

Edición N° 55 - setiembre 2009

Democracia, Ciudadanía y Desigualdad Social. Una aproximación desde Hobbes, Locke, Tocqueville y Marx

Por Marisol Mancini

Marisol Mancini. Doctoranda en Ciencia Política. UNSAM.

Introducción

En el presente artículo abordaremos la problemática vinculada a la democracia, la ciudadanía y sus relaciones con la desigualdad social. Realizaremos el análisis desde la perspectiva de los siguientes autores: Hobbes, Locke, Tocqueville y Marx.

Los aportes teóricos de Hobbes son útiles para abordar el tema de la ciudadanía y la democracia porque es el primer autor que deposita en el individuo la legitimidad del orden político, iniciando una tradición de pensamiento que será retomada, entre otros, por Locke, precursor de la tradición liberal de democracia, y quien otorga a los individuos derechos inalienables.

Por su parte, Tocqueville es muy importante para abordar esta temática porque nos aporta una definición histórica y sustancial, es decir, no formal, de la democracia.

Finalmente, hemos elegido a Marx porque realiza un aporte fundamental al decirnos que cualquier proyecto de democracia encuentra un límite estructural en las relaciones capitalistas de producción.

Intentaremos reconstruir las diferentes maneras en que estos autores vincularon a la democracia, la ciudadanía y la desigualdad social, siempre teniendo en cuenta el contexto y el tiempo en el cual expresaron sus ideas, pero rescatando aquellos elementos que nos permitan reflexionar acerca de esta problemática en la actualidad.

Desde la tradición liberal se ha definido a la ciudadanía como la plena pertenencia de los individuos a una comunidad política por medio de un status que garantiza a los individuos derechos, libertades y restricciones; poderes y responsabilidades. Se sostiene que la ciudadanía y el principio igualitario que la misma involucra, permite neutralizar las desigualdades generadas en el sistema de clases sociales. Es decir, la ciudadanía es concebida como un sistema de igualdad frente a otro de desigualdad propio del ámbito de las relaciones de producción.

Nuestra tesis es que esta concepción liberal de ciudadanía, entendida como igualdad ante la ley, como derechos, deberes y garantías de los individuos que componen la comunidad política, es insuficiente y no da cuenta de una cuestión fundamental para el desarrollo de las democracias actuales, y es que la pretendida igualdad ante la ley no neutraliza ni resuelve el acuciante problema de la desigualdad social que se deriva del constante incremento de la pobreza, la marginalidad y la exclusión en determinados sectores de la población que componen las sociedades contemporáneas. Entonces, ¿Qué cuestión queda no resuelta por el pensamiento liberal? En sus teorizaciones no contemplan como la economía, la sociedad y la política se interrelacionan y se determinan recíprocamente. Intentaremos dar cuenta de esto en las siguientes páginas.

Los orígenes del liberalismo: Hobbes, Locke y la doctrina del derecho natural

Para encontrar las raíces de esta tradición, debemos remontarnos a los orígenes del pensamiento liberal. Allí, ubicamos en principio a Hobbes y a Locke.

Quizás sorprenda la elección de Hobbes para reflexionar acerca del concepto de ciudadanía, dado que dicho autor habla de súbditos del soberano y no de ciudadanos *-I-*, pero tal elección se debe a que adherimos a la tesis de Pierre Manent (1990), quien considera a Hobbes como el

fundador del liberalismo, ya que fue él quien primero teorizó acerca de una categoría fundamental para la tradición liberal, a saber: el individuo. A pesar de que el pacto entre los individuos, en la teorización de Hobbes, da origen al Leviatán, ese dios mortal capaz de avasallar a sus propios súbditos, es Hobbes quien primero reconoce en el individuo el origen y el fundamento del orden político. Será Locke, años más tarde, quien otorgue a esos individuos derechos inalienables, derechos preexistentes a la sociedad política, y por lo tanto el soberano que emerja del pacto tendrá como función principal la protección de los mismos.

Detrás de la teorización de Locke encontramos la revolución de 1688, de raíz religiosa. El mito de dicha revolución fue restaurar los viejos derechos innatos de los ingleses: obrar de acuerdo a su conciencia y seguir la creencia religiosa que ella le dictase, no pagar tributos arbitrarios y ser juzgados por leyes y jueces independientes. La Revolución Puritana fue una lucha entre sectas religiosas tratando de encontrar libertad para ejercer sus propias creencias. Como afirma Sabine, la contribución de la revolución inglesa a la tradición democrática fue el principio de la libertad para las minorías, junto con un sistema constitucional constituido para proteger y regular esa libertad. (Sabine, 1952) -2-

De este modo, los rasgos salientes de la democracia anglosajona son: la libertad, las limitaciones y controles al poder político y la garantía de una amplia esfera de autonomía individual y social.

La noción de ciudadanía en la tradición liberal es una abstracción jurídica, un status legal. Para esta tradición, los derechos y garantías son concebidos como independientes de las condiciones de los individuos. De este modo, se consagra la división entre la esfera privada y la esfera pública, propia del liberalismo. Esta concepción pone el acento en la dimensión pública de los individuos integrados a la comunidad política, pero aislados en el ámbito privado.

En el modelo hobbesiano el estado de naturaleza se caracteriza por ser un estado de completa libertad e igualdad entre los hombres. Hobbes define a la libertad como la ausencia de impedimentos externos: «El derecho de naturaleza (...) es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida (...)» (Hobbes, 2007:106). De este modo, el derecho consiste en la libertad de hacer u omitir.

Con respecto a la igualdad afirma:

«La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él» (Hobbes, 2007: 100)

Hobbes infiere que esa situación de completa igualdad

«es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.» (Hobbes, 2007: 101)

Por lo tanto «durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra». La misma no reside solamente en el hecho de luchar, sino que se da durante el tiempo en que se manifiesta la voluntad de combatir. -3-

¿Cómo logran los individuos salir de este estado de naturaleza que, según Hobbes, se traduce en una guerra de todos contra todos? En la teoría hobbesiana dicha empresa se logra en parte por las pasiones y en parte por la razón. En efecto, las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte y el deseo de una vida confortable. La razón sugiere adecuadas normas de paz, que son las llamadas leyes de naturaleza.

De este modo, tenemos que la primera y fundamental ley de la naturaleza consiste en buscar la paz y seguirla. La segunda ley de la naturaleza, por su parte, consiste en renunciar al derecho

de naturaleza por el cual cada hombre posee la libertad de hacer u omitir. Hobbes señala que cuando alguien transfiere o renuncia a un derecho lo hace voluntariamente y con el objetivo de obtener algún bien para sí mismo. Movidos por el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra en la que se encuentran inmersos en el estado de naturaleza, los hombres transfieren a un tercero su derecho a gobernarse a sí mismos, con la condición de que los demás individuos obren de la misma manera, de este modo se genera el Estado. La esencia el Estado consiste en lo siguiente:

«una persona cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esa persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo» (Hobbes, 2007: 141)

Una vez instituido el Estado, los hombres se ven obligados a observar las leyes civiles, que son las únicas que garantizan la libertad de los súbditos.

Siguiendo a Pierre Manent (1990) podemos afirmar que Hobbes es el fundador del liberalismo ya que fue él quien elaboró la interpretación liberal de la ley: «puro artificio humano, rigurosamente exterior a cada individuo, la ley no transforma, no informa los átomos individuales y sólo se limita a garantizar su coexistencia pacífica». (Hobbes, 2007: 82)

Desde Hobbes en adelante, el fundamento de la legitimidad política residirá en el consenso entre los individuos. Pero para construir esa institución política legítima es necesario partir del estado de naturaleza. Como mencionamos anteriormente, no todos los autores contractualistas conciben de la misma manera al estado de naturaleza.

Hobbes describió a ese estado como esencialmente de guerra, por lo tanto, dada esta condición, la conservación de la propia vida será el principio fundamental de todas las acciones del individuo. Y es esta condición de guerra la que da nacimiento al individuo, dado que el derecho ilimitado que tiene el individuo no es más que un efecto de esa guerra. En Hobbes, los individuos en el estado de naturaleza no son titulares de derechos intrínsecos, y el poder que se erige como consecuencia de pacto no es realmente protector de sus derechos sino que puede amenazarlos. (Manent, P., 1990)

De este modo, como afirma Manent, queda delineado lo que luego habrá de ser el liberalismo, se extenderá la idea hobbesiana del poder político alterando su comienzo y su fin: «(...) se interpretará al individuo del estado de naturaleza de manera tal que se le puedan asignar derechos intrínsecos y se concebirá al poder de manera que pueda únicamente proteger los derechos individuales, pero no atacarlos». (Manent, P., 1990:99)

De esta manera llegamos a Locke, quien asigna derechos directamente al individuo del estado de naturaleza. En Locke el estado de naturaleza también es un estado de completa libertad e igualdad. Con sus mismas palabras:

«Para comprender bien en que consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.

Es también un estado de igualdad dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro (...)» (Locke, 1997: parágrafo 4)

Es decir, en el estado de naturaleza la igualdad es la «del derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre». (Locke, 1997: Parágrafo 54)

Como vemos, a diferencia de Hobbes, Locke sitúa a la propiedad privada en el estado de naturaleza, por la cual el autor entiende la propiedad de su propia persona y todo lo que es fruto del esfuerzo de su cuerpo, es decir, de su trabajo. Para Locke es el trabajo lo que establece el valor de las cosas y al mismo tiempo, es la gran base de la propiedad del hombre.

Otra de las diferencias que podemos encontrar con Hobbes es que Locke no considera que el

estado de naturaleza sea un estado de permanente guerra: «Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia... esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee (...)» (Locke, 1997: parágrafo 6)

Ahora bien, en el estado natural los hombres poseen una ley por la que se gobiernan y se obligan mutuamente, la ley natural, que coincide con la razón, y es la que enseña a los hombres que ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones ~~-4-~~. Es decir que la ley natural busca la paz y la conservación de los hombres. Quien infringe la ley natural se coloca en situación de guerra respecto de los demás individuos. El modo de salir de tal condición es renunciando al poder natural de defender su propiedad, o sea, su libertad y su vida y sus bienes. Así se constituye la sociedad política, allí donde sus miembros han renunciado al poder natural para entregarlo a la comunidad.

Como vemos, en ambos autores, podemos encontrar los ejes fundamentales del liberalismo, en Hobbes en germen, y en Locke alcanzará un desarrollo más acabado. Si bien Hobbes no otorga derechos intrínsecos a los individuos, y el Leviatán es un estado absoluto que incluso puede avasallar a los individuos que le dieron vida, es a partir de Hobbes que el individuo se constituye en el cimiento de la legitimidad política. Como señala Manent, Hobbes inaugura un lenguaje moral y político, que se constituirá en el lenguaje y valor del liberalismo: el derecho del individuo.

Locke da un paso más y coloca derechos intrínsecos en el estado de naturaleza. Al ser anteriores a toda construcción política, los mismos deben ser respetados por cualquier ordenamiento político.

En *Origen y Fundamentos del Poder Político* (1984), Norberto Bobbio afirma que la formación y perfeccionamiento del iusnaturalismo es concomitante con el nacimiento y desarrollo de la sociedad burguesa, de la cual sería su reflejo en el plan teórico. El autor señala los nexos más destacados entre el iusnaturalismo y la sociedad burguesa: primero, el descubrimiento del estado de naturaleza como el lugar en el que se desarrollan las relaciones más simples entre los individuos, las relaciones económicas, simboliza el descubrimiento de la esfera económica como esfera diferenciada de la política; segundo, este descubrimiento de una esfera económica separada de la política representa la emancipación de la clase que se prepara para devenir económicamente dominante. La sociedad política se constituye como un ente artificial, frente a la naturalidad de la esfera económica, producto de la voluntad de los propietarios y para la protección de sus bienes y sus derechos, tales como la libertad, la igualdad, la independencia. Tercero, el estado de naturaleza, anterior a la sociedad política, donde los individuos son tomados singularmente, considerados autónomos y abstractamente independientes unos de otros, refleja el individualismo de la sociedad, comúnmente considerado como un elemento propio de la concepción del mundo y de la ética burguesa; cuarto, los ideales de libertad e igualdad característicos del imaginario estado de naturaleza indican la manera de concebir la vida social por parte de los movimientos burgueses libertarios e igualitarios; quinto, la idea de un estado originado en el consenso de los individuos expresa la idea de una clase que se prepara para convertirse en la económica e ideológicamente dominante, y que por lo tanto, debe conquistar también el poder político; sexto, la idea de que la legitimidad deriva del consenso, es una idea propia de quien lucha por obtener un poder que aún no posee, para luego sostener, una vez obtenido el mismo, la tesis contraria.

Así, para el pensamiento liberal es esfera económica y la política se encuentran separadas y no influyen una sobre la otra, sino que el principal atributo de la política y de las leyes es proteger aquello que se posee en el ámbito económico.

Tocqueville y el descubrimiento de la sociedad

Hemos visto hasta aquí que la tradición liberal atribuye una importancia decisiva a la ley, y que considera que una vez formado el orden político todos los individuos son iguales ante ella, gozando de los mismos derechos y garantías y debiendo cumplir las obligaciones que la misma prescribe independientemente de la condición social que los mismos detenten. Sin embargo, será otro autor liberal quien reconozca la importancia de la igualdad de condiciones de los individuos que conforman la sociedad. Estamos hablando de Tocqueville.

Si bien Tocqueville realiza un estudio de una sociedad concreta, la Norteamérica del siglo

XIX, su importancia teórica radica en que supera a su objeto de análisis y reflexiona sobre problemas genéricos en torno al desarrollo de la democracia y sus vinculaciones con la libertad y la igualdad.

El aporte que Tocqueville realiza en *La Democracia en América* es fundamental dado que propone una definición sustantiva de la democracia, definiendo a la misma desde la sociedad y estableciendo como su esencia a la igualdad:

«Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos, han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados.»(Tocqueville, 1994:31)

Esta noción de democracia, y por ende, de ciudadano democrático, es de raigambre sociológica y pone de manifiesto que las condiciones sociales de los individuos, digamos, sus condiciones en la esfera de lo privado, sí tienen impacto en el ámbito de lo público, y que esta condición de la sociedad deja su impronta en las leyes.

Como afirma Borón (1992), Tocqueville produjo una revolución al interior del paradigma liberal, relacionando por primera vez los aspectos sustantivos y formales de la democracia burguesa, y de este modo llegó a dos conclusiones. Primero, que los formalismos democráticos son letra muerta si no se inscriben en un contexto de igualdad generalizada, nos dice que la condición social influye en la vida política. No cree que sólo los aspectos formales de la democracia logren despojar a una sociedad de sus remanentes aristocráticos. Segundo, que si bien la igualdad genera un terreno oportuno para el desarrollo de la libertad, la primera puede dar origen también a una forma inédita de despotismo. Veamos mediante que argumentos llega Tocqueville a ambas conclusiones.

La prédica liberal estaba más preocupada por debatir acerca de las posibles formas de gobierno, es decir, acerca de las relaciones entre el individuo y el Estado, y por como garantizar la libertad individual limitando la acción del gobierno. En cambio, Tocqueville se ocupó de la condición histórica de una sociedad democrática. En cierto punto se alejaba de la tradición de pensamiento a la cual pertenecía dado que no le otorgaba a la ley los mismos atributos que el resto de los teóricos liberales: «Mi propósito no ha sido tampoco preconizar tal forma de gobierno en general, porque pertenezco al grupo de los que creen que no hay casi nunca bondad absoluta en las leyes.»(Tocqueville, 1994:39)

Tocqueville deja de lado las definiciones de ciudadano y de régimen político como abstracciones jurídicas. Al primero, lo define por su pertenencia a una formación social históricamente caracterizada por la igualdad de sus miembros. Con respecto al régimen político, considera que las formas de organización del poder social siempre remiten a características estructurales de la sociedad. (Borón, 1992)

Tocqueville observa que en Estados Unidos la democracia como condición social precede a la democracia como régimen político -5-:

«Así resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes (...) Por tanto tenemos la democracia, sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales; y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos.»(Tocqueville, 1994:35)

Del párrafo anterior se desprenden dos conclusiones. La primera es que si bien no cree que haya bondad absoluta en las leyes, sí considera que ellas pueden revertir ciertos vicios y darle el rumbo deseado a la sociedad democrática. La segunda conclusión es una de las más importantes preocupaciones del autor. Si bien Tocqueville considera que igualdad de condiciones es requisito indispensable para la existencia de una democracia, o como afirma Manent, la igualdad constituye su *naturaleza*, su interés último era comprender como podía influir dicha condición en la

preservación o destrucción de la libertad. Él mismo expresó que experimentaba una especie de terror religioso al observar la revolución democrática en curso, a la cual juzgaba como universal y durable- -6-

Tocqueville observaba a Estados Unidos pero, al mismo tiempo, pensaba en su patria, Francia. Él observaba cómo la revolución democrática, cómo el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones también lo estaba experimentando Francia, desarrollo que en Estados Unidos ya había llegado a sus «límites naturales». Aunque, como el propio Tocqueville señala, Francia se encaminaba desde el siglo XI hacia la disolución de los vínculos feudales, la Revolución Francesa «hizo que los franceses resultaran peligrosamente ineptos para establecer y hacer funcionar las instituciones liberales (...) los franceses solo saben despreciar el poder y son impotentes para regularlo» (Manent, 1990:235)

En la introducción de *La Democracia en América* se pregunta si después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá antes los burgueses y los ricos. Así, el dilema al que se enfrentaba Francia no era ya si tendría realza o república sino más bien si tendría una república agitada o tranquila, una república pacífica o belicosa, o una república liberal u opresiva. (Tocqueville, 1994). Y eso iba a depender de las leyes.

Si dijimos que Tocqueville se alejaba de la tradición liberal al definir a la democracia como un estado social igualitario, al reflexionar acerca de la libertad, su interpretación sí responde al esquema liberal tradicional. Para Tocqueville son las instituciones políticas las que garantizan la libertad, para ello deben limitar el poder político. La tiranía de la mayoría se impone allí donde el poder no encuentra ningún obstáculo:

«Pienso, pues, que es necesario colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás; pero veo la libertad en peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo» (Tocqueville, 1994:258)

Si en los Estados Unidos, la mayoría tiene con frecuencia los gustos y los instintos de un déspota, no dispone de los instrumentos más perfeccionados de la tiranía. La doble cara de la igualdad sobre la que nos advierte el autor, tiene su propio antídoto en los Estados Unidos.

La descentralización administrativa impide que el peso del poder central llegue a todos los rincones del país -7-. Si bien posee un gobierno central, la mayoría no ha incrementado sus atribuciones y «Los cuerpos municipales y administrativos de los condados forman como otros tantos escollos ocultos que retardan o dividen la ola de la voluntad popular. Aunque la ley fuera opresiva, la libertad encontraría todavía un abrigo en la manera de ejecutar la ley (...)». (Tocqueville, 1994, 266)

Si la descentralización administrativa limita una posible tiranía de la mayoría, hay otro aspecto de la igualdad que pone en peligro a la democracia: el individualismo y el materialismo. Escribe Tocqueville:

«Quiero imaginar bajo que rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma». (Tocqueville, 1994, 633)

El nuevo carácter del despotismo consiste, para Tocqueville, en que no hiere el cuerpo, sino que se dirige directamente al alma. Ese individualismo y materialismo conduce a la despolitización y a la apatía, convirtiéndose en los principales riesgos para la democracia.

Algunos autores -8- han interpretado que la enseñanza que nos deja Tocqueville es que la igualdad puede amenazar la libertad significando la tiranía de la mayoría y obligándonos a entrar en el dilema de libertad versus igualdad. Sin embargo, el principal legado de este autor es el haber teorizado sobre los aspectos sustantivos de la democracia, sin limitarse sólo a sus aspectos formales, y que la organización del poder político siempre remite a características estructurales de la sociedad.

Marx y la ficción del ciudadano

La conclusión a la que arribó Tocqueville acerca de que los formalismos democráticos son insuficientes en un contexto de desigualdad social generalizada marca una bisagra en el pensamiento liberal, no obstante, dicha conclusión no lo conduce a realizar una crítica profunda de la moderna sociedad burguesa, sólo nos advirtió acerca de las posibilidades y limitaciones que la democracia burguesa podría tener.

Fue Marx quien llevó a cabo esta profunda crítica al plantear que las relaciones de producción capitalistas se erigen en un límite estructural para cualquier proyecto de democracia.

Como hemos visto, para el pensamiento Iusnaturalista el individuo aparece como sujeto social como resultado del pacto que da origen a la sociedad civil, antes de ello se encontraba en el estado de naturaleza en el cual los individuos eran libres e iguales, y la libertad individual como derecho aparece ya en ese estado. Bobbio (1984) le otorga al modelo teórico Iusnaturalista un significado ideológico en la medida que dicho modelo refleja el nacimiento y desarrollo de la moderna sociedad burguesa. Esta interpretación ideológica constituye la característica distintiva del marxismo. Como sabemos, Marx realizó una profunda crítica de la sociedad burguesa y reinterpretó en términos clasistas los derechos del hombre y del ciudadano.

Para Marx la relación entre Estado y Sociedad Civil muestra al Estado como reflejo de la Sociedad Civil, es decir, de las relaciones sociales de producción, y lo concibe de una manera instrumental dado que la burguesía lo utiliza para ejercer una dominación de una clase. De este modo, el Estado en tanto organizado por las clases dominantes, toma sus ideas como universales y únicas pero en realidad pertenecen a una clase particular, la burguesía. En el Estado hay intereses particulares pero bajo el velo de las formas jurídicas.

La Sociedad Civil no se encuentra subordinada al Estado, por el contrario, el Estado es absorbido por ella, el estado es la violencia concentrada de la sociedad, es prisionero de una clase social que lo utiliza al para asegurar la dominación política y la supremacía económica.

En el Estado, en la vida política, el hombre es un ser genérico, exento de contradicciones. Así, el hombre vive en una constante dualidad, su vida individual y su vida genérica, que es lo mismo que decir su vida en la sociedad burguesa y su vida política, en el Estado. Esa vida genérica, aparente no es otra cosa que la ciudadanía.

Esto lo expresa Marx en Sobre la Cuestión Judía, donde debate con Bruno Bauer acerca de la emancipación política y la emancipación humana. Bauer abogaba por la emancipación política del estado alemán, proponía que el estado alemán se emancipara de la religión cristiana. En este sentido, Bruno Bauer decía:

«Todo privilegio religioso en general, incluyendo por tanto el monopolio de una iglesia privilegiada, debería abolirse, y si algunos o varios o incluso la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos, el cumplimiento de estos deberes debería dejarse a su propio arbitrio como asunto puramente privado». (Marx, Sobre la Cuestión Judía)

Para Marx esta crítica que realiza Bauer es teológica, ya que critica al Estado religioso, y no al estado en general, es decir, no hay crítica política al Estado. Marx le responde que en lugar de pretender que el Estado se emancipe de la religión (la emancipación política) debería defender una emancipación humana, la cual consistiría en que el hombre se emancipe del Estado. -9-

Marx consideraba que la emancipación política era insuficiente, era la emancipación como ciudadano en un Estado que garantizaba la dominación de clase. La limitación de la emancipación política la encuentra Marx en de que el Estado pueda liberarse de un límite, la religión, sin que por eso, el hombre se libere del Estado mismo, sin que el hombre sea un hombre libre. Porque es una ilusión que el Estado anule las diferencias de nacimiento, de cultura, de clase, el Estado lo que hace es ocultarlas, porque su existencia adquiere sentido sobre esas desigualdades. La condición política del hombre, su vida genérica, por oposición a su vida material, es la ciudadanía. De este modo, la vida genérica del hombre pretende presentarse como real y exenta de contradicciones. Esta separación entre el Estado político y la sociedad burguesa, entre vida genérica y vida material, deja en pie la contradicción fundamental del capitalismo y que constituye la génesis de todas las desigualdades: la contradicción que existe entre burgueses y proletarios.

La división entre Estado y sociedad a la que aludimos, es la clásica división del pensamiento liberal entre hombre público y hombre privado. Así, esta división se erige en la consagración de

la emancipación política:

La desintegración del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la emancipación política misma, es el modo político de emancipación de la religión. (Marx, Sobre la Cuestión Judía)

Marx se pregunta si, siendo que el hombre goza de los derechos de ciudadanía dentro del estado, puede reclamar a su vez, el goce de los derechos del hombre. En parte, los derechos humanos son derechos políticos, los que otorgan libertad política, derechos que puede gozar el hombre en el Estado. En cambio, hay otros derechos humanos que se distinguen de los derechos de ciudadano. ¿Cuál es el hombre al que se lo distingue del ciudadano? Marx responde es el hombre burgués:

¿Cuál es el hombre a quien aquí se distingue del ciudadano? Sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa «hombre», el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política. (Marx, Sobre la Cuestión Judía)

Queda claro que los derechos del hombre son los derechos del miembro de la sociedad burguesa. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano estipula como derechos del hombre la libertad, la propiedad, la igualdad y la seguridad. La libertad consiste en hacer todo lo que permite la ley. Para Marx el derecho humano de la libertad no se basa en la unión de hombre con el hombre sino en su separación y la aplicación práctica del derecho a la libertad es el derecho humano de la propiedad privada. Este derecho consiste en disfrutar y disponer de su patrimonio independientemente de los demás hombres, de la sociedad: «Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa.» (Marx, Sobre la Cuestión Judía)

El derecho a la igualdad se puede considerar en relación a la libertad, recién definida, que tiene todo hombre de considerarse igual a otro.

Por último, la seguridad, que es el derecho supremo de la sociedad burguesa, es el derecho por el cual se le garantiza a cada miembro de la sociedad la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad.

De esta manera, todos los derechos del hombre no hacen más que coronar el interés privado. El Estado, los derechos ciudadanos que garantiza y la vida política en general se convierten en el *medio* para un *fin*: el de asegurar la reproducción de la sociedad burguesa. Así, si bien, como hemos visto, Marx es crítico de la emancipación política, considera que los derechos del hombre degradan a los derechos ciudadanos, ya que no se considera como verdadero y auténtico hombre al hombre en tanto ciudadano, sino, por el contrario, al hombre en tanto burgués.

Así, vemos que para Marx todo derecho es una falacia que encubre las desigualdades que se dan en la sociedad civil. Marx pone de manifiesto la ficticia separación entre la esfera política y la económica, entre la esfera privada y la pública sostenida por el liberalismo, demostrando que las mismas tienen una unidad real.

Comentarios finales

Hemos visto que los autores trabajados han pretendido, desde sus aportes teóricos, reflexionar acerca de los problemas de su tiempo. Sin embargo, esta situación no impidió que sus ideas hayan llegado hasta nosotros en forma de legado teórico que nos permita, desde las categorías por ellos propuestas, pensar los problemas de nuestras sociedades. Nosotros pretendimos cuestionar el principio liberal de la ciudadanía como igualdad ante la ley ya que no contempla las relaciones recíprocas entre política, economía y sociedad.

Dijimos que la pretendida igualdad ante la ley no neutraliza ni resuelve el apremiante problema de la desigualdad social que se deriva del persistente incremento de la pobreza, la marginalidad y la exclusión en determinados sectores de la población

Afirmamos, al comienzo de este ensayo, que la noción de ciudadanía en la tradición liberal es

una abstracción jurídica, un status legal, y que la mentada igualdad ante la ley, entendida como derechos, deberes y garantías de los individuos que componen la comunidad política, es insuficiente para comprender el desarrollo de las democracias actuales. Es decir, es preciso tener en cuenta a las democracias en su dimensión histórica social concreta y no solo en un plano abstracto, como régimen político.

Más allá de que consideramos incompleta esa conceptualización de la tradición liberal, es importante destacar algunos aspectos que sí son relevantes para la teoría y la práctica democráticas. Aunque el individuo destinatario de derechos y garantías, fuera para Locke el burgués, no se puede desconocer la relevancia democrática que revisten los derechos y garantías para las minorías, problema fundamental de su tiempo, y que como dijimos, se encuentra por detrás de la teorización de Locke.

Por otro lado, el legado fundamental de Tocqueville es su concepción sustantiva de la democracia definida como igualdad, no ante la ley, es decir, abstracta, sino igualdad concreta, igualdad de condiciones, que influye de forma decisiva en la formación de las leyes. El ciudadano se define por su pertenencia a una formación histórica social concreta caracterizada por la igualdad. Así, me atrevo a decir que hablar de ciudadano democrático en Tocqueville sería una tautología.

También vimos que si bien, como señala el autor, esa igualdad puede llevar al despotismo, esto no es necesariamente así, por lo cual el debate acerca de la igualdad versus la libertad puede resultar estéril y hasta contraproducente para la democracia, porque así como la igualdad puede llevar al despotismo también puede llevar a la libertad.

Por último, aunque para Marx sea imposible cualquier proyecto democrático que se asiente sobre el modo de producción capitalista, ya que la libertad y la igualdad solo serán posibles cuando se hayan abolido las relaciones de explotación de toda la vida social, este autor pone de manifiesto la falaz dicotomía entre democracia social y democracia política, entre hombre público y hombre privado, entre economía y política, que ha atravesado a todo el pensamiento liberal.

Bibliografía

- Bobbio, N. y Bovero, M. (1984). Origen y Fundamentos del Poder Político. Editorial Grijalbo. México.
- Borón, A. (1992). Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina. Ediciones Imago Mundi. Buenos Aires. Argentina.
- Hobbes, T. (2007). Leviatán. Fondo de Cultura Económica. México.
- Locke, J. (1997). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Alianza editorial.
- Manent, P. (1990). Historia del Pensamiento Liberal. Emecé Editores. Buenos Aires.
- Marx, K. Sobre la Cuestión Judía. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/sobrelacuestionjudiame.htm>. Recuperado el 9/9/2008.
- Sabine, G. (1952). Las dos tradiciones democráticas. Disponible en GoogleAcademico.
- Tocqueville, A. (1987). La Democracia en América. Fondo de Cultura Económica. México.

NOTAS

-1- En realidad en De Cive, Hobbes utiliza el término ciudadano y lo define por su obligación política, léase, por su sumisión al estado. Pero en el Leviatán, obra que desarrollaremos en el presente trabajo, habla de súbditos.

-2- Cabe destacar que Sabine menciona dos tradiciones democráticas: la anglosajona cuyo exponente es Locke, y la francesa, cuyo exponente es Rousseau. Aunque esta segunda tradición no la desarrollemos aquí, es importante mencionar que la

tradicón democrática francesa estuvo impregnada de un absoluto igualitarismo. Para Rousseau, todos los individuos debían renunciar a sus diferencias para manifestarse a través de la «volun-

«...» En ella, en la voluntad general, se podía alcanzar el interés general. De este modo, Sabine destaca una primacía de la libertad en la tradición inglesa, y de la igualdad en la francesa.

-3- Es importante mencionar el contexto de la obra de Hobbes para poder entender porqué atribuye esas características al estado de naturaleza. Hobbes fue testigo de la guerra civil inglesa que culminó con la ejecución del rey Carlos I en 1649. Fue una guerra política y religiosa que expresó con extrema violencia el problema teológico – político en su forma post-medieval.

-4- Es de suma importancia para la teoría y la práctica democráticas esta definición «ampliada» que hace Locke de propiedad.

-5- Es importante mencionar esto, dado que la gran parte de la literatura contemporánea sobre democracia resalta solo los aspectos formales de la misma, (especialmente con la hegemonía que goza el concepto de Poliarquía en la Ciencia Política)

-6- «Hay en efecto una pasión viril y legítima por la igualdad, que excita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esa pasión tiende a elevar a los pequeños al rango de los grandes; pero se encuentra también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad, que inclina a los débiles a querer atraer a los fuertes a su nivel, y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la igualdad en la libertad. No es que los pueblos cuyo estado social es democrático desprecien naturalmente la libertad. Tienen por el contrario un gusto instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y continuo de su deseo; lo que aman con amor eterno, es la igualdad; se lanzan hacia ella por impulsión rápida y por esfuerzos súbitos, y si no logran el fin, se resignan; pero nada puede satisfacerles sin la igualdad, y desearían más perecer que perderla» (Tocqueville, 1994:73)

-7- En Francia, en cambio, se dio un proceso de centralización política y administrativa que no fue revertido por el proceso revolucionario de 1789, sino que por el contrario se acentuaron las tendencias centralizadoras. Con la disolución de la sociedad feudal el poder central fue expropiando a las viejas instituciones y estamentos de sus órganos y funciones político – administrativas.

-8- Sabine, G. Las dos tradiciones democráticas. Strasser, C. (1999) Democracia y Desigualdad. Sobre la democracia real a fines del siglo XX.

-9- Vosotros, judíos, sois unos egoístas cuando exigís una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, debierais laborar por la emancipación política de Alemania y, como hombres, por la emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino, por el contrario, como la confirmación de ésta.

¿O lo que exigen los judíos es, acaso que se les equipare a los súbditos cristianos? Entonces, reconocen la legitimidad del Estado cristiano, reconocen el régimen del sojuzgamiento general. ¿Por qué les desagrade su yugo especial, si les agrada el yugo general? (Marx, Sobre la Cuestión Judía)