

Amadeo, Javier; Morresi, Sergio. Republicanismo y marxismo. En publicacion: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/amadeo.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Republicanismo y marxismo

Javier Amadeo* y Sergio Morresi**

Padrones civilizatorios y proyectos políticos

El presente trabajo pretende esbozar algunas intuiciones tanto descriptivas como normativas que puedan ser adecuadas para pensar la relación entre las transformaciones sociales y políticas de nuestra época y tres de los más importantes proyectos políticos de la modernidad, el liberalismo, el republicanismo y el marxismo.

Nos gustaría retomar la idea expresada por Gabriel Cohn (2001) de que nos encontramos en un 'umbral civilizatorio', es decir, en el límite de pasaje de un padrón civilizatorio a otro. Para Cohn el actual modelo civilizatorio propuesto por el capitalismo se ha agotado, y acabada la fuerza civilizatoria del capitalismo lo que resta de éste es su fase de barbarie, que expresa contemporáneamente a través de la indiferencia, o como la llama el autor de la 'indiferencia estructural', entendiéndola como una actitud de los agentes centrales de la producción capitalista, una actitud que implica la falta de responsabilidad respecto de los efectos sociales de su accionar. Esto es posible merced a la adquisición de prerrogativas por parte de las personas jurídicas –empresas básicamente– que hoy por hoy tienen tantos derechos como los ciudadanos

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y candidato a Doctor por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP).

** Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando en la Universidad de São Paulo (USP) y Profesor de Teoría Política y Social II en la Carrera de Ciencia Política de la UBA.

(probablemente más en términos efectivos, debido al respaldo económico que sustenta sus exigencias) pero sin la contrapartida de las obligaciones. En virtud de las grandes transformaciones del capitalismo actual, los monopolios y las grandes empresas han adquirido una importancia fundamental en la arena de las decisiones fundamentales de la vida económica y social. La masa de recursos con que cuentan las grandes empresas transnacionales hace que sus decisiones puedan transformarse en amenazas mortales para la estabilidad macroeconómica y política de las naciones. Las decisiones de 'inversión' de los grandes conglomerados tienen un efecto directo sobre la suerte, incluso la vida, de millones de personas. La globalización ha permitido que las decisiones 'privadas' de las empresas tengan una repercusión inmediata, funesta en muchos casos, sobre lo público. La indiferencia estructural implica la destrucción de los lazos sociales, y a la postre, el punto extremo de la negación de la civilidad. La crisis civilizatoria del capitalismo también hace sentir sus efectos desestructurantes en la esfera de la política, reduciendo a ésta a la lucha de los intereses privados.

Aunque de cierto modo la restricción del espacio político es un fenómeno concomitante al ascenso de la burguesía, es sólo con la globalización –entendida como la fase actual del capital internacionalizado enmarcada en un contexto del capitalismo neoliberal– que la política se ve limitada a poco más que la búsqueda inescrupulosa de ganancias a nivel global, a un conjunto de grandes negocios y negociados donde los pueblos no pueden, no quieren, ni tienen por qué reconocerse (Grüner, 2002). Esta degradación de la política al juego de intereses privados se completa con el más insidioso y macabro de todos los ideogemas de la posmodernidad: la democratización global, cuya idea de alcanzar la 'ciudadanía global' se ha visto tristemente desmentida por los hechos. Los elementos anteriores se articulan con la privatización absoluta de la práctica política, la cual se ve reducida a un espacio de consumo entre diversas 'mercancías' políticas, cada vez más indiferenciadas, y en donde asistimos a la reducción del individuo y del ciudadano a la figura del consumidor.

Desplazando a la ciudadanía, los megaorganismos económicos privados transnacionales han tomado el rol protagónico en las decisiones de los gobiernos y de los Estados neoliberales. Estos hechos, como sostiene Marilena Chauí (2002), indican que estamos delante de la privatización de la *polis* y de la *república*. El efecto fundamental de esa privatización, es la despolitización de la vida social. Así, continúa la autora, 'la privatización del espacio público y la despolitización son señales alarmantes de que podemos estar frente al riesgo del fin de la política'.

Otro de los elementos centrales donde se expresa la crisis civilizatoria del capitalismo es en los violentos rebotes de fundamentalismo religioso, nacional o étnico, los cuales se han transformado en el gran peligro de la 'civilización occidental', o sea, de las potencias centrales beneficiarias de la globalización. Como si esos fenómenos, afirma Grüner (2002), fueran un inesperado e inexplicable rayo cayendo en un día sereno, y no un estricto aunque perverso producto de la dialéctica de expansión mun-

dial, que victimiza regiones que no pueden ser incorporadas al subproletariado mundial de forma 'ordenada'. Los llamados fundamentalismos no son ninguna regresión a formas culturales arcaicas y superadas por la modernidad; por el contrario, son la 'consecuencia necesaria' de la fase de acumulación del capitalismo y de las formas de sociabilidad propuestas por éste.

Ante la crisis civilizatoria del capitalismo contemporáneo, el desafío que nos propone Gabriel Cohn (2001), y que nos gustaría retomar, consiste en profundizar la democracia, en el sentido de la ampliación de las áreas de relevancia en la sociedad para el debate, recolocando fundamentalmente el tema de la economía política en discusión, y enfatizando el tema de la responsabilidad. En suma, es hora de restablecer los lazos entre democracia y civilización, revalorizando la figura de la ciudadanía y exigiendo que las realizaciones de la democracia estén a la altura de las promesas intrínsecas de sus conceptos. La tarea es proponer de un modo conciente y comprometido los contornos de una forma de relacionamiento social que no sea la mera reiteración de la actualmente hegemónica. El abordaje que proponemos para repensar los enormes desafíos planteados por el momento actual pasa por una revalorización de la política como lugar desde donde pensar la emancipación y proponer una forma de sociabilidad civilizada, o sea, una sociabilidad más republicana. Nuestro planteo es que la salida del atolladero pasa por reubicar en lo público aquello que ha sido privatizado, y fortalecer el espacio público y la acción política para poder repensar una relación entre economía y política, donde la primera esté subordinada a la segunda, o sea, a las decisiones de un sujeto colectivo.

El agotamiento de la fuerza civilizatoria del proyecto político liberal

En un breve estudio en el que se plantea 'exponer al liberalismo', John Gray (1994) aduce que si bien es imposible explicarlo, pues el mismo carece de una esencia o naturaleza que lo defina, es posible trazar un esquema a partir de la identificación de los rasgos que distinguen a la tradición. Sin embargo: ¿cómo separar lo característico de lo accidental? ¿Cómo podremos escoger entre las numerosísimas ideas y prácticas reputadas como liberales aquéllas que son necesarias y suficientes para hablar de liberalismo? Norberto Bobbio ya había señalado esta dificultad. De acuerdo con el politólogo italiano, las dificultades que experimentamos al enfrentarnos con nuestro objeto se deben en gran parte a que el liberalismo no es una ideología que debe ser contemplada de acuerdo con un gran autor y sus seguidores o detractores (como es hasta el presente el caso del socialismo con Marx), sino tomando en cuenta a una amplia multiplicidad de ideas que van desde Locke hasta Tocqueville, de Kant a Stuart Mill y de Dewey a von Hayek. Así, pues, se trata de encontrar una caracterización lo suficientemente amplia como para que puedan ser incluidas en ella ideas disímiles (en ocasiones hasta el punto de la contradicción), pero que a la vez sea lo suficientemente restrictiva como para delimitar realmente algo y no quedar abier-

ta a todo. Este 'liberalismo básico', afirma Bobbio, podría definirse así: "Como teoría económica, el liberalismo es partidario de la economía de mercado; como teoría política es simpatizante del Estado que gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (reducido al mínimo indispensable)" (Bobbio, 1991: 89).

El aserto de Bobbio nos parece certero porque cubre casi por completo nuestras expectativas de inclusión y exclusión. Ciertamente, no todos los autores reconocidos como liberales son defensores del libre mercado en sentido estricto, y algunos de ellos ni siquiera llegaron a conocerlo en la forma que hoy lo consideramos, como es el caso de Locke. Sin embargo, las excepciones son tan contadas que nos parece que la frase del italiano no pierde por eso nada de su agudeza. Por otra parte, al decir que el liberalismo es partidario de un Estado mínimo, Bobbio da justo en la tecla: hay una frontera que el Estado liberal no debería cruzar jamás, el libre mercado. Sin embargo, no se conoce sociedad liberal alguna en la que el Estado no interfiera en mayor o menor medida en el mercado (destruyendo monopolios naturales, proveyendo bienes públicos no puros, etc.), y son pocos los filósofos políticos que se atreven a sostener a rajatabla una idea semejante. Asimismo, es notorio que algunos estados han respetado el mercado, adquiriendo ellos mismos un tamaño descomunal, como es el caso de los fascismos.

Ahora bien, si partimos de la base de que el liberalismo no es, como pretenden algunos de sus defensores, una idea ahistórica sino una cosmovisión enraizada en un cierto período, podremos percibir que hay 'límites recurrentes' que justamente están en línea con los dos que acabamos de mencionar más arriba. Así, cuando digamos que el liberalismo es defensor de la economía de mercado y del estado mínimo, lo que queremos decir es que el liberalismo protege la propiedad privada, incluyendo la propiedad privada de los medios de producción; ergo, protege la existencia de un mercado de trabajo; procura un Estado de poderes limitados (Estado de derecho o constitucional); y se inclina por un Estado de funciones limitadas (Estado mínimo en la acepción moderna)¹.

Los problemas inherentes al paradigma liberal ya habían sido advertidos por Hegel, pero fue Marx quien más lejos llevó la crítica, atacando no sólo los efectos del modelo sino también sus principios radicales, sus raíces más proteicas y prometedoras.

En *Sobre la Cuestión judía*, Marx aborda la relación entre la emancipación política y la emancipación humana. El límite de la emancipación política (liberal) se manifiesta en el hecho de que el Estado puede librarse de sus límites sin que el hombre se libere realmente, convirtiéndose el primero en una suerte de mediador entre el hombre y su libertad. Todas las premisas de la vida egoísta de la sociedad civil permanecen en pie. Donde el estado político alcanzó su verdadero desarrollo, el hombre lleva (en el plano del pensamiento, pero también en el plano de la realidad) una vida doble: una celestial y otra terrena. Por un lado, la vida en la comunidad política en la cual se siente parte de un ser colectivo; por el otro, la vida en la sociedad civil, en donde actúa como un particular y se considera a sí mismo y a sus congéneres como medios, degradándose y convirtiéndose en el juguete de poderes que le aparecen extraños e indescifrables.

En la sociedad burguesa, la vida política es sólo apariencia, es excepción momentánea de la vida esencial de la sociedad mercantil. De este modo, se hace comprensible la crítica de Marx a la libertad garantizada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como la libertad propia del hombre concebido a la manera de una mónada aislada. En esta línea de pensamiento, el derecho del hombre a la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre en relación a sus semejantes. La libertad es el derecho a esa separación, 'el derecho de un individuo delimitado, limitado a sí mismo'. Así, la aplicación práctica del derecho humano a la libertad es el derecho humano a la propiedad privada. Para Marx el derecho de propiedad privada es el más importante de la sociedad liberal, pues implica el derecho del agente a disfrutar de su patrimonio y disponer arbitrariamente de él, independientemente de la sociedad, sin responsabilidad ante ella.

La libertad individualista y su aplicación liberal constituyen el fundamento de la sociedad burguesa; una sociedad que hace que todo hombre encuentre en el otro no la realización de su libertad, sino su límite irrebalsable.

La tradición liberal descansa en un individuo que se erige en piedra fundamental de todo orden social. El estado, el mercado y la comunidad son entidades que se presentan como un producto de la interacción de los agentes. Sin embargo, para que estos organismos supraindividuales sean aceptados como legítimos, el liberalismo exige que los particulares que los conforman actúen libremente, esto es, de acuerdo con los patrones heredados de los planteos hobbeseanos, sin interferencia externa.

Esta noción de la libertad individual (libertad moderna o negativa, de acuerdo con la clásica formulación de Constant retomada por Berlin) habita claramente en el espacio privado, en el interior moral de cada persona física y en el económico de cada persona jurídica. Es justamente este repliegue hacia lo privado el que ha posibilitado el surgimiento de un sujeto que, a diferencia de aquél de la república o el proyectado por el socialismo, se satisface excluyendo más que incluyendo a sus congéneres. Esto es cruelmente patente en las versiones deontológicas del liberalismo –cuyo caso paradigmático sea probablemente el libertarismo de Nozick– pero también se trasluce en algunas teorías consecuencialistas –como lo es, para tomar otro ejemplo contemporáneo, la escuela de Virginia.

Aunque en principio la idea es discutible, creemos, siguiendo los planteos de Marx, que es preciso partir del individualismo para arribar a una concepción de libertad individual moderna o negativa (atomística en su extremo, aunque no siempre se haya presentado así). A su vez, esta noción de libertad es necesaria para brindar a la economía de mercado y al estado que esa sociedad requiere fundamentos y defensas. En efecto, es difícil imaginar una base distinta al individuo para el andamiaje liberal y su noción de racionalidad.

Sin embargo, esto no es una arista que quepa criticar *a priori*. Cabe aquí un pasaje de Dunn:

“Tener individualidad es tener algo distintivo y ser un individuo no es otra cosa que el común destino humano. Pero ser individualista es abrazar ese destino con sospechosa alacridad: hacer de la necesidad un vicio. Tener individualidad –al menos como aspiración– no es sino hacer lo que nos es propio (...) Pero ser individualista es algo que tiende a no tener en cuenta los intereses de los demás o negar la presencia de todo compromiso afectivo fundamental para con los otros. Tener individualidad es una categoría casi puramente estética y a la postre una categoría afirmativa. Ser individualista es claramente una categoría moral con una fuerte deriva hacia lo negativo” (Dunn: 1993, 55).

Con esto queremos decir que, al afirmar que el modelo liberal está agotado, no estamos refiriéndonos a que su fundamento, el concepto de individuo, no requiera de nuestra atención. Nos referimos en cambio a que la forma que ha adquirido, el individualismo, ya sea moderado o extremo, nos hace girar recurrentemente sobre la idea de libertad negativa y, en consecuencia, sobre una organización social en la que libertad y propiedad quedan a la postre equiparadas, de manera tal que un hombre es más libre cuando más propiedades tiene él o menos propiedades tienen sus congéneres².

Ciertamente, la condición de propietario para el ejercicio de la libertad es casi tan antigua como la teoría política: aquél que no es dueño de su cuerpo (esclavo) no puede ser libre; quien no puede extender su propiedad más allá de sus manos (siervo) no puede ser libre; quien no puede plasmar su propiedad en una obra acabada y venderla (proletario) no puede ser libre. Y dado que un pueblo libre está formado de hombres libres, éste sólo puede ser conformado por aquellos que tengan una igual propiedad y, por ende, una igual libertad.

Con todo, aquí nos encontramos con una versión ridículamente reduccionista de la libertad. Sin embargo tendremos que aceptar ese reduccionismo, siquiera como un momento dialéctico de la libertad, pues como bien advirtió Hegel en su *Fi - losofía del Derecho*, las libertades negativas precisan de él y de su institucionalización. Además, a su vez, esas libertades negativas no son la negación sino el presupuesto de la libertad positiva, comunal o colectiva, en un moderno mundo democrático. Como afirma Wellmer: “la libertad negativa muda su carácter cuando se convierte en preocupación común. Pues entonces no sólo queremos cada uno nuestra propia libertad, sino que también perseguimos un máximo de autodeterminación para todos” (1996: 73).

Ahora bien, cabría preguntarse por qué sería necesario mudar de paradigma para llegar a la idea de libertad positiva. ¿No hay posibilidades de defender al individuo dentro del liberalismo sin caer en el individualismo negativo señalado más arriba por Dunn?

¿Acaso el liberalismo revisionista o el contemporáneo liberalismo igualitario no representan sendas no del todo exploradas para llegar a la meta de una sociedad más libre, igualitaria y democrática? Creemos que no. No sólo porque empíricamente esto no ha sido así, sino también porque lógicamente no tendría por qué serlo.

En la medida en que el liberalismo siga basándose en un individuo poseedor de los medios de producción, y entonces en una distribución crecientemente desigual de la propiedad y la libertad, manteniendo siempre la equiparación de ambas, parece imposible hacer el pasaje del individualismo a la protección de los individuos dentro de una comunidad positivamente libre. Ciertamente hay interesantes argumentos en contrario, pero cabe entonces preguntarse hasta qué punto estas ideas están dentro del proyecto liberal y cuánto le deben al republicanismo (Pettit, 1999: 124) o al ideario marxiano (Bidet, 1993: 108-125).

El proyecto republicano: la política como lugar de la emancipación

A lo largo de la historia moderna aparecen lo que puede llamarse 'resurgencias maquiavelianas', que deben ser vistas como la emergencia de una verdadera corriente de pensamiento político y filosófico. Esta sugerencia es presentada por Pocock en su sugestiva obra *The Machiavellian Moment*, consagrada al 'momento maquiaveliano' que sacudió la presentación clásica de la filosofía política moderna, hasta entonces enteramente dominada por el modelo jurídico-liberal, revelando la existencia de otro proyecto político, cívico, humanista y republicano. Retomando el clásico texto de H. Baron sobre el humanismo cívico, Pocock trae a la luz otra filosofía política moderna, que se extiende desde el humanismo renacentista italiano hasta la revolución americana, pasando por Maquiavelo y Harrington. Esta filosofía política afirma la naturaleza esencialmente política del hombre y atribuye como finalidad de la política ya no la visión restringida de la defensa de los derechos individuales, sino la ejecución de esa politicidad básica del hombre en la forma de participación activa, en cuanto ciudadano, en la esfera pública.

El humanismo cívico, afirma Baron (1966), produce una ruptura significativa en las líneas de pensamiento político existentes. En el nuevo pensamiento político, la República tenía tiempo, porque ya no reflejaba más la simple correspondencia con un orden natural eterno; era organizada en forma diferenciada; y una mente que aceptara la república y la ciudadanía como realidad principal debía comprometerse con la separación implícita entre orden político y orden natural. La República era más política que jerárquica; era organizada para alcanzar la soberanía y autonomía, y por lo tanto su individualidad y su particularidad. Creadora potencial de historia, la república es, de una sola vez, abstraída a la eternidad, expuesta a la crisis, transitoria; más aún no universal, ella se manifiesta como una comunidad histórica específica. La forma-república, que resulta de la voluntad de crear, lejos del cristianismo, es un orden mundano secular, sometido a la contingencia del acontecimiento; está por

eso expuesta a la finitud temporal, a la prueba del tiempo. La opción de la República como la única forma de *politéia* de forma de satisfacer las exigencias del hombre animal político, destinado a desenvolverse en el *vivre civile*, y a las exigencias de una historicidad secular. Se trata, gracias a la elección de la república, de concebir la comunidad política lejos de la dominación y del acceso a la temporalidad práctica. Contra el rechazo de la temporalidad, propia del Imperio o de la Monarquía universal, la idea republicana está ligada a una asunción del tiempo, y más todavía de una acción humana que, desdoblándose en el tiempo, trabaja efectivamente para separar al orden político del orden natural.

Desde los tiempos de Platón y Aristóteles ha habido una discusión interminable entre los méritos de dedicarse a una vida activa en la actividad social (*vita activa*) o a vivir en una forma filosófica buscando el puro conocimiento (*vita contemplativa*). El pensamiento florentino se inclinó claramente en favor de la *vita activa*, específicamente del *vivre civile*, una forma de vida dedicada a los temas cívicos y a la actividad de la ciudadanía. Un practicante de la *vita contemplativa* puede elegir contemplar las jerarquías inmutables del ser y encontrar su lugar en el orden eterno bajo un monarca, el cual cumplía el papel de guardián del cosmos divino; pero un exponente de la *vita activa* está comprometido con la participación y la acción en una estructura social que gracias a la conducta individual hace posible la ciudadanía. Asistimos en este período, pues, a un redescubrimiento, por un lado, de la historia y de la posibilidad de que los hombres hagan la historia; y por otro, al redescubrimiento de la ciudadanía (Baron, 1966).

El humanismo cívico, en tanto continuador de la tradición ateniense, declaraba que la comunidad política era autosuficiente, es decir, universal, y concibió la actividad de gobernar no como una tarea que implicaba la racionalidad aislada de un gobernante especializado, sino como una 'conversación perpetua' entre ciudadanos comprometidos con la comunidad. De esta forma, los particulares, mediante la participación en la comunidad política, podían alcanzar la universalidad. En la escala de valores construida por los autores del humanismo cívico, la universalidad aparecía como inmanente a la participación en la red de la vida social y del lenguaje. La asociación entre ciudadanos era un bien necesario, colocado en lo más alto de la escala de valores; era un prerrequisito para alcanzar la universalidad, recuperando de esta forma la tradición griega y aristotélica que enfatizaba que la política era la forma más alta de asociación humana. La base filosófica del *vivre civile* estaba en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y hechos de todas las clases, que la vida del hombre alcanza la estatura de aquellos valores universales que le son inmanentes. El hombre activo se afirma a partir del compromiso total de su personalidad en la vida social, cosa que el hombre dedicado a la *vita contemplativa* sólo puede conocer a través de la introspección interior. La acción permite al hombre alcanzar la universalidad, y la política es la forma de acción que posee la universalidad (Pocock, 1975).

Los hombres del humanismo ‘descubrieron’ en Aristóteles, particularmente en su obra *La Política*, a un filósofo político originador de un cuerpo de pensamiento sobre la ciudadanía y la relación de ésta con la república; y desde éste punto de vista el pensamiento aristotélico revela su importancia para los humanistas y pensadores italianos, en busca de los medios para reivindicar la universalidad y la estabilidad del *vivere civile*. A partir de la separación entre acción y contemplación, Aristóteles concibe a la actividad en la cual el ciudadano gobierna y es gobernado como la forma más alta de la vida humana; uno en una comunidad de iguales que toman decisiones que afectan a todos. El individuo toma parte en la determinación del bien general, beneficiándose a partir de los valores obtenidos por la sociedad y, al mismo tiempo, contribuyendo mediante su participación pública en el mantenimiento de los valores sociales. Desde que la actividad política está relacionada con el bien universal, ella misma es un bien de orden superior que otros bienes, y el individuo, disfrutando de su ciudadanía, disfruta de un bien universal, se relaciona con la universalidad. La ciudadanía es una actividad universal y la polis una comunidad universal (Aristóteles, 1989). El universal y el particular se encuentran en el mismo hombre. La política, al igual que en el pensamiento de Marx, se constituye de esta forma en el eslabón que permite al hombre elevarse por encima de la vida cotidiana y alcanzar la universalidad. La república democrática, entendida en tanto relación política y democrática entre los hombres, es la forma política apropiada para que el hombre se reencontre con su ser genérico.

Como afirma Pocock (1975), la teoría de la *polis* fue cardinal en la teoría constitucional de las ciudades italianas y de los humanistas italianos. En el caso de las comunas italianas ofrecía un paradigma adecuado pues explicaba cómo un cuerpo político, concebido como una ciudad compuesta por personas interactivas y también por normas universales e instituciones tradicionales, podía ser mantenido unido. Para los humanistas cívicos, partidarios del *vivere civile*, la teoría aristotélica sobre la *polis* ofrecía una elaboración indispensable para sus objetivos políticos: Aristóteles describía la vida social humana como una universalidad de participación en vez de una universalidad de contemplación. Los hombres particulares y los valores particulares, por ellos perseguidos, se encontraban en la ciudadanía, es decir, en una práctica común compartida mediante la cual pudieran buscar y disfrutar del valor universal de actuar promoviendo el bien común, y de ahí proceder a la búsqueda de los bienes menores.

Obviamente la teoría desarrollada por los humanistas cívicos implicaba un alto precio, en la medida que impone altas demandas y altos riesgos. La república debía ser una comunidad de ciudadanos y de valores, caso contrario se corría el riesgo de que una parte gobernara en nombre del todo. La ciudadanía es pensada como la actividad central de la vida social, una actividad que implica un alto costo pero al mismo tiempo altas ‘ganancias’, no sólo desde el punto de vista de la totalidad, sino también beneficios en términos de realización del individuo, de realización en la comunidad.

El papel central de las formas de sociabilidad cívicas también es recuperado por Maquiavelo, inclusive en *El Príncipe*, su obra ‘menos republicana’. En ésta obra el florentino analiza la relación de la virtud de los ciudadanos con la estabilidad de la *politeia* y viceversa. Política y moralmente el *vivere civile* es la única defensa contra la fortuna, y un prerequisite de la virtud en el individuo. En la concepción de Maquiavelo, si el fin del hombre es la ciudadanía, su naturaleza original se desarrolla, en forma irreversible, mediante la experiencia del *vivere civile*. Podemos ver en la concepción maquiaveliana, especialmente en los *Discursos*, una sociología de la libertad basada fundamentalmente en la noción del *vivere civile*, y también en el concepto de ciudadano armado como fundamento de una república libre, o sea, del rol de la armas en la sociedad. Como afirma Pocock (1975), el pensamiento de Maquiavelo puede ser relacionado con la tradición de Savonarola, y en este punto la noción de virtud cívica toma un significado más profundo. La virtud (y el fin) del hombre es ser un animal político; la república es la forma en la cual el hombre puede desarrollar su propia virtud, y es la función de la virtud imponerle la forma a la materia fortuna. La república es, en otro sentido, una estructura de la virtud: en una forma política en la cual la habilidad de cada ciudadano de colocar el bien común delante del propio, de forma tal que la búsqueda del bien común se transforma en precondition del bien de cada uno, la virtud de cada hombre salva a la de los otros de la corrupción, y de la presencia de la fortuna.

La república, entendida en tanto relación política entre ciudadanos, busca la realización de la totalidad, de la virtud del todo, a partir de la interrelación entre sus ciudadanos.

El momento maquiaveliano es pensado como el movimiento por el cual pensadores y sujetos políticos trabajan en la reactivación de la *vita activa* de los antiguos, más precisamente del *bios politikos*, vida consagrada a las cosas políticas, en oposición a la vida contemplativa. Esta rehabilitación de la vida cívica, o sea, de la vida en la ciudad y para la ciudad, reposa en la afirmación aristotélica según la cual el hombre es un animal político que no puede alcanzar su excelencia sino en y por la condición de ciudadano.

Este “descubrimiento” de la política implica una revolución mental en relación al hombre medieval: en cuanto este último se vale de la razón para que se le revelen, gracias a la contemplación, las jerarquías eternas de un orden inmutable, en el seno del cual estaba destinado a un lugar fijo. El partidario del humanismo cívico, al mismo tiempo que operaba un desplazamiento de la vida contemplativa para la vida activa, descubría una nueva configuración de la razón, susceptible, por la acción, de crear un nuevo orden humano, político, dando una forma al caos del universo de la contingencia y de la particularidad. Orientado a una toma de decisiones en común, ese nuevo modo de existencia cívica reconocía la naturaleza verbal del hombre, y tendía a concebir el acceso a la verdad como fruto de los intercambios libres en los cuales la retórica, tan presente en la ciudad antigua, retomaba su papel. Por último, el parti-

dario del humanismo cívico concebía la esencia del hombre como fundamentalmente política, y a ésta como la forma de alcanzar la universalidad (Pocock, 1975; Abensour, 1998).

Como afirmamos al comienzo, nuestra voluntad es intentar rescatar la gran tradición del pensamiento republicano, pero desde un abordaje que también recupere la visión de la política elaborada por Marx. En este sentido buscamos entender los textos políticos de Marx como una obra de pensamiento, o sea, una obra orientada por una intención de conocimiento, y para la cual el lenguaje es fundamental. En la línea trazada por el trabajo de Miguel Abensour (1998), nuestra pregunta busca indagar una dimensión poco sistematizada de la obra de Marx, una interrogación filosófica sobre lo político, sobre la esencia de lo político, fuertemente acentuado en los escritos del período de 1842-44³, pero que no continúa con la misma intensidad en el resto de la obra del filósofo alemán.

Esta dimensión puede ser rescatada ligando la obra de Marx a la filosofía política moderna, inaugurada por Maquiavelo. Se puede afirmar que el joven Marx, en la interrogación filosófica sobre lo político, mantiene una relación esencial con Maquiavelo, en la medida que este último es el fundador de una filosofía política moderna, normativa, esto es, que reposa sobre otros criterios y otros principios de evaluación que los de la filosofía política clásica. La idea que pretendemos sostener es que la concepción de política, de práctica política, el ideal de ciudadano, y el modelo de acción del humanismo cívico, tienen afinidades con los pensados por Marx. La idea de ciudadano implícita en el modelo de vida activa guarda importantes relaciones con la idea de hombre como ser genérico en tanto sujeto político. La recuperación por parte de los humanistas italianos de los conceptos de *vita activa* y de *vivere civile* corresponderían a un redescubrimiento por parte de Marx de la política y de la inteligencia de la política. Tanto para los republicanos renacentistas, como para Marx, la política –entendida como la praxis– es la forma de alcanzar la universalidad.

El proyecto marxista: la política como elemento de la universalidad

Retomemos ahora la interrogación apasionada de Marx por la política. En su intento por descubrir la esencia de la política moderna el filósofo alemán se orienta por un lado hacia los griegos, a partir de una concepción holista de la sociedad, por otro a los franceses modernos, y por último hay un claro vínculo con la problemática de la República. La búsqueda de lo político en el filósofo de Treveris va en dirección del encuentro de una comunidad política en el seno de la cual el hombre pueda realizar sus verdaderas potencialidades, un lugar donde la emancipación social pueda superar los estrechos límites de la emancipación política. Para Marx la verdadera cosa pública se encuentra más allá de la separación del ser público y privado; en ella todo lo que es privado ha llegado a ser una cuestión pública, y todo lo que es universal se ha transformado en un asunto privado de cada uno. En la idea de Marx de ‘verdadera

democracia' se encuentra una vieja herencia del pasado europeo, el viejo ideal de comunidad. El modelo implícito es la idea de la ciudad antigua con su identidad de las existencias privada y pública, en la cual la cualidad del hombre y la cualidad del ciudadano no son cosas distintas sino cosas idénticas. Esto mismo es la fuente originaria de la idea de sociedad sin clases, como Marx llamaba a la 'verdadera democracia'.

Nos gustaría recuperar la lectura que Miguel Abensour (1998) hace de la obra de Marx *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (en adelante *Crítica* de 1843)⁴ cuando afirma que el filósofo alemán se aproximó a la inspiración republicana y maquiaveliana, elevando la escena política por encima de la facticidad de la vida cotidiana, principalmente consagrada a la reproducción de la vida. La búsqueda de Marx tiene como objetivo introducir "el medio propio de la política", ayudar a pensar la esencia de lo político y delimitar su particularidad. Existe para Marx una sublimidad del momento político, una elevación de la esfera política, en relación con otras esferas, que le es propia; representa un más allá.

En lo político es legítimo reconocer los caracteres de la trascendencia: una situación que va más allá de las otras esferas, una diferencia de nivel y una solución de continuidad en relación a las otras esferas de la vida social, valorizada por Marx cuando acentúa su carácter luminoso, el carácter extático del momento político: "La vida política es la vida aérea, la región etérea de la sociedad civil burguesa" (Marx, 1973: 137). En lo político, y por lo político, el hombre entra en el elemento de la razón universal y hace la experiencia, en cuanto pueblo, de la unidad del hombre con el hombre. El estado político –que también podríamos entender como la esfera pública– se desdobra como el elemento donde se realiza la epifanía del pueblo, el lugar donde el pueblo se objetiva en cuanto ser universal, ser libre y no limitado, allí donde el pueblo aparece, para el mismo, como ser absoluto, como ser divino. El proyecto de Marx en la *Crítica* de 1843, continúa Abensour (1998), es pensar la esencia de lo político en relación al sujeto real, que es el *demos*. Esto quiere decir que la búsqueda de la esencia de lo político y la búsqueda de la verdadera democracia coinciden necesariamente, o mismo se funden. Interrogarse sobre la esencia de lo político nos lleva a la esencia de la democracia; resaltar la diferencia específica de la democracia en relación a otras formas de régimen es lo mismo que confrontarse con la propia lógica de la cosa política. La 'verdadera democracia', entendamos como democracia que alcanza su verdad en cuanto forma de *politeia*, es la política por excelencia, la apoteosis del principio político. De donde se concluye que comprender la lógica de la verdadera democracia es alcanzar la lógica de la cosa política. La búsqueda de la esencia de lo político, en cuanto elección de la democracia como forma susceptible de exponer el secreto de esa esencia, no es para Marx una elección menor. La relación entre la actividad del sujeto, el *demos total*, y la objetivación constitucional en la democracia, es diferente de la que se efectúa en otras formas de estado. Las relaciones se traducen, en la democracia, por otra articulación entre el todo y las partes, lo que acarrea un efecto fundamental que vale como criterio distintivo de la democracia: la objetivación constitucional, la objetivación del *demos* bajo la forma de una constitución, es ahí objeto de una reducción.

En la *Crítica* de 1843 Marx invierte totalmente a Hegel. Prefiere pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo. El pueblo es el Estado real. En vez de percibir a la democracia como la señal de un pueblo que permanece en un estado arbitrario e inorgánico, Marx, por el contrario, considera la forma democrática como el coronamiento de la historia moderna, el *telos* por el cual se entiende el conjunto de las formas políticas modernas. La democracia en cuanto forma particular de Estado (y no tan sólo en cuanto verdad de todas las formas de Estado) revela la esencia de cualquier constitución política, el hombre socializado.

“En la monarquía, la totalidad, el pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la *constitución misma* aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es *en sí*, según su esencia, sino también según su *existencia*, según su realidad constantemente referida a su fondo real: *al hombre real, al pueblo real*, y planteada como su *propia obra*. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre” (Marx, 1973: 80, énfasis en el original).

Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia, afirma Marx, parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución no crea al pueblo: el pueblo crea la constitución. Desde un cierto punto de vista, la democracia es a todas las formas políticas como el cristianismo es a todas las religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en forma de religión particular. De igual modo, la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución particular es, a las otras constituciones, como el género a sus especies. Afirma Marx que la diferencia fundamental de la democracia es que “El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley a causa del hombre; es *una existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas, *el hombre es la existencia legal*” (Marx, 1973: 81, énfasis en el original).

Para Marx, con la democracia se asiste a la constitución del pueblo, en el sentido jurídico y meta-jurídico, recibiendo el pueblo el triple estatuto: principio, sujeto y fin.

En esa relación de sí para sí, que se ejecuta en la auto-constitución del pueblo, la autodeterminación, la constitución, el Estado político representa apenas un momento; ciertamente un momento especial, pero sólo un momento. El pueblo presenta esa particularidad de ser un sujeto que es él mismo su propio fin. Así esa auto-constitución del pueblo que no se cristaliza en ningún pacto, que no debe cristalizarse en ningún contrato, culmina en un elemento de idealidad. La esfera política es colocada sobre el signo de la idealidad, en la medida que el pueblo no corresponde a una realidad sociológica, no tiene nada de social, pero se mantiene entero en su querer-ser po-

lítico. La grandeza del pueblo es su existencia. En la forma democrática puede pensarse el reencuentro entre el principio material y el principio formal, en cuanto en la democracia se da la verdadera unidad entre del universal y del particular.

Marx remota el pensamiento político spinoziano en relación a la problemática de la democracia, oponiéndose a la elección hegeliana de la monarquía constitucional como punto culminante de las formas políticas, y escogiendo a la democracia para ese lugar prominente. Para Spinoza la democracia es la forma de régimen, de institución social que parece “más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo” (Spinoza, 1986: 341). De ahí que la prioridad y preeminencia que Spinoza atribuye a esa forma de comunidad política, en su exposición: la democracia, siendo el régimen más racional y más libre, es la comunidad política por excelencia, siendo los regímenes aristocráticos o monárquicos apenas formas derivadas e insuficientemente elaboradas de la institución política. Para Marx, como para Spinoza, la democracia es el régimen más natural y figura como paradigma de *politeia*, como modelo de vida política verdadera; es precisamente en la medida que, para Marx, la esencia de la política no puede ser reducida al polo exclusivo de la relación señor-esclavo. Por el contrario, consiste en la práctica de la unión de los hombres, en la institución *sub specie rei publicae*, de un estar-junto orientado para la libertad, o en la práctica de la actividad mediadora de los hombres. En este sentido, el elemento político es en verdad aprehendido por Marx como un eslabón específico, irreductible a una dialéctica de las necesidades, o a una derivación de la división social del trabajo, como un momento que una sociedad humana, destinada a la libertad, no puede dispensar, bajo pena de caer nuevamente en el mundo animal, vivir y multiplicarse. En este, y por este elemento, se destaca el lugar donde ‘el hombre real’, en cuanto pueblo, universalidad de los ciudadanos, se expone permanentemente a la prueba de la universalización. La problemática que Marx propone es específicamente política, colocando en juego, en el nivel político, una teoría de la soberanía, y en el nivel, filosófico un pensamiento de la subjetividad. Contra Hegel que, intentando satisfacer el principio moderno de la subjetividad, hace del hombre el Estado subjetivado, para Marx se trata de demostrar que por lo contrario, en la democracia, el hombre como ser genérico, el pueblo, el *demos* llega, en y por el Estado, a la objetivación (Abensour, 1998).

El momento democrático de la *Crítica* de 1843 está en íntima relación con la realización práctica de la democracia evidenciada en la Comuna de París. Marx nos incita a pensar en un situación paradójal, en la cual el desaparecimiento del Estado político sólo puede intervenir dentro y a través de la plena conciencia de sí de una comunidad política accediendo a su verdad. En resumen, la desaparición del Estado podría coincidir con la aparición de una forma política que tiene a los ojos de Marx la cualidad de ser la forma política más perfecta. La desaparición del Estado estaría acompañada del contraste entre el Estado político y la democracia. Algunas obras de Marx señalan este problema. En la *Miseria de la Filosofía* (1847), evocando la sociedad sin clases posrevolucionaria, Marx anuncia que no habrá más “poder político

propriadamente dicho”; idea que es desarrollada más plenamente en la *Crítica del Programa Alemán*, donde afirma:

“La libertad consiste en transformar al Estado, órgano erigido encima de la sociedad, en un órgano íntegramente subordinado a la sociedad”. De ahí se levanta inmediatamente la cuestión: ¿qué transformación sufriría la forma-Estado en la sociedad comunista? Una respuesta tentativa debería buscarse en la República social: “La comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo (...) He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (Marx, 1980: 67).

¿Cómo piensa Marx esta contradicción entre democracia y Estado? Considerando una situación revolucionaria, a diferencia de la respuesta jacobina que implica un reforzamiento del Estado, la tradición comunista, claramente expresada en la *Guerro civil en Francia*, diferente de la anterior, atribuye como tarea de la revolución destruir el poder del Estado, substituyéndolo por un nuevo eslabón político, a ser inventado en el propio proceso revolucionario. Esto será posible porque los hombres de la Comuna se presentan como un sujeto para sí mismo, como su propio fin. Como voluntad política ella busca su propia manifestación política: “La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia y su propia acción. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un Gobierno del pueblo y por el pueblo” (Marx, 1980: 73).

El advenimiento de la revolución democrática implica plantearse el problema del Estado: “El grito de ‘república social’, con el que la revolución de febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república” (Marx, 1980: 62).

El crecimiento de la verdadera democracia implica el desaparecimiento del Estado. Cuanto más la democracia se acerca a su verdad, es decir a la constitución de una comunidad política, más el Estado decrece, deja de ejercer su función primordial, su función de dominación. Más tarde, en carta a Bebel, Engels explicita la idea en estos términos: “mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra ‘Comunidad’ (*Ge-meinwesen*) una buena y antigua palabra alemana que equivale a la francesa ‘comune’ ”(Engels, 1955: 36).

El camino de desaparición del Estado no implica un camino de socialización acabada, que equivaldría a una desaparición de la política. Por el contrario, mantiene la política pero como un momento, en una coexistencia con otras esferas de la vida social, con otros momentos de la objetivación del sujeto real. Para Marx la lección de la Comuna es que la emancipación social de los trabajadores no se puede efectuar sino por medio de una forma política que Marx llama en varios pasajes 'constitución comunal'. Se trata de una forma política singular, destinada a escapar de la autonomización de las formas, no solamente porque los miembros de la Comuna son responsables y revocables en cualquier momento, sino sobre todo porque esa forma se constituye, alcanza su particularidad, confrontando con el poder del Estado, en una insurrección permanente contra el Estado-aparato, sabiendo que toda recaída, bajo la forma de dominación del Estado, cualquier que sea su nombre o su tendencia, significaría inmediatamente su decreto de muerte: "El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento" (Marx, 1980). Ese es el trazo distintivo de la Constitución de la Comuna en tanto forma política. Es en esa posición contra el Estado que esa constitución pasa a existir.

Retomemos el punto central que Marx plantea en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, siguiendo a Abensour (1998): el hombre no se reconoce en cuanto hombre, el hombre no se reconoce en cuanto ser universal, el hombre sólo es hombre entre los hombres cuando tiene acceso a la esfera política, en la medida que participa del elemento político -del elemento político en términos democráticos. Es *sub specie rei publicae*, y solamente así tiene acceso a su destino de ser social. La constitución actúa al mismo tiempo como elemento revelador y purificador. Lejos de pensar que el advenimiento de la *societas* torna inútil obsoleta la *civitas*, es por el acceso a la *civitas* que se produce la emergencia de la *societas*. O incluso, no es porque el hombre es un animal social que se da una constitución, sino porque él se da una constitución, porque es el un *zoom politikom*, que revela su ser, efectivamente 'el hombre socializado'. La esencia política, es decir el hombre socializado, muestra la esencia del hombre tal como se puede manifestar, en la medida que se libera precisamente de los límites de la sociedad civil burguesa y de las determinaciones que de ella recorren. No es a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social. Por el contrario, es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente, en su calidad de ciudadano de un Estado político, que él puede conquistar su esencia de ser genérico. A través de la experiencia política, vivida por el hombre en tanto ciudadano, éste se abre a la verdadera experiencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, a la experiencia de unidad del hombre con el hombre. Subordinada al principio del placer, la sociedad civil burguesa produce eslabones; pero éstos quedan afectados por una irremediable contingencia.

Solamente la 'desvinculación', en el nivel de la sociedad civil burguesa, permite la experiencia de una ligación genérica mediante la entrada de la esfera política. Marx escribe en relación con su significación política que: "el miembro de la sociedad civil

burguesa se deshace de su estado, de su posición privada real. Es solamente en la esfera política que el miembro de la sociedad ‘significa hombre: que su determinación como miembro del Estado, como esencia social, aparece como su determinación humana’ (Marx, 1973).

Marx llega a concebir ese acceso a la existencia política, ese acto político, bajo la forma de una descomposición de la sociedad civil, se podría decir de una des-socialización, duplicada por una verdadera salida de sí misma de la sociedad civil, de un éxtasis: “su acto político (...) es un acto de la sociedad civil burguesa, que escandaliza y provoca el éxtasis de ésta”. Evidentemente Marx piensa las relaciones de la esfera política como lo que se hace pasar por lo social bajo el signo de la discontinuidad. Para Marx la constitución, es decir, el Estado político, no viene a completar una sociabilidad imperfecta, que estaría en gestación en la familia y en la sociedad civil, sino que se sitúa en posición de ruptura con una sociabilidad no esencial: “El estado de la sociedad civil burguesa no tiene, ni la necesidad, es decir, un momento natural, ni la política, como su principio. El es una división de masas que se forman de manera fugaz y cuya propia formación es una formación arbitraria, y no una organización” (Marx, 1973: 123). El lugar político se constituye como un lugar de mediación entre el hombre y el hombre, como un lugar de *catharsis* en relación a todos los lazos no esenciales que mantienen al hombre distanciado del hombre. Llegamos a la paradoja de que el hombre hace la experiencia del ser genérico, en la medida en que se desvía de su estar-ahí social y que se afirma en su ser ciudadano, o antes, en su deber ser ciudadano. El demos es político o no es nada.

Retornando a lo político

La acción democrática pensada por Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* implica la extensión del espacio público, la única forma de Estado que permite esa extensión, una experiencia de la universalidad, la negación de la dominación y la constitución de un espacio público isonómico. El actuar democrático puede fenomenalizarse en el espacio público en cuanto tal, modalizarse en el conjunto de la vida del pueblo. Solamente la generalización del actuar democrático consigue realizar la unidad del universal y el particular. Pero este reconocimiento no puede darse en un esfera política entendida en términos de una esfera pública liberal, es necesario trascender los estrechos límites impuestos por el proyecto político liberal para conseguir el reconocimiento del hombre en tanto ser genérico.

La política liberal vacía el espacio político e imposibilita el reconocimiento. El espacio político liberal transforma al hombre en un obstáculo para otro, al entender la libertad como libertad negativa, al entender al otro como alguien que imposibilita el ejercicio de mi libertad. El estado de derecho, que Marx critica brillantemente en *La cuestión judía*, expresa su imperfección original y aparece como él es, un dispositivo que busca sustraer al individuo del arbitrio del poder, y desde el comienzo se posiciona co-

mo salvaguarda jurídica del individuo, y no como invención de un *vivre civile*, de una acción política orientada para la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de ciudadanos. El estado de derecho revela su verdadera pertenencia al paradigma jurídico liberal. Por el contrario, el paradigma republicano nos permite pensar a la política y a la democracia en otros términos. Sin rechazar el contenido formal de la democracia expresado en el estado de derecho, la visión republicana nos permite abrir la democracia a un objetivo diferente de aquel que lleva a la autonomización y absolutización del individuo, en la medida que la forma jurídica mantiene una distancia entre la justicia formal y justicia material. La democracia tan domesticada y banalizada por la experiencia liberal puede ser una forma que instituya políticamente lo social y que simultáneamente se vuelva contra el Estado, como sí en esa oposición le tocara a la democracia abrir de una manera más fecunda una brecha que permitiese la invención de la política. La democracia, pensada en los términos de la comuna, es la sociedad política que instituye un vínculo humano a través de la lucha entre los hombres y que, en cuanto institución, vuelve al origen, intentando siempre redescubrir la libertad. Es imprescindible elaborar un pensamiento de la libertad con nuevas exigencias, esto es, la libertad no puede más ser pensada contra la ley, sino a partir de ella, en armonía con el deseo de libertad que la hace nacer. La libertad no puede más ser concebida contra el poder, sino con el poder, comprendido de otra manera, como poder de actuar en consenso. Sobre todo, dado que la libertad no puede más erguirse contra lo político, de forma de librarse de él, pero lo político es en adelante el propio objeto del deseo de libertad, la política, vivificada por esa inspiración, es pensada, deseada, lejos de cualquier idea de solución, es practicada como una interrogación sin fin sobre el mundo y sobre el destino de los mortales (Abensour, 1998).

Por lo tanto, recuperar el lugar de la política es fundamental para pensar formas alternativas de sociabilidad que no pasen por el mercado, que pasen por la política.

Porque el lugar político debe volver a constituirse como el lugar de mediación entre el hombre y el hombre. No es a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social, es a través de la experiencia política vivida por el hombre en tanto ciudadano que éste se abre a la verdadera experiencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, a la experiencia de unidad del hombre con el hombre. Se trata por lo tanto de la subversión de la política entendida en términos liberales.

En la época ambigua, contradictoria y desgarrada, donde se combinan el máximo desarrollo técnico del capitalismo con la máxima catástrofe social, moral y cultural, parece verificarse la sombría profecía de los clásicos del marxismo: donde no hay "reino de la libertad" habrá indefectiblemente barbarie. Evitar la barbarie pasa hoy por la reconstrucción de lo político como un lugar de reunión y creación; pasa por el fortalecimiento de la política entendida como espacio de construcción colectiva; pasa por la reconstrucción de un padrón civilizatorio orientado a la autonomía del *demos*. Pasa –¿por qué no decirlo?– por un proyecto humanista y socialista.

Bibliografía

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Anderson, Perry 2002 *Afinidades Seletivas* (São Paulo: Boitempo).
- Aristóteles 1989 (333-323 a.C) *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Baron, Hans 1966 *The crisis of the early italian renaissance* (Princeton: Princeton University Press).
- Béjar, Helena 2000 *El corazón de la república. Avatares de la virtud política* (Barcelona: Paidós).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena-El cielo por asalto).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México : Fondo de Cultura Económica).
- Cohn, Gabriel 2001 *A sociologia e o novo padrão civilizatorio*, mimeo.
- Dunn, John 1996 *La agonía del pensamiento político occidental* (London: Cambridge University Press).
- Engels, Friedrich 1955 “Carta a A. Bebel”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *Obras Selectas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso).
- Gray, John 1994 (1986) *Liberalismo* (Madrid: Alianza).
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas históricas. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Paidós: Buenos Aires).
- Maquiavelo 1996 (1519) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Maquiavelo 2000 (1513) *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1967 (1844) “Sobre la cuestión judía”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *La sagrada familia* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1973 (1843) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Claridad).
- Marx, Karl 1980 (1871) *La guerra civil en Francia* (Progreso: Moscú).
- Marx, Karl 1994 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México D. F.: Siglo XXI).

Pettit, P. 1999 (1997) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. (Barcelona: Paidós).

Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* (Princeton: Princeton University Press).

Skinner, Quentin 1998 *Liberdade antes do liberalismo* (São Paulo: UNESP/Cambridge University Press).

Spinoza, Baruch 1986 (1670) *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).

Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Frónesis).

Notas

1 “El liberalismo es una doctrina del estado limitado tanto con respecto a sus funciones como a sus poderes. La noción común que sirve para representar al primero es el estado de derecho; la noción común que sirve para representar al segundo es el estado mínimo. Aunque el liberalismo conciba al Estado tanto como estado de derecho cuanto como estado mínimo, se puede dar un estado de derecho que no sea mínimo (por ejemplo, el estado social contemporáneo) y también se puede concebir un estado mínimo que no sea estado de derecho [como el Leviatán hobbesiano (...)] que al mismo tiempo es absoluto en el más amplio sentido de la palabra y liberal en economía. Mientras que el estado de derecho se contrapone al estado absoluto, el estado mínimo se contrapone al máximo” (Bobbio, 1989: 17).

2 Esto salta a la vista en los autores neoliberales, pero también puede rastrearse en algunas obras de pensadores del liberalismo igualitario. Véase como ejemplo la crítica que de Rawls hace Anderson (2002).

3 Las obras a las cuales son referimos son: los artículos periodísticos de Marx publicados en la *Gazeta Renana*, *La Cuestión Judía*, *Manuscritos Económico-filosóficos*, *Crítica la filosofía del Estado de Hegel* y *Crítica a la filosofía del derecho. Introducción*.

4 *Crítica* de 1843, el manuscrito fue escrito probablemente durante el verano de 1843, y publicado por Riazanov en 1927 en el primer tomo de su edición completa de la obra de Marx y Engels. El mismo es un trabajo preparatorio, es decir comentarios párrafos por párrafos, donde Marx emprende una crítica casi lineal de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, más exactamente de la 3^o sección de la III parte consagrada al Estado (derecho público), del párrafo § 261 al § 313. La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* no debe ser confundida con *la Crítica a la filosofía del derecho. Introducción*.