

Expósito, 1983). Hobbes, quien vivió de 1588 a 1679 y tuvo que presenciar la prolongada pugna entre los Estuardos y el Parlamento, así como entre Cromwell y las tendencias absolutistas de la monarquía inglesa, se hallaba desasosegado a causa de la inseguridad política de la Inglaterra del siglo XVII. Las experiencias que vivió le hacían ver a la humanidad con desánimo. El concepto de Hobbes en cuanto a un estado de naturaleza se hallaba dominado por la guerra, en la cual “la vida del hombre [es] solitaria, sin mérito, sórdida, brutal y corta” (1651, p. 100). En consecuencia, el temor a la muerte que surge de esas condiciones es la piedra angular del contrato social en el que se fundamenta la sociedad.

Sin embargo, la solución que hallaba Hobbes para estas condiciones de anarquía era muy distinta a la que había tratado de encontrar el Secretario florentino. En página tras página de su *Leviatán* (nombre tomado del monstruo bíblico contra el cual “no hay poder en la tierra que pueda oponérsele”; Job, 41:24), Hobbes arremete contra la noción en el sentido de que la virtud y la fortuna de un solo hombre son las bases exclusivas para el establecimiento venturoso de la *Commonwealth* (el estado-república de Cromwell). Resulta así evidente una transición conceptual fundamental desde el estado del príncipe hasta el estado del Leviatán, maniobra que desarrolló plenamente la personificación abstracta de la unidad y el poder. El Leviatán –escribía Hobbes en su Introducción– es “una COMMONWEALTH, o ESTADO, en latín CIVITAS, que no es otra cosa más que *un hombre artificial*; aunque de mayor estatura y vigor que el hombre natural, para cuya protección y defensa fue ideado” (1651, p. 19). Este hombre artificial se construye “mediante el *arte del hombre*”, de la misma manera que se construye un reloj (1651, p. 19). Así, según Hobbes, el estado ya no es “el estado del príncipe”. Era éste un “autómata” creado mediante un contrato entre los hombres, que adquirió vida propia y se convirtió en una *persona*. No era ya un objeto pasivo de la voluntad de los príncipes y los pueblos sino una agencia activa que podía, o no, “hacer” esto o lo otro. En consecuencia, constituía un fundamento racional para el orden social, una base que se necesitaba para proporcionar la unidad y cohesión que continuamente se veían amenazadas por la guerra de todos contra todos.

Es de importancia decisiva observar que la *Commonwealth* o estado, era un concepto de filosofía política, deducido *more geometrico* de los primeros axiomas que subyacían al debate sobre el

“hombre” y no una realidad empírica, históricamente dada. Uno de los efectos principales del paso que dio Hobbes —que formaba parte de un cambio más general del vocabulario de la sociedad europea del siglo XVII— consistió en que las reglas, instituciones y puestos “de estado” pasaron a ser reconocidos, adquirieron vida, por así decirlo, debido a que ahora había una “doctrina del estado” capaz de “describirlos”. El avance deductivo de Hobbes contribuyó al proceso de la personificación del estado y, por ende, a la constitución misma de un estado moderno. Sus pensamientos fueron el punto de partida de un movimiento que posteriormente iba a culminar en la filosofía de Hegel, y que consideraba que la unidad social y el estado eran cosas idénticas. En las propias palabras de Hobbes:

Esto es más que aquiescencia o buena inteligencia; es una unidad real de todos, en una y la misma persona, lograda por convenio de todo hombre con todo otro hombre, de manera semejante a si cada hombre le dijera a cada uno de los demás, *yo autorizo y cedo mi derecho a gobernarme, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, bajo esta condición: que tú le cedas el derecho a él, y de igual manera autorices todas sus acciones*. Una vez hecho esto, a la multitud unida de esta manera en una persona se la denomina COMMONWEALTH, lo que en el latín se llama CIVITAS. Ésta es la generación de ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, de ese *dios mortal*, al que debemos, bajo el *dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa (1651, p. 132).

De esta manera podemos observar tanto la continuidad como la oposición entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Hobbes. Pero estos aspectos se deben ver también contra el trasfondo de las situaciones sociales e históricas ante las que se hallaban los dos autores: la disolución —para la cual hizo falta que transcurriera un siglo— del aparato de la sociedad medieval, y el comienzo de la era moderna. Dadas las condiciones del mundo nuevo, Hobbes inició un movimiento dialéctico que posteriormente desarrollaron otros teóricos sociales. En la construcción de Hobbes, el contrato que establecía el Leviatán era producto del libre albedrío de los miembros. Por un lado, se suponía que los miembros de la sociedad iban a ceder de buen grado al estado sus pretensiones naturales a la soberanía individual absoluta. Por el otro, sin embargo, Hobbes presentaba cuidadosamente el contrato como una “idea hipotética”, y no como un acontecimiento histórico. ¿En qué sentido, pues,

era “libre” la adhesión contractual de los miembros? La paradoja de Hobbes residía en el hecho de que al Leviatán, criatura del libre albedrío de los miembros, se le consideraba como al propio ente encargado de ver que se observara el carácter voluntario y racional del contrato. En la filosofía de Hobbes, si ya no en la realidad de la sociedad inglesa de su época, era el propio estado, por medio de “sus” reglas e instituciones, el que conducía a los “súbditos” hacia la aceptación y la comprensión de su racionalidad. La existencia misma de un estado “racional” –un estado construido conforme a los principios de la filosofía natural– era la mejor evidencia de la necesidad racional de su existencia. Según Hobbes, el estado se debía estructurar *como si* fuese el producto de un convenio racional y voluntario. De construirse en esa forma, entonces realmente era producto del mencionado convenio.

La conceptualización del estado, por ende, no podía separarse de la conceptualización de sus constituyentes, los súbditos (Tindland, 1985). Durante la parte final de la Edad Media y en el transcurso del Renacimiento, hubo un gran número de condiciones, como hemos visto, que originaron una mayor experiencia y noción del individuo. El auge del capitalismo, el surgimiento de los regímenes políticos absolutistas y la Reforma, fueron, todos ellos, respuestas a lo que los contemporáneos de Maquiavelo y de Hobbes percibían como carencia de leyes y anarquía. El nuevo orden que estaba surgiendo, creado por estos tres movimientos históricos que giraban en torno a la transformación de los individuos “anómicos” predurkheimianos en súbditos legales, con derechos y obligaciones cuya protección y observancia las determinaba un orden legal promulgado por el estado (Burckhardt, 1860, pp. 81-103; Costa, 1974; Orrù, 1987, pp. 64-93). Junto con el estado, también el individuo pasaba a ser un punto de partida *a priori* para el análisis social.⁵

⁵ Tal como iba a observar Dewey, existe más que una relación somera entre la idea del sujeto legal y la del *ego* sapiente con el que Descartes había inaugurado el curso de filosofía moderna, alrededor de un siglo antes del *Leviatán* de Hobbes (Dewey, 1927, p. 88).

EL ESTADO DE LA SOCIEDAD CIVIL

En la filosofía política de Locke, la serie de imágenes del contrato social ya no giraba en torno al Leviatán y al correspondiente *pactum subjectionis*, sino alrededor del “co-pacto de asociación”, mediante el cual el estado de la naturaleza se transformaba en una sociedad civil. En tanto que Hobbes consideraba que la creación de la sociedad civil y la del Leviatán eran cosas idénticas, siendo el estado el que se hallaba en el centro de la soberanía, Locke concedía importancia capital a la preservación de la autonomía de la sociedad civil.

Dos años antes de la publicación de sus *Two treatises of government* (1690) —escritos varios años antes— Locke apoyaba de todo corazón la nueva monarquía constitucional que la gloriosa revolución había colocado en el poder. Aun cuando se trataba de una reacción contra el absolutismo de Hobbes, tanto él como este último se hallaban del lado del racionalismo y del individualismo, y se oponían al absolutismo patriarcal por el que abogaba Robert Filmer (1680).

Sin embargo, el rompimiento de Locke con la anterior tradición política y legal era menos abrupto que el de Hobbes. El énfasis que ponía Locke en la autonomía de la sociedad civil y su opinión en el sentido de que los derechos humanos básicos residen originalmente en la naturaleza, y solamente es preciso reconocerlos en virtud del co-pacto social, tenían sus raíces en dos fuentes “tradicionales”. Una de ellas era la tradición inglesa del derecho común que, desde la época de la Carta Magna, consideraba que el poder “ascendía” desde abajo hacia arriba. Esta tradición, sin embargo, no había dejado de ser desafiada por completo. Carlos I, por ejemplo, con la ayuda de Francis Bacon, trató de establecer un sistema legal racional basado en el derecho romano. Sin embargo, el sistema del derecho común fue defendido de manera vigorosa por el jurista Edward Coke, presidente del Tribunal Superior de Justicia.⁶ Una segunda fuente, ésta más indirecta, de la insistencia de Locke, era la tradición del derecho natural clásico, fundamentado en la pugna que rodeaba la legitimidad de las pretensiones del papado en contra de los sacros emperadores romanos (Ullmann, 1961).

⁶ Para mayor información sobre la historia de la filosofía y del derecho que se desarrollan en el presente análisis, véase la obra de Guido Fassò (1966, 1968 y 1970).

Mientras que, según Hobbes, a causa del co-pacto social ningún derecho se puede considerar a salvo de una intrusión por parte del soberano absoluto –teoría de obligación política que resultaba aplicable a las clases carentes de propiedades al igual que a las poseedoras de éstas (MacPherson, 1962, pp. 90-100)–, Locke, en cambio, sostenía que el derecho natural a la propiedad antecedió al contrato social. De hecho, según él veía las cosas, el contrato social se había concebido con el propósito de salvaguardar los derechos de propiedad, en el sentido amplio de proteger “la vida, la libertad y las posesiones”.

Siguiendo las teorías aristotélicas tradicionales (Bobbio, 1981b, p. 471), Locke trazaba una distinción nítida entre tres clases de poder: el despótico, que es el poder al que están sujetos los esclavos (Locke, 1690, II, p. 172), el paterno, que es el poder de una cabeza de familia, hombre o mujer, sobre “esas relaciones subordinadas de la esposa, los hijos, los sirvientes y los esclavos [de la familia]” (1690, II, p. 86), y el político, que

[...] es aquel poder que todo hombre, poseyéndolo en el estado de naturaleza, ha cedido en manos de la sociedad, y con ello a los gobernantes, a quienes la sociedad ha colocado por encima de ella misma, con la confianza expresa o tácita, de que será empleado para su bien y para la preservación de su propiedad [...sus vidas, libertades y posesiones] (1690, II, p. 171).

Así, los esclavos, los delincuentes (quienes por sus acciones han abdicado de la protección del co-pacto social), los niños, los sirvientes y las mujeres como esposas quedaban subyugados al poder despótico o paterno. Los hombres con propiedades eran los sujetos del poder político. Los hombres y mujeres carentes de propiedades quedaban atrapados en medio, no tanto porque no fuesen miembros plenos de la sociedad con derecho a sus vidas y libertades, sino porque resultaba dudoso que pudieran colocarse a la altura de las exigencias morales y racionales de la sociedad (MacPherson, 1962, pp. 222-229).

Locke había puesto de manifiesto, en obras anteriores, que compartía las hipótesis generales de su siglo concernientes a la “depravación moral” de los desempleados que dependían de la caridad o que se hallaban encerrados en casas de misericordia, así como la miseria intelectual y moral de los trabajadores asalariados (MacPherson, 1962, pp. 222-223). En consecuencia, según Locke,

estas clases no podían ejercer sus derechos políticos⁷ porque el goce de estos derechos se basaba en el carácter racional de los miembros de la sociedad y en su capacidad para comprender el bien público de la *Commonwealth*.

Al mostrarse partidario de lo que MacPherson define como una teoría de “fondos en común” del estado (1962, p. 251), Locke sostenía que la obligación política se extendía a todo el mundo, porque la voluntad contractual queda expresada “tácitamente” por la mera presencia de uno dentro del territorio de un estado específico. Al mismo tiempo, afirmaba que los derechos políticos quedan restringidos a los estratos poseedores de propiedades. A todo lo largo de su razonamiento, Locke no veía contradicción alguna entre defender el gobierno de la mayoría y la salvaguarda de los derechos de propiedad. Para él, de hecho, la “mayoría” siempre significaba la mayoría de los miembros de la sociedad con plenos derechos. El nuevo orden político que diseñaba la construcción lockeana se basaba en aquellos individuos que eran hombres, propietarios, ciudadanos del estado y cabezas de familia. Los grandes segmentos de la población que quedaban excluidos de la base social del nuevo orden no representaban ningún problema, en parte porque aún no habían presentado objeciones a esa organización jerárquica de la sociedad.

UN ESTADO ILUMINADO E ILUMINADOR

Albert Hirschman hacía una distinción entre las dos estrategias que se seguían para garantizar una sociedad bien ordenada en ese período: la “represión” de las pasiones (como en el pensamiento político de la Reforma) y el “domeñarlas” (como en la “escuela escocesa” de filosofía de los economistas políticos del siglo XVIII) (Hirschman, 1977, pp. 14-20). Cuando se desarrolla la distinción que hace Hirschman, se observa que el dominio de las pasiones era preocupación, principalmente, de aquellos que se referían a los

⁷ Derechos políticos que en realidad consistían esencialmente en el derecho a la revolución, dado que para “Locke el derecho a la revolución es [...] la única prueba efectiva de ciudadanía, pues no estipuló ningún otro método para ejercer el derecho a derrocar a un gobierno no deseado” (MacPherson, 1962, p. 224).

súbditos con plenos derechos –aquellos propietarios masculinos y adultos para quienes el lenguaje del “interés” tenía sentido. Por el contrario, los escolásticos que abordaban las cuestiones relacionadas con los no propietarios –como por ejemplo las costumbres sexuales de las mujeres, la familia, el delito y la vagancia– utilizaban el lenguaje de la “represión”. De hecho, la preferencia por uno u otro método dependía del auditorio específico, social e histórico, al que se refería el autor.

Ciertamente, sin embargo, la estrategia de “dominar las pasiones” tendía a prevalecer. Una de las opiniones políticas generalizadas, ya anunciada por la filosofía de Locke, era que las pasiones humanas más feroces y destructivas se podían poner al servicio de una comunidad racional y ordenada, transformándolas o contraequilibrándolas mediante el principio del “interés” personal. *La fábula de las abejas*, de Mandeville (1714), es quizá el producto intelectual más famoso sobre esta postura. Su ensayo sobre la forma de trabajar en los “vicios privados” para beneficio de las “virtudes públicas”, ensayo del que Marx se mofó en las *Teorías de la plusvalía* (1861-1863, p. 375), fue objeto de un desarrollo posterior en la metáfora de Smith sobre la “mano invisible” (1776). El acento que puso Montesquieu en el impacto “endulzante” del comercio, *le doux commerce*, capaz de influir en el capricho cruel y egoísta del poder político absoluto, era sólo ligeramente distinto.

El optimismo del siglo, al que pronto se llamó “de las luces”, contrastaba tanto con la oscura perspectiva de la naturaleza humana, que anteriormente habían expresado Maquiavelo y Hobbes, como con la imagen del conflicto de clases de finales del siglo XIX. Tal optimismo parece haber estado vinculado con una situación social en que la nueva forma social de capitalismo se había desarrollado en una medida suficiente como para convertirse en un estilo de vida casi hegemónico, y sin embargo aún no lo suficiente como para causar las profundas resquebrajaduras de clases que comenzaron a aparecer durante la revolución política francesa y la revolución industrial inglesa.

A partir de Hobbes, pasando por Locke, Montesquieu, David Hume, hasta llegar a Adam Smith, se consideró cada vez con mayor frecuencia al interés económico como el instrumento dominante mediante el cual se podían subyugar las pasiones (Hirschman, 1977). El hecho de que se caracterice a estos autores, y a otros utilitarios posteriores, como a feroces individualistas económicos,

es una exageración creada en nuestro siglo (Camic, 1979). No obstante, resulta difícil negar que el cálculo racional del autointerés constituía para ellos un modelo ideal de racionalidad, un ideal que valía la pena perseguir a través de la educación y de la política pública. El creciente hincapié que pusieron estos autores en la influencia civilizadora de la economía perfeccionó el ideal que tenía Locke de la "autonomía" de la sociedad civil. Consideraban que la labor del gobierno se debía reducir al mantenimiento de supuestas "leyes" de economía política, como la mejor salvaguarda de la autonomía de la sociedad civil. Así, entre Hobbes y Smith, la relación del estado y la sociedad civil se invirtió por completo. Una vez que se afirmó que las características del "individualismo posesivo" —para utilizar la expresión de Crawford B. MacPherson (1962)—, eran inherentes al estado de la naturaleza —en la "propiedad" de Locke, así como en el "trueque, cambio e intercambio" de Smith— el orden de la sociedad civil ya no precisaba de la garantía de un poderoso pero distante Leviatán. El "estado" pasó a ser la presencia de un gobierno cuyo propósito era el de garantizar un orden legal basado en las leyes "naturales" del mercado, al igual que en la "fisiocracia" de Francia, esto es, el gobierno de la naturaleza (Bobbio, 1981*b*, p. 479).

La nueva ciencia de la economía política legislaba el orden de la sociedad como racionalmente dado y prescribía políticas públicas orientadas hacia la protección de tal racionalidad. El modelo racional dominante era el mercado. Todo tenía que convertirse en un apéndice del mercado. A los seres humanos y al ambiente natural se les tenía que repensar como mercancías, mano de obra y tierras. Este nuevo marco "natural" del universo social y natural se lograba mediante políticas que luchaban inmisericordemente contra las realidades "artificiales" históricas (Polanyi, 1944, pp. 68-76).

Una propiedad mensurable y delimitada de manera precisa, junto con su propietario civil y racional, constituía la utopía decente acerca de la cual era preciso iluminar a los miembros de la sociedad. El co-pacto social, en virtud del cual se iba a crear un estado civil, pasó a ser un verdadero mito de la era moderna y una hipótesis automática entre los dirigentes políticos e intelectuales del siglo XVIII. El cultivo de la racionalidad en la sociedad, y el establecimiento de un orden legal con instituciones orientadas hacia ese fin, eran cosas idénticas. Debido a que el estado descansaba sobre el asentimiento voluntario de individuos propietarios y

nacionales, el objetivo del propio estado pasó a ser una sociedad compuesta por tales personas.

Aun cuando las instituciones "privadas" podían desempeñar las mismas funciones que las instituciones "públicas" (Althusser, 1970; véanse los capítulos 9 y 10 siguientes), esto ocurrió no tanto porque las primeras fuesen también controladas por el estado, sino porque tanto las instituciones "públicas" como las "privadas" se habían establecido en función de las mismas premisas racionalistas. La invención de todo un dispositivo de aparatos sociales orientados a la racionalización de los hombres y de las cosas —como el *Panopticon* de Bentham (recientemente presentado a un auditorio más amplio por Michel Foucault [1975a])— no fue necesariamente producto de la acción de las autoridades públicas. Las primeras "casas de trabajo" holandesas, así como la invención del *Panopticon* que tanto valoraba Bentham, se concibieron originalmente como instituciones lucrativas. Fueron ideados para hombres y mujeres carentes de propiedades a quienes se consideraba indignos de participar en el contrato social debido a que eran perezosos, sensuales y delictivos. Tal como lo han puesto de manifiesto los estudios históricos sobre dichas instituciones (Melossi y Pavarini, 1977), éstas llevaban la mira de transformar a los miembros de las "clases peligrosas" en sujetos plenamente racionales que cuando menos se vieran a sí mismos como propietarios de su propia mano de obra, capaces de disponer de ella en la forma de un contrato de trabajo. Al estado se le consideraba también como el beneficiario de dichas instituciones, por cuanto un individuo "reformado" era capaz de ingresar al estado civil y abandonar el estado de naturaleza que le era propio. En otras palabras, los poderes públicos intervenían como agentes de la racionalidad, porque ésta era la *raison d'être* del estado. Estos lineamientos los desarrolló posteriormente Hegel. Para aquellos que lograban colocarse a la altura de entender el carácter racional del estado, el orden legal representaba la promulgación de las leyes naturales del estado de naturaleza que protegían y desarrollaban los derechos básicos de la vida, la libertad y la propiedad.