persons besides himself*",<sup>460</sup> no ya sólo dando por perdida cualquier acción positiva del poder político sino asumiendo que vendrá enseguida Carl Schmitt a explicarnos a quién corresponde la decisión última de qué es lo que afecta o no a la comunidad.<sup>461</sup>

En nuestra opinión estos problemas del principio democrático en su situación límite tienen que ver con el carácter finalista del principio liberal en la organización política. En términos fundamentales, consideramos el principio liberal como una teoría finalista, es verdad que, por sus propios presupuestos antropológicos, difícilmente puede considerarse utópica sino más bien perfectiva, pero siempre con la pretensión de realizar en la historia un tipo determinado de sociedad fundamentada en la idea de libertad de los ciudadanos, "una sociedad en la cual cada individuo, con una mínima dependencia de la autoridad rectora, disfrute del privilegio y la responsabilidad de determinar su propia conducta dentro de un previo y decidido esquema de derechos y deberes".<sup>462</sup>

Es verdad que la concepción limitadora del poder político y la especial concepción antropológica que dicha concepción pone en juego -individuos capaces de racionalidad

---

<sup>458</sup> Arendt, Hannah. *On Violence. Op. cit.* Pág. 42. "el gobierno sin restricciones de la mayoría, es decir, una democracia sin constitución, puede ser formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva sofocando el disenso sin ningún uso de la violencia".

<sup>459</sup> Stuart Mill, John. *On Liberty. Op. cit.* Pág. 276. "*no good purpose is answered by inventing a contract in order to deduce social obligations from it.*"

<sup>460</sup> Stuart Mill, John. *Ibidem.* "*In all such cases, there should be perfect freedom, legal and social, to do the action and stand the consequences*".

<sup>461</sup> Cfr. Schmitt, Carl *Teología Política. Op. cit.* 1.

pero incapaces de total racionalidad- puede hacernos considerar dicha finalidad como surgida de un cierto pesimismo antropológico. Aquí podría aplicarse el principio de Niebuhr según el cual es un cierto optimismo antropológico el que permite pensar la teoría como posible, pero es un cierto pesimismo el que hace pensarla como necesaria.<sup>463</sup>

Así, la composición liberal entre el principio racional finalista y la irreductible irracional grupal impide establecer cualquier idea última de sociedad, dejando el *finis vitae* medieval estrictamente en este segundo ámbito de grupalidad identificatoria. La *salus publica*, su correlato racional, carece de fin moral más allá de ese orden racional del *status quo* de igual libertad<sup>464</sup> de las instancias privadas.<sup>465</sup>

En cualquier caso no hay duda de que la limitación de todo poder por las leyes con fines a la mayor libertad de los ciudadanos, “ese ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra”,<sup>466</sup> es un producto verdaderamente valioso, incluso si ha sido pensado escasa y parcialmente, e incluso si ha sido aplicado con las reservas de quien teme un mal mayor o con una finalidad dolosamente tramposa.

Y ello a pesar de que es indudable que históricamente el adjetivo liberal ha servido, y sirve muy especialmente hoy en día, para encubrir y legitimar las acciones más criminales; pero no está claro que una teoría política deba ser juzgada tan sólo por sus consecuencias históricas, al menos en tanto resulte verdaderamente difícil encontrar un sólo adjetivo político que no sea responsable de asociarse de una u otra manera a cualquiera de las múltiples formas de la atrocidad humana.

Lo que queda por preguntarnos ahora es si el principio democrático, del que hemos afirmado que es inconsistente sin algún tipo de fundamentación liberal, resulta perfectamente prescindible para una organización liberal del poder político, es decir, viéndolo ahora a la inversa: ¿es posible un sistema político liberal en el que el principio democrático no juegue ningún papel?

Hemos asumido que lo que no hace el principio liberal por el hecho de que un sistema tenga libertades políticas liberales es convertir dicho sistema en un sistema

---

<sup>462</sup> Watkins, Frederik. *The Political Tradition of the West*. Harvard U. Press. Cambridge (Massachusetts), 1948. Pág. 10.

<sup>463</sup> Véase Niebuhr, Reinhold *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. Charles Scribner's Son. 1944. Págs. x-xii, 1, 6-7: “Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary”.

<sup>464</sup> En este sentido, véase Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. *Op. cit.* Cap. 12.- 2.

<sup>465</sup> Cfr. Heller, Herman. *Teoría del Estado*. *Op. cit.* Pág. 135.

democrático. Un sistema idealmente regido por un principio liberal no es necesariamente un sistema democrático (del mismo modo que un sistema regido por el principio democrático no es necesariamente un sistema de libertades). Vimos que las libertades políticas que son requisito del principio liberal respecto al poder político se limitan a exigir que las leyes sean acordes con el ideal del imperio de la ley, que sean cumplidas por los que detentan el poder y que dicho cumplimiento por parte del poder político pueda ser exigido en una magistratura independiente.

Hay que tener en cuenta además que el principio liberal ha tenido una tendencia histórica, sobre todo a partir del desarrollo y consecuencias de la Revolución Francesa,<sup>467</sup> a criticar el principio democrático como incapaz de establecer un ámbito político compatible con la libertad e, incluso a restringir los derechos de participación política como incompatibles con los demás derechos en la medida en que una sociedad libre era precisamente aquel lugar que respondiendo al esquema de que *no man should be judge in his own cause* había de prohibir a los ciudadanos hacer las leyes por las cuales debían regirse.<sup>468</sup> El problema es, desde luego, que considerando que, en todo caso, seguiría habiendo gobernantes, esto conduce a la teoría liberal bien a abandonar a Locke y el fundamental principio de revocación del poder otorgado,<sup>469</sup> regresando al esquema

---

<sup>466</sup> Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas, Con un prólogo para franceses, un epílogo para ingleses y un apéndice "Dinámica del tiempo"*. Ed. de Julián Marias. Espasa Calpe. 4ª ed. Madrid, 1981. Págs. 81-82.

<sup>467</sup> Cfr. Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. (1790). Oxford University Press (World's Classics) Oxford, 1993. Pág. 39.

<sup>468</sup> Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France. Op. cit.* Pág. 59. ("nadie debiera ser juez de su propia causa").

<sup>469</sup> "... yet the legislative being only a fiduciary power to act for certain ends, there remains still in the people supreme power to remove or alter the legislative, when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them: for all power given with trust for the attaining an end, being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected, or opposed, the trust must necessarily be forfeited, and the power devolve into the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best for their safety and security." Locke, John *Second Treatise of Government. Op. cit.* § 149. Págs. 426-427. "... sin embargo el legislativo, al ser tan solo un poder fiduciario para ciertos fines, permanece en la gente el poder supremo de quitar o alterarlo, cuando encuentran que actúa en contra de la confianza en el depositada: en tanto que todo poder dado en confianza para la consecución de un fin está limitado a ese fin, si ese fin es manifestamente rechazado, u opuesto, la confianza debe ser necesariamente retirada y devuelto el poder a las manos que lo otorgaron, que lo pondrán en un nuevo lugar que crean mejor para su seguridad".

hobbesiano,<sup>470</sup> bien a emparentar con el pensamiento “legitimista” más conservador según el cual el poder había de colocarse en un “más allá” absolutista.<sup>471</sup>

Así, el ataque a la democracia condujo a establecer teorías del poder político en las cuales “cuanto más escaso sea el personal gobernante (...) tanto mejor concordará la Constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo”<sup>472</sup> de modo que “resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible de todo punto en la democracia, llegar a la única constitución jurídica perfecta”.<sup>473</sup>

Por supuesto, la idea de este liberalismo absoluto del poder político resulta igualmente inconsistente: se dice que si son las leyes como “hecho de la razón” las que tienen que configurar el poder político, es necesario pero también suficiente un solo “rey filósofo”<sup>474</sup> quién “en la intimidad de su espíritu, si el príncipe es hombre de entendimiento -hay que suponerlo- y comprende que ocupa un cargo demasiado grande y elevado para un hombre: el de administrar lo más sagrado que Dios ha puesto en el mundo, el derecho de los hombres; al verse tan próximo objeto de la mirada de Dios, el príncipe deberá sentirse sin cesar atemorizado”.<sup>475</sup>

En términos de realismo político semejante declaración ya no provoca sospecha de ingenuidad sino directamente burla.

Pese a todo, quizá podamos extraer una enseñanza fundamental de la figura del Rey filósofo. Si entendemos dicha figura como compatible con una finalidad liberal, ella tendrá desde luego que ser aplicada sólo a la fundamentación del carácter político del poder, pero eso sí, en un sentido diferente al de Kant, es decir, tendrá que ver con aquella característica, que vimos cuando hablábamos de la libertad, de declarar máximamente subjetivos los derechos cuanto más universales. Entendemos quizá mejor ahora ese “sujeto” abstracto del derecho subjetivo que tiene que ver con aquella individualidad que

---

<sup>470</sup> “(Men) abdicates (in a civil state) all right to be his own governor. He inclusively, in a great measure, abandons the right of self-defense, the first law of nature. Men cannot enjoy the rights of an uncivil and of a civil state together” Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. *Op. cit.* Págs. 59-60. “(los hombres) abdicar (en el estado civil) el derecho a autogobernarse. Incluso, en gran medida, abandonan el derecho a la autodefensa, la primera ley de la naturaleza. Los hombres no pueden disfrutar a la vez los derechos de un salvaje y de la civilización.”

<sup>471</sup> “Es en nombre de DIOS GRANDÍSIMO Y BONDADOSÍSIMO, tras los hombres que ama y a los que inspira, y bajo la influencia de su poder creador, como volveréis a vuestra antigua constitución, y como un Rey os dará la sola cosa que deberíais desear prudentemente, *la libertad por el monarca*.” De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. *Op. cit.* Pág. 109.

<sup>472</sup> Kant, Immanuel *La paz perpetua*. *Op. cit.* Pág. 106.

<sup>473</sup> Kant, Immanuel *La paz perpetua*. *Ibidem*.

<sup>474</sup> Cfr. sobre la figura del “Rey filósofo” en Kant, véase Kant, Immanuel *La paz perpetua*. *Op. cit.* Pág. 131.

<sup>475</sup> Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. *Op. cit.* Pág. 106. Nota 1.



es el lugar de cualquier otro, ese lugar universal de aquél “hombre desnudo” de Arendt<sup>476</sup> que tiene derechos al margen de sus circunstancias personales.

Este “filósofo Rey” tiene pues que ver, como también se ha dicho, bastante más con la dignidad racional de los hombres y su capacidad para regir y regirse mediante leyes racionales y, por tanto, bastante más con la Declaración universal de los Derechos del Hombre,<sup>477</sup> que con el hecho de que el Rey absoluto sepa mucha o poca filosofía.

La solución a este problema implica la diferenciación precisa entre forma de gobierno y forma de Estado. Implica, fundamentalmente, el moderno concepto de Constitución.<sup>478</sup> El principio del gobierno como lugar del poder político -ahora como poder- supone no sólo la aplicación de las leyes (la “prudencia” en términos kantianos), una aplicación que viene determinada por la materia de la ley y es por tanto regida por principio prácticos materiales, sino también -de uno u otro modo- la iniciativa legislativa, iniciativa que, si bien ha de cargar con todo el aparato formal de la ley en su elaboración,<sup>479</sup> tiene en su origen a las condiciones sociales y material. Este esquema es, como veremos, el único compatible con una concepción positivista del derecho en sentido fuerte, es decir, aquel que entiende la forma de la ley como relativamente absoluta. Absoluta en tanto a su forma, es decir, en tanto relación, pero siempre relativa a su materia, a aquello que se relaciona.<sup>480</sup>

Así pues, parece que dichas condiciones materiales, que como tales no vienen otorgadas por los dioses, bien deben ser dirigidas por el “demos”,<sup>481</sup> aunque sólo fuera por aminorar los riesgos de esa legislación espuria que veíamos coincidir con el sistema de lo político como “poder puro”. Otro tanto debe decirse de su aplicación, al menos si no se olvida que no hay política sin poder y se tiene una razonable desconfianza -muy liberal, por cierto- en el papel de dicho poder en la configuración del “poder político”.

La Constitución es ese lugar en el que se establecen las competencias del poder y los límites de la legalidad. El poder político como poder se ve así limitado tanto por su

---

<sup>476</sup> Cfr. *supra* Cap. 4.2. Nota 374

<sup>477</sup> Cfr. Fernández Liria, Carlos. *El materialismo*. Ed. Síntesis. Madrid. 1998. Págs. 320-321.

<sup>478</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. *Op. cit.*, Págs. 115-116.

<sup>479</sup> No es casualidad que sea en la Alemania posterior a Hitler donde se dé el máximo garantismo formal frente al principio democrático, hasta el punto de limitar la propia capacidad de enmendar la constitución en lo tocante a los derechos fundamentales. Cfr. L.F.B. Art. 79. 3. Se trata de una declaración retórica: es claro que ninguna ley será capaz de limitar el poder si éste realmente *puede* prescindir incluso del orden político.

<sup>480</sup> Véase Heller, Herman. *Teoría del Estado*. *Op. cit.* Pág. 207-209 y 287.

<sup>481</sup> Como veremos más adelante, entendemos *demos* en el sentido de *people* de la Constitución Americana es decir, la idea de “*manyness, of the endless variety of a multitude whose majesty resided in its very plurality*” y

distribución plural<sup>482</sup> (división de poderes, distribución territorial, etc.) como por el límite escrito de derechos. Todo ello interpretado por un tribunal constitucional independiente.<sup>483</sup> El poder político como político se constituye entonces como la forma del Estado y de acuerdo con la finalidad de la libertad ha de regirse por el Principio liberal. El poder político como poder es su gobierno y *de acuerdo con esa misma finalidad* más vale que sea regido por el Principio democrático.

Dedicar nuestro trabajo y nuestra atención al poder político como político no debe hacernos olvidar el carácter preponderante del poder político como poder. El gobierno siempre *puede* actuar como el presidente Jackson tras la sentencia *Cherokee Nation vs. Georgia*,<sup>484</sup> diciendo aquello de que el juez “ha dictado el fallo y ahora también tendrá que ejecutarlo”.

A fin de cuentas, una cosa es que el poder esté limitado por su carácter político, y otra -bien diferente- es que por ello deje de ser poder.

---

no según la “interpretación francesa” donde *le peuple* constituye la parte *malheureux* de la sociedad total. (Cfr. Arendt, Hannah. *On Revolution*. *Op. cit.* Pág. 93 y stes.)

<sup>482</sup> Evidentemente la distribución de la soberanía en diferentes poderes según una Constitución es el primer límite al poder político como poder. Véase Loewenstein, Karl. *Teoría de la Constitución*. *Op. cit.* Pág. 214.

<sup>483</sup> El tribunal constitucional es el lugar en el que este concepto político de Constitución se articula jurídicamente. Cfr. Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. *Op. cit.* Págs. 306-318. También *Esencia y valor de la democracia*. *Op. cit.* Pág. 106.

## 7.- Más allá de los principios liberal y democrático.

### El principio constitucional: Una idea de Democracia.

“El gran tema de la teoría democrática es por qué los ciudadanos aceptan ese riesgo, por qué los que tienen el poder, incluso armado, para oponerse optan por obedecer; por qué las instituciones democráticas consiguen tener la legitimidad que tienen.”

Joseph A. Schumpeter

*Capitalismo, Socialismo y Democracia.* (1942)

Tal vez la razón por la que ni el principio liberal es capaz de alcanzar sus propios fines propuestos sin introducir en él algún tipo de dispositivo democrático, al tiempo que tampoco el principio democrático es consistente sin contar con alguna intromisión liberal, se debe a que ninguno de ellos por sí solos son capaces de salvar la situación “política” -la pluralidad- que presuponen. El principio democrático porque para alcanzar un carácter “público” plural precisa de alguna formalidad que en sí mismo no encierra, y el liberal porque la formalidad, como se ha dicho,<sup>485</sup> desde esa caverna de Platón donde el hombre se separa de sus condiciones, niega la política en su carácter de singularidad eterna. Constituir un discurso de sentido -filosófico, político, etc.- supone, en efecto, una articulación formal, pero no sólo formal.<sup>486</sup>

Veremos ahora el principio democrático y el liberal en su preciso carácter de abstracción metodológica, y es también ahora cuando deberíamos ser capaces de diseñar algún tipo de ideal político que respondiera a la correcta integración operativa de ambos principios teóricos de por sí tendencialmente opuestos.

Dicho ideal podríamos denominarlo democracia constitucional, democracia liberal o incluso -como veremos- democracia parlamentaria. Aunque mejor podríamos denominarlo, con Kelsen,<sup>487</sup> simplemente como “idea de democracia” a diferencia del principio democrático. Una democracia que como ideal supone ahora una forma política cuyo único referente contrario es el de “autocracia”, como ideal opuesto.<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> 5 Pet. 1, 1831. Citado por Loewenstein, Karl. *Teoría de la Constitución.* Op. cit. Pág. 225.

<sup>485</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *La condición humana.* Op. cit. Págs. 35-36.

<sup>486</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana.* Op. cit. Págs. 14-15.

<sup>487</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia.* Op. cit.

<sup>488</sup> En tanto ideal político, es posible diferenciar autocracia de totalitarismo. Idealmente un sistema liberal sin participación democrática es perfectamente autocrático aunque probablemente no totalitario. Idealmente, un sistema democrático sin participación del principio liberal es perfectamente totalitario aunque probablemente

Nos encontramos entonces con que el principio constitucional de democracia se muestra como un compuesto complejo y, más aún, que existen múltiples ideas de democracia, tantas como articulaciones posibles de ambos principios, según predomine más o menos uno u otro. Como veremos más adelante, hemos de suponer pese a todo unos ciertos mínimos de actuación, de relevancia, de cada uno de los principios. Así, podemos pensar que cualquier configuración de un Principio Constitucional (Ideal de Democracia) debe contar con el principio democrático al menos en lo tocante a que las personas que ostenten cualquier poder político, de una u otra manera, lo administren de acuerdo con el deseo de la mayoría de sus administrados, o, al menos, dado que podemos presuponer amplios grados de indiferencia, sin el rechazo de esa mayoría. Ello no prejuzga, sin embargo, el modo de alzarse con el poder político dado que, en efecto,<sup>489</sup> cualquier requisito en este sentido pertenecería al principio liberal más que al democrático.

Respecto de la actuación mínima del principio liberal creemos que el mínimo de su aparición en el principio constitucional lo constituiría el derecho a disolver el gobierno al que de una u otra manera se ha otorgado el poder. Recordemos que la inexistencia de este aspecto era el punto fundamental de las configuraciones estatistas absolutistas desde Hobbes. Vemos además que éste es el principal punto de convergencia entre el principio democrático y liberal, tal vez porque, en la medida en que se trata de principios divergentes, sólo coinciden en su mínimo.

Sin embargo, podríamos pensar dada su relevancia que los aspectos fundamentales de la contribución del principio liberal al Principio Constitucional fueran el respeto a las minorías, es decir, la independencia del ámbito jurídico con respecto a los diferentes

---

no autocrático. En la práctica resulta muy complicado incluso pensar esos Estados ideales. En la práctica, además, es difícil catalogar tajantemente los Estados no sólo como perfectamente totalitarios o autocráticos, sino incluso como perfectamente democráticos o autocráticos (Cfr. Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. Op. cit. Págs. 337 y 360). Probablemente el aspecto decisivo para considerar totalitario un Estado sea las repercusiones que tenga la estructura política en la organización social; especialmente respecto al reconocimiento de las diferencias entre grupos sociales y a la posibilidad de la discusión libre sobre la verdad científica e histórica. Lefort, siguiendo a Arendt, propone una definición que juzgamos bastante completa de totalitarismo: “una sociedad sin divisiones y un poder estatal que condensa en una unidad el poder policial, el conocimiento y la ley que fundan el orden social. La totalidad consigue su relevancia contemporánea del hecho de que todo el sistema está basado en una lógica de la identificación”. Lefort, Claude. “Renacimiento de la Democracia”, en *Metapolítica*. Vol. 1. Núm. 4. Pág. 581. Sobre el carácter histórico del término y del concepto “totalitarismo” como fruto de la reacción antiliberal de la derecha tradicionalista véase Hobsbawm, Eric *Age of Extremes*. Op. cit. Pág. 112. Sobre el concepto en Arendt véase su interesante polémica con Voegelin, Eric en *The Review of Politics*. XV, (1/1953) Págs. 68 a 76. (Recientemente traducida al castellano por Agustín Serrano de Haro como “Debate sobre el Totalitarismo”, en *Claves de Razón Práctica*. 124. Julio / agosto 2002, Madrid.)

grupos sociales, o sea, la independencia judicial entendida en sentido amplio, en la medida en que la justicia procedimental se corresponde con el mínimo de neutralidad y con la prescripción originada en el carácter formal de la ley. Esto parece más razonable cuanto más se cumple nuestro mínimo anterior, es decir, en la medida en que está legalmente normalizado el cambio de poder -sea por sistemas periódicos de participación o incluso por disposiciones de reforma constitucional-. En ese caso, es claro que la defensa de la minoría por medio de la independencia judicial debe ser la principal aportación liberal al ideal de democracia. Ello además nos evita el problema de un “derecho a la libertad” en la medida en que permite deducir el concepto de libertad del de igualdad (el derecho a igual trato) y elimina la contradicción –a la que en adelante nos referiremos- entre libertad frente al poder público y no frente al privado (o viceversa).<sup>490</sup>

No obstante, dada la posibilidad de que la legislación, lógicamente anterior al ejercicio de la justicia, pueda ser un total ejercicio de poder puro, debemos pensar que la principal aportación liberal sea algo así como ese “derecho de rebelión” de Locke<sup>491</sup> que, como creador de una nueva organización política a partir de la limitación última del poder en los derechos fundamentales, se configura como anterior a esa situación legal que en sí hace imposible la revocación del poder por otros medios.<sup>492</sup>

---

<sup>489</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923). (Traducción española de Thies Nelsson y Rosa Grueso *Sobre el parlamentarismo*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990. Pág. 32 y stes.)

<sup>490</sup> Seguimos en este sentido la exposición de Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. *Op. cit.* Caps. 11 y 12. Págs. 358-401.

<sup>491</sup> Véanse en Locke, John, *Second Treatise of Government*. los párrafos 226 a 230. En ellos se puede observar también la conexión “democrática” de este principio liberal. *Op. cit.* Págs. 472-475.

<sup>492</sup> Seguimos en este punto a Heller y su interpretación del poder constituyente de Kelsen como fundamentado en la voluntad y no en la preexistencia absoluta de la norma (tal cual se enuncia en *What Is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*. Univ. of California Press, Berkeley, 1960.), un planteamiento que tiene más que ver con una necesidad sistemática de huir de cualquier concepción iusnaturalista y de acomodarse a la “moda” del contexto teórico del “positivismo lógico” que a una necesidad del planteamiento propiamente político de Kelsen. En cualquier caso, parece razonable, en efecto, que “si es la norma fundamental (...) la que instaura la autoridad constituyente” y si la Constitución extrae su “validez jurídicamente relevante, de esta norma originaria”, en tanto que su contenido procede “del acto empírico de voluntad de la autoridad constituyente”, vendremos así a tener, de una parte, una norma fundamental sin contenido y, por consiguiente, no sometida a normas, alias voluntad del Estado, y de otra parte, una Constitución que toma su validez de la voluntad, no sometida a normas, del Estado”. (Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, *Op. cit.* Pág. 208). Como veremos, no compartimos el punto de vista de Heller respecto a su crítica a una, en su opinión, glorificación del Estado (ver infra) derivada de su positivismo. De hecho, la aparición de dicha voluntad como voluntad del Estado nos muestra muy claramente ese “derecho de rebelión” de Locke, es decir, nos lo muestra como voluntad política. Es indudable que en una situación de ruptura nada, ni siquiera la continuidad política, es previsible. Pero ello no implica que todo sea posible. Frente a la teoría de un poder constituyente ontológicamente fuerte que crea desde el lugar vacío de la máxima libertad (v.g. Negri, Antonio. *El poder constituyente*. *Op. cit.* Pág. 33-34) aparece la realidad histórica mostrando en cada crisis un carácter máximamente político, es decir, marcadamente integrador de aquella pluralidad surgida como incompatible con el sistema destruido. En suma, frente al paradigma mitológico de la libertad absoluta

Como es obvio ninguno de esos dos requisitos bastan para configurar de por sí el Ideal constitucional de democracia, se trata más bien, dado que lo que un principio no abarque será rellenado por el otro, de encontrar un mínimo de complejidad en la articulación democrática.

Hemos de decir, además, que teniendo en cuenta que enfocamos el Ideal constitucional de democracia en términos de libertad, hemos de resaltar que una cierta prosperidad material -y de ello trataremos más adelante- resulta imprescindible para cualquier mínimo de realización concreta de dicho ideal. A fin de cuentas, si la libertad consiste en primera instancia en poner fuera de juego las limitaciones en la consecución de los objetivos vitales de las identidades grupales, es de suponer que una extrema pobreza de la totalidad o de cualquiera de esos grupos destruye no sólo la libertad sino la propia articulación como política de una pluralidad.<sup>493</sup> Es obvio, por otra parte, que la creación teórica de un mundo constitucional ideal no basta para que algo mínimamente cambie en el mundo real si no se dan un mínimo de circunstancias materiales y, es más, no sólo la teoría sino muy especialmente la experiencia, enseñan que la miseria nunca es compatible ni con la política como pluralidad ni mucho menos con la libertad. En realidad, como saben todos los dictadores, la miseria no es compatible ni siquiera con la revolución, en la medida en que nada ayuda más a la extrema obediencia que la extrema necesidad.

Finalmente ha de ser destacado el carácter instrumental de la organización política. En realidad este punto es un derivado de los anteriores. Se refiere al hecho de que la organización política no es un fin en sí misma sino un medio de obtener fines deseados por los diferentes grupos -aquellos fines que son el bien de los individuos-. En términos políticos esto resalta el carácter de “mundanización” de la estructura política que no ha de ser un fin sagrado e intocable en ninguna de sus estructuras así como, al dotarlas de un perfil temporal, permite la libertad de la legislación así como sirve de límite a cualquier forma de “patriotismo constitucional”.<sup>494</sup>

---

de la Revolución Americana (Negri, Antonio. *El poder constituyente. Op. cit.* Pág. 194) aparece siempre el desesperado intento de encontrar una fundación tradicional integradora. En suma, aparece *Publius* firmando los artículos en *The Federalist*. Para una descripción de las teorías de Carl Schmitt sobre el “poder constituyente” véase *Teoría de la Constitución. Op. cit.* § 3, págs. 45 y stes. y § 8, págs. 93 y stes.

<sup>493</sup> No se trata por tanto de una cuestión debida tan sólo al acento en la libertad como finalidad política sino que afecta más bien a la concepción política como pluralidad. En este sentido véase Rawls, John, *A Theory of Justice. Op. cit.* § 22. Págs. 126-130.

<sup>494</sup> Véase Velasco Arrollo, Juan Carlos “Los contextos del patriotismo constitucional” en *Cuadernos de Álzate. Revista Vasca de la cultura y las ideas.* Nº 24. Ed. Pablo Iglesias. Madrid, 2001. Págs. 63 y stes.

Esto en realidad no significa nada más que resaltar el hecho fáctico de la prioridad del principio democrático. El carácter procesual de la idea liberal supone su aceptación democrática, más que nada porque ningún principio racional se impone por sí mismo. Al relacionar procesualidad con derecho destacamos otra vez el carácter filosófico del positivismo jurídico: ninguna idea política se sostiene si no es a base de legitimidad (aceptando teóricamente el principio utilitarista de que la fuerza también es fuente de legitimidad) es decir, no tiene sentido defender unos principios jurídicos contra la democracia como garantía de la libertad, en la medida en que dichos principios tienen la alternativa de escoger entre ser la imposición de los muchos o la de los pocos.

La clásica paradoja del deseo democrático de hacer algo injusto supone un iusnaturalismo inaceptable en términos liberales, dado que frente a la “imposición” de la mayoría sólo puede oponer la de la minoría. En este sentido, es absurdo pensar que la democracia pueda defender procesualmente lo injusto, dado que para el poder puro el proceso siempre es una limitación. Es verdad que puede haber decisiones democráticas contrarias al Imperio de la ley como es el caso de la pena de muerte –una penalidad que castiga al sujeto en vez de a sus actos, es decir, que castiga los delitos que aún no ha cometido- pero frente a esto el principio liberal sólo puede ofrecer la positividad de legislaciones que hagan más lenta y dificultosa un cambio de legislación haciendo inviable el oportunismo político y obligando a separar en el tiempo la situación a la que la legislación excepcional pretende dar respuesta, es decir, permitiendo una mayor valoración racional. Pero una Constitución intangible no es una Constitución liberal. De hecho no es ni fáctica ni teóricamente una constitución. Es una forma de tiranía.

Y desde luego, ninguna tiranía ni el mejor Estado de Derecho es mantenible contra el deseo consciente de la mayoría. Y la historia demuestra, como veremos en el próximo capítulo, que una situación materialmente inaceptable hace inaceptable cualquier ideología que pretenda mantenerla.

### **7.1. El principio constitucional: La Democracia como idea.<sup>495</sup>**

“Una vez reconocido que la idea de legalidad, no obstante conducir a restricciones de la democracia, debe ser mantenida para la realización de ésta, se hace

---

<sup>495</sup> Esperamos haber dejado clara la diferenciación entre “principio democrático” e “Ideal de democracia” siendo este último algo así como la “integración del “principio liberal” y dicho “principio democrático” en un marco constitucional.

necesario instar para ella todas las instituciones de control que puedan asegurar la legalidad de la función ejecutiva y que sólo pueden ser consideradas como incompatibles con la democracia por una demagogia miope”

Hans Kelsen.

*Esencia y valor de la democracia.* (1920)

Si veíamos que el principio liberal como principio político exigía lo que llamamos “liberalismo filosófico” como diferenciación entre “lo correcto” y “lo bueno”,<sup>496</sup> el ideal constitucional de democracia conlleva subsiguientemente -dado que supone lo anterior- una concepción filosófica aún más compleja pero igual de determinante a la hora de su posibilidad teórico-política. Dicha concepción es el relativismo filosófico.

En realidad dicho relativismo es el siguiente paso filosófico a la articulación antropológica del liberalismo como principio político: si el principio liberal suponía al hombre como dotado de razón pero no sólo de razón, es decir, capacitado para el pensamiento racional pero en gran medida determinado por preferencias irracionales, el relativismo filosófico consiste en establecer un ámbito de racionalidad absoluta aplicable a conocimientos relativos, es decir, postula la objetividad, la capacidad de la ciencia, al tiempo que niega la posibilidad humana de alcanzar verdades empíricas absolutas.

En términos de legislación, se postula al mismo tiempo que “en sus raíces más hondas, la naturaleza del hombre no es racional ni, por tanto, lógica”,<sup>497</sup> al tiempo que se postula el “reconocimiento del valor de los objetos, que son los supuestos de la creencia en una ciencia crítica y, por tanto, objetiva”.<sup>498</sup>

Todo ello lleva en Kelsen a la idea de democracia como integración de los principios democrático y liberal.<sup>499</sup> Es decir la idea de una democracia liberal en la cual se supone la finalidad de la libertad por encima de cualquier otro valor,<sup>500</sup> donde el principio de mayorías no encuentra su fundamentación en la idea de igualdad, sino en la misma idea

---

<sup>496</sup> Véase de nuevo en este tema a Rawls, John *Political Liberalism*. Columbia Univ. Press. Nueva York, 1993. Lect. IV, § 1. Págs. 134-139.

<sup>497</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía” (1933), en *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 135.

<sup>498</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 142.

<sup>499</sup> Trataremos de demostrar en adelante, creemos que con rotundidad, no sólo que el concepto de democracia en Kelsen debe ser separado de la democracia como principio, sino que de hecho lo está en nuestro autor, aunque de una manera no siempre consciente. Esto supone, principalmente, evitar el malentendido que da pie a críticas a dicho ideal de democracia exigiéndole conformarse estrictamente según su principio democrático al margen de cualquier influencia liberal: véase Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo. Op. cit.* Págs. 12-20.



de libertad,<sup>501</sup> donde el principio democrático se ve limitado por la legalidad,<sup>502</sup> donde la Constitución garantiza contra el principio democrático los derechos de las minorías por medio de los derechos subjetivos, la cualificación de las mayorías, la separación de poderes<sup>503</sup> y donde incluso la operación antidemocrática de disolución del mandato imperativo de los representantes supone un plus de “sensatez” racionalista.<sup>504</sup>

En suma, así entendida, una democracia como ideal integrador de los principios democrático y liberal sería el lugar en el que el artificio de la voluntad del pueblo, siempre plural -inalcanzable como unidad-,<sup>505</sup> tiene la posibilidad de ser “traducido”<sup>506</sup> al ámbito de la política como unidad universalizadora en la ley.<sup>507</sup>

Esta es, por otra parte, la única manera de superar la paradoja de Heller sobre la positividad del derecho, según la cual, si se prescinde de un principio moral se acaba legitimando el derecho como mera emanación del poder, mientras que si se fundamenta moralmente el derecho es imposible fundar una comunidad dado que nadie está obligado a regirse por la positividad del derecho sino por sus particulares concepciones éticas. Por nuestra parte, nosotros no discutimos ni la intrínseca influencia del poder en lo político, ni mucho menos la imposibilidad de reducir a la legalidad todo poder, simplemente nos parece que la propia concepción de Heller de “legitimidad de la legalidad” implica entender extrajurídicamente a Kelsen, es decir, considerar el derecho positivo no como un mero ideal sino como “verdadera positividad” a un tiempo democrática y liberalmente limitadora del poder.<sup>508</sup> De hecho, a veces Heller parece no haber comprendido el carácter filosófico del positivismo -un carácter del que tampoco Kelsen parece querer presumir-<sup>509</sup> por más que el propio Heller apunta la respuesta en lo que él denomina “principios de

---

<sup>500</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 126.

<sup>501</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* I. Pág. 23.

<sup>502</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 101.

<sup>503</sup> Véase respectivamente sobre los derechos subjetivos, la cualificación de las mayorías y la separación de poderes, Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 81. Pág. 83. Págs. 108-120.

<sup>504</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 53-54.

<sup>505</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 32-33 y 74 y stes.

<sup>506</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 117.

<sup>507</sup> No debemos confundir este concepto político de legalidad con el concepto jurídico de legalidad que aparece en las grandes obras sistemáticas de Kelsen, donde, jurídicamente, legalidad sólo es entendida como legalidad procedimental (Cfr. Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado. Op. cit.* Pág. 16.) Creemos haber mostrado que en el ideal de democracia de Kelsen el concepto de legalidad supera con creces dicha procedimentalidad suponiendo todas aquellas características políticas no pertenecientes al principio democrático -sino al liberal- pero que están a su base.

<sup>508</sup> Cfr. Heller, Hermann. *Teoría del Estado. Op. cit.* Págs. 210-216.

<sup>509</sup> Estamos de acuerdo en la apreciación de Elías Díaz de que “el positivismo jurídico de nuestro siglo, al menos amplios sectores del mismo y nombres tan prestigiosos como Kelsen, Hart o Bobbio (...) han sido necesaria y felizmente infieles a los postulados de no valoración en el mundo del Derecho”. Cfr.

juridicidad”.<sup>510</sup> Su dura acusación directa a Kelsen de crear una mera glorificación del Estado<sup>511</sup> en su superación de los valores morales coloca a éste injustamente en paralelo con la teoría clásica utilitarista lo cual -creemos haber dejado constancia- es un grosero dislate.

La acusación de “destrucción de todo valor jurídico y toda teoría jurídica” es, sin embargo, muy acertada en el caso de Bentham a quién su indiferencia por la justicia le coloca en un lugar completamente antijurídico, y no porque sea menester defender la juridicidad desde ninguna idea moral de justicia sino porque, aun salvando el problema utilitarista de que la decisión del soberano es inenjuiciable desde un punto de vista jurídico, ni siquiera desde un punto de vista filosófico (utilitarista) es criticable ningún tipo de proceso arbitrario con tal de que se argumente su compatibilidad con un juicio de utilidad, lo cual, llevado al terreno penal -como de hecho lo lleva Bentham-<sup>512</sup> resulta, dicho, una acusación demasiado injusta.

Volviendo pues a nuestro intento compartido con Hans Kelsen de articular liberalmente el principio democrático,<sup>513</sup> el resultado es esa “democracia racionalista” cuya tendencia fundamental es el Estado de Derecho como realización del valor de seguridad jurídica, “la legalidad y previsibilidad de las funciones estatales” y la articulación de limitaciones y controles “que sirvan de garantía a la legalidad”<sup>514</sup>.

Ello no supone desde luego la desarticulación de la voluntad comunitaria según el juego de mayoría y minoría, pero la establece a partir de “la libre consideración de los argumentos en pro y en contra de una regulación determinada”<sup>515</sup> que no se limita al parlamento sino que sitúa a éste como un traductor legal –entre otros- de la decisión pública. Una decisión pública que no sólo co-implica la democracia sino también el principio liberal. La opinión pública “sólo puede formarse allí donde se encuentran

---

*Sociología y Filosofía del Derecho*. Taurus, Madrid, 1982. Pág. 290.

<sup>510</sup> Principios que deben ser deslindados por la Filosofía del Derecho. Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. *Op. cit.* Pág. 242.

<sup>511</sup> Heller, Hermann. *Teoría del Estado*. *Op. cit.* Págs. 213-214.

<sup>512</sup> Recuérdese por ejemplo el tratamiento irónico de Bentham del derecho a guardar silencio y a un proceso penal justo tal cual lo refleja magistralmente Hart, H. L. A. en el primero de sus *Essays on Bentham*. *Op. cit.* Págs. 36-37.

<sup>513</sup> Seguimos a Kelsen desde un punto de la articulación filosófica de la Constitución, conscientes de sus enormes dificultades en el ámbito de la articulación de una práctica jurídica. Creemos, en cualquier caso que los *excesos* logicistas de una persona como Kelsen se deben mucho a la moda intelectual de la época y no poco a sus circunstancias políticas. Para una crítica –que compartimos- del logicismo en la práctica jurídica véase el discurso de Rodríguez Mourillo, Gonzalo *Aplicación judicial del Derecho y lógica de la argumentación jurídica*. Cuadernos Cívitas, Madrid, 1988.-

<sup>514</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia*. *Op. cit.* Págs. 144-145.

<sup>515</sup> Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. *Op. cit.* Pág. 341.

garantizadas las libertades” por lo que “la democracia coincide con el liberalismo político...”<sup>516</sup>

Esta configuración, por tanto, no supone la ausencia del juego político, antes bien lo estimula. Porque lo que en realidad resulta de esta concepción de la democracia es retrotraer dicho principio del ámbito de los fines al ámbito de los medios. Es decir, se trata de considerar la democracia como un método.<sup>517</sup> Ello supone no sólo eludir la crítica marxista a la democracia liberal como un frío instrumento de administración legitimadora de un sistema económico capitalista, sino al contrario, por encima incluso -como veremos- de la propia concepción kelseniana, plantearse el lugar de la política como aquél del cual es exigible esperar la defensa de la legalidad, es decir, la defensa de la justicia, no en función del poder efectivo de cada grupo social sino de su derecho legal según la forma de la legalidad en sí. No por casualidad ha sido en los autores con una concepción liberal de la democracia donde el principio liberal no determina en sí la preferencia bien por un sistema económico liberal-capitalista, bien por otro socialista.<sup>518</sup>

No debe de pensarse por lo anterior que esta concepción del ideal de democracia como democracia liberal parlamentaria suponga algún tipo de “inercia moral”<sup>519</sup> o legitimación de todo sistema que decida llevar ese nombre. Es más, una buena *ratio cognoscendi* de la articulación efectiva de la idea democrática se nos da en estos autores con la suposición de que dicha configuración democrática conlleva necesariamente un alto grado de “movilización política”,<sup>520</sup> una organización del poder ajena a los recursos del “caudillismo” y a los liderazgos personales y una disposición no belicista en las relaciones internacionales.<sup>521</sup>

Sólo esto bastaría para darnos cuenta de hasta qué punto la defensa del ideal de democracia liberal dista un mundo de la defensa de las configuraciones políticas vigentes en este inicio de milenio dentro de las autodenominadas “democracias occidentales”. Antes

---

<sup>516</sup> “... aunque no coincida necesariamente con el económico.” Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado. Ibidem.*

<sup>517</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 127.

<sup>518</sup> Véase Rawls, John. *A Theory of Justice. Op. cit.* § 42. Pág. 274. Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 217. Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 141, etc.

<sup>519</sup> En el interesante sentido crítico de Judith J. Thomson, “*Killing, letting die and the Trolley Problem*” en Fisher, J. M. & Ravizza M. *Ethics, Problems & Principles.* Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, Fort Worth, 1992.

<sup>520</sup> Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 277 y stes. Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 94.

<sup>521</sup> Respecto a estos dos últimos rasgos, véase Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 147-148 y 149.

bien, más bien debiéramos preguntarnos cuáles son los fallos, es decir, no sólo resaltar las obvias inadaptaciones de la realidad al ideal, sino también, del propio ideal en sí y su coherencia teórica, de modo que podamos encontrar alguna explicación a semejante producto histórico a partir de la teoría.

## 7.2.- Los problemas de la democracia como ideal.

“No olvidemos que la Democracia es, en el fondo, el único régimen que confiesa o, mejor aún, que proclama que la historia de los Estados está y debe estar escrita en prosa y no en verso.”

Raymond Aron

“Introducción” a

*El político y el científico* de Max Weber (1959)

La sima entre el ideal de democracia liberal y la realidad factual de los regímenes que llevan su nombre es tal que resulta palpable la mayor correspondencia de éstos con una explicación “decisionista” del concepto de lo político de Schmitt que con aquel ideal de democracia que hemos presentado. Es más, pese a la existencia real de todas las instituciones requeridas por dicho ideal, los comportamientos políticos de nuestras democracias responden mayoritariamente mucho mejor a una teoría de la dictadura que a un ideal democrático.

En nuestra opinión, la formulación de un ideal de democracia tal cual hemos venido definiendo con Kelsen, presenta, al menos, dos fallas fundamentales. La primera tiene que ver con el parlamentarismo y la segunda con la dificultad de colocar bajo el poder político a un poder puro como es el poder económico.<sup>522</sup>

**7.2.1.** La cuestión sobre el parlamentarismo resulta crucial para la configuración de este ideal racionalista de democracia dado que es el preciso lugar en el que se funden los

---

<sup>522</sup> Como se habrá podido comprobar seguimos la “teoría política” de Kelsen y no su análisis jurídico. Sin duda que esta división resulta discutible en un autor como Kelsen pero un análisis detallado del origen jurídico de las teorías políticas kelsenianas rebasa nuestro interés y seguramente nuestra capacidad. Para un pequeño repaso sistemático del Kelsen jurídico y sus críticas, véase Nino, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del Derecho*, Op. cit. II, 3. Págs. 78 y stes.

principios democrático y liberal. No es extraño que Kelsen declare que “el fallo sobre el parlamentarismo es, a la vez, el fallo sobre la democracia”.<sup>523</sup>

Ahora bien, si en efecto el parlamento es el lugar de fusión de los dos principios no es extraño que sea también el lugar donde se producen todas las tensiones de estos dos principios que hemos declarado como tendencialmente incompatibles al tiempo que internamente imprescindibles.

Sin embargo, lo primero que apreciamos es que el parlamento en sí no es una institución suficiente para decretar un principio de democracia como ideal. El parlamento es en principio una institución liberal, es por eso por lo que el parlamento como tal responde tan sólo al principio de formalidad inmanente de la ley, es decir, que incluso un autócrata que gobernara mediante leyes generales precisaría también de alguna forma de parlamento. La idea de parlamento no implica de por sí su elección democrática o autocrática. Otra cosa es, desde luego, que en nuestro ideal la democracia deba jugar algún papel en él, especialmente -como dijimos- en lo tocante a la orientación -la materia- de la legislación.<sup>524</sup>

En este sentido la desaparición del mandato imperativo supone no sólo una desconexión del principio democrático sino incluso un límite negativo del principio de legalidad a la “hipertrofia excesiva de la idea democrática en la realidad política”. Pese a todo, esta doctrina liberal no debe ser entendida necesariamente como limitadora para el ideal de democracia por más que lo sea claramente para su principio. La plasmación de esta limitación puede también encontrarse en el veto constitucional a la legislación sobre derechos fundamentales mediante el procedimiento más acorde con el principio democrático: la iniciativa popular.<sup>525</sup>

Si, aceptando la participación limitada del principio democrático, el parlamento es el traductor de la voluntad popular a la legalidad, es decir, el lugar donde la materia de la ley encuentra su forma legal y donde dicha voluntad queda limitada por el principio de legalidad -por el algoritmo racionalista que garantiza la supervivencia de la democracia- entonces el punto de fusión de la democracia liberal de partidos ha de encontrarse en la elección de los representantes y en la formación de las mayorías.

Respecto al primer punto, parece razonable la opción de Kelsen por la proporcionalidad frente al principio mayoritario en tanto refuerza tanto un principio

---

<sup>523</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Pág. 50.

<sup>524</sup> Cfr. Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia. Op. cit.* Págs. 56-57. También Pág. 60.

democrático como es la representación del mayor número de puntos de vista sociales, como la concepción liberal en la medida en que dicha proporcionalidad “vigoriza aquella tendencia liberal a impedir que la voluntad de la mayoría domine ilimitadamente sobre la minoría”.<sup>526</sup>

Esto nos conduce sin embargo a la segunda y principal cuestión: la formación de la mayoría, es decir, la formación de la voluntad de los parlamentos. Un sistema proporcional obliga a efectuar un juego de transacciones en la formación de dicha voluntad. En este punto cree haber encontrado Kelsen el lugar de unión entre principio racional de legalidad y principio democrático de voluntad popular. Sobre todo si se supone que transacción y discusión racional suponen las dos caras de un mismo hecho, es decir, la democracia como discusión es el compromiso de transacción entre minorías.<sup>527</sup>

El problema es que dicha suposición no es cierta. La discusión racional a la base del principio liberal del ideal de democracia, de la que derivan las exigencias de publicidad, las libertades de expresión e incluso las discutibles inmunidades parlamentarias, no sólo no son subsumibles en el concepto de transacción de intereses sino que desaparecen con él. Es preciso dar la razón a Carl Schmitt cuando aduce que la discusión implicaría “el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto (...), la independencia con respecto a los partidos, la imparcialidad frente a intereses egoístas”,<sup>528</sup> etc.

Un parlamento inmune, libre de mandato imperativo, elegido en listas cerradas dominadas a través de una férrea disciplina de voto impuesta por castas políticas cuyos líderes negocian en la trastienda lo que al día siguiente públicamente se acepta o no en el parlamento, no parece demasiado compatible con el ideal democrático.

Ello no implica que haya entonces que ceder la palabra a Schmitt, sino más bien la exigencia de profundizar en el carácter liberal del parlamentarismo, en esa lucha “en la que la democracia supera a la autocracia”, en esa lucha que “va dirigida en nombre de la razón crítica, contra las ideologías que apelan a las fuerzas irracionales del alma humana”.<sup>529</sup>

---

<sup>525</sup> Véase por ejemplo la Constitución española de 1978, Art. 87. 3.

<sup>526</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Op. cit. Pág. 90.

<sup>527</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía”, en *Esencia y valor de la democracia*. Op. cit. Pág. 141.

<sup>528</sup> Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Op. cit. Pág. 8.

<sup>529</sup> Kelsen, Hans. “Forma de Estado y filosofía” en *Esencia y valor de la democracia*. Op. cit. Pág. 146.

Como ensayo de propuesta, no estaría de más plantear por tanto una diferenciación radical entre la competencia legislativa y la ejecutiva, diferenciación que exigiría métodos separados de acceso a ambas funciones y una clara división entre ambos poderes basada en criterios realistas en un ámbito donde la desconfianza realista es crucial para la democracia.

**7.2.2.-** Nos queda aún por plantear el segundo problema del ideal de democracia: la insatisfactoria resolución del problema del poder económico en la articulación democrática y la subsiguiente crítica marxista a la democracia política hasta aquí expuesta.

Esta crítica es relevante para el conjunto del ideal de democracia en la medida en que se considere a la formalidad de la ley más que como un principio universalizador e integrador de la sociedad política, como un impedimento para la emancipación política de la mayoría de los ciudadanos. Por lo tanto el ideal democrático aparecería como un artificio meramente legitimador de un orden de poder puro (de opresión sobre dichos ciudadanos). En consecuencia, el discurso deja de girar en torno al carácter político del poder político para centrarse en su carácter de poder.

En términos fundamentales la organización política adquiere un punto de vista económico, desde el cual la distribución de los recursos determina la organización política.<sup>530</sup> La cuestión para nosotros no es sólo si el ideal de democracia es incompatible con dicha perspectiva desde su punto de vista económico, sino especialmente hasta qué punto esta concepción es incompatible con el ideal de democracia desde el propio punto de vista de dicho ideal. Desde el punto de vista político.

Respecto a la primera cuestión, en principio y según los criterios filosóficos al principio enunciados de racionalismo relativista que pusimos a la base del ideal de democracia,<sup>531</sup> la originalidad de Marx de haber introducido la cuestión económica dentro del ámbito político,<sup>532</sup> es decir, la consideración de la riqueza o pobreza como perteneciente no a un designio azaroso de la divinidad ni a un mero hecho de la naturaleza, no sólo no es contraria a estos presupuestos sino que se aproxima bastante a la intención de

---

<sup>530</sup> Y, como también se ha dicho, viceversa. La “inclusión” democrática determina los límites de la capacidad económica de una sociedad. Véase Olson, Mancur, *Poder y Prosperidad. Op. Cit.* Págs. 21 y stes.

<sup>531</sup> Una certera descripción de este principio relativista de “leyes independientes de la voluntad” pero dependientes de las circunstancias “de cada periodo histórico” podría extraerse de la ambigua concepción de “método dialéctico” del propio Marx, *El Capital. Op. cit.* “Epílogo a la segunda Edición” (1873), Libro 1<sup>a</sup>. Vol. 1, págs. 18-20.

<sup>532</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 22 y stes.

trabajar científicamente sobre hechos desprovistos de un naturalismo metafísico o de un halo trascendente.<sup>533</sup>

No obstante, este método de trabajo marxista de ciencia crítica inscrita en la razón humana bien podría servir para objetar al materialismo dialéctico su intención de utilizar un método teológico como la mejor manera de introducir mecánicamente la economía en la historia. Como se ha dicho, en este juego el materialismo dialéctico se presenta como un brillante autómatas calculista que esconde debajo a ese enano feo que es la teología.<sup>534</sup>

Al margen de esto, el programa marxista considerado en términos concretos no parece incompatible con el ideal de democracia: no lo es la crítica a la propiedad privada, sobre todo si esta es considerada como “*bürgerlichen Eigentums*”, como propiedad privada burguesa, es decir, no como “*Eigentums überhaupt*” sino como “*Erzeugung und Aneignung der Produkte*”,<sup>535</sup> como la organización económica de una sociedad.

Más adelante trataremos con algún detalle la -en palabras de Arendt- “monstruosa falsedad” de considerar “la libertad” como “libre empresa”.<sup>536</sup> A partir de ahí, no conocemos ninguna doctrina liberal que rechace “*eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist*”.<sup>537</sup> La cuestión estriba en la indiscutible -aunque, como veremos, no indiscutida- necesidad de asociar emancipación material y emancipación política. Sin embargo, el verdadero problema es que, pese a tratarse de una asociación necesaria, no es una asociación unívoca. Es decir, como trataremos de mostrar, emancipación material y política no son formas de la misma emancipación, persiste la dualidad de -en palabras de Lenin- “electrificación y soviets”,<sup>538</sup>

---

<sup>533</sup> Véase en este sentido Marx, Karl. *El capital. Op. cit.* L. I, 1, 4. Pág. 99, nota 33.

<sup>534</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte* (1955) G. S. Suhrkamp. Frankfurt a. M 1974. B. I, 2., p. 691-703. (Edición castellana de Jesús Aguirre “Tesis de filosofía de la historia”. I. En *Discursos interrumpidos, I*. Ed. Taurus. Madrid, 1973. Pág. 177.) Sobre esta concepción “radical” de la Historia como “trama de influjos” véase Habermas, Jünger “Sobre la filosofía de la historia de Benjamin” Trad. de Jiménez Redondo. *Revista de Occidente*. N° 85. Junio. Madrid, 1988.

<sup>535</sup> No la “propiedad en general” sino la “apropiación de los productos” Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. (1848). (ed. bilingüe) Op. cit. II, Págs. 101 (alemán) y 57 (castellano).

<sup>536</sup> Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 217.

<sup>537</sup> “... una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos.” Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. (Ed. Bilingüe) Op. cit. II, Págs. 108 (alemán) y 67 (castellano). Evidentemente, no se trata de hacer una antología selecta de textos marxistas que puedan ser compatibles con los cánones liberales, ni tampoco de discutir en profundidad los elementos de todas las posibles interpretaciones políticas. Pero si nos gustaría proponer una relectura amplia de un texto tan propagandístico como el Manifiesto Comunista en términos de teoría política y desarrollo de las ideas desde, dónde y contra las que está discutiendo.

<sup>538</sup> Citado -e interpretado en este sentido- por Arendt, Hannah *On revolution. Op. cit.* Pág. 65. La segunda consecuencia de la proposición, creemos, sobrepasa la posición de Arendt y es, por tanto, nuestra.



por mas que, sin duda, ambas son condición necesaria la una de la otra, es decir, no habrá -siguiendo la alegoría- “electrificación sin soviets” ni “soviets sin electrificación”.

Vemos incluso, en este sentido, por una parte el ya común reconocimiento a la Constitución Soviética como precisamente aquella Constitución que en varios aspectos intentó llevar nuestro ideal democrático, tal como lo hemos definido, a su último extremo: por un lado con la superación de la oposición ciudadanía-extranjería concediendo la igualdad política a todos los extranjeros residentes en Rusia por razón de su trabajo; por otro, con la pretensión teórica máxima de eliminar el poder dentro de la configuración del poder político, es decir, de democratizar la administración haciéndola depender de la representación. (Lamentablemente, en este último aspecto, como en el caso del similar intento del Parlamento revolucionario inglés de 1650, la solución no tuvo éxito: parece que, en efecto, todos los dispositivos del poder político como poder se disparan desde el mismo momento de su constitución, como si el sólo hecho de ser poder, por más que se configure *bottom up*, una vez instituido, le hiciera revertirse inmediatamente en *top down*.)

En general, podemos decir que la elevación a nivel político de la cuestión económica en ningún caso hace incompatible dicha concepción con la idea de democracia, ni siquiera si se considera dicha cuestión como la más relevante políticamente. Pero por otra parte, lo que haría incompatible a una teoría marxista con el ideal de democracia sería la consideración saint-simonista de dicha cuestión como *la única* política, es decir, la idea de Engels de considerar la política no como “el gobierno de los hombres” sino como “la administración de las cosas”.<sup>539</sup> Esto conlleva, desde luego, el restablecimiento de la dualidad de poder y la consecuente pérdida de la pluralidad de grupos. Si en la fase previa a su consecución máxima la cuestión política se limita al enfrentamiento entre “proletarios” y “burgueses”, reduciendo todos los grupos sociales a dicha oposición, la cuestión política se convierte en efecto en una cuestión de poder puro, es decir, reaparece “lo político” en su configuración “amigo / enemigo”.

Es a partir de ahí que es perfectamente coherente la consideración del poder político estrictamente como “*die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern*” y, en consecuencia, la desaparición del carácter político del Estado cuando

---

<sup>539</sup> Gide-Rist *Historia de las doctrinas económicas*. Citado por Heller, Hermann, *Teoría del Estado*. *Op. cit.* Pág. 231. En este sentido véase en el *Manifest der Kommunistischen Partei* la consideración del poder político como inevitablemente vinculado a la explotación de una clase sobre otra y su desaparición como tal en el triunfo final del proletariado convirtiéndose en mero *öffentliche Gewalt* (“poder público”). *Op. Cit.* Págs. 108 (alemán) y 67 (castellano).

“die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert”.<sup>540</sup> En general lo que se produce es una identificación entre emancipación material y emancipación política.<sup>541</sup> Como hemos apuntado y como veremos con mayor detalle, en un punto de vista democrático la relación entre materialidad y política trasciende incluso aquellas indiscutibles “circunstancias de la justicia”<sup>542</sup> para exigir una limitación a la relevancia de la cuestión material (y no cabe ninguna duda de que la mayor relevancia de la cuestión material se da con la pobreza).<sup>543</sup> Pero la identificación entre emancipación material y la política hace “perder teóricamente” algo en aquel lugar en el cual el carácter material del hombre como hecho dado antropológico debía ser tomado en cuenta: en el ámbito de la libertad.<sup>544</sup>

Ello no sólo no descarta, sino que implica, desde el punto de vista inmanente del ideal de democracia, que la cuestión económica debe ser considerada como fundamental en la articulación política del Estado. No resulta fácil aceptar completamente la tesis de Kelsen de que si se ha producido un rechazo teórico por parte del marxismo revolucionario a la democracia política lo haya sido tan sólo por su negativa a aceptar que el sistema de la

---

<sup>540</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei. Ibidem.* (“... el poder organizado de una clase para la opresión de otra”. “las diferencias de clase hayan desaparecido y toda la producción se halle concentrada en manos de los individuos asociados”).

<sup>541</sup> Hay algo inquietante, para una interpretación en este sentido, en la ironía de Marx sobre la nueva *Magna Charta* constituida en la *prosaica* reivindicación de “una jornada laboral restringida por la ley”, en la medida en que se reivindica el carácter “de ley estatal”, de “confederación de obreros” y otra serie de conceptos estrictamente políticos, quizá no mucho menos pomposos que los “derechos humanos inalienables” (Cfr. Marx, Karl. *El Capital. Op. cit.* Libro 1º. Vol. 1. Secc. 3ª, Cap. VIII, 7. 364-365.

<sup>542</sup> Rawls, John, *A theory of justice. Op. cit.* § 22. Pág. 126 y stes. Véase también en este sentido Marx, Karl. *El Capital. Op. cit.* Libro 1º, Vol. 1. Secc. 1ª. Cap. I, 4. Pág. 97.

<sup>543</sup> Pero esta visión es igualmente preocupante con una concepción material de la política basada en meros términos de abundancia. (Sobre las opiniones encontradas respecto al papel de la economía tras la disolución de la Primera Internacional, véase v.g. el clásico libro de Carew Hunt, R.N. *The Theory and Practice of Communism*, (1950) Pelican Books. Harmondsworth (Middlesex), 1963. Págs. 148-149.) En cualquier caso, no ya la concepción de democracia, sino la misma concepción política defendida en este trabajo implica una visión no agotable por la necesidad, entendida ésta tal cual ha sido hermosamente expresada por Hannah Arendt, respecto tanto de la Revolución francesa como de la americana: “*abundance and endless consumption are the ideals of the poor: they are the mirage in the desert of misery. In this sense, affluence and wretchedness are only two sides of the same coin; the bounds of necessity need not be of iron, they can be made of silk.*” (*On Revolution. Op. cit.* Pág. 139). (“Abundancia y consumo ilimitado son los ideales del pobre: son el espejismo en el desierto de la miseria. En este sentido, riqueza y ruina solamente son dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden estar hechos de seda”.)

<sup>544</sup> Cfr. Marx, Karl. *El Capital. Op. cit.* Libro 1º, Vol. II, Secc. 6ª, cap. XVII, págs. 657-658. Aceptando que “la forma del salario borra toda la huella de división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago” ello no produce una “ilusión de libertad” sino una ilusión de justicia. Lo que queremos decir es que la libertad no sólo depende de una justicia material sino que tiene que ver con otros mecanismos de defensa político-formal de la antropología. En suma, que la diferencia material entre la manutención del esclavo y el salario del trabajador es sólo una parte del problema en términos de libertad. Permanece, en el caso de la forma esclavo, un problema de orden político que sobrepasa el análisis material de que “todo su trabajo toma la apariencia de trabajo impago”. En suma, que la cuestión material tiene repercusiones políticas, así como repercusiones materiales tiene la forma política.

democracia política refleje los intereses de la mayoría, siendo de hecho sólo una débil minoría la que solicita un sistema económico consistente con la idea de la socialización de la producción.<sup>545</sup>

Más bien, los acontecimientos de este último siglo se empeñan en demostrar que las cosas han sido de otro modo, es decir, que resulta inquietantemente esclarecedor poner en relación el hecho de que en efecto el sufragio universal no haya supuesto una organización política de la economía más favorable para la mayoría, con una larga serie de acontecimientos cuya única explicación exige tomar en cuenta el principio de “lo político” como poder puro. Es decir, que ha ocurrido algo así como lo que MacPherson denomina “la doma del sufragio”.<sup>546</sup>

Ahora bien, la solución a este problema pasaría en nuestra opinión más por el desarrollo del principio liberal que del democrático, en la medida en que parece indudable que esos problemas y artimañas urdidos a través de la estructura de partidos y las formas de articular la representación a los que alude MacPherson<sup>547</sup> hubieran debido, en efecto, estar de un modo u otro ya solucionados con la existencia de esa fuerte mayoría.

Tal vez la cuestión debiera ser enfocada de un modo diferente que enlazara con aquellos requisitos básicos de la antropología liberal. La cuestión de la publicidad se ha convertido en un aspecto fundamental para nuestras democracias: la ya citada articulación de enormes medios de comunicación crecientemente en manos de los grandes grupos privados no ha conducido precisamente a colocar la cuestión económica al alcance de la razón crítica humana, antes bien, han hecho de la economía una ciencia natural, un hecho dado de la naturaleza cuya violación conduce a desgracias económicas inevitables.<sup>548</sup> La cuestión no sería tan grave si de hecho dichas desgracias no ocurrieran de verdad: es decir, si no se provocara de hecho el desastre económico de toda sociedad que osa desafiar el carácter metafísico de la ciencia económica, bien es verdad que por medios bien empíricos como bloqueos, embargos y guerras.

Por si esto no fuera bastante, la segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado por la definitiva pérdida del carácter republicano de la organización política: aquella pretensión del ideal democrático de Kelsen en el que “la promoción del dirigente obedece sólo a

---

<sup>545</sup> Cfr. Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. Op. cit. Pág. 129.

<sup>546</sup> MacPherson, Crawford B. *La democracia liberal y su época*. Op. cit. Pág. 79.

<sup>547</sup> MacPherson, Crawford B. *La democracia liberal y su época*. Op. cit. Págs. 79-86.

<sup>548</sup> Cfr. Michel Collom *¡Ojo con los Media!* Op. cit. Cap. 4, Págs. 121-272. Véase también el “Informe Global sobre medios de comunicación, 1999.” de la Unesco, Fundación Santamaría. Madrid 1999.

consideraciones racionales. La función directiva no representa un valor absoluto, sino solamente relativo; el dirigente sólo lo es para un determinado plazo y con ciertas restricciones; por lo demás, es igual a sus conciudadanos, a cuya crítica se halla sujeto”,<sup>549</sup> choca de una manera sangrante con la articulación de nuestras “clases políticas” y nos obliga a recordar de nuevo a Carl Schmitt quien ¡ya en 1923! ponía de relieve la sustitución de la discusión racional por “la sugestión persuasiva en forma de carteles, o bien (...) el símbolo. La literatura acerca de la psicología, técnica y crítica de la opinión pública es hoy muy extensa”.<sup>550</sup> Todo lo cual resulta especialmente preocupante en la medida en que la corrupción de las personas en sentido clásico se ha convertido en irrelevante en comparación con la corrupción institucional según la cual el poder económico financia unas campañas electorales cada vez más decisivas, produciendo una interrelación entre poder político y poder económico cuyo carácter delictivo la convierte además en indisoluble.

Finalmente la internacionalización del poder económico supone, como veremos, el último estadio de la irrelevancia histórica del ideal de democracia. La existencia de una diferencia de escalas entre el poder político y el poder económico coloca a dicho poder puro de escala planetaria fuera del alcance del poder político de escala estatal.<sup>551</sup> El poder económico se coloca por tanto en una situación en la que, capacitado como está para arruinar a la inmensa mayoría de los países por medio de la desinversión, puede chantajear la legislación económica de cualquier parlamento haciéndola derivar hacia los intereses de los inversores. Y no parece que sea necesario ser un marxista revolucionario para darse cuenta de las consecuencias que ello conlleva; de hecho fue el mismo Adam Smith quién primero advirtió de los peligros de guiar la legislación por dichos intereses, dado que provienen de un orden de personas “*who have generally an interest to deceive and even to oppress the publick, and who accordingly have, upon many occasion, both deceived and oppressed it*”.<sup>552</sup>

---

<sup>549</sup> Kelsen, Hans. *Esencia y valor de la democracia*. *Op. cit.* Pág. 120.

<sup>550</sup> Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. *Op. cit.* Págs. 9-10.

<sup>551</sup> Véase Lang, Tim & Hines, Colin. *The New Protectionism. Protecting the Future against Free Trade*. Earthscan Publications, Londres 1993 (Traducción de Ed. Ariel. *El nuevo proteccionismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1996. Págs. 74-76).

<sup>552</sup> “... que tienen generalmente un interés en engañar e incluso en oprimir lo público, y que consiguientemente, lo han engañado y oprimido en muchas ocasiones.” *Cfr.* Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. (1776) Chap. 1. *Conclusion of the Chapter*. (Sel. ed. K. Sutherland. *Wealth of Nations*. Oxford U. Press. Oxford, 1993. Pág. 157.) Traducción propia.

Sin embargo, no hay que engañarse respecto a que es el principio democrático quien se convierte entonces en el mayor agente de dicho interés dado que -en la semiinconsciencia del chantaje naturalizado- al regirse por el principio utilitarista de la voluntad, y no el de la razón, se ve coherentemente forzado a elegir entre el sometimiento y la ruina absoluta. El poder del Estado, aun cuando no se viera inclinado a ello por las deudas contraídas directa o indirectamente para la financiación de sus campañas ni aterrorizado por el trato que sus decisiones recibirían de unos *mass media* dependientes, se vería de todos modos forzado a adoptar una posición de “responsabilidad” frente a “los mercados” en aras a la defensa de sus ciudadanos.<sup>553</sup>

A resultas de todo ello el verdadero poder que rige las vidas de los ciudadanos políticos no sólo no es un poder político sino que no es siquiera identificable. Ya no es necesario, por tanto, ante el peligro de que ciudadanos decidan optar por un sistema económico diferente, regresar a las prácticas de los golpes de Estado o de la represión política que tanto desprestigiaban los principios liberales de los que las financiaban: ahora es el propio principio democrático quien se muestra de un modo pacífico como la más eficaz limitación del ideal de democracia.

Si hemos de hacer caso a Arendt para quién -de acuerdo con el pensamiento político tradicional- la tiranía es el gobierno que no tiene que dar cuenta de sus acciones a los gobernados, “*rule by Nobody is clearly the most tyrannical of all, since there is no one left who could even be asked to answer for what is being done*”.<sup>554</sup>

Si hemos de hacer caso a Tom Friedman, los acontecimientos que la derecha apologetica ha bautizado como globalización tienen como fundamento el hecho de que nadie está “al mando” lo cual no significa que carezca de dueño. Globalización es “norteamericanización” por más que sus autoridades –empresariales, monetarias o políticas- carezcan de otro interés que el suyo inmediato.<sup>555</sup>

Si esto tiene alguna solución compatible con el ideal de democracia, necesariamente ésta habría de pasar por la articulación de algún tipo de ordenación política

---

<sup>553</sup> Sobre el chantaje difuso de la desinversión, véase Lang, Tim & Hines, Colin. *El nuevo proteccionismo*. *Op. cit.* Págs. 135-153. Las opiniones sobre financiación electoral y papel de la prensa son nuestras.

<sup>554</sup> “...el gobierno de Nadie es claramente el más tiránico de todos, en tanto que no queda nadie a quien siquiera pedir cuentas de lo que está siendo hecho” Arendt, Hannah. *On Violence*. *Op. cit.* Págs. 38-39. Traducción propia.

<sup>555</sup> Friedman, Thomas *The Lexus and the Olive Tree*. Farrar, Strauss & Giroux. New York, 1999. Citado por De la Dehesa, Guillermo *Comprender la globalización*. *Op. cit.* Pág. 190.

de carácter global, al menos en lo que respecta a todos aquellos aspectos que sobrepasan los límites del Estado nacional. Ello supone también una profundización en el carácter político del poder político -en la medida en que es en dicho carácter donde reside la posibilidad de la universalidad política- y muy especialmente en el carácter limitador de todo poder por medio de la legislación racional según el principio liberal. Una legislación racional demasiado invocada para cumplir el precepto de Aristóteles de limitar “por medio de las leyes” la formación de “superioridades temibles” apoyadas “en las fuerzas de un partido numeroso” y siempre olvidadiza de aquellas otras superioridades de Aristóteles, previas e igualmente temibles “apoyadas en la gran riqueza”.<sup>556</sup>

---

<sup>556</sup> Aristóteles. *Política*. VIII, 7 1.308 b. Seguimos aquí la traducción de Patricio de Azcárate -para Espasa Calpe (Austral). 9º Ed. Madrid, 1962. Pág. 239- conscientes de que, cómo es habitual en tan profuso traductor, resulta exagerada aunque sin alterar en este caso el sentido original del texto (“μήτε φίλων μήτε χρημάτων”). Para un interesante examen de las coincidencias entre las teorías políticas de Aristóteles (*Política*, Libros IV a VI) y de Locke (*Second Treatise of Civil Government*) véase Goldstein, Leslie Friedman “Aristotle’s Theory of Revolution: Looking at the Lockean Side” en *Political Research Quarterly*. Vol. 54. June. Univ. of Utah. Salt Lake City, 2001. Págs. 311-331.

## 8.- A modo de conclusión: El liberalismo antiliberal: “El Economista Rey”.

“La economía política procura, por principio, mantener en pie la más agradable de las confusiones entre la propiedad privada que *se funda en el trabajo personal* y la propiedad privada capitalista –diametralmente contrapuesta– que se funda en el aniquilamiento de la primera”.

Karl Marx<sup>557</sup>

*“Poverty is more than deprivation, it is a state of constant want and acute misery whose ignominy consists in its dehumanising force”*

Hannah Arendt

*On Revolution*<sup>558</sup>

Cuando en 1776 Adam Smith decidió publicar un libro que investigara la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones pocos estarían de acuerdo en que no había elegido el tema adecuado. Y sin embargo, más de dos siglos después, y después también de muchas otras investigaciones en el mismo sentido, lo que sigue siendo un verdadero misterio es el hecho contrario, es decir, el origen y causas de la pobreza, una pobreza desde entonces siempre creciente en número e intensidad.

Puede que este último planteamiento pueda sorprender a muchos, en la medida en que, tal vez, no resulte demasiado complejo adivinar al menos quiénes son los *causantes* de la pobreza –mucho más ahora que muchos de ellos tienen la gentileza de reunirse pública y periódicamente en las ciudades más importantes del planeta– ni tampoco identificar a grandes y pequeños rasgos qué políticas producen dicha plaga, pero hay que resaltar que nada de todo ello nos da razón de las causas últimas, del *porqué*, de la pobreza.

Y a pesar de que una reflexión realmente interesante sobre la pobreza no debiera centrarse tan solo en esa privación material objetiva que crecientemente se ha ido convirtiendo en el rasgo más característico del género humano –con pocas pero exageradísimas excepciones–, es tal su emergencia y su expectativa que dejaremos de momento para otra discusión cuestiones tan relevantes como el hecho de que la pobreza haya pasado a convertirse en un rasgo social independiente de la materialidad.

---

<sup>557</sup> *El Capital. Op. cit.* XXV. Pág. 955.

<sup>558</sup> “Pobreza es más que carencia; es un estado de constante necesidad y acuciante miseria cuya ignominia consiste en su fuerza deshumanizadora”. Arendt, Hannah. *On Revolution. Op. cit.* Pág. 60.

En efecto, la humanidad en su conjunto es cada vez más pobre y lo es desde luego mucho más de lo que lo ha sido nunca antes en la historia,<sup>559</sup> pero la consideración de la pobreza debiera permitirnos incluso bascular el concepto de la necesidad más allá de la privación objetiva. Como Arendt describió muy gráficamente, la colocación de la necesidad de un consumo ilimitado –ese “espejismo en el desierto de la miseria” que la hace incompatible con la libertad<sup>560</sup>– en el centro de la vida social no necesita de la privación: “*In this sense, affluence and wretchedness are only two sides of the same coin; the bonds of necessity need not to be of iron, they can be made of silk*”<sup>561</sup> del mismo modo en que los niveles de encarcelamiento masivo de los EEUU en la actualidad se corresponden con la cantidad de gente que vive encerrada en urbanizaciones cerradas a cal y canto, rodeados de agentes y medidas de seguridad<sup>562</sup> en poco diferentes a si estuvieran realmente encerrados. La pobreza tiene que ver con la ligazón entre un poseer sólo activo económicamente y la subjetividad por ello oscurecida, lo que muy correctamente se ha llamado el “prejuicio economicista”.<sup>563</sup>

Pero en cualquier caso, la cuestión objetiva de la pobreza en que se encuentra sumido el género humano rebasa otras consideraciones más profundas sobre sociología, antropología o incluso ecológicas, rebasando aún las de justicia y dejando a la política en la expectativa de su lugar en el ámbito de las causas y de las consecuencias. Y no se trata de un problema tan sencillo como parece intuirse. Es verdad que se pueden hacer convincentes hipótesis acerca de la maldad y el egoísmo humanos, pero no parece demasiado plausible que sentimientos tan numerosos pero también tan individuales sean capaces de producir una plaga tan general y pertinaz.

Porque si obviamos la maldad como un sentimiento demasiado intencional como para tener repercusiones tan generales, hemos de descartar el egoísmo en la medida en que no parece que la pobreza –al menos en las dimensiones que lleva ya siglos alcanzando– sea beneficiosa para el torpe egoísmo individual.

---

<sup>559</sup> Véase PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), *Human Development Reports, 1998*.

<sup>560</sup> Arendt, Hannah, *On revolution. Op. cit.* Pág. 139.

<sup>561</sup> “En este sentido, abundancia y miseria son sólo dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda” Arendt, Hannah, *Ibidem*.

<sup>562</sup> Cfr. Gray, John *False Dawn*. Granta Publications, London, 1989. (Traducción de Mónica Salomon *Falso Amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Ed. Paidós. Barcelona 2000. Págs. 150 y stes.) Curiosamente, no parece motivo de escándalo liberal el hecho, ya destacado por Polanyi, de que “la introducción de mercados libres, lejos de suprimir normativas, regulaciones e intervenciones, ha potenciado enormemente su alcance”. Cfr. *La gran transformación. Op. cit.* Cap. 12. Pág. 231.

<sup>563</sup> Cfr. Polanyi, Karl *La Gran Transformación. Op. cit.* Pág. 259.



En nuestra opinión, la única manera de ligar la pobreza con la maldad y el egoísmo individual, y a partir de ahí, ambos con la política, sería remitirse a la que tal vez sea la más humana de las causas: a la necesidad. Con la necesidad en juego, una necesidad siempre activa y particularmente proporcional a la soberbia de sus teorías, resulta al menos enunciable el problema de la pobreza.

Pero decir que la necesidad o la ignorancia han de dar razón en último término de que la humanidad pueda poner los pies en la Luna o en Marte, pero no sea capaz de algo tan sencillo como acabar no ya con la pobreza sino con el hambre en ninguna de sus sociedades (algo que para los pueblos llamados –con necio etnocentrismo- “primitivos” nunca resultó un gran problema hasta la llegada de “la civilización”) resulta en último término demasiado simple y demasiado frívolo. Ha de tratarse de una ignorancia particularmente organizada, argumentada, jerarquizada y, sobre todo, sacralizada.

Desentrañar esta locura es un trabajo seguramente imposible y que desde luego desborda nuestra intención de apuntar siquiera unas pocas ideas. En realidad, pocas cosas son más difíciles de perseguir que los íntimos vericuetos de la estupidez, tanto más cuando hace ya tanto tiempo que ha curtido sus pieles públicas de emperador desnudo.

Pero lo cierto es que en la historia, no ya de la economía o la política, sino de la cultura, la pobreza ha resultado un elemento de segundo orden. Y eso que la pobreza, tal cual es definida por Arendt, resulta un elemento de la máxima destructividad tanto moral como social y política.

Es verdad que ya nos hemos referido a grandes pensadores cuyo trabajo ha permitido rehacer políticamente un problema de la pobreza, pero no parece que el resultado haya podido a la postre vencer a una percepción más sencilla e intuitiva: la pobreza es un resultado inesperado de la buena intención, tan inesperado y con tanta buena intención que no resulta ni siquiera sarcástico volver a oír repetir que no es suficiente como para desmontar los esquemas en los que se produjo.

Y sin embargo ésta es, con pocos matices y mucha más fuerza, la postura vigente por la inmensa mayoría de las élites políticas en los últimos tres siglos, y no parece que tenga que dejar de serlo por el sólo hecho de que la pobreza se haya convertido definitivamente en el rasgo más característico de la especie humana y el principal referente de la llamada segunda globalización.<sup>564</sup>

---

<sup>564</sup> De la Dehesa, Guillermo *Comprender la globalización. Op. cit.* Cap. 3. Págs. 47-68.

Debido a que no pretendemos proponernos tan brutal investigación sólo apta para un nuevo Adam Smith nos limitaremos a nuestro objeto de investigación político circunscribiéndonos a la que podríamos llamar “pobreza liberal”, es decir, a aquella que viene invariablemente producida por el mito del “libre mercado”.

Este aspecto no sólo es interesante en la medida en que determinada configuración económica utiliza el nombre liberal –o neoliberal- sino porque constituye el núcleo más importante del principal problema al que se enfrenta la humanidad entera como conjunto. Procuraremos, en cualquier caso no centrar la cuestión en términos económicos, dado que excede nuestros objetivos aquí definidos y seguramente nuestra capacidad. Nos concentraremos por tanto en dos cuestiones fundamentales: el origen teórico e histórico desde el punto de vista político, es decir, la parte política de las legitimaciones del liberalismo económico; y en segundo lugar, en las consecuencias políticas de dicha opción económica y su comparación con los esquemas de legitimidad del poder que hasta ahora hemos ido articulando.

Es verdad que a estas alturas esperamos haber hecho dudar a alguien de que liberalismo y libre mercado sean conceptos indistintos, pero por si acaso trataremos de hacer una brevísima aclaración acerca de este último concepto. Nuestra aclaración no tendrá que ser profusa en la medida en que existen ya dos textos sobre el “libre mercado” cuyas definiciones y argumentos respecto a este mito seguiremos –al menos en un primer momento- al pie de la letra: la primera es el ya en otra parte citado clásico de Karl Polanyi *La gran transformación* y el segundo son una serie de aclaraciones y aplicaciones a nuestros días llevadas a cabo no hace mucho por el profesor John Gray –encuadrado en la más acreditada tradición liberal- en su *Falso Amanecer*, texto al que también nos hemos referido con anterioridad.

Siguiendo a estos autores el “libre mercado” sería en efecto un mito. Es verdad que un mito con importantes repercusiones reales pero no por ello menos mitológico. El libre mercado es una teoría económica que vendría a definirse como aquella “en la que los precios de todos los bienes, incluyendo el trabajo, se modificaban sin que se tuvieran en cuenta las repercusiones sociales”.<sup>565</sup> El mito afirma que estas modificaciones vienen dadas por el libre juego de oferta y demanda, y que –tal como dicen que dijo Adam Smith-

---

<sup>565</sup> Gray, John. *Falso amanecer*. *Op. cit.* Pág. 11.

<sup>566</sup> dichos elementos producen una gran eficiencia económica y un gran beneficio económico a todos los actores económicos por más que exija ciertos “sacrificios” al principio, sacrificios que en su perfecta teoría tienen básicamente que ver con la destrucción de todos los elementos antieconómicos de la sociedad en la que se asienta y la extinción de todos los agentes económicos que sobran.

En este sentido, resulta necesario aislar los conceptos de “libre mercado” de los de “mercado” y “liberalismo”. El mercado es una institución relativamente habitual en las culturas y seguramente propio de las sociedades (plurales) pero siempre como subordinado a la sociedad misma en la que se constituye.<sup>567</sup> Mucho más cuando ese mercado es el de trabajo, lo que en un sentido preciso representa “la sustancia misma de la sociedad”.<sup>568</sup>

Teniendo en cuenta los enormes costes sociales, el volumen de destrucción social, su incompatibilidad con cualquier forma de legitimidad del poder y por supuesto con la democracia, así como su inestabilidad económica derivada de lo anterior resulta obvio que nadie pretendería adoptar semejante teoría económica para su sociedad. Y sin embargo, esto ha ocurrido ya dos veces en la historia.

La primera en el siglo XIX debido a una desgraciada conjunción de elementos culturales estrictamente ingleses, una historia antigua y mantenida de apropiación de los bienes comunes por parte de terratenientes bien conectados con el parlamento, la existencia de una sociedad predemocrática incapaz de enfrentarse al poder, la ventaja comparativa aportada por la revolución industrial a una potencia imperial en un mercado creciente y la ignorancia de las consecuencias de unas políticas guiadas por un racionalismo inconsciente y totalitario.<sup>569</sup> En realidad la aparición del “libre mercado” como referente político y religión civil en el siglo XIX resulta en la culminación necesaria de todo el proceso de legitimación contrarrevolucionaria que vimos con anterioridad (véanse *supra* 3.3 y 3.4).

---

<sup>566</sup> La nómina de inexactitudes y perfectas manipulaciones acerca de Adam Smith por parte de la hagiografía “neoliberal” es demasiado extensa como para poder repararla. Valga si se quiere a modo de ejemplo su oposición frontal al libre mercado financiero y a la independencia bancaria, axiomas básicos de la mitología neoliberal (véase Buchanan, J. M. “*Public Goods and Natural Liberty*”, en Wilson T. & Skinner A. S. (Eds) en *The Market and the State*, Clarendon, Oxford, 1976. Pág. 282. Sobre la discusión acerca de si Adam Smith “traicionó” sus propios principios respecto a la intervención política en los tipos de interés véase West, Edwin G. *Adam Smith and Modern Economics*, Edward Elgar, Hants, Londres 1990, pág. 76.) Una original interpretación de Smith como imposible “crítico” del liberalismo posterior puede verse en Griswold Jr., Charles L. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1999.

<sup>567</sup> Polanyi, Karl *La gran transformación*. *Op. cit.* Págs. 114 y stes. Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Págs. 24 y stes.

<sup>568</sup> Cfr. Polanyi, Karl. *La Gran Transformación*. *Op. cit.* Pág. 126.

<sup>569</sup> Cfr. Polanyi, Karl *La gran transformación*. *Op. cit.* Págs. 25-51 y 223-247. Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Págs. 18 y stes.

En términos más o menos groseros y limitándonos piadosamente a las consecuencias históricas, éstas resultaron en tres guerras mundiales,<sup>570</sup> y –en suma- un siglo XX –tal cual predijo Lenin-<sup>571</sup> definido por la guerra, la destrucción, las revoluciones y la tiranía en la práctica totalidad del planeta. Las consecuencias teóricas duraderas fueron la práctica destrucción de los ideales de la Ilustración en términos de racionalidad y justicia así como el enterramiento en vivo de todos sus debates. Menos duraderas fueron por un lado la destrucción en términos políticos del liberalismo como esquema de organización social hasta la Segunda Guerra Mundial y –tras la catástrofe europea- su rehabilitación, como veremos, *contra* el libre mercado, un elemento abominado por todos aquellos de sus paladines que lo vieron fracasar del modo más doloroso.<sup>572</sup> En realidad la constitución de un liberalismo contrario al “libre mercado” puede verse como consecuencia de la continuación del Estado de Guerra que presidió la segunda mitad del siglo XX hasta 1989. Este estado de guerra exigía productividad y legitimidad política, cosas ambas demostradamente incompatibles con el libre mercado como ideal. La búsqueda de la productividad y, especialmente, de la legitimidad creó situaciones verdaderamente antieconómicas y tensiones antidemocráticas y antiliberales. Es a partir de todo ello –como veremos- quizá menos sorprendente la rehabilitación del libre mercado a finales del siglo XX –el llamado “consenso de Washington”- como método de lograr una nueva estructuración política y de búsqueda particularizada de todos los lucros cesantes que la organización anterior había estructurado. Pero la reinstauración del libre mercado no es un juego de ingeniería social controlable. Lo que los líderes políticos y económicos de los años 80 olvidaron es que el libre mercado, al socaire de las enseñanzas anteriores y con una repetición prácticamente lineal de su proceder histórico, es un elemento que –por su carácter de individualizador económico- una vez puesto en marcha en una sociedad no detiene su carácter destructivo hasta el límite último en el que todo salta por los aires sin ningún tipo de aviso anterior –de los cuales el más claro es la pérdida de legitimidad política “activa” y la pérdida de cualquier resto de “carácter cívico”-<sup>573</sup> que sea para ellos

---

<sup>570</sup> No existe razón alguna para negar que la que la eufemística “guerra fría” fuera una perfecta “guerra mundial”. Para un repaso general de las consecuencias del “libre mercado” en el siglo XX, véase Hobsbawm, Eric, *Age of Extremes. Op. cit.* Cap. III, págs. 86 y stes.

<sup>571</sup> Citado por Arendt, Hannah, *On Violence. Op. cit.* Pág. 3

<sup>572</sup> Cfr. Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes. Op. cit.* Pág. 94 y stes.

<sup>573</sup> Aquella legitimidad que no ofrece resistencia a la autoridad ni defensa de ella. (Véase en este sentido MacPherson, C. B. *La Democracia liberal y su época. Op. cit.* Pág. 107.- Indiscutiblemente el “fallido” referéndum del 2001 en Irlanda sobre la ratificación del Tratado de Niza es un buen ejemplo sobre este tipo de problema. Sobre la pérdida del “cimiento cívico de toda sociedad liberal” véanse las acertadas previsiones

digno de ser tomado en cuenta más que las propias enseñanzas de la historia de los siglos XIX y XX.

Y aun así, hemos de tener en cuenta que este proceso decimonónico fue llevado a cabo con comparativamente pocos medios tecnológicos y que por supuesto la pretendida sociedad de mercado nunca llegó a llevarse a cabo –a la aniquilación de la sociedad como tal-,<sup>574</sup> tanto más cuando las exigencias militares ante los conflictos producidos por el “libre mercado”<sup>575</sup> demandaron una economía realmente eficiente y una fuerte legitimidad social, eficiencia y legitimidad que el “libre mercado” nunca estuvo en condiciones de aportar.<sup>576</sup>

La situación durante y tras esa oculta tercera guerra mundial fue el intento de reorganización de una sociedad políticamente bélica –en la que la dialéctica amigo-enemigo agotaba las principales fuentes políticas- a un “nuevo orden mundial” o “*pax americana*” imperial. Pero lo primero que las autoridades imperiales tuvieron claro era que el sistema económico de la metrópoli no funcionaba sin enemigos –y seguramente tampoco su sistema social-.<sup>577</sup> La resurrección del ideal económico de “libre mercado” en los últimos años del siglo XX pone especialmente de manifiesto la baja calidad de la democracia del mundo occidental así como la irrelevancia práctica de una ciencia económica que pese a la posesión de muchas más herramientas conceptuales que, en el XIX, enseguida fue arrinconada por los nuevos “comisarios políticos” mientras que la teoría política y la historia –que tienen a su disposición las experiencias del modelo anterior para su confrontación teórica- fueron declaradas ya sospechosas, ya decorativas.

¿Cómo es posible que un elemento tan desastroso se haya reproducido?<sup>578</sup> ¿Cómo es posible que en los escasos años de funcionamiento de dicha teoría el resultado haya sido económica, social y políticamente desastroso, y pese a ello sigamos en “un experimento de ingeniería social utopista cuyo resultado *podemos* conocer”<sup>579</sup>?

---

de Bell, Daniel *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 20th anniversary ed. Basic Books. Nueva York, 1996. (Traducción castellana de Néstor A. Mínguez *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Ed. Madrid, 1992. Pág. 231.)

<sup>574</sup> Cfr. Polanyi, Karl *La gran transformación*. *Op. cit.* Pág. 133. Fueron, de hecho, según Polanyi, dichas medidas de descoyuntada autodefensa las que destruyeron la civilización del siglo XIX, *La Gran Transformación*. *Op. cit.* Cap. 21, págs. 389 y stes.

<sup>575</sup> Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes*. *Op. cit.* Pág. 104.

<sup>576</sup> Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Pág. 28. Sobre la relevancia de la guerra como catalizador político recuérdese lo dicho *supra* (3.1) sobre la formación de las primeras estructuras políticas modernas.

<sup>577</sup> Recuérdese la complementariedad entre “lucha contra el Terrorismo” y “lucha contra la Recesión” expresada por el Presidente George W. Bush en su “Discurso sobre el estado de la Unión 2002”.

<sup>578</sup> Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes*. *Op. cit.* Pág. 103.

<sup>579</sup> Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Pág. 29.

Para tratar de dar alguna respuesta a esta cuestión utilizaremos dos hipótesis históricas que pueden darnos una explicación del origen de este problema, dos hipótesis que apuntan a un origen político –más correctamente, a un fin político- de la opción económica por el “libre mercado” y a partir de ellas asumiremos –de un modo temporal- la tesis de Gray<sup>580</sup> de que una vez llevada a cabo la opción por el “libre mercado” ninguna configuración política puede volver a la situación previa a él, de modo que todas las formas de hacer política han de ser revisadas, es decir, la destrucción política del libre mercado lo es tanto para sus impulsores como para sus detractores, dado que pese a que el “libre mercado” no gana legitimidad, el paisaje social –y el sistema internacional económico-<sup>581</sup> ha cambiado ya demasiado como para pretender recuperar los antiguos esquemas de legitimidad como solución a los nuevos problemas.<sup>582</sup>

### 8.1.- Dos explicaciones históricas.

“La persecución de la riqueza como fin último al que deben subordinarse todos los demás fines, y el uso de dicha riqueza sin más propósito que la de aumentarla, no debieran ser hechos a tratar por la ciencia económica sino simplemente por la psiquiatría”

John Maynard Keynes

Las dos explicaciones políticas que siguen son probablemente complementarias y seguramente incompletas para la comprensión de este extraño fenómeno del resurgimiento del libre mercado a finales del siglo XX.

Se trata en cualquier caso de dos hipótesis de naturaleza diferente que ocupan un escenario similar en espacio y tiempo así como repiten actores anglosajones con respecto a la función del siglo XIX. Coinciden además en su intencionalidad política, siendo el libre mercado en el primer caso una estrategia de control geopolítico que no tardó en irse de las manos de sus actores, y en el segundo una solución económica a un cambio político en el que el “libre mercado” empezó jugando un papel marginal hasta convertirse en el único elemento relevante. Tal cual serán expuestas pretenden servir de ejemplar más o menos puro de dos tendencias que en realidad aparecen mezcladas y en este caso también

---

<sup>580</sup> Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Págs. 73-74.

<sup>581</sup> Gray, John “*Is equality a lost cause?*” en *New Statesman*. Londres. 28 February 1997. Págs. 44-45.

<sup>582</sup> Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Pág. 32.

históricamente interconectadas lo cual nos obligará a resaltar sus aspectos paradigmáticos por encima de otras connotaciones históricas.

Además, antes de continuar, queremos volver a subrayar el carácter histórico de ambas a diferencia de la previa y posterior argumentación teórica que por supuesto se vio inmediatamente reforzada y a cuyos argumentos –pese a su debilidad- prestaremos atención más adelante. Por tanto, de nuevo partimos de la suposición de que el neoliberalismo tiene un origen político por un lado –de hecho es imposible que algo así como una sociedad dominada por razones económicas se dé de un modo “natural” sino que es preciso, como veremos, una fortísima –brutal, de hecho- imposición política, y que por otro, desborda dicha intención creando un mundo ingobernable y de imposible –al menos extremadamente difícil- salida política.

### 8.1.1.- La solución Nixon

*“We must receive the blow, before we could even prepare to return it. All that kind of policy by which nations anticipate distant danger, and meet the gathering storm, must be abstained from, as contrary to the genuine maxims of a free government. We must expose our property and liberty to the mercy of foreign invaders, and invite them by our weakness to seize the naked and defendless prey, because we are afraid that rulers, created by our choice, dependent on our will, might endanger that liberty, by an abuse of the means necessary to its preservation”*

James Hamilton<sup>583</sup>

Poco imaginaba Hamilton en 1788 hasta qué punto sus recomendaciones iban a ser olímpicamente ignoradas en el siglo XX al socaire de sus amenazas para la libertad. Es en realidad el desplazamiento en la opinión pública y en la conciencia colectiva del pueblo y de los gobernantes de los Estados Unidos de América uno de los mejores ejemplos de hasta qué punto es la disposición política hacia la organización dual “amigo-enemigo” la que crea el conflicto y, por así decir, el enemigo, no tanto, desde luego, para satisfacer una

---

<sup>583</sup> *The Federalist*, nº 25. “Debemos recibir el golpe antes incluso de que podamos prepararnos para devolverlo. Debemos abstenernos de todo tipo de políticas por las cuales las naciones anticipan un peligro distante y hacen alianzas para unirse en los ataques, en tanto que contrario a las genuinas máximas del libre gobierno. Debemos exponer nuestra propiedad y nuestra libertad a merced de invasores extranjeros, y provocar por nuestra debilidad que se aprovechen de nuestra desnuda indefensión, porque tememos que los gobernantes, creados por nuestra elección, dependientes de nuestra voluntad, puedan poner en peligro nuestra libertad abusando de los medios necesarios para su preservación”.

necesidad de libertad sino para fundamentar un poder que, libre de los impedimentos de las exigencias formales de la configuración política plural, pueda organizarse de un modo autoritario y en muchos sentidos totalitario.

Pero el caso de la política exterior americana no viene aquí sólo por razones políticas sino también económicas y representa la otra vertiente, quizá la más cínica, de la articulación del libre mercado por razones imperiales, unas razones de Estado –de “lo político” en el sentido schmittiano- que tuvo en su origen y que, como hemos sugerido, el mismo libre mercado subvierte hasta hacer irreconocibles, o al menos irrelevantes.

Pero para llegar a este punto hemos de regresar de nuevo a la estructura surgida de la II Guerra Mundial: en este momento y después de que la guerra destruyera más de un coqueteo con la ideología nazi por parte de las élites políticas e intelectuales norteamericanas se produce una alternativa fundamental en la política americana: el desarme y desmovilización que permitiera centrar en el desarrollo interno de la nación triunfante o –como dijo en 1944 el empresario y político Charles E. Wilson- “en vez de considerar el desarme y la desprevención como salvaguarda contra la guerra, una doctrina del todo desacreditada, intentemos lo contrario: la prevención a gran escala según un plan sostenido”.<sup>584</sup>

Evidentemente la creación de un “Estado para la Seguridad Nacional” suponía una serie de cambios de gran relevancia en la política exterior americana.<sup>585</sup> no sólo se trataba de construirse a partir de un aliado a un *archivillano* político que permitiera tal idea sino también acabar con los últimos restos del *New Deal* de Roosevelt, masacrar a todos los habitantes de dos ciudades en una festiva exhibición atómica, apoyar cualquier dictadura por reaccionaria que ésta fuera con tal de que se opusiera a dicho *archienemigo*, diseñar un sistema militar global, incumplir las obligaciones constitucionales de transparencia en los gastos militares, desarrollar una paranoica limpieza política interior y destinar al presupuesto de defensa más de dos tercios del presupuesto federal.<sup>586</sup> Los grandes beneficiados de esta situación resultaron ser un puñado de compañías que en el mejor

---

<sup>584</sup> Citado por Vidal, Gore “The National Security State” (1988) en *United States, Essays 1952-1992*. (Traducción de Eduardo Iriarte “El Estado para la seguridad Nacional” en *Patria e Imperio*. Edhasa, Barcelona, 2001. Pág. 178.)

<sup>585</sup> En este sentido seguimos el artículo de Vidal, Gore “El Estado para la Seguridad nacional” anteriormente citado, págs. 177-196.

<sup>586</sup> Véase también Vidal, Gore “El día en que el Imperio Americano se quedó sin gasolina” (1986) en *Patria e Imperio. Op. cit.* Págs. 155-176.



mercantilismo se convirtieron en propietarias y proveedoras de un Estado<sup>587</sup> necesariamente paranoico en la medida en que, como dijo el senador Vandenburg a Truman “si de verdad quería todas esas armas y todos esos impuestos desorbitados para costearlas, más le valía ‘meter el miedo en el cuerpo al pueblo norteamericano’”<sup>588</sup> acerca de un enemigo incierto pero cancerígeno, fantasmagórico pero omnipresente en el ara de cuya defensa había que sacrificar cualquiera de las viejas libertades.<sup>589</sup> Tal cual predijera con sorprendente clarividencia el mismo Montesquieu poco después del nacimiento de los Estados Unidos<sup>590</sup> el destino de esta nación se ligaba al del viejo Imperio Romano que sirvió de referente para su fundación y que también lo habría de ser en la traición a sus propios principios de manos del poder militar. En cierto modo era inevitable que tanta estupidez acabara en el fiasco de una guerra lejana y por si había alguna duda del carácter golpista de este imperialismo napoleónico hubo de morir un presidente por oponerse a ella. El fracaso en la guerra de Vietnam enseñó dos lecciones al gobierno militar del nuevo imperio: primero que la guerra era igual de beneficiosa económicamente y mucho menos gravosa políticamente si se conseguía que otros pusieran los muertos y, segundo, que había que considerar al control de la información como un frente más en la batalla. La primera lección supuso hasta nuestros días un encadenamiento bélico en el que Estados Unidos –y en general la OTAN- se dedicaba a luchar contra ejércitos que previamente había armado (en Afganistán, Irak o Macedonia) no obstante, no dejaba de ser un gran estímulo para la industria armamentística. Respecto a la segunda se decidió un particular refinamiento en el sistema de la mentira pública hasta entonces practicada<sup>591</sup> de tal modo que abarcara no sólo la interpretación y difusión de la información sino su origen mismo, de tal manera que no hubiera posibilidad de información alternativa<sup>592</sup> al tiempo que se establecía una

---

<sup>587</sup> Cfr. Noble, David F. *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*. *Op. cit.* Cap. IV. Págs. 87 y stes.

<sup>588</sup> Cfr. Vidal, Gore. “El Estado para la Seguridad nacional” en *Patria e Imperio*. *Op. cit.* Pág. 181.

<sup>589</sup> Véase el divertido informe gubernamental titulado *Communist Legal Subversion*, House Report nº 41, Union Calendar nº 12, 86<sup>th</sup> Congress, 1<sup>st</sup> Session. (1956) Superintendent of Documents. Washington D. C.

<sup>590</sup> Véase Ch-L. de Secondat. Barón de Montesquieu. *Grandeza y decadencia de los romanos*. *Op. cit.* Pág. 50.

<sup>591</sup> Sobre la mentira pública en la guerra de Vietnam y sus errores, véase Arendt, Hannah *Crisis of the Republic* (1969-1972) Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York, 1973. (Traducción de Guillermo Solana “La mentira en Política” en *Crisis de la República*. *Op. cit.* Págs. 10-55).

<sup>592</sup> Como ejemplificación práctica de esta doctrina en las guerras actuales véase Collon, Michel *Poker menteur. Les Grandes Puissances, la Yougoslavie et les prochaines guerres* (1996) (Traducción de Eva Sastre *El juego de la mentira. Las grandes potencias, Yugoslavia, la OTAN y las próximas guerras*. Hiru, Hondarribia, 1999).

decidida oposición política a cualquier creación de fuentes alternativas de información como la que desencadenó la salida de EEUU de la UNESCO.

¿Qué tiene que ver este proyecto imperial con el libre mercado? El problema de un armamentismo de carácter global como el que hemos definido resultó en el abandono de cualquier soberanía militar por parte de los Estados aliados. Pero la entrega de dicha soberanía también suponía un extraordinario desahogo económico por parte de los presupuestos de unas nuevas provincias que si bien eran dependientes militarmente no lo eran tanto económicamente. Si los Estados Unidos querían hacer de policías del mundo contra enemigos reales o inventados, el resto del *mundo libre* podía mantener unos presupuestos de defensa por debajo del cinco por ciento o incluso, como en el caso de Islandia, ceder terreno para una base militar norteamericana y dedicar al presupuesto de defensa la cantidad necesaria para pintar anualmente un cartel que declarara el carácter soberano del país y la ilegalidad de cualquier invasión. A partir de los años sesenta la política económica americana se enfrentaba a una cuestión crucial: por un lado necesitaba mantener la subvención económica al mercado militar por razones proteccionistas y del propio poder político del ejército y sus grandes corporaciones pero por otro necesitaba equilibrar la ventaja en el diferencial económico que esto suponía para Europa y Asia. En 1971 el presidente Nixon resolvió declarar el fin de la convertibilidad entre el Dólar y el oro de modo que a partir de ese momento la política monetaria dependiera del gobierno de los Estados Unidos.<sup>593</sup>

Se trataba de extender la dependencia militar y geopolítica de los aliados al ámbito económico de modo que el gasto público americano quedara enjugado en su capacidad infinita de un endeudamiento que desde ese momento pasaba a ser global y no nacional. El “Régimen Dólar-Wall Street”<sup>594</sup> suponía el control político de la política monetaria mundial. Esta dominación resultaba complementaria a la militar en la medida en que ésta obligaba a aquélla y aquélla hacía innecesaria a ésta. La caída de los regímenes del Este supuso para el gobierno norteamericano la oportunidad histórica de organizar un mundo unipolar al mismo tiempo que la responsabilidad de articularlo. La creación de este nuevo

---

<sup>593</sup> Véase Hardt, Michael y Negri, Antonio *Empire*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Massachussets), 2000. (Traducción de Alcira Bixio *Imperio*. Ed. Paidós. Barcelona 2002. Pág. 248.)

<sup>594</sup> Para una completa exposición de las ideas en torno a las cuales girará nuestra argumentación a partir de ahora, véase la obra de Gowan, Peter *The Global Gamble. Washington Faustian Bid for World Dominance* (1999). (Traducción de Cesar Roa Llamazares *et al. La apuesta por la globalización. La geoconomía y la geopolítica del imperialismo euro-estadounidense*. Akal, Madrid, 2000. I, 3. Págs. 37-61)

orden mundial encontró en las ideas del libre mercado un nuevo arma de dominación política, económica y cultural.<sup>595</sup> El “libre mercado” era una idea que históricamente se asociaba a la locura bélica de la primera mitad de siglo y cuyas recetas laborales se consideraban incompatibles con la legitimidad del sistema político capitalista e incluso con incómodas reminiscencias nacionalsocialistas,<sup>596</sup> una idea, en suma, que si bien contaba con algunos defensores bien financiados resultaba peligrosa en la retaguardia de la “guerra fría”. Ahora el libre mercado resultaba una espléndida teoría económica dado que sin dejar de necesitar el aparato militar<sup>597</sup> permitía la vulnerabilidad de todos los mercados financieros –definitivamente desregulados- a las decisiones monetarias de Washington, una dominación que, en un mundo regido por transacciones fundamentadas en conocimientos tecnológicos, devolvía a los países que ni siquiera eran importantes en tanto que mercados a la vieja situación de meras colonias de explotación de materia prima.<sup>598</sup>

Es verdad que ello suponía una larga serie de problemas económicos pero la inteligencia del complejo “Washington-Wall Street” consideró que sólo serían sociales, y dado que en el sistema neoliberal organizado dichas responsabilidades quedaban en manos de los Estados soberanos todo eran ventajas en tanto que los beneficios financieros pudieran seguir siendo internacionales, es decir, controlables. Por lo demás el sistema permitía a las grandes empresas defender sus mercados en términos proteccionistas contra el tercer mundo a través de la Organización Mundial de Comercio “a expensas de los sagrados principios del liberalismo”<sup>599</sup> y mantener a través de la industria armamentística la capacidad productiva necesaria en cada momento para las grandes corporaciones americanas heredadas del “viejo orden mundial”.

El problema es que el sistema económico no resultó particularmente estable ni el viejo Estado tan resistente a estos cambios. Por un lado la globalización financiera

---

<sup>595</sup> Cfr. The White House *A National Security Strategy for a New Century*. Washington D. C., 1998. Citado por Gowan, Peter “El cosmopolitismo neoliberal”, en *The New Left Review*. Ed. castellana. N° 11, nov./dic. Madrid, 2001.

<sup>596</sup> En este sentido resulta del máximo interés la figura del activista nazi Charles Bedaux e ídolo de la patronal euro-estadounidense cuyas ideas sobre el rendimiento de los trabajadores le reportaron enormes beneficios tanto económicos como políticos para desgracia de los trabajadores. Véase Allen, Martin *Hidden Agenda. How the Duke of Windsor Betrayed the Allies*. (2000) (Traducción castellana de M<sup>o</sup> Luz García de la Hoz *El rey traidor. De cómo el duque de Windsor traicionó a los aliados*. Tusquets Ed. Barcelona, 2001. Cap. 2. Págs. 61-89.)

<sup>597</sup> Véase Huntington, Samuel “*Transnational Organizations in World Politics*” en *World Politics*, 25 de Abril de 1973. Citado por Gowan, Peter *La apuesta por la globalización*. Op. cit. Pág. 22.

<sup>598</sup> En este sentido, véase el interesantísimo trabajo de Toffler, Alvin *et al. Cyberspace and the American Dream: A Magna Charta for the Knowledge Age* publicado por la ultraderechista *Progress and Freedom Foundation*, Washington D. C., 1994.

<sup>599</sup> En este sentido véase Amin, Samir *El capitalismo en la era de la globalización*. Op. cit. Pág. 45.

desencadenó un sistema monetario de cambios conocido como “capitalismo de casino”<sup>600</sup> y una estabilidad económica que ha llevado a algunos de los más reputados *gurús* del sistema a firmar que si bien “el colapso del mercado global sería un acontecimiento traumático de consecuencias inimaginables (...) resulta más fácil de imaginar que la continuación del régimen actual”.<sup>601</sup> Por otro lado la vieja concepción de Estado resulta crecientemente ruinoso en la medida en que se agrava la incompetencia fiscal ante unas empresas que realizan sus transacciones y sus beneficios en lugares virtuales<sup>602</sup> y en la que los ámbitos de decisión política resultan crecientemente irrelevantes incluso para las grandes élites de las grandes superpotencias.<sup>603</sup>

Así pues el único elemento diferenciador del viejo Estado escaso tanto de poder como de legitimidad parece ser el viejo monopolio de la violencia. Este trueque del “mundo de Jefferson por el de Hobbes”<sup>604</sup> establece en su escenario final una privatización de la violencia asociada a la inevitable guerra por los recursos por parte de las grandes corporaciones paramilitarizadas, un hecho que ya empieza a ser patente en África.

A partir de aquí tal vez no sea tan descabellado imaginar la repetición a escala global de la desafortunada historia de la destrucción de la Isla de Pascua. La analogía con la historia de la humanidad en el planeta tierra tal cual es descrita por Delibes de Castro<sup>605</sup> es tan simplista como inquietante: Rapa Nui, la isla volcánica del pacífico famosa por sus grandes estatuas, se encuentra perdida en mitad del océano –a más de 3.000 del continente– lo que no impidió que fuera descubierta y poblada desde el siglo V por viajeros polinesios que encontraron en ella un vergel de bosques y animales óptimo para su colonización. Repletos de recursos y libres de enemigos dichas estatuas demuestran su gran capacidad de crecimiento político y demográfico, pero demuestran también una temprana y creciente competencia económica entre grupos rivales hasta un punto en el cual la destrucción ambiental realimentó el colapso económico y social, la tribalización se agudizó y una larga guerra final por los cada vez más escasos recursos entre las dos últimas facciones diferenciadas por el tamaño de sus orejas! acabó con la posibilidad material de una subsistencia cultural. Cuando en 1774 el famoso capitán Cook llegó a la isla que los

---

<sup>600</sup> Cfr. Strange, Susan *Casino Capitalism*. Basil Blackwell. Oxford, 1986.

<sup>601</sup> Soros, George *Soros on Soros*. John Wiley, Nueva York, 1995. Pág. 194. Citado por Gray, John *Falso amanecer*. *Op. cit.* Pág. 11.

<sup>602</sup> Véase Rifkin, Jeremy *La era del acceso*. *Op. cit.* Pág. 295.

<sup>603</sup> Véase Beck, Ulrich *Un nuevo mundo feliz*. *Op. cit.* Pág. 130.

<sup>604</sup> Vidal, Gore “Patriotismo”, en *Patria e Imperio*. *Op. cit.* Pág. 201.

viajeros españoles de principios del XVIII relataban como una extraña cultura rica y populosa encontró atónito tan solo a unos cientos de escuálidos indígenas desnudos que habían desarrollado el canibalismo: ninguno de ellos fue siquiera capaz de explicar que significaban las estatuas que sus desgraciados antecesores habían levantado.

### 8.1.2.- La solución Thatcher.

*“It must be a function of the State in the future (...) to protect its citizens against mass-unemployment, as definitely as it is now the function of the State to defend the citizens against attack from abroad and against robbery and violence at home”*

*Beveridge, William*

*Full Employment in a Free Society (1944)*<sup>606</sup>

*“Throughout Europe, but in Britain particularly, there is a clear need for collective opposition to resurgent aspects of capitalism which are threatening living standards, the social fabric and humane values. (...) But Tony Blair is a politician of his age, a fin de siècle British leader who has neither the ambition nor the will to lead anything remotely collective. He has designed new Labour to make the party more electable.”*

*Nina Fishman*<sup>607</sup>

La clarificación de intereses, como contrapuestos, que el movimiento obrero puso de manifiesto frente a la organización de una legitimidad *burkeana* en el siglo XIX, unida al desastre económico producido por el mito del libre mercado a partir de 1929, creó tal crisis de legitimidad que a mediados del siglo XX la práctica totalidad de la humanidad con conciencia política fue consciente de que una nueva forma de legitimación del poder –

---

<sup>605</sup> Delibes de Castro, Miguel. *Vida. La naturaleza en peligro*. Temas de Hoy. Madrid, 2001. Págs. 96 y stes.

<sup>606</sup> “Debe ser una función del Estado en el futuro (...) proteger a sus ciudadanos contra el desempleo masivo, tan definitiva como lo es ahora defenderlos contra un ataque exterior y contra el robo y la violencia interior”. Recogido en Bullock A. and Deakin Fw. (Eds.) *The British Political Tradition*. Vol. 8. *The Liberal Tradition*. Adam & Charles Black. Londres, 1956. Part. VI. 126. Págs. 263 y stes.

<sup>607</sup> “En toda Europa, pero particularmente en Gran Bretaña, hay una necesidad clara de una oposición colectiva a resurgentes aspectos del capitalismo que amenazan los estándares de vida, el tejido social y los valores humanos (...) Pero Tony Blair es un político de su época, un líder británico *fin de siècle* que no tiene ni la ambición ni el deseo de liderar nada remotamente colectivo. Él ha diseñado el nuevo Laborismo para hacer al partido electoralmente más competente.” Fishman, Nina “*Modernisation, Moderation and the Labour Tradition*” en Perryman, Mark (Ed.) *The Blair Agenda*. Lawrence & Wishhart. Londres, 1996. Pág. 52.

entendido en su complejo puro –incluyendo aquí el económico-, moral y político – habría de ser formulada. La desesperación económica producida por el desastre capitalista hizo empeñar en su defensa todos los medios de legitimación precedentes dando lugar a una eclosión sin precedentes de una mentalidad liberada de las obligaciones *burkeanas*, aquellas que son propias de un buen súbdito de su graciosa majestad. En gran medida es posible afirmar que fue el abuso del victorianismo en su interés de tapar con él el desastre económico para la mayoría de los ciudadanos lo que produjo ese fenómeno conocido groseramente como posmodernidad. Probablemente la consecuencia más relevante del siglo XX no sean las guerras, el hambre o la destrucción sino el desprestigio de la Verdad entendida ésta como moral, como religión o como filosofía racional.

En una situación de tal crisis de legitimidad, ante la imperiosa necesidad de volver a una economía instrumental y tras comprobar que la alianza del capital con los regímenes nazis y fascistas no sólo no había frenado el “frente popular” sino que había llevado al mundo a su máxima capacidad de autodestrucción, la única opción razonable desde un punto de vista conservador fue la creación de una estructura política y económica corporatista.

El corporatismo resultó ser una extraña solución teórica que aceptaba los principales postulados de razón de estado maquiavélicos, los derechos lockeanos y la crítica marxista al sistema de reproducción económica. Tal galimatías teórico funcionaba en la práctica como un sistema de legitimación no porque legitimara nada sino porque desde la deslegitimación permitía la adhesión de una gran mayoría de la sociedad por interés material. Como el sistema resultó funcionar en lo económico hasta el punto de hacer por primera vez compatible un capitalismo de masas, y como allí donde no se podían obtener grandes beneficios, el lucro cesante se venía compensando con el de un tercer mundo en el que todo era posible, el mundo se dividió entre consumidores y productores. Además es verdad que el sistema no lograba una gran legitimidad social pero deslegitimaba al mismo tiempo a los movimientos contrarios al sistema, es decir, no es que legitimara tanto a los propios como que deslegitimaba también a los contrarios.

En cualquier caso el corporatismo ni era ni pretendía ser un sistema revolucionario. Otra cosa es que en él se encontrara una *desagradable* tendencia hacia el poder excesivo de los trabajadores del primer mundo demasiado poderosos económicamente como para

aceptar los grandes planes de las élites económicas. Como ha sugerido Polanyi,<sup>608</sup> -y como temió el mismo Keynes- la alternativa de un parlamentarismo capitalista es el fascismo o el comunismo.

El corporatismo representaba en cambio un intercambio entre el Estado y los diferentes grupos de interés: a éstos se les concedía la representación monopolística de sus interesados y a cambio se exigía un cierto control de sus políticas y líderes.<sup>609</sup> El corporatismo se convierte en un modo de hacer política que intenta despolitizar la economía capitalista, crear por medio de la satisfacción individual de los líderes, la gestión delegada, la represión puntual y la desmovilización social un ovillo de intereses que convierta la reivindicación en algo apolítico gestionable desde los cauces establecidos y alcanzable a través de la evolución desarrollista.

En este sistema, el *status* sociológico de Weber substituye a la clase económica de Marx. La reproducción capitalista queda oscurecida entre el partidismo (a)político, la capacidad de asociación y su correspondiente fuerza política es oportunamente premiada e integrada en el sistema mientras las adscripciones se diluyen en una regionalización del Estado.<sup>610</sup>

Sobre esta estructura de “engrase” de la legitimidad económica del Estado, éste se convierte en el factor de unidad no competitiva consiguiendo rehacer unos mínimos de pertenencia y legitimidad política que permite al sistema funcionar en una geopolítica de “guerra fría” según el esquema amigo-enemigo aun manteniendo el grueso de sus contradicciones no ya sólo en tanto a los valores que dice defender sino a su propia estructura parlamentaria –los grupos de interés sustituyen al parlamento-, democrática –sin negociación no hay acceso al sistema ni se goza de “derechos”-,<sup>611</sup> al tiempo que se cerraba la puerta a la máxima preocupación política del keynesianismo: el ascenso de una situación revolucionaria a nivel global. No es de extraña, pues, la adhesión del capital al sistema, más aún si sumamos a esto la necesidad de rehabilitar a una clase empresarial demasiado complaciente con los regímenes totalitarios en Alemania, Francia o Italia (y no mucho menos en otros sitios defensores de la democracia) así como la situación económica

---

<sup>608</sup> Polanyi, K. *La gran transformación. Op. cit.* Pág. 146-147.

<sup>609</sup> Para una formulación precisa de lo que fue el corporatismo véase Schmitter P. C. y Lehmbruch (Eds) *Trends Toward Corporatism Intermediation.* Sage Publications, Londres, 1979.

<sup>610</sup> Poulantzas, N. *Pouvoir politique et classes sociales.* Masoero, París, 1968. Citado por Picó, Josep *Teorías sobre el Estado del Bienestar.* Pág. 48. Siglo XXI, Madrid, 1987.

de posguerra que dio pie al conocido hecho de que “la proximidad de la quiebra trae a los grupos financieros una conciencia intensa de la nación a la cual pertenecen”.<sup>612</sup>

En cualquier caso y como no pretendemos extendernos sobre esta cuestión,<sup>613</sup> el elemento fundamental en la estructura corporatista es la creación de una nueva legitimidad económico-política fundamentada en la institucionalización de un mercado democrático y un bienestar económico y –desde el otro lado de la moneda- una pérdida de las viejas legitimidades decimonónicas tanto políticas –Burke- como económicas –relación trabajo- renta- todo lo cual se acompaña de una represión selectiva y una amenaza velada con la ruptura del sistema si el sufragio no se comporta “corporativamente”.

El problema es entonces responder al desequilibrio económico creciente por la asignación política de recursos en función de la cantidad de *legitimidad* que los grupos de interés puedan *ofrecer* así como las recurrentes crisis de recursos energéticos unidas al aumento de la productividad laboral producida por las nuevas tecnologías. La aparición en Inglaterra de una *new right* que enfrenta al corporatismo con una nueva promesa de ascenso social. Pero la intención del *thatcherismo* no fue en su principio una intención política, sino la percepción económica de que el corporatismo británico era incapaz de competir con otros corporativismos (especialmente el alemán). Si la economía británica pese a tener peores salarios y menos protección social que la alemana no era capaz de obtener mejores resultados, tal vez la solución fuera competir en términos de un menor corporatismo para *robar* inversión al resto de Europa. En realidad la ideología *thatcherista* siempre fue algo demasiado complejo para Margaret Thatcher hasta el punto de que no es descabellado asignar su formulación como tal a sus críticos.<sup>614</sup> Tal vez el único elemento consistente de las primeras políticas desde 1979 fue una aversión personal por los sindicatos y el intento de encontrar un discurso mínimamente coherente que afianzara a su partido en el poder.

Por supuesto, tal cual sucediera en los EEUU de Reagan, tras la caída de Thatcher ni el tamaño del Estado había disminuido ni tampoco sus impuestos. Pero una nueva estructura económica se había afianzado en la economía europea rompiendo en una

---

<sup>611</sup> Jessop, B. “*Capitalism and Democracy: the Best Possible Political Shell*” en Littlejohn, G. (Ed.) *Power and the State*. Croom Helm, Londres 1978 y en “*Corporatism, Parliamentarism and Social Democracy*”, en Schmitter P.C. y Lehmbruch (Eds) *Trends Toward Corporatism Intermediation*. Op. cit. Págs. 91-124.

<sup>612</sup> Malraux, André *La Condition Humaine*. (1933)

<sup>613</sup> Para un análisis detallado del corporatismo y sus críticos véase v.g. Picó, Josep *Teorías sobre el Estado del Bienestar*. Op. cit.

<sup>614</sup> Cfr. Gray, John *Falso amanecer*. Op. cit. Pág. 38.



competencia inevitable y autodestructiva la capacidad política de los Estados frente a la inversión al tiempo que se hacía dogma la ideología economicista que envolvía como inevitable lo que sarcásticamente Galbraith ha denominado “la revolución de los ricos contra los pobres”.

Esta revolución encontraba un enemigo desprovisto de ideologías políticas dispuesto a agarrarse a un ascenso social como única escapatoria a la destrucción del marco en el cual dicho ascenso debía producirse.<sup>615</sup> El desmoronamiento de los sistemas políticos del Este apuntalado con una vibrante propaganda etnocéntrica y con el turbio aroma de una victoria de la que todos en Occidente éramos protagonistas abonaba esta tesis de competencia sin límites al tiempo que un extraño historicismo de superioridad capitalista se unía a una glorificación tecnológica para afirmar que la democracia no era nada que tuviera más que ver con el control del poder y su participación en él por parte de los ciudadanos sino la extraña paradoja de un “nuevo mundo feliz” de posibilidades económicas ilimitadas, una “sociedad de riesgo” donde el futuro de Europa se había hecho presente en cualquier arrabal de Brasil,<sup>616</sup> y en la que la competencia por los recursos era más importante que las libertades incluida la de prensa.<sup>617</sup>

En este contexto una apelación burkeana a los viejos valores resultaría sarcástica si no estuviera pensada para lo único que puede aún servir: para atormentar a las víctimas. La desaparición del concepto de carrera profesional, la disociación entre trabajo y renta, la desaparición de las relaciones laborales como elemento contractual jurisdiccionalmente revisable y muy especialmente la destrucción de la sagrada institución familiar –a unos niveles jamás conocidos en las sociedades modernas –incluyendo el *evil empire* soviético-, la irrelevancia de la gloriosa nación y la pérdida de los últimos restos de homogeneidad social sólo son el correlato de una cultura de “mano dura” penal como único recurso para contener una criminalidad desconocida por cultura alguna anterior a la nuestra, y el inevitable recurso a la idiotez racista como chivo expiatorio de unos males que los ciudadanos no sólo podrían sino que deberían no padecer.<sup>618</sup>

---

<sup>615</sup> Sobre el resultado real en cifras de las promesas de las políticas neoliberales véase Navarro, Vicenç *Neoliberalismo y Estado del bienestar*. Ariel. Barcelona, 1997. Pág. 45.

<sup>616</sup> Cfr. Beck, Ulrich *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Op. cit. *Passim*.

<sup>617</sup> Cfr. Gray, John *Falso amanecer*. Op. cit. Págs. 33-34.

<sup>618</sup> Para una revisión de los datos concretos de lo antedicho, véase Gray, John *Falso amanecer*. Op. cit. Págs. 42-62

El fin de la asociación liberal-conservadora iniciada en el corporatismo acabó con la espiral del libre mercado en un idealismo trágicamente quijotesco, donde ninguna alternativa política resultaba manejable precisamente porque el ámbito político había sido definitivamente vaciado hasta el punto de que hasta el libre mercado acababa convirtiéndose, como veremos, en un objeto demasiado incómodo para una inversión necesitada de espacio, adueñada del poder político y que presentaba una inquietante segmentación política.

## 8.2.- El argumento neoliberal.

“Con Reagan tuvimos la liberalización del mercado financiero. Fue un desastre. Tuvimos las crisis de las sociedades de ahorro y préstamo, que costó varios miles de millones de dólares a los contribuyentes estadounidenses... Yo digo, en broma, que Estados Unidos quiso compartir esa experiencia con los países en vías de desarrollo, que no ha sido un acto egoísta: querían que todos vieran por sí mismos las consecuencias de la liberalización, para que ellos también tuvieran una crisis.”

Joseph E. Stiglitz

“Vi sepultar a un niño muerto  
en una caja de cartón.  
(Esto es verdad y no lo olvido)  
Sobre la caja había un sello:  
*<General Electric Company-  
Progress is our Best Product>*”

Luis Alfredo Arango

*Papel y Tusa.*

Guatemala, 1967.

Que el libre mercado tal cual es glorificado en nuestros días sea una mitología disfuncional reprobada por los hechos no evita que cuente con una serie de organizados argumentos de, al menos, gran fuerza cuantitativa; hasta el punto de que, pese a su carácter publicitario y sagrado, sí es posible definir algo así como un difuso *corpus* de argumentación neoliberal:

En este sentido y sin ánimo de exhaustividad podríamos decir que el argumento neoliberal se basa en seis puntos fundamentales.

El primero es un argumento cultural y tiene que ver con un extraño etnocentrismo pseudohistórico y pseudoteórico. Histórico porque establece de un modo manifiestamente mitológico que el “libre mercado” es una característica distintiva de Occidente, una característica que ha sido más o menos triunfante según se juzgue el pasado o el futuro. En el pasado porque la “victoria” sobre el socialismo lo era sobre una idea “bárbara”, un “imperio del mal” (como acertó a decir Reagan antes de que su Alzheimer le fuera diagnosticado), que era “el extranjero” político y no un desarrollo económico paralelo –y en gran medida complementario- de un mismo ideal político ilustrado. En el futuro, como necesidad de hacer frente a aquellas civilizaciones –las otras- que no son “economicistas” –el resto- y que por lo tanto suponen un “eje del mal”<sup>619</sup> frente al cual “Occidente” debe en un primer término “enfrentarse”<sup>620</sup> y finalmente “ganar”.<sup>621</sup> En lo teórico, la victoria lo sería de dicho ideal político como superador de todas las diferencias históricas y como ideal al que la humanidad “merece” acercarse por más que el “atavismo” o la “irracionalidad” se lo impidan.<sup>622</sup>

El segundo argumento es político e identifica “libre mercado” con libertad política. Esto se hace sacralizando una idea ilimitada del derecho a la propiedad privada. Sin dicho derecho ningún otro está garantizado. Obviamente, se trata a primera vista de una tesis absolutamente superada por las circunstancias histórico-sociales, en la medida en que ya hace muchos siglos que la libertad tiene que ver con el Derecho –en un sentido sistemático- mucho más que con la propiedad.<sup>623</sup> Este esquema nos conduce al tercer argumento:

Este es un argumento económico: dado que la propiedad privada es irrestringible, el capital no puede ser compelido, fiscalizado ni planificado por ninguna instancia política

---

<sup>619</sup> Ovsérvese el paralelismo espléndido que nos muestra la combinación entre la debilidad mental de algunos presidentes de los E.E.U.U. y la dialéctica “amigo-enemigo”.

<sup>620</sup> Cfr. Huntington, Samuel “*The West v. the Rest*” en *The Guardian*. Londres 23 noviembre 1996

<sup>621</sup> Cfr. Netanyahu, Benjamin (Ed.) *Terrorism: How the West Can Win*. Farrar, Straus y Giroux, Nueva York, 1986.

<sup>622</sup> Hayek, Friedrich A. “El atavismo de la justicia social”, en *Democracia, Justicia y Socialismo*. Unión Editorial. Madrid, 1977. Pág. 56.

<sup>623</sup> Ya hicimos con anterioridad alguna referencia a la diferencia entre la reclamación de la propiedad para la libertad y lo inverso defendido aquí por Hayek. Es difícil saber, en un tiempo en el que la propiedad era garantía de libertad, cuál de las dos opciones se estaba defendiendo. Esto ha permitido por ejemplo a MacPherson C. B. hacer una lectura propietarista de Locke, en nuestra opinión al menos exagerada, en “*Locke: The Political Theory of Appropriation*” en *The Classical Tradition in Sociology*. Vol. 1 “*The European Tradition*” Boudon, R. et al. (Ed.) Sage Publications. Londres, etc. 1997. Págs. 66 y stes.

—que no sea una tiranía-. Por ello, lo único que una organización política puede —y debe- hacer para conseguir la prosperidad social, especialmente en un mundo en el que se ha roto el límite “ricardiano” a la deslocalización de la inversión, es “animar” a la inversión a “invertir” compitiendo por ofrecer los menores costes, los menores impuestos, asumiendo la mayor parte de los riesgos de dicha inversión, aceptando las condiciones en que esta se produzca<sup>624</sup> y ofreciendo la seguridad de que dicho capital no se va a devaluar si no se invierte —es decir, permitiendo de antemano las condiciones de fuerza del capital- por medio de una baja inflación a cualquier coste social.

Para evitar una innegable respuesta de los ciudadanos se desarrolla un cuarto argumento de carácter metafísico: el “libre mercado” no es una teoría política, la cual pueda discutirse en la arena pública, sino un proceso histórico devenido por el avance en nuevas tecnologías. El libre mercado se llama entonces “globalización”. Como no se puede luchar contra los avances tecnológicos —impedir que se conozca y use lo que se conoce y usa- entonces resulta imposible enfrentarse a la “globalización” y sólo se trata de competir en ella.<sup>625</sup>

En quinto lugar, se hace un eterno desplazamiento a futuro de la prosperidad, de modo que los “sacrificios” de hoy son la prosperidad de mañana. En este sentido, los mayores beneficios de las grandes transnacionales que han de permitirse que obtengan a sangre y fuego hoy, son —o, mejor dicho, serán- los empleos de mañana. Es verdad que este argumento podría perfectamente plantearse a la inversa, es decir, que los buenos empleos de hoy son los beneficios de mañana<sup>626</sup> —cosa que históricamente resulta contrastada, a diferencia de lo anterior- pero eso chocaría con los argumentos anteriores.

Finalmente se desplaza al ámbito personal las disfunciones obvias del mercado, de modo que el parado —imprescindible para el funcionamiento del sistema- lo es por su incapacidad, inutilidad o pereza, males todos que estimula cualquier acción social. Se trata de un podrido juego de culpabilización de las víctimas que funciona en la vieja concepción occidental de “ética del trabajo”. El parado se avergüenza de serlo y el trabajador no quiere saber nada de él, por más que uno y otro sean un juego en torno al paro que obliga a optar

---

<sup>624</sup> Para un somero repaso de las condiciones en las que se está produciendo la inversión extranjera en los países depauperados véase Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents. El malestar de la globalización. Op. cit.* Pág. 100 y stes.

<sup>625</sup> Forrester, Viviane *Une étrange dictature*. Librairie Arthème Fayard. Paris, 2000. (Traducción de Miguel Ángel Sánchez Ferriz *Una extraña dictadura*. Ed. Anagrama. Barcelona, 2001Pág. 42).

<sup>626</sup> Cfr. Forrester, Viviane. *Una extraña dictadura. Op. cit.* Pág. 12-15

entre “pobreza trabajando” o “miseria vergonzosa”.<sup>627</sup> Porque el trabajador se convierte, en la medida en que es penosamente capaz, en un parado “vivo”, en un parado capaz de autoexplotarse lo suficiente como para ser funcional o como se ha dicho, en aquel lugar donde se manifiesta el verdadero individualismo neoliberal, en el “empresario de sí mismo”, verdadero “cubo de basura” donde descargar “todas las preguntas no resueltas del sistema institucional”, la “organización de los procesos laborales, la seguridad social, el Estado del bienestar o la problemática medioambiental”.<sup>628</sup>

Todo este conjunto de argumentación política, filosófica, sociológica y antropológica puede encontrarse en su apogeo ideológico y propagandístico en la obra política de Hayek. El gran planteamiento del que el economista austriaco fuera heroica avanzadilla en los viejos tiempos de Polanyi. Según se complace en contar el flamante premio Nóbel de Economía fue el estudio de esta Ciencia –estudio al que se dedicó por sus ideas socialistas- lo que le hizo descubrir que el socialismo era incompatible con la prosperidad y de paso con la libertad política. Tal vez por ello presume de tener la gentileza ¡de no acusar nunca a sus adversarios de otra cosa que de error intelectual!<sup>629</sup>

En efecto la tesis central de Hayek es que la libertad es incompatible con cualquier otro sistema económico que no sea el “libre mercado capitalista”. Para ello establece una curiosa teoría de la libertad que sin embargo nos habrá de ser de alguna manera útil para la articulación de un liberalismo superador de la tragedia economicista.

Dicha teoría distingue entre la coacción (*to coerce*) y la compulsión (*to compel*).<sup>630</sup> La coacción sería aquella intromisión humana en la capacidad de decidir mientras que la compulsión se constituye con las limitaciones propias de las circunstancias materiales, “naturales”, fácticas que nos rodean. Como es obvio, *la coacción* es enemiga de la libertad en la medida en que unos hombres reducen drásticamente la capacidad de elegir de otros. De hecho, la libertad para Hayek puede ser definida como la ausencia de coacción. De esta ausencia de coacción intenta deducir toda su teoría de la legalidad al margen de ningún elemento democrático.<sup>631</sup> No así como ausencia de *compulsión* pues una definición así conllevaría una interpretación

---

<sup>627</sup> En este sentido, véase Forrester, Viviane, *Una extraña dictadura. Op. cit.* Pág. 67 y stes.

<sup>628</sup> Cfr. Beck, Ulrich *Freiheit oder Kapitalismus.* (2000) (Traducción de Bernardo Moreno *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms.* Ed. Paidós. Barcelona 2002. Pág. 70.)

<sup>629</sup> Véase el sorprendente prólogo de Beltrán, Lucas a Hayek, F. A. *Democracia, Justicia y Socialismo. Op. cit.*

<sup>630</sup> Hayek, F. A. *Los fundamentos de la Libertad. Op. Cit.* Págs. 161 y stes.)

positiva de la libertad como poder,<sup>632</sup> de lo cual necesariamente se seguiría para Hayek el fin de la libertad como ausencia de *coacción*, de modo que es necesario optar entre una u otra. Es decir, si pretendemos la libertad como la posibilidad de superación de las circunstancias que nos rodean caemos necesariamente en la *coacción* de unos hombres sobre otros.

Más sorprendente aún es el hecho de que, para nuestro autor, el sistema económico está basado en la *coacción* cuando es socialista y en la *compulsión* si es capitalista. Para ello es necesario crear un *status* diferente para el “libre mercado” frente a cualquier otra opción económica. Así pues, el libre mercado es el sistema *natural* no del hombre en sí sino de un tipo de hombre desarrollado. La libertad económica es el fruto natural de la civilización, una “catalaxia” consistente en el intercambio bajo reglas más allá de elementos culturales que favorece a todo el mundo.<sup>633</sup> Este proceso sería un proceso “conservador”<sup>634</sup>, “natural” en el sentido no forzado de tradición constructiva.

En realidad ésta es una argumentación en nada novedosa para un estudioso del siglo XIX, pero ni su poca originalidad ni su más que dudosa correspondencia con la realidad histórica<sup>635</sup> -no como “ley de hierro del desarrollo histórico” sino como “proyecto político”-<sup>636</sup> parecen capaces de hacer dudar no ya a Hayek sino a alguien dentro de las grandes instituciones económicas globales.

La definición de Hayek de “justicia social” como “el acuerdo de una mayoría sobre el reparto de los despojos que está a su alcance extorsionar a una minoría”<sup>637</sup> o su aserción de que las organizaciones empresariales monopolísticas no justifican –pese a las bondades de la competencia- una legislación antimonopolio<sup>638</sup> a diferencia de los sindicatos, los cuales “amenazan el fundamento entero de nuestra sociedad libre”<sup>639</sup> (diferencia tal vez debida al hecho de que el trabajador “difícilmente será tan inventivo o tan ingenioso” como el empresario<sup>640</sup>) sólo son muestras de hasta qué punto el éxito de determinadas

---

<sup>631</sup> Véase Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty. A new Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Routledge and Kegan Paul. London, 1982.

<sup>632</sup> Hayek, F. A.. *Op. cit.* Págs. 32 y stes.

<sup>633</sup> Hayek, F. A. “El atavismo de la justicia social”. en *Democracia Justicia y Socialismo. Op. cit.* Pág. 43.

<sup>634</sup> Recuérdese el conocido y sarcástico artículo de Hayek, F. A. “¿Por qué no soy conservador?” como *Post-scriptum* en *Los fundamentos de la Libertad. Op. Cit.* Págs. 470-485.

<sup>635</sup> Véase Gray, John *Falso Amanecer. Op. cit.* Pág. 31.

<sup>636</sup> Gray, John *Falso Amanecer. Op. cit.* Pág. 266.

<sup>637</sup> Hayek, F. A. “Las fronteras de la Democracia”, en *Democracia Justicia y Socialismo. Op. cit.* Pág. 23.

<sup>638</sup> Hayek, F.A. *Los fundamentos de la Libertad. Op. cit.* Págs. 328-329.

<sup>639</sup> Hayek, F.A. *Los fundamentos de la Libertad. Op. cit.* Pág. 333.

<sup>640</sup> Hayek, F.A. *Los fundamentos de la Libertad. Op. cit.* Pág. 148.

teorías depende hoy por hoy mucho más de los recursos con las que se apoya que en su propia validez o, tan siquiera, coherencia teórica.

La estafalaria argumentación historicista de la nueva derecha sirve incluso para descalificar cualquier economía que esté al servicio de otro fin que el puro beneficio bajo la acusación de primitivismo atávico, como un retraso antropológico que de paso sirve para *explicar* –o al menos para ocultar la historia- el fracaso de las economías del sur movidas todavía por relaciones antropológicas en vez de comerciales.<sup>641</sup>

En realidad y como veremos en el próximo apartado, el “libre mercado” es una teoría utópica en el sentido moderno del término: dibuja una sociedad pretendidamente racionalista en la cual todos los elementos antropológicos deben desaparecer en un intercambio justo en el cual un mercado perfecto hace de “metro de platino iridiado” del valor. La verdadera doctrina del libre mercado exige la superación de la economía clásica<sup>642</sup> en la medida en que ésta encuentra el valor en el trabajo (la cantidad de trabajo que hay en el objeto económico) y por lo tanto decreta implícitamente la injusticia en el mercado de trabajo. La sustitución del trabajo por el mercado crea la posibilidad de un mercado global autorreferido y con ella la posibilidad teórica de una sociedad de mercado dejando de lado ciertos “márgenes” tautológicamente irrelevantes. El libre mercado no toma sin embargo en cuenta dos factores de la máxima relevancia material: el carácter moral de los grupos humanos y la estructura capitalista en la que de hecho se desarrolla. Estos dos factores convierten al libre mercado en una posibilidad tendencial, esencialmente tendencial, es decir, realmente imposible.

La irrelevancia de los hechos a la hora de enjuiciar la economía por parte de los apóstoles del neoliberalismo, un desinterés patente durante toda la historia de la teoría del libre mercado,<sup>643</sup> permite ocultar una larga serie de paradojas que invitan a pensar que el “natural” mercado libre no resulta tan sencillo. Extensión de la pobreza en cuanto mejoran los datos económicos, aumento del control político y policial en cuanto se liberalizan los mercados (con su correspondiente mercado de la vigilancia y control públicos),<sup>644</sup>

---

<sup>641</sup> Un buen ejemplo en este sentido sería el famoso *best seller* de Fukuyama, Francis *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. The Free Press. 2000. De la tragedia de cometer el error de tomarse en serio las recetas neoliberales a la hora de hacer política –como en el reciente caso argentino- habrá sin duda menos glosas.

<sup>642</sup> Sobre la relación clásica entre valor y trabajo véase Smith, Adam *Wealth of Nations*. *Op. cit.* I, 5. Págs. 36 y stes.

<sup>643</sup> Véase Polanyi, Karl. *La gran transformación*. *Op. cit.* Cap. 16. Pág. 336.

<sup>644</sup> Véase Mazoyer, Franck “Vigilar es también un mercado” en *Le Monde diplomatique*. Ed. española. Madrid, agosto 2001. Pág 3.

inexistencia de una planificación “colectivista” a diferencia de las planificadas leyes liberales,<sup>645</sup> opción por el beneficio del monopolio incluso si este es menor que el obtenible en régimen de competencia,<sup>646</sup> es decir, preferencia por el capitalismo incluso cuando éste es manifiestamente contradictorio con aquél, y por supuesto, identificación de ambos en términos del primero<sup>647</sup> más allá de cualquier exigencia teórica de los sagrados principios a la par naturales y occidentales.

La exposición del argumento neoliberal deja sin embargo entrever otra cuestión si cabe aún más interesante para nuestro trabajo: como profusamente ha podido mostrar Scheuerman en su capítulo dedicado a las relaciones entre Schmitt y Hayek<sup>648</sup> el punto de vista absolutamente central de superación de la ley en el mercado sobrenatural establece un paralelismo teórico (¡y también histórico!<sup>649</sup>) entre las obras del decisionismo schmittiano y el “liberalismo” hayekiano. Se produce entonces una curiosa explicitación de la ambigüedad que expone el argumento liberal-hayekiano en tanto si éste era o no empleado en la defensa del capitalismo –donde las exigencias de limitación del poder se relajan- o si se emplea contra cualquier pretensión de intervención socialista, caso en el cual la formalidad de la ley alcanza sus mejores momentos de vehemente sacralidad libertaria.

Pues lo interesante en términos teóricos de la exposición de Scheuerman no es tanto la constatación de la repetición de los (malos<sup>650</sup>) argumentos de Schmitt en Hayek, ni las más o menos sospechosas coincidencias en sus objetivos históricos, sino el hecho de que aun cuando se trata de una pretensión supuestamente diferente –a favor y en contra del decisionismo- la crítica al positivismo, el poso teológico que comparten, acabe teniendo que cristalizar, como una fatalidad prescrita por ese ámbito de sacralidad legal, en un sistema político autocrático (como el que, en efecto, acaba proponiendo Hayek<sup>651</sup>) muy

---

<sup>645</sup> Véase Polanyi, Karl. *La gran transformación*. *Op. cit.* Cap. 12. Pág. 232 y stes.

<sup>646</sup> Véase el clásico trabajo de Baran Paul A. *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York, 1957. Caps. 3 y 4. En esta línea véase también Baran Paul A. y Sweezy, P. *Monopoly Capital*. Monthly Review Press. New York, 1966.

<sup>647</sup> Cfr. Amin, Samir *El capitalismo en la era de la globalización*. *Op. cit.* Págs. 30 y 31.

<sup>648</sup> Cfr. Scheuerman, William E. “*The unholy alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek*” en *Carl Schmitt. The End of Law*. *Op. cit.* Cap. 8. Págs. 209 a 224.

<sup>649</sup> También Carl Schmitt tuvo ocasión de defender el punto de vista del mejor liberalismo formalista aunque sólo cuando los partidos de izquierda de la República de Weimar pretendieron expropiar los bienes de la monarquía. Argumentos que literalmente repetirá Hayek en su diatriba contra el Estado del Bienestar en su *The Road of Serfdom* (1944) Univ. Chicago Press. 1976. En este sentido véase Scheuerman William E. *Carl Schmitt. The End of Law*. *Op. cit.* Pág. 211.

<sup>650</sup> Cfr. Scheuerman William E. *Carl Schmitt. The End of Law*. *Op. cit.* Cap. 8. Nota 24. Pág. 217.

<sup>651</sup> En este sentido véase Scheuerman William E. *Carl Schmitt. The End of Law*. *Op. cit.* Pág. 220-222. Para una de las peregrinas articulaciones de la “representación democrática” en Hayek véase “Las fronteras de la democracia” en *Democracia, Justicia y Socialismo*. *Op. cit.* 7 y 8. Págs. 26 a 32. En este



alejado –o quizá no tanto- de ese amable, abierto y moderado discurrir político que tanto le acerca a su amigo Popper.<sup>652</sup>

### 8.3.- Las características del neoliberalismo. Futuro.

“¿Sociedad multicultural? Odio estas palabras. La cultura es el credo fundamental de la libertad. Una sociedad multicultural nunca será una sociedad unida”

Margaret Thatcher<sup>653</sup>

Hemos visto que el argumento central de los defensores del libre mercado es la capacidad de completar de un modo efectivo una sociedad racionalmente organizada que haga innecesarias las libertades culturales, de modo que al hacer del acceso al mercado el único criterio en la organización social todas las demás diferencias quedan borradas. En términos groseros uno puede ser negro, homosexual o hablar cualquier idioma con tal de que pueda llevar a cabo intercambios económicos.

La cuestión resulta más interesante en la medida en que intentemos dividir entre el espacio económico y el cultural, es decir, aquél al que la racionalización económica –al margen de la deliberadamente oculta distorsión capitalista a la que ya nos hemos referido- no alcanza y en el cual los consumidores se comportan como sujetos de identidad grupal.

Pero ¿qué no es objeto de transacción económica? Si la Modernidad consistió en la deliberada búsqueda de patrones racionales que nos permitieran tratar con el mundo (y entre nosotros) de un modo universal (es decir, la definición de patrones de realidad “científica” frente a la superstición y a la pluralidad cultural) la organización económica de la globalización capitalista ha puesto en práctica el intento de comerciar con la realidad, es decir, su conversión en mercancía como elemento de universalización y operación

---

sentido véase

<sup>652</sup> Como se ha demostrado, el pensamiento político de Popper discurre en efecto paralelo y cercano al de Hayek, muy especialmente en sus elementos críticos, (véase Perona, Ángeles J. *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la “Sociedad Abierta”*. Op. cit. Cap. IV, págs. 147-189.) pero quizá lo más interesante de esta relación sea que, pese a que a simple vista se percibe una mayor corrección y profundidad argumental en Popper, la obra de Hayek provoca desde el principio un interés que por sí misma resulta particularmente injustificado, un interés tal vez debido no a lo que dice sino a lo que se percibe como oculto, a una profundidad de naturaleza histórica que lo entronca desde un carácter básicamente personal con una tradición que sin duda no es la de Popper y sus amables argumentos políticos a la moda intelectual del momento, sino otra mucho más combativa, anclada en el legitimismo y con la fuerza del pensamiento que se sabe proyecto de efectiva implementación social.

<sup>653</sup> Entrevista para el *Daily Mail*. Londres, 22 de mayo de 2001.

racional. Así, la llamada “explotación del paisaje cultural”<sup>654</sup> supone la eliminación de los elementos culturales no comercializables y la adaptación a este fin o la marginación de los restantes.<sup>655</sup>

En realidad, tampoco es necesario hacer grandes esfuerzos de imaginación del tipo “ciencia-ficción” para describir el carácter invasivo del libre mercado como utopía racionalista. Tal vez sea suficiente en este sentido intercambiar la figura del “filósofo rey” a la que nos referimos con anterioridad por la del economista-rey, es decir, aquel que atendiendo a criterios de *marketing* y rentabilidad decide qué elementos de la vida humana deben ser eliminados de la nueva república.

¿Qué pasaría si hiciéramos una contrapropuesta platónica en la cual la decisión acerca de los asuntos políticos fuera dejada en mano de quienes conocen *de verdad* el mandato de la racionalidad divina acerca de lo que es bueno o no para una sociedad? ¿Dejaríamos que “los mercados” decidieran sobre las políticas a llevar a cabo por encima de la opinión de los ciudadanos? ¿Firmaríamos tratados como el propuesto “multilateral de inversiones” que obligaran por ley divina (es decir, aquella que los parlamentos no pueden cambiar) a pagar a aquellos pueblos que tomaran resoluciones contrarias a los intereses de las grandes empresas?, ¿Llamaríamos a gobernar nuestros asuntos económicos a un “tirano” clásico que pusiera en orden la política monetaria de un país (haciendo independientes de los parlamentos a los bancos centrales)?

El “economista rey” resulta ser una figura mucho menos denostada para nuestros defensores de la supuesta “sociedad abierta” aunque resulta cuando menos divertido hacer un recorrido por los conceptos transpuestos de la vieja *república* a nuestro nuevo orden mundial.

Volvamos pues a nuestra lectura de Platón<sup>656</sup> y veamos hasta qué punto es posible descubrir un proyecto racionalista no de la política sino de la economía convertida ahora en *mathesis* platónica que nos permita diferenciar la sabiduría de la opinión.

Habríamos pues de empezar diciendo que es el mercado quién establece una correcta ubicación de los diferentes ciudadanos. La armonía localizadora de Platón se convierte en armonía profesional: sólo el mercado permite obtener de los trabajadores el trabajo que la sociedad necesita. ¿Qué mejor que seguir a Platón también en esto y hacer

---

<sup>654</sup> Rifkin, Jeremy *La era del acceso*. *Op. cit.* Págs. 225 y stes.

<sup>655</sup> Véase Klein, Naomi *No Logo* (2000) Cap. 8. (Traducción de Alejandro Jockl *No Logo. El poder de las marcas*. Paidós. Barcelona 2001. Págs. 205 y stes.)

<sup>656</sup> Ver *supra* 5.1.

de la educación no ese derecho al desarrollo personal sino una buena formación ocupacional que consiga que los ciudadanos estén capacitados estrictamente para el trabajo que tienen que realizar?

Así, la “catalaxia” de Hayek se nos muestra como la razón divina del orden que realmente ha de triunfar. Y la economía es la nueva filosofía que no dispone sino que aprende de una realidad metafísicamente dada: el mercado.<sup>657</sup>

Es evidente que a aquéllos que se muestren descontentos con tanta racionalidad habrá que expulsarlos como a poetas que pervierten las ideas de nuestra juventud con ideas de vago humanitarismo, solidaridad, quién sabe si incluso con horribles ideas de la “mal llamada” justicia social. Pero en realidad ya hemos comentado hasta qué punto los poetas representan ese carácter moral “atávico” que impide las buenas relaciones comerciales. Nada entonces mejor que, en vez de expulsar a los poetas, dispersar a su público a través de inevitables medidas optimizadoras del capital humano como son la movilidad geográfica, la flexibilidad temporal y, en suma, la desregulación de aquellos elementos culturales que todavía pervivan en la economía.

Quizá aún más interesante –aunque más prolija- resultaría la comparación en términos de eugenesia como elemento oculto en nuestras sociedades. Deberíamos hablar desde una perspectiva de género del papel económico de la mujer, de la destrucción de la capacidad familiar de la mayor parte de los ciudadanos y, por qué no, del infanticidio selectivo por razones económicas.

En cualquier caso una nueva ciencia se abre ante nuestros ojos deslumbrados. Nuevos hombres descubren que el mundo es un libro escrito en lenguaje económico y se aprestan a liberarnos de nuestra caverna en la que permanecemos aferrados a las cosas en tanto que objetos de uso vital en un extraño fetichismo de la no-mercancía.

Ni que decir tiene que nobles mentiras de fraternidad, orden y justicia universales envuelven la organización de la nueva *república*, al tiempo que una promesa de progreso tecnológico nos augura una larga vida repleta de ilimitado consumo para cuando hayamos logrado por fin desprendernos de los mitos de “una historia que por fin ha terminado”.

No faltarán ideas de igualdad dentro de la república y en ella tampoco habrá distinciones –muy especialmente en el prohibido palacio de los nuevos guardianes (los mercados bursátiles)- entre hombres y mujeres. De hecho, los verdaderos guardianes de la

---

<sup>657</sup> Para una ilustrativa explicación de la más inquietante conexión ente el “mercado cataláctico” y el “naturalismo” reaccionario de Burke primero y de la “teología política” de Carl Schmitt después, véase

economía no perderán su tiempo en acumular riquezas sino en producirlas aun en menoscabo de su calidad de vida por el bien de la república mundial.

¿Mundial? Bueno, deberemos tener en cuenta la necesidad de algunos *bárbaros*, o *hooligan countries*, que nos permitan engrasar nuestra economía manteniendo un alto presupuesto de nuestro principal producto, el armamento, además de aumentar la cohesión social. La guerra, en efecto, puede ser una desgracia para los hombres pero es una bendición para la economía. Y si Platón se empeñaba en mandar a los niños a la guerra en caballos para que aprendieran este arte resguardados por la distancia ¿qué mejores “alas de caballo” que una programación mediática repleta de maniquea destrucción bélica? En realidad, como en el caso de Platón, la guerra se torna inevitable aunque no estuviera en principio en el plan. Y por supuesto siempre está una buena “lucha de civilizaciones” para decirnos quienes son los *bárbaros* y quienes los aliados.

Pero el economista rey no puede fundar una república por el simple hecho de que ninguno de sus intereses es político. El economista rey tiene un súbdito aislado e individualista, encerrado en una antropología imposible que le convierte en incapaz de criticar un todo del que no puede evitar formar parte. Las relaciones obligadamente comerciales se disuelven por ello una vez mantenidas en redes económicas<sup>658</sup> en las que puede llevar a cabo cualquier relación con tal de que en ella se produzca un intercambio comercial. Su alternativa es la organización necesariamente violenta –pero organización al fin y al cabo- en grupos morales históricos que luchan moralmente contra un enemigo que en realidad nunca aparece como tal en el campo de batalla.

En realidad ¿cómo exigirle a este hombre machacado por la supuesta dulce racionalidad posthistórica un poco de racionalidad política?

---

Negro Pavón, Dalmacio, “Orden y Derecho en Carl Schmitt” *Op. Cit.* Págs. 359-362.

<sup>658</sup> Castells, Manuel *The Information Age. Economy, Society and Culture*. MA, Blackwell, Cambridge, 1996. Vol. 1. “*The Rise of the Network Society*” Págs. 191 y stes.

## 9.- Epílogo ¿Quién perdió el siglo XX?

### Un *poco* de racionalidad política.

“En nuestros días, suele mencionarse el coraje y la audacia de los rebeldes que se enfrentan a tiranías ancestrales o supersticiones pasada de moda. Pero uno no da mayor muestra de valor enfrentándose a cosas antiguas que provocando a su abuela. El hombre realmente valiente es el que desafía a las tiranías jóvenes como el alba o a las supersticiones recientes como las primeras flores.”

G.K. Chesterton.

“Sin embargo, San Agustín de Hipona, tan realista en la concepción pesimista del poder, quedaría completamente perplejo ante los ladronzuelos actuales del poder monetario y financiero.”

Michael Hardt y Antonio Negri<sup>659</sup>

Propiamente hablando la historia de la humanidad, tal cual fue concebida por los historiadores de la modernidad, es una historia del poder. Pero, y ésta es quizá una característica de la historia del poder -es decir, de la Historia-, ese desarrollo histórico nos muestra una creciente relevancia de la legitimidad dentro del poder.

La legitimidad es el correlato de la autoridad, es decir, la posibilidad de obtener obediencia sin ejercer el poder puro, un poder que al no sufrir desgaste se ve acrecentado sin su uso (véase 4.1). La legitimidad es, además, lo que permite identificar históricamente a los grupos humanos siendo éstos -históricamente- grupos “de legitimidad”. Hoy día es

---

<sup>659</sup> *Imperio. Op. Cit.* Pág. 354.

obvio que ningún poder es lo suficientemente poderoso para imponerse de un modo puro sin ningún tipo de legitimidad.

En cualquier caso, la legitimidad a la que nos referimos no supone un elemento valorativo, es decir, la legitimidad es un término autorreferente, no supone que determinada obediencia sea “buena” o “justa”, supone simplemente que no es necesario ejercer una violencia pura para imponerse.

Pero ello no supone incluir entre las diferentes formas de la legitimidad a aquel poder de Bentham que se obedece como mera evitación del dolor. Puede ser verdad que el poder siempre se sustente en algún tipo de coacción, pero lo que queremos decir es que ningún poder se fundamenta sólo en la amenaza (o el premio) sino que le es preciso -y cada vez más- algún tipo de legitimidad no fundada en el refuerzo.

La legitimidad sería, por tanto, un componente de identificación exterior en un grupo, es decir, acompañaría a la existencia de un grupo humano como tal y supondría como mínimo dos características previas: un cierto éxito material en la reproducción social de sus miembros y una expectativa de seguridad frente a la violencia interna (Bodino) y externa (Maquiavelo).<sup>660</sup> Estos dos factores resultarían así tan primarios como la existencia de un poder legítimo -en los términos antes referidos- y aparecerían necesariamente ya en la comunidad meramente moral. No hay duda de que la exclusión material y la violencia general hacen a quiénes las habitan incompatibles con cualquier esquema grupal.

A un nivel meramente moral o comunitario, la pérdida de la legitimidad se convierte así en la pérdida del grupo como tal. A fin de cuentas, hemos de tener en cuenta que un grupo puede ser funcionalmente entendido como un sistema de comunicación. Y allí donde la comunicación no existe el espacio resultante sólo se puede llenar de violencia.

A partir de esto, y asumiendo la irreductible pluralidad de los grupos sometidos al poder en una sociedad mínimamente compleja, es decir, partiendo de la necesidad de establecer una comunicación supracultural, hemos propuesto sólo dos tipos de legitimidades: la fundamentada contra la pluralidad y la que encuentra su fundamento en la propia pluralidad, es decir, bien aquella fundamentada en la unión política de unos grupos contra los demás, o bien aquella otra que se encuentra precisamente en el *derecho* de los diferentes grupos a ser tratados supragrupalmente, mientras se permite la existencia de la pluralidad y su acceso libre al nivel político. En suma, un paradigma “político” en el sentido de Carl Schmitt o la “política” en el sentido de “Locke”.

Es importante destacar ahora la reseñada relación teológica con un orden político “eterno” y singular frente a una concepción de lo teológico como mera estructura formal de la pluralidad mortal.<sup>661</sup>

La modernidad fue el lugar de explosión de esas dos opciones y el siglo XX su campo de batalla. De ella pareció surgir un tercer esquema de pluralidad basado en la abolición de la diferencia no por un grupo moral determinado sino por una pretendida racionalidad de carácter invasivo que ya inaugurara Platón y que declaraba a la cultura, a la moral identitaria y atomizadora, “fuera de la ley”. Este esquema tiene un desarrollo político y otro económico, ambos producto de dicha modernidad, y cuyo enfrentamiento militar parece haber sido el motor de la segunda mitad del siglo XX.

La dificultad en ambos casos estriba en que los dos padecen un serio problema de legitimidad. Es verdad que en ambos sistemas la pluralidad existía. En el primero –aquél que proponía la superación del hombre moral a través de una estructura política racionalmente total- como un elemento destructivo y sospechoso que se enfrentaba con una teoría del “derecho natural” pensado como previo a la configuración fáctica. En el segundo –aquél que consideraba irrelevantes y prescindibles aquellos elementos culturales no susceptibles de ser convertidos en mercancías- como compatible *de iure*, con un derecho positivo en el cual se insertaban las diferencias, pero arrastrando *de facto* una enorme tendencia a la destrucción de dicha pluralidad moral y con ella de la legitimidad “política” de Locke; y por tanto, un consiguiente despliegue de la vieja legitimidad “schmittiana” amigo-enemigo, la cual por otra parte ha demostrado ser tanto más destructiva como crecientemente inoperante.

A todo ello habría que sumar, dado este tipo de análisis, el problema económico de la racionalidad invasiva no fundada en la política o en el derecho, sino en la “economía”, un problema económico creciente, avasallador e ingobernable definido por la anomalía “libre mercado” que resultaba el meollo de la ley de traducción a “racional” de la moralidad preexistente.

Pero es sobretudo en el subterráneo de estas dos legitimidades racionales, modernas e ilustradas, de ese intento de establecer un sistema de comunicación social entre comunidades, donde se ha ido formando un río de deslegitimidad que amenaza con destruir cualquier intento de mantener un paisaje humanamente aceptable.

---

<sup>660</sup> Cfr. *supra* 3.1.

<sup>661</sup> Cfr. Arendt, Hannah *La condición humana*. *Op. cit.* Págs. 35-36.

Si hiciéramos una reflexión profunda sobre el significado del siglo XX en la historia de la llamada civilización occidental probablemente la característica más relevante para la posteridad no sea la destrucción, el dolor y la muerte ni tampoco los avances tecnológicos sino más bien el fin del buen nombre de “la verdad” como referencia teórica, filosófica y, por supuesto, política. Parece ser como si la verdad, ese modo de defender las ideas que supone el heroísmo y la radicalidad, el límite de la negociación y el sacrificio, el lugar que no sólo es el de Sócrates o Galileo sino también el de aquellos que no “tenían razón” -y también el de tantos héroes anónimos como los muros en los que fueron fusilados-, esa verdad de la que Occidente se llena la boca –de los cañones- frente a la “barbarie”, se hubiera convertido en definitivamente sospechosa, peligrosa, indeseable, maleducada, marginal, impertinente, integrista y violenta.

Frente a ella no sólo una sensatez romántica que se esfuerza en declarar un individualismo torpemente materialista sino también un sentimentalismo protofascista -y, muy especialmente, ese monstruo de la indignidad que solemos llamar “ética de la responsabilidad” y que en la práctica consiste en la elevación a mandato ético de la conveniencia de aceptar cualquier chantaje mínimamente contundente- han convertido en irreconocible cualquier espacio político. En cualquier caso, y pese a las ganancias sin duda obtenidas por el arrastre impagable de dogmas y autoridades, hemos de plantearnos críticamente si tal punto de partida hace posible una reconstrucción crítica siquiera de las formas de vida política en las que se supone debíamos vivir y en las que nadie –ni tan siquiera los espíritus más conservadores- cree que vivamos.

Debiéramos plantearnos sobre qué base podemos construir un espacio político de comunicación. Y si la violencia no es más que un fracaso de la comunicación cultural, no hay duda de que la violencia política responde a la incapacidad política de comunicación.<sup>662</sup> Tanto más cuanto, como se ha dicho, es imposible ignorar después de Weber que “uno de los aspectos centrales de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna” (en términos de nuestro trabajo, de la “comunidad moral” a la “sociedad política”) “ha sido el cambio de una concepción de la legitimidad basada en un

---

<sup>662</sup> Véase el impresionante trabajo de Rubenstein, Richard E. *Alchemists of Revolution: Terrorism in the Modern World*. Basic Books, Inc. Nueva York, 1987. (Traducción de María Inés Taulis *Alquimistas de la Revolución. El terrorismo en el mundo moderno*. Granica Eds. Buenos Aires / Barcelona 1987. Pág. 283 y *passim*).



consenso determinado por la tradición a una concepción de la legitimidad basada en un consenso que es obtenido comunicativamente”.<sup>663</sup>

Y sin embargo parece como si todo esto hubiera servido de una manera frágil y precaria para engrasar legitimadoramente los problemas eternamente planteados por el curioso modo en el que está constituido el sistema antropológico occidental. Este sistema que, como ya hemos sugerido, se forma con la superposición de un espacio moral individual (comunitario) y un espacio racional (social).<sup>664</sup> Ni que decir tiene que la quiebra del espacio racional ha resultado también de lo más relevante para hacer manejable las escalas jerárquicas de poder en nuestros días. Pero quizá el elemento más importante de esta sentina subterránea de deslegitimación sea la persistencia de un espacio de poder dualista amigo-enemigo en medio del discurso retóricamente pluralista y democrático.

De hecho, parece como si el exorcismo de los demonios de Occidente llevado a cabo con el juicio histórico a la Alemania Nazi no fuera capaz de resistir una comparación mínimamente crítica con la situación de la política internacional de nuestros días. La mentira, la manipulación, el genocidio selectivo y ocultador, la transacción traicionera y el industrialismo bélico de nuestros días –por no hablar de la utilización política del “terrorismo”- no son mucho menores que los de los dirigentes nacionalsocialistas. Y tampoco lo es la ignorancia de la población acerca de todo ello –una ignorancia que en el caso del pueblo alemán en los años treinta no era siquiera compartida por las élites occidentales que luego se rasgaron las vestiduras y se arrogaron el derecho a juzgar a los criminales-.

Mas si el análisis del siglo XX resulta de una gran complejidad en su vertiente histórica, su explicación teórica es aún más compleja e irregular. A primera vista, la alternativa que parece presentárenos es una civilización democrática, defensora de los derechos humanos, con una condición universalista de la superioridad de sus valores, enfrentada a una barbarie destructiva, tiránica, enemiga de los elementos fundamentales de la dignidad humana y engendradora de pobreza. Se nos dirá, no sin razón, que esto es tan

---

<sup>663</sup> Bouzat, Gabriel “Libertad de expresión y estructura social. El Derecho de Réplica”, en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. Núm. 3. Madrid, mayo-agosto 1989. Pág. 88.

<sup>664</sup> Por poner un ejemplo de la pertinencia de este conflicto en nuestros días podemos confrontar la obligación moral de un padre de ayudar a sus hijos y la obligación social de un gobernante de practicar la igualdad de acceso a los cargos públicos. No es necesario constatar que, desde el punto de vista del “corrupto”, la inmensa mayoría de nuestros casos de corrupción tienen su raíz en este conflicto antropológico tal cual fue definido ya por Rousseau, es decir, “mientras el padre de familia, para obrar bien, le basta con consultar su corazón, el magistrado se convierte en un traidor cuando hace caso al suyo”. *Discours sur l'Économie politique*. *Op. cit.* Pág. 243.

sólo propaganda destinada a un público poco interesado y menos informado. Pero si una forma de poder –una forma política- es una forma de legitimidad, entonces es en el análisis de esa alternativa en donde debiéramos encontrar algo así como la esencia de nuestra forma política.

Pretendemos encontrar cómo la caracterización publicitaria de nuestro sistema político, aquél que según Fukuyama<sup>665</sup> representa la síntesis de ese objeto extraño llamado historia universal, puede seguir autodenominándose como “liberal”.

Pero, ¿hemos sido acaso ya capaces de definir que significa liberal? En su reciente y extraño libro, John Gray, al que hace pocas páginas hemos visto denunciar la imposibilidad política de ese artificio llamado “libre mercado”, hace un repaso de lo que para él son las dos caras del liberalismo.<sup>666</sup> Según nuestro autor la pretensión de elaborar un liberalismo universalista, llevada a su extremo filosófico, implica la creación de un espacio invasivo de racionalidad no diferenciable de un totalitarismo en el cual el espacio político ocupa a la vez lo que nosotros hemos definido como el espacio legal y moral.

Por el contrario, una perspectiva del liberalismo como pluralidad implicaría la aceptación de que las sociedades no liberales debieran ser respetadas por nosotros desde nuestro punto de vista liberal, al menos en la medida en que sean lo suficientemente “decentes” de no molestarnos.<sup>667</sup> La tesis de Gray es que el liberalismo debe rebajar las pretensiones de “universalidad” y “bien universal” para convertirse en la articulación práctica de un *modus vivendi* que nos evite matarnos.<sup>668</sup> Es en este sentido en el que se puede hacer una reivindicación de Hobbes y su soberanismo regional como fundador de un modesto liberalismo tan auténtico como valioso.<sup>669</sup>

Nuestra tesis es que un planteamiento de este tipo implica mucho más que una sana pretensión de buena vecindad desenfadada y tolerante. Implica simplemente pasar de las garras de “el economista rey” de Hayek y su capitalismo cínico, al relato sarcástico del realismo decisionista de Carl Schmitt sobre lo acontecido en el siglo XX. Nuestra tesis es que un planteamiento de este tipo no sólo implica tal cosa sino que además nos obliga a darnos cuenta de uno de los elementos mejor escondidos de nuestra historia política. Pues este paso casi automático e impredecible no viene por el hecho de que Schmitt y Hayek,

---

<sup>665</sup> Cfr. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. The Free Press. Nueva York, 1992.

<sup>666</sup> Gray, John *Two Faces of Liberalism*. Polity Press / Blackwell. Cambridge, 2000. (Traducción de Mónica Salomon *Las dos caras del liberalismo*. Ed. Paidós. Barcelona, 2001.)

<sup>667</sup> Un punto de vista parecido parece guiar el rumbo de los últimos trabajos de John Rawls.

<sup>668</sup> Gray, John *Las dos caras del liberalismo*. *Op. cit.* Cap. 4. Págs. 123 y stes. y *passim*.

<sup>669</sup> Gray, John *Las dos caras del liberalismo*. *Op. cit.* Pág. 36.

aun profesándose algo más que mutua admiración,<sup>670</sup> pretendan representar puntos de vista alternativos, sino más bien porque se trata de dos articulaciones prácticas complementarias de una misma teoría. Una teoría que, dependiendo de las circunstancias históricas, puede aparecer bajo la forma del nacionalsocialismo alemán, o de la cruzada por las libertades en busca de la “justicia infinita” por las tierras de Afganistán o Irak.

Si Gray tuviera razón, si ésta fuera la alternativa a la que el concepto liberal ha de verse forzado a elegir, entonces es en efecto Carl Schmitt el único que ha entendido el carácter irrelevante del “liberalismo” o, como se ha dicho, su “máximo debelador” en el campo de batalla teórico,<sup>671</sup> en la medida en que “las dos caras del liberalismo” son la misma moneda teórica que según soplen los vientos de la historia caen de un lado o de otro. La exposición de Carl Schmitt, sarcástico en su humillación, que sólo lamenta haber ganado la batalla teórica y no la histórica, refleja en efecto la pervivencia histórica de un nacionalsocialismo teórico cuyos valores no dejaron nunca de triunfar.

En efecto, el descubrimiento de que la “catalaxia” expresa una teología política, de que la línea correcta del discurso neoliberal es la de la Naturaleza Divina de la Historia de Burke, es decir, la de Schmitt, la de Hayek, nos permite de pronto comprender el resto de los elementos políticos que han hecho saltar por los aires el siglo XX, de modo que la explicación de una historia políticamente deforme (... comunistas contra nazis, nazis contra liberales, liberales contra comunistas,...) se explica con la mayor simplicidad desde los corolarios políticos de la Ley de la Tierra de Carl Schmitt.

Porque la teología política, como magistralmente ha podido expresar Heinrich Meier,<sup>672</sup> al establecer una relación entre el orden político y la Revelación, no puede evitar sustentarla, da igual el grado de su secularización, en términos de “Cristo” y “Anticristo”, es decir, de “amigo-enemigo”, de “mal revelado”. Poco importa el origen histórico de dicho mal, da igual que se le llame “nazi”, “bolchevique” o “integrista musulmán”, porque ese lugar sólo es importante en y para el lugar desde el cual se define.

---

<sup>670</sup> Cfr. *supra*. 8.2.

<sup>671</sup> Véase el interesante artículo de Pablo Lucas Verdú “Carl Schmitt, intérprete y máximo debelador de la cultura político-constitucional demoliberal” en *Revista de Estudios Políticos*. Nº 64; Madrid, 1989. Págs. 25-92.

<sup>672</sup> Meier, Heinrich *The lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*. Univ. of Chicago Press. Chicago, 1998. Págs. 68 y stes. (Originalmente publicado en alemán en 1994 *Die Lehre Carl Schmitts ...* I. B. Metzlersche V. und Carl E. Poeschel V. G. Stuttgart.)

Lo fundamental si queremos mantener la “catalaxia” hayekiana es que haya un “imperio del mal”, un “eje del mal” o como quiere denominárselo. Hace falta un mal revelado para que haya “mercado natural”, “libre competencia”, etc.

Es en este sentido en el que el proyecto nacionalsocialista, con su racionalización del trabajo, su capital estadounidense, sus malvados judíos y su capacidad de frontera inexpugnable frente al peligro bolchevique resultó tan aceptable entonces para el orden civilizado mundial, y tan cercano a nuestro discurso publicitario, como el vigente comportamiento informativo de la “alianza contra el terrorismo” y su suspensión de libertades, leyes especiales y demás “excepcionalidades”. El origen no es otro que la naturaleza “revelada” del mercado tal cual ha sido descrito en lo que hemos llamado el “argumento neoliberal”<sup>673</sup> hasta acabar conformando el inseparable triángulo sagrado de “Dios-Mercado-Guerra”.

Sin embargo, tal vez esté Gray esta vez equivocado, y tal vez también sí sean posible definir dos caras en el liberalismo, y tal vez esta vez no sean tan parecidas. Tal vez, en suma, sea posible definir un sistema de legitimidad en la que Hobbes no pueda ser llamado a fundar el Estado Liberal.

Si eso es posible, entonces nuestro trabajo habrá tenido que alcanzar algún éxito en diferenciar en términos de legitimidad dos tipos irreconciliables de sistemas políticos: por un lado los fundados en la legitimidad que se deriva del hecho de que los gobernantes representen los deseos de sus gobernados (lo que en la práctica ha resultado demasiado cómodo de invertir de modo que los deseos de los gobernantes sean los de los gobernados) o bien, por otro lado, aquéllos en los que la legitimidad del poder venga derivada no de que los gobernados estén de acuerdo con lo que se gobierna sino precisamente en que puedan estar en desacuerdo, es decir, en el derecho al disenso de Locke, en la capacidad de disentir pública y políticamente.

La diferencia exigible para el concepto de un hipotético Estado Liberal está en la necesidad de fundar la estructura política en la legitimidad de Locke y no en la de Hobbes. Para ello hemos de exigir también que dicha legitimidad del disenso suponga además de dicho derecho la renuncia por parte del poder público, del lenguaje público, de “socializar” moralmente, es decir, la renuncia a la creación de un sistema totalitario definido como aquél en el que comunidad y sociedad se solapan y en el que moralidad y legalidad son lo

---

<sup>673</sup> Véase *supra* 8.2.

mismo.<sup>674</sup> Pues es a partir de esa diferenciación desde donde la capacidad de disentir ha de expresarse en un lenguaje político racional dado que no se comparten los elementos morales.

Ni que decir tiene que la peculiaridad de esta opción es que, por un lado, toda legislación se ve obligada a ser positiva –dado que no hay valores revelados-<sup>675</sup> y, por otro, nadie puede quedarse en ese lugar “de fuera” de la comunidad política, ese lugar que es, como no, el del enemigo. Hay, además, en este sistema de legitimidad otro pequeño detalle de la máxima importancia: el “libre mercado” se presenta entonces claramente como una aberración que sólo puede responder al interés particular, en todos los sentidos, de unos cuantos ciudadanos con nombres y apellidos.

Visto desde esta altura, el siglo XX se nos muestra apenas como la batalla geopolítica de las pequeñas alternativas de la cultura política de la Modernidad, pero en la que el cinismo político, propio del habitual uso por parte del poder de las teorías políticas que lo legitiman, ha sido llevado a su máxima expresión. Una batalla en la que el discurso sobre las libertades, los derechos humanos y el liberalismo reflejan tan sólo los intereses personales de unos cuantos mecenas de una política privatizada –*moralizada*- frente a las amenazas mutuas de los sistemas existentes.

El discurso en sordina de Carl Schmitt, la comparación teórica entre su decisionismo realista y la cultura “demoliberal”, no resulta tan exagerado si hemos de analizar el fenómeno nazi en su conjunto, es decir, no como la locura de un pueblo sino como el resultado de un modo occidental de hacer política. Y no ya porque sea imposible esconder por más tiempo esas connivencias de amplísimos sectores –muy particularmente aquellos ligados con el capital-<sup>676</sup> en el Occidente “democrático”, sino porque el “nazismo” es históricamente indisociable de una respuesta global de los sistemas políticos europeos al fantasma de la revolución obrera en general y bolchevique en particular.<sup>677</sup> Y la pretensión de negarlo es indisoluble de la negación de que esos sistemas políticos siguen siendo los nuestros. Y el hecho de que una nación humillada decidiera aprovecharlo tomando sobre sí la lucha global contra el comunismo a cambio de la destrucción de unos

---

<sup>674</sup> Cfr. *supra* Cap. 7. Nota 488.

<sup>675</sup> Véase *supra* el final de nuestro apartado 3.4.2.

<sup>676</sup> Para un listado no exhaustivo, véase Higham, Charles *Trading with the Enemy*. Robert Hale, Nueva York, 1983.

<sup>677</sup> Véase Winterbotham, F. W. *The Nazi Connection*. (1978) Citado por Allen, Martin. *El rey traidor*. *Op. cit.* En general esta última obra resulta muy clarificadora sobre los diferentes puntos de vista sobre el nazismo y su relación con el comunismo por parte en las élites políticas occidentales de entreguerras.

pocos países, hasta el punto de volverse demasiado poderosa, pertenece al ámbito puramente histórico.

Pero lo terrible de todo esto es que –si bien hay que agradecer un cierto efecto de vacunación- ni siquiera el discurso nacional-socialista fue entonces derrotado en Occidente. Y no lo fue porque el carácter publicitario de este discurso, el de la incomunicación política, el de la violencia inevitable, el discurso de “lo político”, responde a la común característica de la articulación de esa legitimidad de Hobbes fundada en la errónea dualidad “moralidad-juridicidad”.

En este sentido, los términos de este desgraciado par son tan inevitables como interesadamente enarbolados: todo ciudadano occidental histórico y racional lleva igualmente consigo un “iniciado” moral sectario y ahistórico, etnocéntrico, cronocéntrico y, en suma, idiota en el sentido griego del término. Pues el discurso que podríamos denominar como el de la idiotez política tiene que ver tanto con la inevitable tentación de la ignorancia de elevar al rango de legalidad los mandatos morales (convirtiendo la política como lugar racional de la pluralidad en “lo político” como elevación a público del discurso “amigo-enemigo”) como con el coincidente interés privado de los beneficiarios de un sistema económico que necesita de todo ello para tener sentido.

Este discurso puede reconocerse en el “realismo político” –en su versión más estomagante y actual, aquélla que vimos cómo Niebuhr tan claramente supo denunciar<sup>678</sup> y que puede ser enunciado en términos cultos como el “choque de civilizaciones” de Huntington,<sup>679</sup> el “realismo jurídico” de Posner<sup>680</sup> o el de “políticas del incremento del poder” del partido republicano de los Estados Unidos o del Likud israelí,<sup>681</sup> o incluso de algunas tendencias no irrelevantes en la construcción europea,<sup>682</sup> y que, en términos populares, suele expresarse en los clásicos términos de “solución de problemas”, “decisión”, “liderazgo”, “las cosas claras” o “negro sobre blanco” (¿deberíamos decir “blanco sobre negro”?), etc.

---

<sup>678</sup> Véase *supra* 3.8.

<sup>679</sup> Véase Huntington, Samuel “*The West v. the rest*” en *The Guardian*. Londres 23 noviembre 1996. Para un análisis rápido del pseudoargumento del “choque de civilizaciones” y sus “utilidades” comerciales y geopolíticas, véase Palacio de Oteyza, Vicente “Qué fue del Choque de Civilizaciones” en *ojosdepapel.com* (Ed. electrónica) 26 marzo 2001.

<sup>680</sup> Véase Posner, Richard A. *Overcoming Law*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.) 1995. Para una breve exposición de la superación de la Ley por el Libre Mercado en Posner, véase Scheuerman William E. *Carl Schmitt. The End of Law. Op. cit.* Págs. 7 a 11.

<sup>681</sup> Véase Netanyahu, Benjamin (Ed.) *Terrorism: How the West Can Win. Op. cit.*

<sup>682</sup> Véase el estupendo artículo de Garton Ash, Timothy “Quiénes son ‘los otros’ para Europa?” *El País*. Madrid. 30 diciembre de 2001. Págs. 15-16.

La pluralidad se convierte aquí en objeto del peor *marketing* capitalista y la democracia en un elemento retórico que es venerado mientras no se practique y que inevitablemente ha de plegarse a razones de poder en cuanto se ejerce de una manera “inconveniente” lo mismo da que esto ocurra en el Chile del siglo XX que en la Venezuela del XXI.

Quizá el más sarcástico ejemplo –por lo inocuo- de que para esta línea de no-pensamiento el mayor crimen que Occidente puede reprochar a Hitler fue el de perder la guerra, sea la actuación de las potencias occidentales en la guerra yugoslava en la que burdos intereses económicos llevaron la destrucción y la guerra civil al corazón de Europa llenando de mentiras los informativos del “mundo libre”. La guinda de este pastel mal cocinado podría ser entonces la satanización y compraventa de Milosevich –un personaje ni más ni menos siniestro que cualquiera de sus colegas- al estafalario tribunal de La Haya por el módico precio de mil doscientos millones de dólares pasando por encima del derecho y la legalidad del país cuyo derecho y legalidad se dijo defender a fuego y sangre (de sus propios ciudadanos), ocultando de paso los crímenes cometidos por quienes los juzgan en una guerra manifiestamente desencadenada por la OTAN en la farsa de Rambouillet y auspiciado por un país que se niega a la existencia de un Tribunal Penal Internacional porque ello podría comprometer la actuación de sus soldados.

Ni que decir tiene que el hecho de que todo ello apenas resulte un pequeño elemento anecdótico en la cuestión de la legitimidad de nuestros sistemas políticos demuestra hasta qué punto la legitimidad en la que se fundan no tiene apenas que ver con la racionalidad política. Ni que decir tiene que nada de ello cambia si la cuestión se vuelve más sangrienta y ahora se trata del literal genocidio del pueblo palestino por parte de un gobierno que dice representar ¡al pueblo judío!, mientras levanta campos de concentración en el Negueb.

La remisión de cualquier actuación política al ámbito del poder puro tras el ataque al autodenominado *World Trade Center* el 11 de septiembre de 2001, a través de una extravagante declaración de guerra a un difuso grupo de misteriosos delincuentes, demuestra a las claras la preeminencia del ámbito del poder puro en nuestras estructuras políticas (en efecto, la declaración de guerra es necesaria para hacer legal la excepción<sup>683</sup>)

---

<sup>683</sup> Quizá uno de los mejores ejemplos de hasta qué punto detrás de todos los actos de barbarie acaecidos en el último trimestre de 2001 existe una estructura política denominada “nuevo orden mundial” basada sin embargo en la “justicia” del *poder puro* internacional, sea la ironía de que, tras haber declarado el presidente Bush el “estado de guerra” para evitar legalmente verse constreñido por las más elementales

y no tienen otro resultado que el esperable en la doctrina de Carl Schmitt: Tribunales especiales, listas secretas, asesinatos selectivos, guerra, destrucción y manipulación de una opinión pública sorprendentemente obligada a elegir entre “amigo” o “enemigo”, es decir, a elegir en la disparatada alternativa entre “alegrarse” por que las víctimas civiles fueran estadounidenses o bien considerar que dichas muertes eran especialmente graves precisamente por su valor añadido de ser estadounidenses y no afganas o iraquíes.

El problema en un mundo políticamente tan destruido, en el que una moralidad zombi e histórica toma el lugar de una vida política privatizada donde las grandes decisiones vienen obligadas en espacios de irracionalidad económica incontrolables democráticamente e incognoscibles para la mayoría, es encontrar un punto de partida para la propuesta de una crítica constructiva que nos evite al menos ser tácitamente cómplices de los crímenes que pese a la omnipresente propaganda no podemos evitar conocer.

Es por eso por lo que si hemos de atalayar la historia haciendo recuento de todas las propuestas de la Modernidad para enfrentarnos a una situación tan calamitosa, nos parece que sólo uno –el más modesto política y filosóficamente- parece siquiera capaz de intentar articular desde la fuerza de la racionalidad una fuerza política (es decir, con un lugar para el poder puro) capaz de hacer comunicables, racionales y manejables las exigencias de la justicia, la dignidad y la razón junto con la fuerza identitaria e idiota de la moralidad.

Este sería el “principio liberal” que empezamos buscando, entendido ya como el espacio que cuida racionalmente de la irracionalidad, que define espacios que son a un tiempo de comunidad y de ciudadanía, que gestiona por medio de pretenciosas leyes racionales el derecho a la irracionalidad, que entiende la libertad como promoción identitaria de la diversidad al tiempo que establece los límites en los cuales el recurso jurídico a la individualidad permite la libertad frente al poder de las comunidades: el liberalismo, en suma, como articulación de una racionalidad política derivada del hecho de la pluralidad moral y de su integración a través del derecho al disenso.

Ese principio liberal superaría la insoslayable crítica del realismo político acerca del “creador de la Ley” siendo atravesado por un principio democrático soberano para la materialidad de sus políticas.<sup>684</sup>

---

leyes de la democracia, se decidiera no considerar a los detenidos afganos como prisioneros de guerra sino como vulgares detenidos para evitar así también siquiera su estatuto de prisioneros de guerra, el cual hubiera resultado al menos una mínima garantía ante un Estado que se niega a ratificar una corte penal internacional pues “coartaría la actuación efectiva de sus soldados”.

<sup>684</sup> Cfr. *supra* 7.2.2.



Pero, con todo, aún dicho realismo político nos demostraría que una opción por una legitimidad liberal así definida no puede sonar más que a una vulgar ingenuidad teórica tan discutible como irrelevante. Por ello habremos de dejar espacio para un verdadero realismo político, como constatación pesimista de la diferencia entre moralidad y legalidad, que nos permita articular una “filosofía del poder político”,<sup>685</sup> un realismo que nos exige de un modo históricamente muy preciso que en dicha opción el disenso responda a una situación de “bloqueo del poder”. Una circunstancia histórica que, por cierto, en nuestros días no se da.

¿Dónde encontrar una solución a este problema? Sólo el hecho de que hoy más que nunca la legitimidad resulte imprescindible al poder para ser tal, de la necesidad del carácter político del poder, puede convertir en omnipotentes las débiles e ingenuas fuerzas de la verdad, el conocimiento y el análisis racional. Pero no es menos cierto que, también hoy por hoy, resultaría una pedantería insoportable pretender que el libre mercado capitalista es tan solo una opción política de la que una sociedad se puede políticamente desprender por el solo hecho de pensarlo.<sup>686</sup>

En distintos sentidos, nunca fue tan fácil hacer política y al mismo tiempo nunca fue tan difícil. Mas en cualquier caso lo que aquí está en juego no es sólo la supervivencia de la política tal cual aparece como exigiendo legitimidad. Si nuestros axiomas tienen algo de interés, lo que está en juego es la racionalidad misma como discurso hecho necesario a partir de la facticidad de una pluralidad indestructible.

¿Por dónde empezar a pensar? Cuando menos no estamos obligados a aceptar por más tiempo la falacia de que el liberalismo consiste en entregar al poder económico todas nuestras capacidades políticas en nombre de la libertad. El liberalismo, tal cual lo hemos definido, es una doctrina difícil y sin duda anti-intuitiva, pues no responde completamente ni a los deseos del triunfo de la propia moralidad ni a los sueños de construcción teórica de un perfecto racionalismo científico. Pero una vez siquiera formulado en cualquiera de sus múltiples caracterizaciones –incluso en las más cínicas- o bien es la articulación de límites políticos frente al poder, incluyendo al poder político pero también incluyendo a los demás poderes, o simplemente se trata de un insostenible<sup>687</sup> anarquismo de banqueros hipócritas

---

<sup>685</sup> Meier, Heinrich *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy. Op. cit. Passim.*

<sup>686</sup> En este sentido ingenuo, véase el planteamiento de Touraine, Alain *Comment sortir du libéralisme?* Librairie Arthème Fayard, Paris, 1999 (Traducción de Javier Palacio Tauste Ed. Paidós. Barcelona, 1999. Cap. 5. Págs. 95 y stes.)

<sup>687</sup> Para una curiosa e involuntaria defensa del papel de la política en la economía hágase una lectura

como el que irónicamente describió Pessoa,<sup>688</sup> en el que por un milagro retórico la violencia sólo es tal cuando la práctica es la más débil.

Cabe mantener en este sentido una diferenciación nominalista entre los términos “liberalismo” y “republicanismo”, en el sentido de que éste fuera una versión “más completa” del primero en la medida en que tomara en consideración el elemento social o realista de dominación (es decir todos aquellos componentes morales y materiales que resultan un obstáculo para una libertad real), así como redefiniera el papel del poder político no como enemigo de la libertad sino como su garante.<sup>689</sup> En realidad, si bien es cierto que ha existido una apropiación del término “liberalismo” por ese tipo de anarquismo cínico que sólo considera contrario a la libertad el abuso de un poder que no es el suyo, decretando como antiliberal la regulación de otros poderes *de facto* desde el poder político democrático a partir de una pretendida oposición entre libertad negativa y positiva,<sup>690</sup> resulta demasiado triste tener que ofrecerles el término “liberal” para defender los ideales clásicos del liberalismo mínimo desde el término “republicanismo”.<sup>691</sup>

Podríamos concluir que, al menos teóricamente, no ha sido en vano la destrucción causada sobre los grandes ideales ilustrados. La existencia de una sociedad de racionalidad invasiva, en la que un nuevo hombre político o económico debía abandonar su pluralidad cultural, ciertamente no ha sido capaz de ofrecer un marco estable para las relaciones humanas, pero ha liberado a la política y quizá también a la filosofía de algunos de sus sueños más creacionistas. No es, sin embargo, menos cierto que sin el recurso a la racionalidad universal y transgeneracional, sin el recurso a la Ciencia, a la Honestidad intelectual y la Dignidad como valor no transaccional, nos abocamos a la mentira y la destrucción, al “pensamiento único” y al “contrapensamiento único”.<sup>692</sup> La imagen de Carlo Giuliani, el joven asesinado en Génova durante las manifestaciones de Julio de 2001, enterrado bajo la bandera de su equipo de fútbol favorito representa la desazón contradictoria de la indignación ante el (des)orden político mundial.

---

crítica de las teorías de los Costes de Transacción de renovada fama de Ronald Coase que demuestran, muy a su pesar, la inferioridad del comportamiento económico de las empresas frente al del Estado. Para un resumen de estas teorías véase Olson, Mancur; *Poder y Prosperidad*. *Op. cit.* Págs. 59 y stes.

<sup>688</sup> Fernando Pessoa *O banqueiro anarquista*. 1922.

<sup>689</sup> Véase Pettit, Philip *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. *Op. Cit.* Cap. 3 Pág. 113 y stes.

<sup>690</sup> *Cfr.* Pettit, Philip, *Republicanism. Una teoría ... Op. Cit.* Cap. 1. III. Págs. 46 y stes.

<sup>691</sup> En este sentido, véase la desigual polémica entre Delgado-Gal, Álvaro y De Francisco, Andrés sobre Liberalismo y Republicanismo *El País*, Madrid, 26 de noviembre y 6 de diciembre de 2001.

<sup>692</sup> Touraine, Alain, *¿Cómo salir del liberalismo?* *Op. cit.* Pág. 9.

Como mantenía Arendt, la rebeldía y la indignación nunca han servido para construir una nueva forma política.<sup>693</sup> Más cercano a los acontecimientos de nuestros días se nos ha recordado hasta qué punto determinada “rebeldía sentimentaloides y pastelera” fue en el pasado “caldo de cultivo de fascismos” y como sólo “el comunismo fue capaz de transformar en fuerza políticas conscientes y responsables a los que eran sólo plebe oprimida, genéricamente revoltosa y excitable, extraña a la conciencia política y manipulable a placer” convirtiéndolos en “componentes constructivos del Estado”.<sup>694</sup>

Pero el hecho es que el siglo XXI se presenta como demasiado tarde o demasiado pronto para las alternativas de construcción política tal cual fueron formuladas en el siglo pasado. Y al margen de cuánto se pueda agradecer o lamentar esto, parece en cualquier caso necesario volver a reflexionar sobre el mal hábito de seguir planteando desde la izquierda una irreductible alternativa final entre socialismo y liberalismo,<sup>695</sup> lo cual -como mínimo- no deja de ser una falsedad histórica políticamente paralizante.<sup>696</sup>

La izquierda necesita tanto como cualquiera replantear su historia y hacer una lectura crítica de una tradición que es común en su origen y en su lenguaje, aunque sólo sea para volver a encontrar un punto de partida sólido y retomar un debate que sea a la vez crítico y constructivo ante una amenaza que no es económica sino política, ante una amenaza que nos presenta la inquietante figura teórica de un nazismo, de un decisionismo de realismo hipócrita y naturalismo teológico, -aquél lugar donde Hayek es Schmitt- al que sólo se aporta como novedad histórica la inexistencia de un movimiento obrero.

Proponemos en cambio como necesario para cualquier voluntad transformadora volver a empezar teóricamente desde el mínimo de la racionalidad como articulación de una pluralidad constructiva de un lugar político que en la actualidad sólo conserva el nombre, volver al menos a un lugar capaz de ser al mismo tiempo teórico y real, desde el que pensar desde la libertad un programa político. Al menos ahora apenas es ya necesario afirmar que la Razón Universal no es un don metafísico otorgado por una divinidad al Género Humano Masculino Occidental, pero sí seguir manteniendo que los seres humanos poseen una universal capacidad de comunicación supragrupal que llamamos racionalidad.

---

<sup>693</sup> Cfr. Arendt, Hannah *On revolution. Op. cit.* Cap. 4, pág. 142.

<sup>694</sup> Magris, Claudio “Génova o el peligro de acostumbrarse a la violencia” *El Mundo*, Madrid, 27 de julio de 2001.

<sup>695</sup> Véase Llamazares, Gaspar “Propuestas desde una izquierda transformadora”, *El País*, Madrid, 2 de agosto de 2001.

<sup>696</sup> De hecho, no resulta descabellado mantener lo contrario, es decir, que la actual doctrina denominada “neoliberalismo” es una traición de los principios liberales a los que pertenece el socialismo. Cfr. De

Es verdad que hoy por hoy sería estúpido ser optimista respecto al futuro inmediato a partir de tan solo ese supuesto. Como decía Von Wright en su discusión sobre el progreso humano, una noción de progreso moral resulta incompatible con la constatación de la realidad. El carácter formal de nuestros sistemas democráticos y la división de la decisión política entre los factores de poder económico y los electorales (división que no acepta ya más mentiras sobre hacia cual se han decantado) provocan una “crisis de la democracia” que resulta difícil creer no sea total.<sup>697</sup>

Pero no ser ingenuos no nos permite ser cómplices. Si la principal tesis de este trabajo es mínimamente creíble, la irracionalidad, la arbitrariedad, el poder puro y la locura no son material ni socialmente mantenibles por mucho tiempo en un mundo cada vez más globalmente habilitado para la comunicación, la creación, el comercio y la ciencia. De hecho, si la principal tesis de este trabajo es mínimamente cierta la racionalidad de la humanidad como un todo es una tendencia histórica de la antropología al menos tan irreductible como la pervivencia atemporal de la comunidad moral.

No hay duda de que la destrucción, el recurso a la fuerza, la rapiña y el pillaje tienen grandes capacidades, pero para que se mantengan es necesario también mantener en un estado de debilidad la capacidad de pensamiento humano. Y, como decía Althusser, “el pensamiento presente es teóricamente tan débil que el solo reclamo de las exigencias elementales de un auténtico pensamiento –el rigor, la coherencia, la claridad- puede cuando llegue el momento decidir sobre el espíritu del tiempo, de forma que su sola manifestación conmoverá a los espíritus desamparados por el curso del mundo”.<sup>698</sup>

Es en este sentido en el que finalmente quisiéramos manifestar una profunda convicción: si es verdad que, de alguna manera, en todo pensamiento propiamente político conviven una parte de invitación a la acción y otra de presuntuosa predicción de un destino para cuyo advenimiento tan sólo hay que sentarse a esperar, al menos hoy debería haber quedado claro que ninguna construcción teórica puede ocultar el hecho de que simplemente esperando no podemos esperar nada.

---

Sebastián, Luis “La revolución antiliberal”, *El País*. Madrid, 13 de mayo de 1998. Pág. 14.

<sup>697</sup> Cfr. Von Wright, G. H. *Myten on framsteg. Tankar, 1987-1992* (1994) Publicado en castellano bajo el título “Dispersar la niebla que pesa sobre la fe en el progreso” en *El espacio de la razón. Op. cit.* Pág. 96 y stes.

<sup>698</sup> Althusser, Louis *El porvenir es largo. Op. cit.* Págs. 298-299.

## 10.- Bibliografía.-

### 10.1.- Bibliografía general (Fuentes generales)

- Arendt, Hannah, *On Revolution*. The Viking Press, 1963. (Completada por la autora en 1965) Edición definitiva de Pelican Books, Harmondsworth (Middlesex), 1973
- Arendt, Hannah, *The Human Condition* (1958) (Traducción de Ramón Gil Novales. *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974)
- Arendt, Hannah. *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1972. (Versión castellana de Guillermo Solana *Crisis de la República*. Santillana, Madrid, 1998)
- Arendt, Hannah. *The origins of the totalitarianism*. (1951) (Traducción de Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974)
- Aristóteles. *Política*. (Ed. bilingüe de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970)
- Bodin, Jean, *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin* Ed. Pierre Mesnard. Presses Universitaires de France. Paris, 1951
- Bodin, Jean *Les Six Livres de la République* (1576) (Traducción de Pedro Bravo Gala *Los seis libros de la república*. Tecnos. Madrid, 2º Ed. 1992)
- Burke, Edmund *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Ed. Paul Langford. Clarendon Press. Oxford 1991-

- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*.(1790). Oxford University Press (World's Classics) Oxford, 1993
- Constant, Benjamin *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. 1819. (Traducción de Maria Luisa Sánchez-Mejía en Benjamin Constant *Escritos Políticos*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989)
- De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France* (1796) (Traducción de Joaquín Poch Elío. *Consideraciones sobre Francia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990)
- Donoso Cortés, Juan *Obras Completas de D. Juan Donoso Cortés*. Ed. Juan Iuretschke. B.A.C. Madrid, 1946.
- Dworkin, Ronald *Taking Rights Seriously*. Gerald Duckworth. Londres, 1984
- Gray, John *Two Faces of Liberalism*. Polity Press / Blackwell. Cambridge, 2000. (Traducción de Mónica Salomon *Las dos caras del liberalismo*. Ed. Paidós. Barcelona, 2001)
- Gray, John. *False Dawn*. Granta Publications. London, 1998. (Traducción de Mónica Salomon *Falso amanecer*. Ed. Paidós. Barcelona, 2000)
- Gray, John. *Liberalism* (1986) Open Univ. Press. Buckingham, 1995. (Tr. española de M<sup>a</sup> Teresa de Mucha, *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994)
- Guizot François *De la Democracia en Francia*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1981
- Habermas, Jurgen *The Philosophical Discourse. Twelve Lectures*. Polity Press. Cambridge, 1987
- Hamilton. A., Madison, J. & Jay, J. *The Federalist*, (1787-1788) J.M. Dent Ltd. London, 1992
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Empire*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Massachusetts), 2000. (Traducción de Alcira Bixio *Imperio*. Ed. Paidós. Barcelona 2002)
- Harrington, James *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. (1656) Pocock J. G. A. (Ed.). Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1992
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. *Definition and Theory in Jurisprudence* (1953), *Are There Any Natural Rights?* (1955), *Positivism and the Separation of Law and Morals* (1958) (Ed. castellana de Genaro R. Carrió *Moral y Derecho, Contribuciones a su análisis*. Ed. Depalma. Buenos Aires, 1962.)

- Hart, Herbert Lionel Adolphus. *The Concept of Law* Oxford Univ. Press. Oxford, 1961
- Hart, Herbert Lionel Adolphus *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*. Oxford University Press. Oxford, 1982
- Hayek, Friedrich A. *Democracia, Justicia y Socialismo*. Unión Editorial. Madrid, 1977
- Hayek Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Routledge & Chicago U. Press, 1959 (Traducción de José Vicente Torrente *Los fundamentos de la libertad*. Obras Completas de Friedrich A. Hayek, vol. XVIII. Unión Editorial, Madrid, 1991)
- Hayek, F. A. *The Road of Serfdom* (1944) Univ. Chicago Press. 1976
- Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 3. *The Political Order of a Free People*. (1979). Univ. Chicago Press. (P.b. Ed). Chicago, 1981
- Heller, Hermann. *Staatslehre*. (1934) (Traducción de Luis Tobío, *Teoría del Estado*. F.C.E. México, 1942. Pág. 238-239.)
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. (1651) Harmondsworth (Middlesex) Pelican, 1968
- Hume, David. *An enquire concerning the principles of morals* (1777). (Traducción de Carlos Mellizo *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Ed. Madrid 1993)
- Kelsen, Hans *The Political Theory of Bolshevism* Univ. California Press. Berkeley, 1955
- Kelsen, Hans *The Communist Theory of Law* Praeger, Nueva York, 1965
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and the State*. (1949) (Traducción de Eduardo García Máynez. *Teoría General del Derecho y del Estado*. UNAM, 2º Ed. México, 1958)
- Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre* (1934) (Trad. de Vernego J. *Teoría Pura del Derecho*, UNAM, México. 1986)
- Kelsen, Hans. *Von Wesen und Wert der Demokratie* (1920-21). (Traducción de Rafael Luengo y Luis Legaz Lacambra *Esencia y valor de la Democracia*. Ed. Labor, (Guadarrama) Barcelona, 1977)

- Keynes, John Maynard *The Collected Writings of John Maynard Keynes*. Macmillan & Company. Londres, 1971
- Locke, J. *Second Treatise of Government*. (1690) Indianapolis, Hackett P. C., 1980
- Locke, John *A letter Concerning Toleration* (1689-1690) (Edición de Pedro Bravo Gala *Carta sobre la Tolerancia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1985)
- Locke, John *The Works of John Locke*. New ed., corrected. Scientia Verlag Aalen. Germany, 1963. Vols. 5 y 6.
- Lutero, Martín. *Escritos Políticos* Ed. de Joaquín Abellán. Ed. Tecnos. Madrid, 1986
- Machiavelli, Niccolo *Opere*. Feltrinelli. Milán, 1960-1965
- Machiavelli, Niccolo, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. (1531) (Traducción de Juan A. G. Larraya, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Obras*, Ed. Vergara. Barcelona, 1961.
- Marx Karl y Engels Frederick *Manifest der Kommunistischen Partei*.(1848). (Traducción de Elena Grau. *Manifiesto Comunista* (ed. bilingüe) Crítica. Barcelona. 1998)
- Marx. Karl *Das Kapital*, (1867-1894). (Traducción de Pedro Scaron, *El Capital*, Siglo XXI, México, 1975)
- Montesquieu, Barón de. Ch-L. de Secondat. *Oeuvres complètes*. Ed. Roger Caillois, Gallimard, París, 1951
- Niebuhr Reinhold *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner's Sons, New York, 1955
- Niebuhr, Reinhold *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. Charles Scribner's Son. 1944
- Niebuhr, Reinhold. *Reinhold Niebuhr Politics: His Political Philosophy and Its Application to our Age as Expressed in His Writings*. Eds. David, H. R y Good, R. C. New York, Charles Scribner's Sons, 1960
- Paine, Thomas *Political Writings*. Ed. Bruce Kuklick. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1987
- Paine, Thomas *Rights of Man* (1791-1792) Penguin Books, New York, 1984
- Platón *República* (Traducción de Conrado Eggers. Ed. Gredos. Madrid 1982)



- Polanyi, Karl. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time.* (1944). Beacon Press. Boston, 1957. (Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, *La gran transformación*, Ed. La Piqueta. Madrid, 1997)
- Rawls, John *Collected Papers.* Ed. Samuel Freeman. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.), 1999
- Rawls, John *A Theory of Justice.* Oxford, Oxford University Press, 1972, Paperback Ed. 1973. (Traducción de M<sup>a</sup> Dolores González *Teoría de la justicia.* F. C. E. Madrid, 1979)
- Rawls, John *Political Liberalism.* Columbia Univ. Press. Nueva York, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes* Vol. 3, “*Du contrat social. Écrits politiques*” Ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Gallimard. Paris, 1979
- Rousseau, Jean-Jacques. *Contrat social ou principes de droit politique.* (1762) (Traducción de Enrique López Castejón *El contrato social.* M.E. Editores. s.l. 1993)
- Schmitt, Carl *Der Begriff des Politischen.* (1932) (Edición de José Aricó. *El concepto de lo político.* Folios Eds. Buenos Aires, 1984
- Schmitt, Carl *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Dunker & Humboldt. Berlín, 1987. (Traducción de Rafael Agapito *El concepto de lo político.* Alianza Ed. “Ensayo”. Madrid, 1998.)
- Schmitt, Carl *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1974) (Traducción de Dora Schilling Thon *El nomos de la tierra.* Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1979.)
- Schmitt, Carl *Die Diktatur* (1927) (Traducción de José Díaz García *La Dictadura* Alianza Universidad, Madrid, 1985).
- Schmitt, Carl *Politische Teologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveänität* (1922). (Traducción de George Schwab *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* MIT Press. Cambridge, Massachusetts, 1985)
- Schmitt, Carl. *Politische Teologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveänität* (1922) (Traducción de Francisco Javier Conde *Teología Política.* Struhart y Cia. Buenos Aires, 1985)
- Schmitt, Carl, *Verfassungslehre* (1927) (Versión de Francisco Ayala *Teoría de la Constitución.* Alianza Universidad. Madrid, 1982)

- Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923). (Traducción española de Thies Nelsson y Rosa Grueso *Sobre el parlamentarismo*. Ed. Tecnos. Madrid, 1990)
- Smith, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Ed. Mortimer J. Adler. Great books of the western world. Encyclopaedia Britannica. (2ª Ed.) Chicago, etc. 1993
- Smith, Adam. *Wealth of Nations*. Sel. Ed. K. Sutherland. *Wealth of Nations*. Oxford U. Press. Oxford, 1993.
- Smith, Adam *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Clarendon Press. Oxford, 1976.
- Stuart Mill, John *Collected Works of John Stuart Mill. "Essays on Politics and Society"*. (Vol. XVIII) Ed. J. M. Robson. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1977.
- Stuart Mill John *On Liberty*. (1851). Penguin Classics, Harmondsworth (Middlesex), 1988 (Traducción N. Rodríguez Salmones *Sobre la Libertad*. Alianza Ed. Madrid, 1970)
- Thoreau Henry D. *Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)* (1849). Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1995
- Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. (1835-1840). (Ed. de Mayer J.- P. Traducción de Marcelo Arroita-Jáuregui *La democracia en América*. Orbis. Barcelona, 1985)
- Von Wright, Georg Henrik *Norm and Action. A Logical Enquiry*. Routledge & Kegan Paul. Londres, 1963. (Traducción de Pedro García Ferrero *Norma y Acción. Una investigación lógica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1970. I.I. págs. 21-22.)
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. J. C. B. Mohr. Tubinga, 1922. (Traducción de Carlos Gerhard *et al. Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México 1964)
- *La Revolución Francesa*. Fernando Prieto (Ed.) Istmo. Madrid, 1989
- *The British Political Tradition*. Bullock A. and Deakin Fw. (Eds.) Vol. 8. *The liberal Tradition*. Adam & Charles Black. Londres, 1956.
- *The Classical Tradition in Sociology*. Boudon, R. *et al.* (Ed.) Sage Publications. London, etc. 1997

## 10.2.- Monografías y otras fuentes generales.

- Almond, Gabriel y Verba, Sidney *The Civic Culture*. Princeton U. Press. 1963
- Althusser, Louis *L'avenir dure longtemps* (Traducción de Marta Pessarrodona *El porvenir es largo*. Ed. Destino. Barcelona, 1992)
- Althusser, Louis *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France. París, 1995
- Amin, Samir *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*. Zed Books. Londres, 1997. (Traducción de Rafael Grasa *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós. Barcelona, 1999)
- Arcari, Paola Maria. *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*. A. Giuffrè. Università di Cagliari. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza. Milán, 1968
- Arocena, Luis A. *El maquiavelismo de Maquiavelo* Seminarios y ediciones, D.L. Madrid. 1975
- Baladeras, Margarita *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996
- Beck, Ulrich. *Schöne neue Arbeitswelt*. Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1999. (Trad. de Bernardo Moreno Carrillo *Un nuevo mundo feliz*, Ed. Paidós, Barcelona 2000)
- Beck, Ulrich *Freiheit oder Kapitalismus*. Suhrkamp Verlag. Francfort a. M. 2000 (Traducción de Bernardo Moreno *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. Ed. Paidós. Barcelona 2002)
- Bell, Daniel *The Coming of Post-Industrial Society*. Basic Books. Nueva York, 1973
- Bell, Daniel *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 20th anniversary ed. Basic Books. Nueva York, 1996. (Traducción castellana de Néstor A. Mínguez *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Ed. Madrid, 1992)
- Bellamy, Richard *Liberalism and Modern Society*. Polity Press, Cambridge, 1992
- Beneyto, José M<sup>a</sup> *Apocalipsis de la Modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. GEDISA, Barcelona, 1993

- Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia” (1955). I. (Traducción de Jesús Aguirre *Discursos interrumpidos, I*. Ed. Taurus. Madrid, 1973)
- Blair, Ann *The Theatre of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*. Princeton Univ. Princeton, 1997
- Blum, Carol *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*. Cornell Univ. Ithaca, 1986
- Bollinger, Lee C. *The Tolerant Society*. Clarendon Press. Oxford, 1986
- Caballero Harriet, Francisco Javier *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*. Univ. País Vasco. Bilbao, 1986
- Cahm, Caroline *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism (1872-1886)*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1989
- Calsamiglia, Albert. *Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica*. Ariel, Barcelona, 1977
- Campillo, Antonio *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y Ciencia en los tratados militares del Renacimiento, desde Maquiavelo a Galileo*. Fac. de Letras. Murcia, 1986
- Canavan, Francis *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in his Thought*. Fordham Univ. Nueva York, 1995
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge U. Press. Cambridge, 1992
- Castells, Manuel *The Information Age. Economy, Society and Culture*. MA, Blackwell, Cambridge, 1996
- Chapman, John W. *Rousseau. Totalitarian or Liberal?* AMS. Nueva York, 1968
- Chomsky, Noam. *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. Pluto Press. Londres, 1989
- Chomsky, Noam. *World Orders Old and New*. Columbia University Press. Nueva York, 1996
- Collon, Michell. *Attention médias!* Editions EPO, Bruselas, 1992; (Traducido y adaptado al castellano por Eva Sastre Forest, *¡Ojo con los Media!*, Argitaletxe Hiru, Hondarribia, 1996)
- Craib, Ian *Modern Social Theory. From Parsons to Habermas*. Wheatsheaf Books. Brighton, 1985

- Dangle, Thomas L. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*. Univ. of Chicago Press. Chicago, 1989
- Deleuze, Gilles y Guattari *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. (1980) (Traducción de J. Vázquez Pérez, *Mil Mesetas*. Pre-Textos. Valencia 1982)
- Delibes de Castro, Miguel. *Vida. La naturaleza en peligro*. Temas de Hoy. Madrid, 2001
- Delumeau, Jean *Le cas Luther*, (1983) (Traducción española de Gloria Rossi Callizo, *El caso Lutero*, Barcelona, Luis de Caralt, 1988)
- Díaz, Elías. *Sociología y Filosofía del Derecho*. Taurus, Madrid, 1982
- Díez del Corral, Luis: *El Liberalismo Doctrinario*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984
- Donaldson, Peter S. *Machiavelli and Mystery of State*. Cambridge Univ. Press. Nueva York, 1988
- Donner, Wendy *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral & Political Philosophy*. Cornell Univ. Ithaca, 1991
- Dreiser, Theodore *The Living Thoughts of Thoreau* (1940) (Traducción de Luis Echávarri *El pensamiento vivo de Thoreau*. Losada. Buenos Aires, 1944)
- Duncan, Graeme *Marx and Mill. Two Views of Social Conflict and Social Harmony*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1973.
- Dyzenhaus, David *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Clarendon Press. Oxford, 1997
- Eisenach, Eldon J. *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*. Univ. Of Chicago Press. Chicago, 1981
- Estévez Araujo, José A. *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*. Ariel. Barcelona, 1989
- Fell, A. London. *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*. Vol. 3, "Bodin's humanistic legal system and rejection of 'medieval political theology'" Oelgeschlager & Hain. Boston 1987
- Fernández Liria, Carlos. *El materialismo*. Ed. Síntesis. Madrid. 1998
- Fernández Santillán, José F. *Locke y Kant. Ensayos de Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992

- Fletcher, George P. *Our Secret Constitution. How Lincoln redefined American Democracy*. Oxford Univ. Press. Oxford, 2001
- Floris Margadant S., Guillermo *El viejo Burke y el nuevo liberalismo*. UNAM, México, 1995
- Foucault Michel *Historie de la sexualité. 1. La volonté de savoir* Gallimard París 1976. (Traducción de Ulises Guiñazú, *La Historia de la Sexualidad. 1. La Voluntad de Saber*, México, D.F. Siglo XXI, 1978)
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. The Free Press. Nueva York, 1992
- Galbraith, John K. *Money: Whence it Came, Where it Went* (1975), Traducción de Ferrer Aleu y Ribera de Madariaga para Ariel, Sociedad Económica *El dinero*. Barcelona, 1996
- García Añón, José *et al. John Stuart Mill. Justicia y Derecho*. McGraw-Hill. Madrid, 1977
- Gómez Orfanel, Germán. *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1986
- González Lagier, Daniel *Acción y Norma en G. H. Von Wright*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1995
- Gould, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden. Brill, 1970
- Gowan, Peter *The Global Gamble. Washington Faustian Bid for World Dominance* (1999). (Traducción de Cesar Roa Llamazares *et al. La apuesta por la globalización. La geoeconomía y la geopolítica del imperialismo euro-estadounidense*. Akal, Madrid, 2000)
- Graham, John T. *Donoso Cortés, Utopian Romanticist and Political Realist*. Univ. Missouri Press. Columbia 1974
- Grampp, William D. *Economic Liberalism*. Vol. I, “*The beginnings*”. Vol. II, “*The classical View*”. Random House. Nueva York, 1965
- Granada, Miguel Ángel *Maquiavelo*, Barcanova. Barcelona, 1981
- Gray, John, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. Routledge. Londres y Nueva York, 1993
- Gray, John, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Polity Press. Cambridge, 1997

- Gray, John, *Hayek on Liberty*. Routledge. 3ª Ed. Londres y Nueva York, 1998
- Griswold Jr., Charles L. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1999
- Harrison, Johnatan *Hume's Moral Epistemology*. Clarendon Press. Oxford, 1976
- Harvey, J & Bather, L. *The British Constitution*. (1963) Macmillan. London. (1968)
- Havelock, Eric A. *Liberal Temper in Greek Politics* (1957) Yale Univ. Press. New Haven, 1964
- Havelock, Eric A. *Preface to Plato*, Cambridge (Massachusetts), Harvard U. Press, 1963. (Traducción española de R. Buenaventura. *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994)
- Herman, Edward S. y Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: the Political Economy of the Mass Media* Vintage. Londres, 1994
- Holmes, Stephen *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.), 1993
- Huyler, Jerome *Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era*. Univ. of Kansas, Kansas City, 1995
- Johnston, David. *The Idea of a Liberal Theory. A Critique and Reconstruction*. Princeton Univ. Press. Princeton (N. J.), 1994.
- Kant, Immanuel *Zum ewigen Frieden* (1795) (Traducción de F. Rivera Pastor *La paz perpetua*. Austral. Espasa Calpe. Madrid, 1957)
- Kant, Immanuel *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten* (1785). (Traducción de M. García Morente *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Espasa Calpe. Austral. 2ª Ed. Madrid, 1963)
- Kariel, Henry S. *Beyond Liberalism, Where Relations Grow*. Chandler A. Sharp Publications. San Francisco, 1977.
- Kramer, Matthew H. *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1997
- Kropotkin, Peter *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (1888-1920) (Ed. Zero. *El apoyo mutuo*. (Madrid, 1970)

- Lask, Harold J. *The Rise of European Liberalism. An Essay and Interpretation.* (1936). Unwin Books. Londres, 1962
- Livingstone, Donald W. *Hume's Philosophy of Common Life.* Chicago Univ. Press. Chicago, 1984
- Loewenstein Karl, *Political Power and the Governmental Process,* Chicago, University of Chicago Press, 1957. (Traducción española -del alemán- de Alfredo Gallego Anabitarte, *Teoría de la Constitución.* Barcelona, Ariel, 1965)
- Lucas Verdú, Pablo *Estado liberal de Derecho y Estado Social de Derecho.* Acta Salmanticensia. Salamanca, 1955
- MacCarthy, Thomas *The Critical Theory of Jurgen Habermas.* Hutchinson. Londres, 1978
- MacCormick, Neil *Civil Liberties and the Law.* Heriot-Watt University. Edimburgo, 1977.
- Mackie, J. L. *Hume's Moral Theory.* Routledge & Kegan Paul. London, 1980
- MacPherson, C. B. *Burke.* Oxford Univ. Press. Oxford, 1980. (Pb. ed.)
- MacPherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy.* Oxford U. Press. Oxford, 1977. (Traducción de Santos Poncela, *La Democracia liberal y su época,* Alianza Ed. Madrid, 1982)
- Marshall, John *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility.* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994
- Mastellone, Salvo, *Storia della democrazia in Europa. De Montesquieu a Kelsen.* UTET Libreria. Torino, 1986
- Martín Seco, Juan Francisco. *La farsa neoliberal: refutación de los liberales que se creen Libertarios.* Temas de Hoy. Madrid, 1995.
- Mayer, J. Peter *Alexis de Tocqueville. A Biographical Study in Political Science,* Harper & Brothers, New York, 1960. (Traducción de Antonio y Paulina Truyol Serra *Tocqueville.* Colección Semblanzas. Ed. Tecnos, Madrid, 1965)
- Mayer, J. Peter *French Liberal Thought in the Eighteenth Century.* Phoenix House, Phoenix, 1962
- Mayer, J. Peter *Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology.* Faber and Faber. Londres, 2ª ed., 1960



- Mayer, J. Peter *Political Thought in France. From the Revolution to the Fifth Republic*. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1961
- Mesnard, Pierre, *Jean Bodin en la Historia del Pensamiento*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1962
- Moles, Robert N. *Definition and Rule in Legal Theory. A Reassessment of H.L.A. Hart and the positivist Tradition*. Basil Blackwell. Oxford, 1987
- Montes, Pedro. *El desorden neoliberal*. Trotta, D.L. Madrid, 1996
- Neal, Patrick *Liberalism and Its Discontents*. MacMillan Press Ltd. Houndmills, 1997
- Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000. Pág. 37 (Edición de Raúl Sánchez Cedillo de “Spinoza, Baruch: Tractatus Politicus” en Châtelet François *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Presses Universitaires de France, París, 1986)
- Negri, Antonio. *The Constituent Power*. (Traducción de Clara de Marco, *El poder constituyente*. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1994)
- Negro Pavón, Dalmacio *Liberalismo y Socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Inst. Estudios Políticos. Madrid, 1975
- Nozick, Robert *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books. New York, 1974
- O’Gorman, Frank *British Conservatism. Conservative Thought from Burke to Thatcher*. Longman, Londres, 1986
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas. Con un prólogo para franceses, un epílogo para ingleses y un apéndice “Dinámica del tiempo”*. Ed. de Julián Marías. Espasa Calpe. 4 ed. Madrid, 1981
- Ortega y Gasset, José. *Notas*. Espasa Calpe (1938) 8ª Ed. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid, 1959
- P.M.S. Hacker and Joseph Raz (Eds) *Law, Morality and Society*. Clarendon. Oxford, 1977
- Perona, Ángeles J. *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la “Sociedad Abierta”*. Anthropos. Barcelona, 1993
- Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. O.U.P. Oxford, 1997. (Traducción de Toni Domènech *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Ed. Paidós. Madrid 1999)

- Popper, Karl R. *The Open Society and its enemies*. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1957
- Posner, Richard A. *Overcoming Law*. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.) 1995
- Pujals, Esteban *El pensamiento político de Edmund Burke*. Ateneo, Madrid 1954
- Rubenstein, Richard E. *Alchemists of Revolution: Terrorism in the Modern World*. Basic Books, New. York. 1987. (Traducción de María Inés Taulis *Alquimistas de la Revolución*. Granica Eds. Barcelona, 1988)
- Rubio Carracedo, José *et al. ¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1990.
- Ruggiero, Guido. *Il ritorno alla ragione*. (1946) (Traducción de Ricardo Resta *Política y Democracia*. Ed. Paidós. 2º Ed. Buenos Aires, 1960)
- Ruggiero, Guido. *Storia del liberalismo europeo* (1925) (Traducción de Collingwood, R. G. *The History of European Liberalism*. Clarendon. Oxford, 1927)
- Sánchez-Mejía, María Luisa *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo postrevolucionario*. Alianza Universidad. Madrid, 1992
- Sassen, Saskia *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. Columbia Univ. Press. Nueva York, 1996
- Schaefer, David Lewis *The political Philosophy of Montaigne*. Cornell Univ. Press. Ithaca, 1990
- Scheuerman *Carl Schmitt. The End of Law*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham (Maryland), 1999
- Snare, Francis *Morals, Motivation and Convention. Hume's Influential Doctrines*. Cambridge Univ. Press. 1991
- Starobinski, Jean *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*. Ed. Gallimard, Paris, 1971. (Traducción de Santiago González Noriega *La transparencia y el obstáculo*. Ed. Taurus, Madrid, 1983)
- Stone, Ronald H. *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*. Abingdon Press. Nashville (Tennessee), 1972
- Strong, Tracy B. *Rousseau. The General Will and the Scandal of Politics*. Inst. Juan March. Madrid, 1993

- Tamagnini, Giuliano *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke* Giuffrè, Milán, 1988
- Terán, Oscar *El discurso del poder. Conversaciones de Michel Foucault*. México D.F., Folios Edics 1983
- Thiebaut, Carlos, *Los Límites de la Comunidad*. C.E.C. Madrid, 1992
- Thornton, Neil, *The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill*. Garland. Nueva York y Londres, 1987
- Touraine, Alain *Comment sortir du libéralisme?* Librairie Arthème Fayard, Paris, 1999 (Traducción de Javier Palacio Tauste Ed. Paidós. Barcelona, 1999)
- Von Wright, Georg Henrik en *Vetenskapen och Förnuftet* (1986) (Traducción al español por Jesús Pardo, *El espacio de la razón*. Ed. Verbum. Madrid, 1996)
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. Basic Books. New York, 1983
- Watkins, Frederik. *The Political Tradition of the West*. Harvard U. Press. Cambridge (Massachusetts), 1948
- White, Morton. *The Philosophy of the American Revolution*. Oxford U. P. Oxford, 1978
- Wolff, Johnatan R. *Nozick, Property, Justice and the Minimal State*. Polity Press, Cambridge, 1991
- *Estudios sobre Carl Schmitt*. Negro Pavón, Dalmacio, (Ed.) Colección 21. Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996
- *Law, Morality and Society* P.M.S. Hacker and Joseph Raz (Eds). Clarendon. Oxford, 1977
- *Liberalism and its Critics* Sandel, Michael (Ed.) Blackwell. Oxford, 1984
- *Liberalism and the Moral Life* Rosenblum, Nancy L. (Ed.). Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.), 1989
- *The Market and the State* Wilson T.& Skinner A.S. (Eds), Clarendon, Oxford, 1976
- *Pressure Politics*. Marsh, David (Ed.) Junction Books, Londres, 1983

### 10.3.- Bibliografías Parciales

#### 10.3.1.- Bibliografía específicamente jurídica y sobre Derechos Fundamentales

- Alchurrón, Carlos E. *et al.* *Análisis Lógico y Derecho*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1991
- Bobbio, Norberto *Il positivismo giuridico*. Turín, Giappichelli, 1979
- Gallego Morell, Manuel *Juez y Proceso Penal*. Estades, Madrid, 1956
- King, Richard H. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. (1992) Univ. of Georgia Press. Athens (Georgia), 1996
- Montanos Ferrín, Emma y Sánchez-Arcilla, José. *Introducción a la Historia del Derecho*. 2 vol. Ed. Dykinson. Madrid, 1988
- Naciones Unidas. *Declaraciones y pactos internacionales aprobados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU)* Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, D.L. (2ª. ed.) Madrid, 1979
- Nino, Carlos Santiago, *Algunos modelos metodológicos de "ciencia" jurídica*. Distribuciones Fontamara, Mexico, 1990
- Nino, Carlos Santiago *Derecho, Moral y Política. Una revisión de la teoría general del Derecho*. Ariel, Barcelona, 1994
- Nino, Carlos Santiago *Introducción al análisis del Derecho*. Ariel, Barcelona, 1983
- Peces-Barba, Gregorio *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Ed. Debate. Madrid, 1983
- Prieto Sanchís, Luis *Estudios sobre derechos fundamentales*. Editorial Debate. Madrid, 1990
- Robertson, Geoffrey *Freedom, the Individual and the Law*. (1963) Penguin Books. Londres, 1963
- Roldan Barbero, Javier. *Democracia y derecho internacional*. Civitas. Madrid, 1994
- Stimson, Shannon C. *The American Revolution in the Law*. Macmillan, Hoondmills, 1990
- *Judgement and decision making. An interdisciplinary reader* Ed. Aunes Hal. R. Cambridge Univ. Press. 1986
- *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*. Coord. Xavier Pons Rafols. Asociación para la Naciones Unidas en España Icaria, D.L Barcelona, 1998

### 10.3.2.- Bibliografía histórica e historiográfica..

- Allen, Martin *Hidden Agenda. How the Duke of Windsor Betrayed the Allies.* (2000) (Traducción castellana de M<sup>a</sup> Luz García de la Hoz *El rey traidor. De cómo el duque de Windsor traicionó a los aliados.* Tusquets Ed. Barcelona, 2001)
- Beard, Charles *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States.* Macmillan. New York, 1935
- Bécarud, Jean *De La Regenta al "Opus Dei"* Ed. Taurus. Madrid, 1977
- Brown, Robert E. *Charles Beard and the Constitution.* W.W. Norton. New York, 1965
- Carew Hunt, R.N. *The Theory and Practice of Communism,* (1950) Pelican Books. Harmondsworth (Middlesex), 1963
- Carroll, Peter N. and Noble, David W. *The Free and the Unfree,* (1977) Harmondsworth, (Middlesex) Penguin Books, revised edition, 1988
- De Perez, Joseph *Los Comuneros.* La Esfera de los Libros, Madrid, 2001
- Dow F. D. *Radicalism in the English Revolution (1640-1660).* Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1985
- Elliott, J. H. *Europe Divided 1559-1598.* (1968). (Traducción de Rafael Sánchez Mantero *La Europa dividida.* S. XXI, Madrid, 1973)
- Elton, G.R. *Reformation Europe. 1517-1555.* (1963) (Traducción de Jesús Fomperosa *La Europa de la Reforma.* Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974)
- Griffith, Ernest S. *The American System of Government.* (1954) Methuen & Co. Londres, 1966
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (1821) (Traducción de José Gaos *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal,* Alianza Ed. Madrid. Sexta reimpresión, 1997)
- Higham, Charles *Trading with the Enemy.* Robert Hale, Nueva York, 1983
- Hobsbawm, Eric *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991* (1994) Abacus (Little, Brown and Company) Londres, 1995

- Hobsbawm, Eric, *The Age of Capital*, (1975) Abacus. Little, Brown and Company. London, 1997.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Empire. 1875-1914* (1987) Abacus. Little, Brown and Company. London, 1994.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution 1789-1848* (1962). Abacus. Little, Brown and Company. London, 1997
- Liarte, Ramón. *La C.N.T. y el federalismo de los pueblos de España*. Producciones Editoriales. Barcelona, 1977
- Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. (1978) (Versión castellana de Mercedes Barat *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*. Ed. Taurus. Madrid, 1980)
- May, Janice C. *The Texas Constitution. A Reference Guide*. Greenwood Press. Westport. Connecticut, 1996
- Macfarlane, Alan, *The Origins of English Individualism*. Basil Blackwell. Londres, 1978
- Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Penguin Books. Londres, 1991
- Noble, David F. *America by Design*. Colson, New York, 1978
- Panofsky, Erwin. *Renaissance and renaissances in Western Art*. Russak, Copenhage, 1960. (Traducción de M<sup>a</sup> Luisa Balseiro *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*. Alianza Ed. Madrid, 1975)
- Pater, Walter *The Renaissance. Studies in Art and Poetry* (1873). (Traducción de Marta Salís *El Renacimiento. Estudios sobre arte y poesía*. Alba Ed. Barcelona, 1999)
- Perryman, Mark (Ed.) *The Blair Agenda*. Lawrence & Wishhart. Londres, 1996
- Posada, Francisco, *El movimiento revolucionario de los comuneros*. Siglo XXI, Mexico, 1975
- Rudé, George. *La multitud en la historia: los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*. Siglo XXI de España, (2<sup>a</sup>. ed.) Madrid, 1978
- Souaïdia, Habib *La sale guerre*. Éd. La Découverte & Syros. París, 2002. (Traducción de Rosa M<sup>a</sup> Martínez *La guerra sucia*. Ed. B. Barcelona, 2002)

- Stonor Saunders, Frances *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural World War* (1999) (Traducción de Rafael Fontes *La CIA y la guerra fría cultural*. Ed. Debate. Madrid, 2001)
- Tate, William E. *The English Village Community and the Enclosure Movement*. Gollancz. Londres, 1967
- Taylor, Arthur J. *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth-century Britain*. Economic History Society. Macmillan. Londres, 1972
- Tortella, Gabriel *La revolución del siglo XX*, Ed. Santillana, Madrid, 2000
- Tuchman, Barbara W. *A Distant Mirror: The Calamitous 14<sup>th</sup> Century*. (1978). (Traducción de J. A. Gutiérrez-Larraya *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*. Ed. Península. Barcelona, 1979)
- Vidal, Gore *United States, Essays 1952-1992*. (Traducción de Eduardo Iriarte “El Estado para la seguridad Nacional” en *Patria e Imperio*. Edhasa, Barcelona, 2001)
- Winterbottom D. *The American Revolution*. U.T. Press. Foxton (Cambridge), 1972.
- Zinn, Howard en *A Peoples’s History of the United States: 1492 to present* (Edición reducida en castellano, revisada por el autor, traducida por Toni Strubel *La otra Historia de los Estados Unidos*. Argitaletxe HIRU. Hondarribia, 1999)
- *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*. Hoffer, Walther (Ed.) Fisher. Frankfurt a. M. 1957
- *Terrorism: How the West Can Win*. Netanyahu, Benjamin (Ed.). Farrar, Straus y Giroux, Nueva York , 1986

### 10.3.3.- Bibliografía de temática Teológica

- Arendt, Hannah *Liebesbegriff bei Augustin* (1929) (Edición de Scott, J.V. y Stark, J.C. *Love and Saint Augustine*. U. Chicago Press. Chicago, 1996)
- Beuchot, Mauricio *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992
- Bonner, Gerald. *God's Decree and Man's Destiny: Studies on the Thought of Augustine of Hippo*. Variorum Reprints. Londres, 1987

- Devesa del Prado, Agustín. *Martín Lutero (1483-1546)* Ediciones del Orto. Madrid, 1998
- Fernando Ortega, Juan. *La organización internacional (Estudio sobre el pensamiento de San Agustín)*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1965
- Ferrater Mora, José *Cuatro visiones de la historia universal*. Editorial Sudamericana, 6ª Ed. Buenos Aires, 1971
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid, B.A.C. 1993
- Markus, Robert Austin *Saeculum, History and Society in the Theology of St Augustine* Cambridge University Press. Londres, 1970
- Mateo Seco, Lucas F. *Martin Lutero: Sobre la libertad esclava*. Editorial Magisterio Español. Madrid, 1978
- Niebuhr, Reinhold. *Theologian of Public Life*, Ed. Rasmussen, Larry. Minneapolis, Fortress Press, 1991
- Niebuhr, Reinhold *Moral Man and Immoral Society*. Charles Scribner's Sons. Nueva York, 1932
- Odero, José Miguel *La fe en Kant*. Univ. Navarra, Pamplona, 1992
- Ruiz de la Peña, J.L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander, 1991

#### 10.3.4.- Bibliografía específicamente económica y socioeconómica.

- Baran Paul A. *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, New York, 1957
- Beck, Ulrich. *Schöne neue Arbeitswelt*. Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1999. (Trad. de Bernardo Moreno Carrillo *Un nuevo mundo feliz*, Ed. Paidós, Barcelona 2000)
- Castells, Manuel *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban Regional Process*. Basil Blackwell. Londres, 1989.
- Coase, R. H. *Essays on Economics and Economists*. Univ. of Chicago Press. Chicago, 1994



- Colom Costa, Enrique P. Baran-P. Sweezy. *La economía política del Crecimiento y El capital monopolista*. Magisterio Español. Madrid, 1979
- Corden, Warner Max *Protection, Growth and Trade: Essays in International Economics*. Blackwell. Oxford, 1985
- Crespo, Ricardo F. *Liberalismo económico y libertad. Ortodoxos y heterodoxos en las teorías económicas actuales*. Rialp. Madrid, 2000.
- Cross, Gary *Time and Money: The Making of Consumer Culture*. Routledge. Nueva York, 1993.
- Forrester, Viviane *Une étrange dictature*. Librairie Arthème Fayard. Paris, 2000. (Traducción de Miguel Ángel Sánchez Ferriz *Una extraña dictadura*. Ed. Anagrama. Barcelona, 2001)
- Fukuyama, Francis *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. The Free Press. 2000.
- Hirst, P. y Thomson, G. *Globalization in Question*. Polity Press, Cambridge, 1996.
- Klein, Naomi *No Logo* (2000) (Traducción de Alejandro Jockl *No Logo. El poder de las marcas*. Paidós. Barcelona 2001)
- Lang, Tim & Hines, Colin. *The New Protectionism. Protecting the Future against Free Trade*. Earthscan Publications, Londres 1993. (Traducción de Ed. Ariel *El nuevo proteccionismo*. Ed. Ariel. Barcelona, 1996)
- Littlejohn, G. (Ed.) *Power and the State*. Croom Helm, Londres 1978
- Navarro, Vicenç *Neoliberalismo y Estado del bienestar*. Ariel. Barcelona, 1997
- Olson, Mancur *Power and Prosperity. Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*. Basic Books. New York, 2000. (Traducción de A. Resines y H. Bevia *Poder y Prosperidad. La superación de las dictaduras comunistas y capitalistas*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2001)
- Peacock, Alan. *The Political Economy of Economic Freedom*. Edward Elgar, cop. Cheltenham (UK), 1997
- Picó, Josep *Teorías sobre el Estado del Bienestar*. Siglo XXI, Madrid, 1987
- Pierson, P. *Dismantaling the Welfare State. Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchement*. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1994
- Rifkin, Jeremy *The End of Work. The Decline of the Global Laborforce and the Drawn of the Postmarket Era*. Putman's Sons. Nueva York, 1995

- Rifkin, Jeremy *The Age of Access*. Putnam. Nueva York, 2000
- Schmitter P. C. y Lehmbruch (Eds) *Trends Toward Corporatism Intermediation*. Sage Publications, Londres, 1979
- Schumpeter, Josep Alois. *Ten Great Economist: From Marx to Keynes* (1951). (Traducción de Ángel de Lucas *Diez grandes economistas: De Marx a Keynes*. Alianza Ed. Madrid, 1997)
- Solchaga, Carlos *El final de la época dorada*, Taurus. Madrid, 1997
- Soros, George *Soros on Soros*. John Wiley, Nueva York, 1995
- Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. W. W. Norton & Company, Nueva York, 2002. (Traducción de Carlos Rodríguez Braun *El malestar de la globalización*. Taurus. Santillana Eds. Madrid 2002)
- Strange, Susan *Casino Capitalism*. Basil Blackwell. Oxford, 1986
- Toffler, Alvin *et al. Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*. The Progress and Freedom Foundation, Washington D. C., 1994
- West, Edwin G. *Adam Smith and Modern Economics*, Edward Elgar, Hants, Londres 1990
- Wikse, John R. *About Possession: The Self as Private Property*. Pennsylvania State Univ. Press. College Park (Pennsylvania), 1977
- Wolff, Robert Paul *The Poverty of Liberalism*. Beacon Press. Boston, 1968

#### 10.4.- Principales Revistas citadas.

- *Claves de Razón Práctica*. (nº 124)
- *Columbia Law Review*. (Vol. 95, nº 5.)
- *Cuadernos de Álzate. Revista Vasca de la cultura y las ideas*. (Nº 24.)
- *History of Political Thought*. (Vol. XVIII, nº 3; Vol. XIX, nº 2; Vol. XX, núms. 1 y 2; Vol. XXI, nº 3.)
- *Journal of Economic History* (Nº 54. 2.)
- *Metapolítica*. (Vol. 1, nº 4.)
- *Political Research Quarterly*. (Vol. 54)
- *Revista de Estudios Políticos*. (Núms. 64 y 105.)
- *Revista de Filosofía*. (Vol. 4, nº 6.)

- *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.* (Nº 58.)
- *Revista de Occidente.* (Nº 85.)
- *Revista del Centro de Estudios Constitucionales.* (Nº 3.)
- *The International Journal of Law and Jurisprudence: An International Journal of Legal Thought* (Vol. 10, nº 1.)
- *The Journal of Politics* (Vol. 58, nº 4.)
- *The New Left Review.* Ed. castellana. (Nº 11.)
- *The Review of Politics.* (Nº 51.)