

EL ESTADO Y SUS ENEMIGOS¹.

“El estado persigue siempre un único objetivo: limitar, encadenar, someter al individuo, subordinarlo a una *generalidad* cualquiera” (Max Stirner, *El Único y su propiedad*).

1. *Contra el estado.*

Sí, el pensamiento político es en estos tiempos duro enemigo del estado. La extendida consigna “todos contra el estado” oculta una identificación preocupante, una complicidad sospechosa. Unos repiten cansinamente que el estado totalitario no es desviación, sino la manifestación más esencial del estado liberal; otros, en paralelo, se encargan de ilustrar que el Holocausto y el Gulag son las más puras expresiones del estado, que los más idealistas presentan como la figura descarnada del platonismo; todos, en sospechosa coincidencia, pronostican retóricamente el inevitable triunfo del estado-total(itario), es decir, la deriva hacia la barbarie. Unidad en la negación, paradójica identidad antiestatista que realiza el prodigio de la reconciliación de los opuestos: “Ha reconciliado a los hermanos enemigos: desde mayo del 1968 la puesta en cuestión de los modelos de autoridad en las democracias occidentales y el descubrimiento de las grandes masacres del socialismo de los campos de concentración ha reunificado a los críticos del socialismo y del capitalismo, ha agrupado en una misma hostilidad al estado a liberales, libertarios y marxistas”².

Unas veces en nombre de la sociedad civil, otras en nombre del individuo, aquí para proteger la nación y allá el derecho, e incluso como abstracta llamada de autodefensa ante el mal absoluto, como apocalíptica protección ante el “gran parásito” (Marx) y el “monstruo frío” (Nietzsche), lo cierto es que crece la unanimidad en torno a la consigna: ¡*todos contra el estado!* Y aunque en toda la historia del estado moderno, desde sus orígenes, ha estado abierta la cuestión

¹ Conferencia en el *Aula Castelao* (Pontevedra) en Noviembre 1993. Publicada en gallego, “O estado e os seus inimigos”, en *Anàlise. Revista Galega de Economía e Ciencias Sociais*, 39 (2009): 11-30.98

² Blandine Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves*. Paris, Payot, 1989, 21. Ver también su libro *Les Chamins de l'État*. Paris, Calmann-Lévy, 1986.

del conflicto entre sociedad civil y estado, de los derechos del individuo frente al estado, en nuestros días, con el relanzamiento de la ideología neoliberal, no sólo se han radicalizado estos problemas sino que se ha renunciado a pensar si, aunque conflictivas, se trata de relaciones necesarias; si, aunque amenazadoras, son un mal menor; si, aunque a veces trágicas, posibilitan otras flores. Unos declaran "el hombre contra el estado"³, otros, casi cariñosamente, hablan de "nuestro enemigo, el estado"⁴, y cada vez hay más que tantean el "derecho sin estado"⁵, o la "política sin estado"⁶. Pero, sea en nombre del individuo o en el de la sociedad, bajo la crítica al estado por su despotismo (accidental o intrínseco) se oculta la crítica a la política⁷; la crítica al poder despótico, que expresa siempre debilidad o carencia de política, actúa objetivamente como factor de despolitización. Y aunque la crítica al parásito y frío monstruo se haga en nombre de la emancipación, la filosofía ha de preguntarse si la ideología antiestatista no encubre, de forma perversa, el instinto de dominación; si los gestos iconoclastas no son el instrumento de dominio del verdadero amo, que cuanto más poderoso y efectivo más gusta ocultarse, como los dioses omnipotentes y universales.

Este antiestatismo generalizado, en su vertiente teórica, es resultado de inversiones y desplazamientos en las posiciones ideológicas ante el estado, tal que los amigos de ayer son hoy los más convencidos activistas antiestatistas. Actualmente la crítica al estado se hace desde un discurso con fuerte acento libertario, donde confluyen paradójicamente anarquistas, neoliberales y postmarxistas. Los primeros tienen al menos el mérito de la coherencia, aunque con su manto cubren hoy sus desnudeces ideológicas las tribus nómadas del intelectualismo estetizante y la indigencia moral del *libertarianism* norteamericano. En todo caso, el anarquismo ha sido siempre el referente activo del antiestatismo; no es el caso del liberalismo, que siempre apostó por la necesidad indiscutible del estado y, aunque viera en el mismo un riesgo de perversiones, nunca cuestionó

³ H. Spencer, *The Man Versus the State*. Ohio, Caxton, 1960.

⁴ A. Jay Nock, *Our Enemy, the State*. Nueva York, A Free Life Editions Book, 1989.

⁵ Laurent Cohen-Tanugi, *Le droit sans l'État*. Paris, PUF, 1985.

⁶ N. Bilbeny, *Política sin estado*. Barcelona, Ariel, 1998.

⁷ N. Bobbio, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*. México, DF., Fondo de Cultura Económica, 1986; y de J.R. Capella, *Los ciudadanos siervos*. Barcelona, Trotta, 1993; *Materiales para la crítica de la filosofía del estado*. Barcelona, Fontanella, 1976.

su bondad intrínseca; tampoco es el caso del marxismo, que si bien resaltó el carácter histórico de su necesidad, poniendo de este modo en el horizonte su desaparición, reconoció sus virtudes tanto en la fase capitalista como en la correspondiente a la construcción efectiva del socialismo, en su controvertida teoría de la "dictadura del proletariado". De ahí que en la actualidad filosófico política lo sorprendente, lo que reta a la comprensión, sea el antiestatismo de pseudoliberales y exmarxistas.

Sorprendente parece a primera vista la tendencia a la confluencia de los discursos liberal y marxista, teóricamente bien diferenciados y contrapuestos; y extravagante la posición política común de tipo neolibertaria, convencionalmente de derecha, compartiendo léxico, tónica y a la postre criterios y fines. Coincidencia posible por el convulsivo deslizamiento del "*gauchisme*" contemporáneo hacia el libertarismo antiestatista, a veces máscara de una adhesión subterránea al neoliberalismo, a veces resultado inevitable de una deserción que, en los grotescos equilibrios de quienes intentan situarse más allá del bien y del mal, más allá de la política, sólo consiguen pasarse o regresar al otro lado, que ayer era el lado de los otros. Confluencia favorecida por la deriva histórica del liberalismo clásico, progresista y humanista, que al transgredir los bien ordenados espacios éticos de la vida burguesa se ha visto abocado, en esta nueva fase del capitalismo virtual, a una forma de nihilismo peor y más estéril que las pensadas por Nietzsche: la que sigue a la del "último hombre", aún sin nombre, tal vez inenmencable en su total inesencialidad.

2. *Crítica liberal.*

El juego de estos desplazamientos, que sin duda merecerían una descripción más detallada, induce la sesgada creencia de que el antiestatismo contemporáneo es de origen liberal, la componente progresista del liberalismo, que el postmarxismo redescubre en su autocrítica; se instaura así la errónea apreciación de que el antiestatismo ha sido el estandarte del liberalismo, su componente emancipadora. De este modo, el libertarismo, híbrido indiviso de neoliberalismo y neolibertarismo (anarquismo cultural y estetizante) enmascara su rostro en claves de una tradición política y cultural consolidada; y el

izquierdismo intelectualista, ávido de libertad abstracta y de transgresión imaginaria, oscilando entre una autoatribuida “lúcida desesperación” y una cínica fuga al desorden que garantice la impunidad, acaba travestido en la mejor mercancía de la cesta de compra: la más simbólica, la más espectacular y *espectacularizable* (perdonen la grosera licencia léxica) en una sociedad cuya principal mercancía es el espectáculo. ¿Qué mejor ágape que a base de filosofía izquierdista pasteurizada en libertarismo y bien envasada en plástico transparente liberal?

Ahora bien, si neoliberales y exmarxistas contemporáneos confluyen hoy en el discurso antiestatista, es debido a que ambas doctrinas han roto con sus orígenes; porque, en la tradición moderna donde se generan, liberalismo y marxismo apuestan clara y nítidamente por el estado, aunque con límites y conceptos diferenciados. La apuesta liberal por el estado es una obviedad dentro de la historiografía política. El estado, en sus dos formas más acabadas (jurídica, como estado de derecho; y política, como estado representativo), es una institución indisolublemente ligada a la producción capitalista, a la cultura burguesa y a la idea política liberal. No consideramos exagerado –aunque no entraremos en debates marginales- decir que el estado, como forma política particular, es la mayor aportación de la burguesía a la historia de la humanidad; el mercado capitalista, el desarrollo industrial, el individuo como sujeto de derechos y el humanismo como visión del mundo, principios que encuadran la ideología burguesa, son impensables sin el estado.

En ningún lugar del planeta y en ningún momento del tiempo ha existido una “sociedad civil” – ¡tan mencionada hoy como metáfora y tan ignorada como concepto!- sino allí donde ha aparecido el estado, indisolublemente ligada a su existencia y desarrollo. Donde el estado es débil (¿Colombia?) o no existe (¿Uganda?), las expresiones “sociedad civil” o “individuo”, carentes de referentes, refieren a la colonización cultural y lingüística occidental. Y aunque formas económicas, sociales, culturales e ideológicas del capitalismo occidental no sean meros efectos o productos del estado, todas ellas están dialécticamente vinculadas a esta forma del poder político, como aspectos abstractos de una misma realidad concreta. No es difícil constatar en nuestros días que allí donde hay carencia de estado, donde el poder político sigue estando determinado por

vinculaciones preestatales (tribus, clanes, etnias, religiones, etc.), no hay sociedad civil, ni derechos, ni individuos, ni paz, sino crueles sucedáneos o bárbaras parodias de los mismos. Si la filosofía actual fuera capaz de salir de su refugio, de liberarse de su velo estético, y afrontar la realidad si no con los cegados ojos de la verdad al menos con la mirada dolida de la veracidad, nunca más banalizaría el drama de los hombres con espectaculares salidas literarias – “El estado es el mal”- y haría suyo el más discreto y oscuro destino de desgranar y enfrentarse a los muchos males que han nacido y nacerán del estado.

Los pensadores modernos, que tejieron la idea liberal del estado, lejos de pensarlo como figura del mal lo idearon como instrumento imperfecto contra el peor de los males, la dominación de unos hombres por otros. Tendencialmente identificado con la “seguridad” en Hobbes, con la “libertad” en Locke, con la “igualdad” en Rousseau, con el “derecho” en Kant, con la “ciudadanía” en Robespierre, con la “vida ética” en Hegel...., la idea del estado ha encarnado el ideal de vida de la civilización occidental. Tal representación, en su forma idealizada, no permitía pensar el estado como figura del mal; en rigor, en su idealización –y éste es el límite del pensamiento político del liberalismo clásico- ni siquiera permitía pensar los males del estado. Podían cometerse, eso sí, crímenes y actos bárbaros en nombre del estado, e incluso valiéndose de los aparatos de poder del estado; pero desde la representación ideal los mismos evidenciarían precisamente la carencia del estado, su debilidad, su no-ser aún o del todo estado, pues éste es pensado como un poder (poder político) que neutralice o regule las relaciones de poder espontáneas y naturales entre los hombres. O sea, el estado es visto por sus teóricos modernos como un antipoder, concepción que queda bien fijada en la doble caracterización que hacen del mismo: *poder legítimo*, o sea, no arbitrario y aceptado; y *poder institucional*, o sea, no personal y ejercido con mediaciones, conforme a un procedimiento concertado y público⁸. En definitiva, frente a la imagen habitual del poder (gratuito, particular, impuesto, exterior, ilimitado e indeterminado), el estado deja ver su rostro de antipoder. Antes de presentarse, en sus formas degeneradas, como poder totalitario amenazante de la libertad del individuo, se nos presenta

⁸ Para una descripción de la idea de estado en perspectiva liberal, ver George Burdeau, *L'État*. Paris, Seuil, 1970. Ver especialmente el Cap. I, “L'État, support du Pouvoir politique”, 21-51.

como negación de las mil formas de sumisión y dominación que acontecen entre los particulares. Con sus matices y divergencias, el pensamiento filosófico-político moderno puso su esperanza en el estado, acentuando en su representación sus aportaciones a la seguridad, la libertad, la igualdad, el derecho, la racionalidad, la universalidad, la vida ética o el bienestar.

El liberalismo clásico, por tanto, lejos de ser antiestatista puso el estado como instancia contra el mal, contra la natural y constante tendencia de las voluntades particulares a imponer su deseo arbitrario sobre los otros. En el concepto, el mal era ajeno al estado, era lo otro del estado; sus vinculaciones empíricas al mismo no provenían de su esencia, sino de su insuficiente realidad: los males del estado eran siempre pensados como actuaciones al margen del estado, como violaciones de su ley. Las precauciones razonables ante los abusos del estado eran, en rigor, límites al mal uso del estado, a la apropiación y uso privados del poder del estado. La lucha contra el estado era, en rigor, lucha contra la pervivencia en el estado de voluntades particulares, de instinto de dominación; Rousseau diría ausencia de voluntad general.

Esta escisión interna al liberalismo clásico de defensa absoluta de la idea de estado y de constante sospecha ante la inevitable perversión de su actuación transita los discursos de los filósofos modernos, manifestándose en ellos con desigual pesimismo. La misma se concreta en una doble reivindicación: por un lado, el *estado mínimo*, es decir, se ponen límites a los campos de actuación del estado, a fin de protegerse contra sus actuaciones perversas, inmunizando un espacio privado, un campo de libertad negativa, un territorio de libre disfrute de los derechos individuales; por otro, el *estado fuerte*, no sólo para ordenar el espacio público y gestionar lo común, sino fuerte especialmente para proteger los espacios privados de libertad, los dominios liberados de la ley. Hegel comprendió mejor que ningún otro filósofo esta realidad: la ley protegiendo el espacio (privado) sin ley, el derecho público como condición de posibilidad del derecho privado.

Desde esta conceptualización podemos afirmar que la reivindicación del *estado mínimo*, intrínseca al pensamiento liberal y frecuentemente interpretada como forma de antiestatismo, en sí misma es una reivindicación firme del estado, tanto porque la limitación que implica no afecta a su esencia cuanto por ir siempre

acompañada de una reivindicación de un *estado fuerte*, suficientemente fuerte al menos para la protección de la vida privada del individuo, para hacer posible la existencia individual. Aunque el liberalismo intentara tempranamente poner límites al “poder despótico”, su crítica no pasaba de la reivindicación de la libertad negativa; y, paradójicamente, el espacio de libertad negativa es necesariamente pensado como espacio protegido por y frente al estado. El estado mínimo, de Locke a Nozick, no es un estado débil, sino un estado estrecho; es decir, un estado con suficiente (en el límite: infinito) poder represivo para guardar la libertad negativa, pero ausente de otros lugares donde también se genera y reproduce la dominación de unos hombres sobre otros. En coherencia con esta idea, el pensamiento antiestatista liberal nunca pone en cuestión el estado; simplemente acota su campo de actuación: es monopolio del uso de la fuerza, pero ciego a cuantas dominaciones “no violentas” se dan entre los hombres; se *minimiza* al retroceder respetuoso ante el expansivo espacio para uso privado de la libertad al tiempo que se *maximiza* al haber de defender la paz en esas cada vez más amplias fronteras. Es la paradoja de los *perros guardianes*: el poder que garantiza el éxito en su defensa de la propiedad es al mismo tiempo una amenaza a la misma. A Nozick, en su *hybris* antiestatista, no se le ha ocurrido pensar en la posibilidad de una tentación mafiosa de su Agencia de seguridad. Los monstruos no los engendra la razón cuando sueña, despierta o dormida; los monstruos reaparecen cuando la razón está ausente, secuestrada. La sospecha antiestatista, por tanto, no tiene raíz liberal; fueron otros, nada liberales, quienes la iniciaron; otros que pensaban desde coordenadas filosóficas muy diferentes a las propias de la sociedad burguesa.

3. *Crítica marxista.*

Hemos visto la trampa del pseudoantiestatismo liberal, a nivel teórico incapaz de pensar una sociedad sin estado y a nivel práctico enredado en la idea de un estado a la vez mínimo y fuerte, a un tiempo mal y remedio, factor simultáneo de libertad y opresión, fundamento y garantía de derechos y amenaza de los mismos. El marxismo vendría a clarificar esa confusión, a poner de relieve que su

contradictoria radica en la necesidad del pensamiento liberal de ocultar la escisión de la sociedad burguesa, su intrínseca división en clases.

Sobre el escenario de una sociedad dominada por el conflicto, y pensando el estado como expresión del mismo, como instrumento construido para gestionar esas contradicciones, el marxismo podrá comprender al mismo tiempo su mal y su virtud, podrá pensar su necesidad y conveniencia actual así como su inesencialidad y su superación ideal. O sea, el marxismo podrá llevar a su forma más radical y coherente la crítica liberal al estado, gracias a que lejos de ocultar y proteger la división en clases pretendía revelarla y eliminarla. Podía, al mismo tiempo, poner su efecto dominador como su virtud, su razón de ser, su determinación histórica, y pensar su contingencia y su necesaria superación.

Los fundamentos de la reflexión marxista sobre el estado se encuentran en el texto de F. Engels *El origen de la familia, La propiedad privada y el estado*, en líneas generales conceptualiza y sistematiza las geniales intuiciones rousseauianas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. El filósofo francés pone la desigualdad, la división en clases, el origen del estado, que viene así a perpetuar y legitimar una apropiación de los bienes conseguida por la violencia y la rapiña. Instaurada la desigualdad como obra de la fuerza, la guerra de todos contra todos empujaría hacia el estado a quienes no tenían “razones válidas” para justificar sus posesiones ni “fuerzas suficientes” para defenderse contra los desposeídos: “el rico, apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: el de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como el derecho natural le era contrario”⁹. Ese proyecto del rico se concreta en la instauración del estado como instrumento de perpetuación por la ley de lo que habían usurpado por la fuerza: “destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación, y en provecho de nos cuantos ambiciosos sometieron a todo el

⁹ J.-J. Rousseau, “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en *Escritos de combate*. Madrid, Alfaguara, 1979, 193.

género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria”¹⁰. En este texto la visión rousseauiana del estado es radicalmente negativa, como pura dominación. Su origen queda definitivamente ligado a la injusticia y los conflictos sociales, y su función se concreta en opresión y explotación.

Engels insiste en el origen social e impuro del estado: social, en cuanto responde a necesidades y conflictos sociales; impuro, en cuanto no es realización de un ideal moral o de justicia, sino nueva y eficaz forma de organizar la dominación: “el estado no es de ningún modo un poder exteriormente impuesto a la sociedad; tampoco es la realización de la idea moral, ni “la imagen y la realización de la razón”, como lo pretende Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se pone en una irremediable contradicción consigo misma, y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que las clases antagonistas, de opuestos intereses económicos, no se consuman a sí mismas y a la sociedad con luchas estériles, se hace necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirimir el conflicto o mantenerlo dentro de los límites de “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella, y se le hace cada vez más extraño, es el estado”¹¹

Se trata, por tanto, de una idea del estado como un instrumento adecuado para una finalidad técnica y política, como institución socialmente necesaria en tanto que ligada a las necesidades económicas y sociales históricamente determinadas; pero desprovisto de todo fundamento moral o filosófico y, por tanto, carente de necesidad lógica u ontológica. Su función le está asignada por su origen: “Habiendo nacido el estado de la necesidad de regular los antagonismos de clase, pero naciendo en el seno del conflicto de esas clases, como regla general el estado es una fuerza de la clase más poderosa, de la que impera económicamente, y que por medio del estado se hace también preponderante desde el punto de vista *político*, y crea de ese modo nuevos

¹⁰ *Ibid.*, 194.

¹¹ F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid, Fundamentos, 1970, 212.

medios de someter y explotar a la clase oprimida”¹². Engels es implacable en la descripción del carácter clasista del estado, aunque reconoce que en situaciones excepcionales, de gran equilibrio de las luchas de clase, el estado ejerce de “mediador aparente”, adquiere cierta “independencia momentánea”. Son momentos de ilusión. Su origen y fin, su horizonte, será siempre el de la dominación.

Engels distingue al estado tanto del mal como del bien absolutos. Aunque acentúe su función de opresión y explotación clasistas, le reconoce su necesidad, e incluso sus bondades; en todo caso, su carencia de sustantividad le priva del mal absoluto, pues al fin es una determinación económica. Por otro lado, al rechazar la concepción hegeliana, según la cual sería la realización de la razón, la instauración del ideal de libertad, justicia y vida ética, lo aleja del bien, de cualquier forma de sacralización. Además, al verlo como realidad histórica, podrá pensar su superación: “Así, pues, el estado no existe desde toda la eternidad. Hubo sociedades que se pasaron sin él, que no tuvieron ninguna noción del estado y de la autoridad del estado. A cierto grado de desarrollo económico, necesariamente unido a la escisión de la sociedad en clases, esta escisión hizo del estado una necesidad. Ahora nos acercamos a paso de gigante a un grado de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases, desaparecerá inevitablemente el estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre e igual de productores, enviará toda la máquina del estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce”¹³. Su carácter instrumental, precisamente, hace que no tenga una historia propia, que su metamorfosis en diversas formas políticas refleje el movimiento socioeconómico que ejerce la determinación; y esa no-

¹² *Ibid.*, 214.

¹³ *Ibid.*, 216.

sustancialidad histórica permite pensar su desaparición, es decir, permite pensar una situación en la que sea innecesario y superfluo.

Marx comparte en esencia esa idea del estado como forma política históricamente necesaria e históricamente superable; comprende su verdad y su inesencialidad, su valor y su miseria. Así, en *La ideología alemana* dirá que “como el estado es la forma bajo la cual los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley”¹⁴. En la *Miseria de la filosofía* insiste en el carácter de clase del estado: “En el transcurso del desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad burguesa por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un Poder político propiamente dicho, pues el Poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad burguesa”. En *La sagrada familia* liga de forma indisoluble al estado moderno y la sociedad burguesa: “La base material del estado antiguo es la esclavitud; la del estado moderno, la sociedad burguesa, el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, que no está relacionado con ningún otro sino por el lazo del interés privado y de la necesidad natural... El estado moderno, que encuentra en ella su base natural, la ha reconocido como tal en la proclamación universal de los derechos del hombre”¹⁵. El individuo y la sociedad civil, en definitiva, el orden burgués, son para Marx el referente del estado, su origen y fin.

Y Lenin, que en *El estado y la revolución* fijaría la teoría del estado asumida durante décadas por el marxismo, apenas va más allá de la doctrina engelsiana, que recoge en largas citas. Tal vez lo específico de Lenin consista en su insistencia en la función represiva del estado, a costa de su necesidad histórica, que si bien es reconocida pasa a ser poco pensada: “el estado es un

¹⁴ K. Marx, *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970, 72.

¹⁵ K. Marx, *La sagrada familia*. Cap. VI.

órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase sobre otra, es la creación del “orden” que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases”¹⁶.

De la concepción marxista del estado queremos señalar dos rasgos. Primero, la visión histórica del mismo, que permite pensarlo más allá del bien y del mal, en el marco de la necesidad y del progreso social, y, sobre todo, en la perspectiva de su superación. Aquí la crítica al estado es radical, pues en tanto que su esencia está ligada a la desigualdad, pierde su sentido en la realización del ideal igualitario. Segundo, el estado es inseparable, en la idea marxista, de la sociedad civil, del individuo y del reinado formal del derecho; lejos de pensarlo como su enemigo, el marxismo ve en el estado el artífice su autor. Así, pues, el individuo, la sociedad civil, los derechos, son efectos del poder político. Ir contra el estado exige, en esta perspectiva, ir contra esas figuras embellecidas en la representación liberal. La crítica marxista del estado podía ser radical y consecuente porque en su alternativa contemplaba la superación de las mismas; la crítica liberal no puede serlo porque se hace en su nombre.

4. *Crítica anarquista.*

La crítica radical y coherente al estado no es exclusiva del marxismo; el anarquismo clásico, político o cultural, la puso siempre en la cabecera de su pensamiento. Podrá cuestionarse su debilidad histórica o su exuberancia utópica, pero la tesis anarquista es coherente: una antropología benevolente y una axiología de la inmanencia, permiten un escenario donde el cultivo de lo particular, de la diferencia y de la espontaneidad exigen la ausencia del estado. El anarquismo, a diferencia del liberalismo, no exigía la presencia del estado para reprimir a los otros, siempre vistos como amenaza de la libertad personal y de los propios derechos, es decir, amenaza de la propiedad. Ese flanco irrealista era, precisamente, la credencial de su coherencia. El estado es siempre negación del individuo, incluso cuando es pensado como garantía de la paz y de la libertad negativa.

¹⁶ V.I. Lenin, *El estado y la revolución*, I, 1.

La tesis de Bakunin es clara y programática: "Allí donde empieza el estado, cesa la libertad individual"¹⁷. Y contra quienes argumentan a su favor, en nombre del bienestar público, del interés común, etc., dirá que todo ello es a costa de un recorte de la libertad individual. El estado puede proteger la seguridad, dice Bakunin, pero no la libertad. El anarquismo no aspira a un reino privado de libertad negativa, siempre con límites; no aspira a un espacio de seguridad privada; su apuesta es por una libertad sin dimensiones, no canjeable por bienestar, seguridad o propiedad y, en consecuencia, radicalmente enfrentada al estado, cuya idea refiere siempre a orden, limitación, estructuración y garantía de formas de vida privadas, defensa de la coexistencia de la particularidad y la diferencia.

Bakunin se erige tanto contra quienes intentan distinguir y jerarquizar las diversas libertades cuanto contra quienes pretenden medirlas y fraccionarlas, para así poder defender el estado aunque con ello se sacrifique algunas de ellas o partes de las mismas: "La libertad es indivisible: no se puede recortar una parte sin matarla íntegramente"¹⁸. Enfatiza la idea con la figura de la mujer de Barba Azul, "que tuvo todo un palacio a su disposición, con plena y cabal libertad de entrar donde quisiera, de ver y tocar cuanto le apeteciera, excepción hecha de un íntimo cuartito, en el que la voluntad soberana de su terrible marido le había prohibido el acceso bajo pena de muerte"¹⁹. Bakunin no puede esconder su admiración por el alma de aquella mujer que dejó de lado todas las magnificencias del palacio y se obsesionó con el cuartito, límite de su libertad, persistencia de lo prohibido. El bienestar, la seguridad, la opulencia, quedaban empañadas por el límite, exigían el precio de una renuncia, aunque se ignorara su contenido. La mujer de Barba Azul se debatía ante el obstáculo, símbolo de su esclavitud, negación de los amplios espacios de abundancia y placer controlados. Y optó por el riesgo de ser libre: "Lo abrió y tuvo razón al

¹⁷ M. Bakunin, *La libertad. Obras escogidas*. Buenos Aires, Ediciones del Mediodía, 1968, 31.

¹⁸ *Ibid.*, 31.

¹⁹ *Ibid.*, 31.

abrirlo, pues ése fue un acto necesario de su libertad, mientras que la prohibición de entrar era una flagrante violación de ella"²⁰ .

Alguien podría decir: ¿qué precio pagó? Pero Bakunin anticipa una buena respuesta, llena de lucidez y coherencia: esas preguntas, nos diría, pertenecen al lenguaje del bien y del mal, a la moral del cálculo, al discurso de quien ha aceptado el encierro en los límites de la ley, en fin, a un léxico que hay que superar. Lo importante, nos diría, es que desafió la prohibición, que irrumpió en lo prohibido, que rompió sus cadenas, que optó por la libertad, como ya hicieran Adán y Eva en el Paraíso. Pensar en términos de mercado moral, decir que pagaron su audacia con el trabajo eterno y con la muerte para el género humano, supone ignorar que sólo hay hombres en tanto se rebelan contra todo límite; que sólo hay hombres gracias a Eva y a la mujer de Barba Azul.

En perspectiva anarquista, aunque en un escenario de crítica cultural, se sitúa la tradición intelectual nietzscheana, antiliberal y radicalmente antiestatista, cuyos efectos políticos –que algún día habremos de evaluar detenidamente- se han ejercido por la mediación de la filosofía genealogista y deconstruccionista. Nietzsche, autoliberado de la exigencia de pensar un orden social posible, enfocando su mensaje a la subversión de la cultura estética y moral, nos ofrece de forma rotunda su visión del estado en “Del nuevo ídolo”²¹, donde es descrito como el símbolo de “la muerte de los pueblos”, el “más frío de todos los monstruos fríos”. El estado “es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: *Yo. El estado, soy el pueblo*”. Donde existe el estado no existe el pueblo; donde aún queda pueblo “éste no comprende al estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos”.

Nietzsche no escatima recursos literarios para describir su maldad, su permanente engaño, robo y crueldad: “¡el estado miente en todas las lenguas del bien y del mal!”, “diga lo que diga, miente; y posea lo que posea, lo ha robado”; “falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor.

²⁰ *Ibid.*, 32.

²¹ *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1981, 82-85.

Falsas son incluso sus entrañas”. Tampoco recorta críticas al discurso político sobre el estado, cuyo mal radica, según Nietzsche, en su inmenso poder de seducción, que se extiende tanto a los moralistas como a los livianos, tanto a los valientes que mataron a Dios como a los pusilánimes obedientes. El mal del estado, por tanto, es potenciado por el mal del discurso sobre el estado, que hace guiños a los predicadores de la muerte y sirve a los superfluos, de “orejas largas y vista corta”, que se rinden a su mensaje divino: “En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios”. El discurso sobre el estado también tienta y seduce a los “vencedores del viejo Dios”, fatigados en la lucha, que encuentran descanso en el nuevo ídolo: “¡Ese frío monstruo gusta de calentarse al sol de buenas conciencias!”. Seduce a todos porque lo promete todo, orden y virtud, paz y grandeza, a cambio de muy poco, de simple adoración.

Esta es tal vez la idea más característica del pensamiento nietzscheano sobre el estado, presentándolo como “el nuevo ídolo”, acogido por los filósofos vencedores del viejo Dios; es la nueva figura de la razón, encarnada ahora en algo más próximo, un refugio más seductor, garantía de seguridad y justicia tras la muerte de Dios; es la nueva forma de gregarismo, de disolución de la individualidad en lo universal, de exculpación de uno mismo por alineación en la voluntad general. Nietzsche ve un artificio infernal en este invento, “un caballo de muerte”; se ha inventado “una muerte para muchos”, con el efecto perverso de presentarse como verdadera vida. Con su habitual fuerza retórica nos dice: “estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismo; estado, al lugar donde el lento suicidio de todos se llama *la vida*”. Aquí el estado, referente de la seguridad, la justicia, el orden, los derechos, es visto desde atrás: sumisión del individuo a una ley trascendente, renuncia a su autocreación. El estado es el hogar de los superfluos, de los “monos trepadores y fanáticos” que rinden culto al monstruo frío, que “huele mal”: “mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo”; “¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!”. La salida está en la otra orilla, pues “Allí donde el estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e

insustituible. Allí donde el estado *acaba*, -¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?"²². Tal vez no haya otra filosofía que ponga con tanta fuerza como la nietzscheana la incompatibilidad entre el estado y el hombre; el antiestatismo es consustancial a la misma. El antiestatismo nietzscheano puede parecer intempestivo y ucrónico, pero es coherente; la incoherencia surge en quienes compatibilizan esta posición filosófica con una opción neoliberal.

La revuelta radical contra el estado, desde el joven Rousseau del *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* al Nietzsche de *Así habló Zaratustra*, se dio siempre en pensadores ajenos al pensamiento liberal; y de la misma se concluía, coherentemente, la conveniencia o necesidad de eliminarlo, de una sociedad sin estado. Cualquier crítica al estado que no incluya la necesidad de su desaparición es inesencial, y tendencialmente estatista. No es necesario recordar cómo argumentan los neoliberales ante la inseguridad ciudadana, la benevolencia penitenciaria y, en ocasiones, respecto a la pena de muerte; no es necesario recordar el énfasis en la defensa del orden, de la propiedad y la libertad individual; no es necesario recordar la convicción de los mismos en las estrategias de la paz armada. En esos casos siempre parece escaso el poder del monstruo.

5. *Juegos de enmascaramientos.*

Ya hemos dicho que la filosofía del liberalismo no pueda pensar el estado como el mal, ni en consecuencia la necesidad de su disolución; el mal político social es un accidente del estado, una perversión ocasional, que se combate con más y mejor legalidad, con el perfeccionamiento del estado y no con su disolución. La incapacidad del pensamiento liberal para representarse el estado como lugar del mal y exigir, en consecuencia, su superación aparece, como hemos dicho, en la crítica de Nietzsche, que a las denuncias del "monstruo frío" une las dirigidas contra el discurso sobre el estado, mistificador y seductor. Esta crítica en síntesis viene a poner de relieve el uso perverso de la

²² Ver también sus reflexiones sobre el estado en "De los grandes acontecimientos". *Ibid.*, 192-196.

representación del estado como instancia político moral trascendente, sustituto del Dios muerto, nuevo refugio en la huida de sí del hombre en su tentación de alienar su voluntad de poder. Los seductores efectos de la representación transcendentalista, que alivia al hombre de la tarea sobrehumana de crear el mundo, la ciudad y a sí mismo sin referentes legitimadores, sin fundamentos consoladores, sin reglas exculpadoras. Nietzsche, en fin, critica el significado antiprometeico del nuevo Dios, que desvía al hombre del inexorable reto de decidir su destino.

De todas formas, fue Marx quien percibió, antes que Nietzsche y con más ricos matices, el efecto enmascarador del discurso político sobre el estado; fue Marx quien desmitificó su función y límites, quien puso a la orden del día la necesidad de su superación. El marxismo, efectivamente, no sólo pone en escena una profunda y radical crítica al estado, que incluye consecuentemente la necesidad de su abolición; además el propio Marx nos proporciona, en unos textos no muy divulgados²³, unas indicaciones sugerentes para pensar y valorar el discurso estatista sobre el estado; indicaciones que, al mismo tiempo, nos abren el camino para valorar el discurso antiestatista. En síntesis Marx defiende la rebelión de los tejedores de Silesia, hecha de forma espontánea y al margen de las vías políticas institucionalizadas. De acuerdo con su idea de que la existencia del estado y la existencia de la esclavitud son inseparables, aprueba y estimula las luchas desde fuera del estado y contra el estado. Al hacerlo viene a cuestionar la vía política y el discurso político, al menos en tanto se hacen en el marco del estado, fuera del horizonte revolucionario.

Marx, reflexionando sobre el problema del “pauperismo” y, en general, de las miserias sociales, junto a la impotencia del estado para solucionarlas, elevará su crítica desde el estado al discurso sobre el estado, es decir, a los límites de la filosofía política liberal. Sostiene en estos artículos que el discurso político liberal no puede pensar el estado, lo político en general, como raíz del mal, no puede identificar el estado y el mal; esta imposibilidad, esta carencia intrínseca de la teoría, deriva de que una supuesta identificación de la política con el mal

²³ Nos referimos a los dos artículos que en 1844 publicó en el *Vorwärts*, en respuesta crítica al artículo de A. Ruge, que firmaba como “Un prusiano”, publicado en el mismo periódico con el título “El rey de Prusia y la reforma social”.

implicaría a nivel práctico la negación radical de lo político, con lo cual devendría discurso antipolítico; pero un discurso antipolítico es necesariamente un discurso desde fuera de la política, un discurso no político. Es decir, un discurso contra la política puede hacerse desde la economía, la ciencia o la teología; pero es imposible hacerlo desde la política. Por tanto, el discurso político en sentido estricto es siempre una justificación del estado: lejos de identificarlo al mal verá en el mismo la única superación posible de ese mal. Si aceptamos este análisis, la pretensión antiestatista del discurso político neoliberal es retórica y enmascaradora, profundamente inconsecuente e insidiosa.

Marx hace su crítica desde su concepción según la cual "el estado es la institucionalización de la sociedad"²⁴, es decir, no un aparato exterior y ontológicamente (y en consecuencia axiológicamente) posterior, sino la forma misma de organizarse y autodeterminarse propia de la sociedad capitalista moderna; entiende, en consecuencia, que el mal social se identifica con el mal político, tiene en la política, forma de la sociedad, su raíz y sentido. Pero en la representación abstracta del estado, propia del pensamiento moderno, la "forma" es separada, diferenciada y opuesta al "contenido"; lo político es distinguido y contrapuesto a lo social, como realidades distintas, con etiologías separadas. En concreto, lo político es pensado como agente de la ordenación social, y no como una forma histórica del devenir de la sociedad; el contractualismo visualiza esa primacía de lo político en la génesis de la sociedad. Así, el discurso político cumple una función ocultadora de la naturaleza y origen del mal social: en lugar de reconocer en lo político el origen del mal, pone éste en lo *ante-político* e incluso en lo *anti-político*. En cuanto discurso político, viene a decir Marx, no puede reconocer el mal como propio, como su efecto, en definitiva, como mal político; por tanto, se representará el mal social como no político, gracias a esa concepción instrumental y abstracta del estado, con sustancialidad propia. El origen del mal es siempre lo otro de la política. "Se buscan las causas de los defectos sociales o bien en las leyes naturales, ajenas al poder humano, o en la vida privada, independiente del

²⁴ *Werke* 1, 401.

estado, o en la objetividad de la administración que depende de él”²⁵. La naturaleza o la privacidad, la determinación ontológica o psicológica, sirven para el no-reconocimiento y la ocultación del origen político del mal social, que siempre está fuera, en lo otro de la política, y nunca se ve como propio; es decir, nunca se representará el mal como intrínseco a la estructura social, a la “forma” de una sociedad determinada. . “No se encuentra los fallos en el ser (*Wesen*) del estado, sino en la forma determinada del mismo, en cuyo lugar querrán instaurar otra”. Es decir, la máxima concesión que el discurso político hace al efecto consiste en reconocer como origen del mal social los errores en la estrategia, en la acción política, o las “*insuficiencias de la administración*”; pero, de hecho, así sólo se distingue entre los aparatos del estado, instrumentales y accidentales, y la esencia política de toda sociedad, que queda libre de toda sospecha. En última instancia “*cada estado busca las causas del fenómeno en los defectos accidentales o intencionados de la administración*, tal que pretende resolver el mal con una reforma de la administración”²⁶.

Esa ocultación de la raíz política del mal social, esa imposibilidad intrínseca de pensar el mal político, tiene unos efectos prácticos bien visibles. Ante el mal, la alternativa política es siempre: o bien la revisión de los controles o dominios sobre lo otro, sobre el objeto exterior al estado (la naturaleza, el individuo, la sociedad civil, lo privado); o bien la reforma de los instrumentos de éste (institucionales, estrategias, aparatos legislativos, administrativos o represivos); pero en la representación que del mal se hace el discurso político nunca se propone la revolución de la forma social, la autosupresión del estado, por no poder reconocerlo como el mal. Esta imposibilidad es valorada por Marx como expresión de la esencia contradictoria del estado, que no puede abolir el mal social (del orden capitalista) sin abolirse a sí mismo (como forma de esa sociedad): puesto que “el estado se basa en la contradicción entre la *vida pública* y la *privada*, entre los intereses *generales* y los *particulares*”, no puede

²⁵ *Ibid.*, 401.

²⁶ *Ibid.*, 401.

eliminar estos problemas sin eliminarse a sí mismo. De ahí su perpetuación en base a reformas de sus formas de intervención que no afecten a su esencia.

Hay un texto que resume de forma ejemplar esta posición de Marx: "Cuanto más poderoso es el estado y, por consiguiente, cuanto más *político* es un país, menos probable es que busque la base de los males *sociales* y su explicación general en el *principio mismo del estado*, es decir, en la *institucionalización de la sociedad*, de la que el estado es expresión activa, consciente y oficial. El pensamiento *político* es realmente pensamiento *político* porque piensa en los armarios de la política. Cuanto más claro y vigoroso es el pensamiento político, tanto *menos* capaz es de captar la naturaleza de los males sociales²⁷. Para pensar el mal político en su raíz política, viene a decir Marx, hay que salir del discurso político, de las categorías ético-políticas, y situarse fuera, en un lugar desde donde pueda pensarse el estado como no-natural ni necesario.

Vemos, pues, que la crítica radical al estado se ha dado desde posiciones clásicas de izquierda revolucionaria, antiliberales y anticapitalistas; vemos también que las críticas de Nietzsche y Marx al discurso político sobre el estado, a su función enmascaradora y seductora, a su imposibilidad de pensar el estado como origen del mal o el mal como intrínseco al estado, cierran la puerta a cualquier pretensión antiestatista consecuente y sincera del discurso liberal y abren el camino a una crítica desmitificadora del confesado antiestatismo. Desde la misma no es difícil sospechar de esa batalla ideológica contra el estado, que suele hacerse sin cuestionar el ni capitalismo ni el reinado del derecho, impensable sin el estado, y en nombre de la sociedad civil y del individuo, las dos más queridas criaturas del estado.

6. Estado y poder.

Si el estado es el mal absoluto es porque el mismo es visto como la forma más elaborada y cruel del poder. Foucault ha contribuido poderosamente a afirmar esta idea, deconstruyendo la utopía emancipadora de la ilustración. Pero Foucault, en el fondo, también nos ha proporcionado, de forma

²⁷ *Ibid.*, 402.

irreversible, la transcendencia del poder respecto al estado. Más que la “aparición del soberano en lo alto”, a Foucault le interesa saber “cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc.”²⁸ ; más que el Estado, el “alma central” del poder, le interesan los “cuerpos periféricos y múltiples”. Y es así porque el poder no se reduce -ni tiene su origen y más pura expresión- en “la dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras”; el poder “no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente, y los que no lo tienen y lo soportan”²⁹. El poder se ejercita en una “estructura reticular” y el estado es sólo el final de un proceso complejo de organización, cuyo origen hay que buscarlo en los elementos moleculares de la sociedad. Por eso insiste: “Más bien se ha de hacer un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica...”³⁰. El estado será para Foucault la sublimación de la dominación, su forma más perfecta (potente, eficaz, enmascarada y aceptada); pero su análisis opera con un origen no político del poder, con la presencia de poderes no políticos.

De sus reflexiones puede extraerse una tesis clara: donde hay diferencia, hay poder, y las diferencias son intrínsecas a las relaciones entre los humanos; en consecuencia, el poder político no es el origen del mal, sino una de sus formas, una de sus metamorfosis. Sin entrar a discutir su valoración del estado como la forma más sofisticada, densa y eficaz de dominación, queremos resaltar esa transcendencia del poder respecto a la política, que nos permite pensar que ésta no es su lugar natural. La lección de Foucault, mil veces olvidada, es que el mal es intrínseco a la naturaleza, lugar de la diferencia. Así, aunque el estado pueda ser pensado como una forma perversa de gestionar el mal natural, habrá de ser pensado siempre como una alternativa al mal

²⁸ M. Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980, 143.

²⁹ *Ibid.*, 143-144.

³⁰ *Ibid.*, 145.

natural, a la diferencia natural. Y esta perspectiva abre el horizonte a una nueva mirada, una nueva reflexión sobre el poder político.

Bien mirado, esta tesis ya había sido revelada en los primeros teóricos del estado moderno, que pensaron el estado como instrumento correctivo de la desigualdad natural y sus males, sustituida por el derecho. Basta recordar a Hobbes, que hace de toda diferencia un fundamento de poder, se trate de *poderes naturales*: “El poder natural es la eminencia de las facultades corporales o mentales, como extraordinaria fuerza, belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza”, o de *poderes instrumentales*, conseguidos con los anteriores o gracias a la fortuna y que a su vez sirven para conseguir otros poderes, “como las riquezas, reputación, amigos y el secreto obrar de Dios que los hombres llaman buena suerte”. Y puesto que “el poder de un hombre viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente”, tener amigos o tener siervos es poder, pues en ambos casos se influye en sus voluntades; también “la reputación de poder es poder”, pues proporciona adhesiones. Y la popularidad, y el éxito, y la elocuencia, son otras tantas formas o fuentes del poder³¹.

No sólo el poder trasciende al estado, y es intrínseco a la vida en sociedad; el poder trasciende incluso al poder político, del cual el estado es sólo una figura tardía. Aristóteles, ya señaló la diferencia esencial entre distintos tipos de poderes. Al analizar la relación amo-siervo³² y comentar que para "algunos" -y Platón está en su mente- no hay diferencia entre "la disciplina de regir la casa, la de regir los siervos, la de administrar la república (...)"³³, Aristóteles establecerá con nitidez la radical diferencia entre las distintas formas de dominación (amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijo, señor-súbdito), en función de la diferente unidad que cada una de ellas expresa. Tesis que, ciertamente, se sustenta en unos principios naturalistas y lejanos a nuestro ideal democrático, como se aprecia en sus afirmaciones: “El querer mandar por

³¹ *Leviatán*, IX.

³² *Política*, 1253b.

³³ *Ibid.*, 1253b.

igual, o al contrario, es perjudicial para unos y otros (...)”³⁴; o "el macho es naturalmente más apto para el gobierno que la hembra, aunque acaso en alguna parte acaezca al revés contra natura"³⁵; pero que sirve para especificar y cualificar el poder político frente a otros poderes naturales. Pues si en poder en la familia, sobre mujer, hijos y esclavos, refiere a la posesión de objetos: "El señorío que el padre tiene sobre sus hijos es señorío de rey, ya que el que engendró es señor por razón del amor y de la edad; el poder en la ciudad se ejerce sobre hombres libres, por lo que no ha de parecerse al del padre"³⁶. La lección es clara: "la disciplina de República es el arte de gobernar gente naturalmente libre; pero la del señor es arte de regir gente sierva; la disciplina de la economía (doméstica) es monarquía, porque toda familia es regida por un señor, mientras que la disciplina de la república (*politeia*) es gobierno de gente libre e igual"³⁷.

Esta distinción aristotélica será precisamente reivindicada por Locke en su polémica con Filmer en los orígenes del estado moderno. Locke abre su *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* resumiendo las tesis demostradas en el anterior³⁸: Adán no tuvo, ni por derecho natural de paternidad, ni por don positivo de Dios, una autoridad absoluta sobre sus hijos y un dominio sobre el mundo; si hubiese tenido tal derecho no sería hereditario; si lo fuera, quedaría invalidado por la imposibilidad del heredero legítimo; y si esto fuera posible después de tanto tiempo no podría reivindicarse la preeminencia de unas sobre otras entre las razas y las naciones. Conclusión: no hay argumento alguno para defender el poder despótico mediante la identificación entre el poder del padre y el poder político. De hecho el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, convertido en texto canónico de las primeras constituciones y declaraciones de derechos en los albores del estado moderno, no tiene otro propósito que éste: "Para este propósito, creo que no estará de más el que yo establezca lo que

³⁴ *Ibid.*, 1254a.

³⁵ *Ibid.*, 1255a.

³⁶ *Ibid.*, 1255a.

³⁷ *Ibid.*, 1255b.

³⁸ La polémica se centra en las tesis expuestas por Filmer en *El Patriarca* (1680), defensa del poder absoluto del rey, pensado como Gran Padre, con abundantes referencias bíblicas. La respuesta de Locke, bastante farragosa, constituye el *Primer tratado sobre el Gobierno Civil* (1690).

entendiendo por poder político, a fin de que el poder de un magistrado sobre su súbdito pueda distinguirse del que posee un padre sobre sus hijos, un amo sobre sus siervos, un esposo sobre su mujer y un señor sobre sus esclavos”³⁹. No sólo son distinguidos estos distintos poderes, sino que su distinción y contraposición funda el discurso filosófico político clásico y moderno.

Así lo entiende Jean Luc Chabot, para quien la no distinción entre los poderes implica la idea de que "todo es política", que califica como la idea totalitaria del poder⁴⁰. La concepción democrática del mismo, en cambio, exigirá la diferenciación del poder político como forma genuina del poder. Según Chabot, no todo es política y "no todo poder es político". Considera el poder, de forma weberiana, como algo intrínseco a las relaciones entre los hombres. Distingue en las sociedades cuatro tipos de relaciones: de parentesco, religiosas, productivas y políticas. Aunque todas ellas encierran o implican poder, interpreta que son formas de poder distintas, y que sólo en el sistema de relaciones políticas aparece el poder político. De hecho Chabot añade un quinto poder: el saber, que corresponde a un nuevo sistema de relaciones desarrollado en las sociedades más desarrolladas; también en este dominio hay quien "dice" y quien "cree" verdades, quien "produce" y quien "consume" información. En línea foucaultiana, ve la información y la educación como elementos que introducen jerarquía, relaciones mando-obediencia. Con el poder-saber se completan las cinco figuras o rostros del poder: el *padre*, el *mesías*, el *patrón*, el *jefe* y el *maestro*. Cinco figuras que, si bien pueden agruparse varias de ellas en la misma persona -y con frecuencia es así-, si bien se apoyan y refuerzan mutuamente, no se identifican conceptualmente, pues responden a sistemas de relaciones diferenciados.

No es momento de hacer una genealogía del poder, de sus mil rostros siempre inquietantes, todos ellos compartiendo la huella de la privación efectiva de la libre voluntad del otro; sólo pretendemos fijar esta doble tesis: primera, que el campo del poder es infinitamente más amplio que el del poder político, y éste a su vez que el del estado; segunda, que si bien la identificación del poder con el mal induce a concluir que el poder político y, en particular, el poder del

³⁹ J. Locke, *Primer tratado sobre el Gobierno Civil*. § 1.

⁴⁰ J-L. Chabot, *Introduction à la politique*. Paris, PUF, 1991, 15.

estado, son formas particulares del mal, ambos, y especialmente el estado, surgen contra las formas prepolíticas del poder, contra las formas más insidiosas del mal. Rousseau, con su envidiable lucidez, pudo advertir que el peor mal no está en ser dominado por todos, por lo universal, la ley o la voluntad general, sino en ser dominado por un particular, por una voluntad privada. El prodigio del estado contractual es que “dándose cada cual a todos, no se da a nadie”⁴¹, que lo que se pierde en libertad natural se gana en libertad civil⁴².

Poder hay allí donde un individuo puede influir en otro, donde puede conseguir que éste se inhiba o actúe en una dirección determinada. Su forma más primitiva es la *violencia*, que aparece allí donde hay diferencia, por tanto, allí donde los hombres viven juntos; la violencia es la figura presocial del poder, en que éste se ejerce de forma arbitraria y exterior; expresa la simple confrontación entre enemigos, entre individuos que no reconocen entre sí ninguna identidad, nada en común. Sus manifestaciones más típicas son las guerras, ocupaciones militares, revoluciones, etc., donde el dominio sólo expresa relaciones de fuerza, de pura exterioridad, sin perspectiva de reconciliación, sin más horizonte que el exterminio o la posesión del otro.

La *dominación*, en sentido weberiano de violencia aceptada y, por tanto, legítima, sería una figura más sofisticada y compleja del poder, cubriendo una amplia gama desde las formas de asociación cuasi naturales a las formas elementales de organización política. La dominación, como primera figura del poder social, supone la existencia de una idea compartida de vida en común, desde la cual tiene sentido la sumisión voluntaria, en la que una conciencia se somete a otra, aceptando la diferencia y enajenando su voluntad; por tanto, aquí el poder se ejerce por mediación de la interioridad, de las representaciones de un ideal de vida, de unos fines, de unos valores.

Es decir, la aparición de la sociedad, en sus formas más primitivas (familias, clanes, tribus, naciones) va acompañada de una metamorfosis del poder en *dominación*, en sumisión voluntaria, en obediencia aceptada; en definitiva, en

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, I, vii.

⁴² *Ibid.*, I, viii.

consentimiento, en *consensos* que aportan la unidad del grupo. Este consentimiento, como hemos dicho, responde a una cierta idea de vida en común y a una esperanza de conseguirla mediante la sumisión. Dicho ideal suele encarnarse en el *jefe carismático*, o en una *institución monárquica*, que se representan no sólo como agente o ejecutor del poder, sino como su propietario. Lo importante, en todo caso, es que la relación de poder se da en el marco del reconocimiento, o al menos de una lucha por el reconocimiento, cuya forma tópica es la descrita por Hegel en la dialéctica amo-siervo. La perspectiva no es la mera aniquilación ni la simple cosificación del otro; el poder se ejerce en el presupuesto de un espacio y un destino compartidos.

La vida política propiamente dicha, en sentido moderno, corresponde a la aparición de esa forma de poder político particular que llamamos estado; sin duda una nueva metamorfosis del poder, una nueva forma de dominación, pero con un sentido particular destacable. El estado irrumpe en la historia con un sentido crítico y transformador de lo existente, con el cuestionamiento de toda otra forma esa organización del poder, sea prepolítica, carismática o señorial; el estado se presenta como alternativa a las formas personales de dominación, que declara arbitrarias. La historia muestra la irregularidad del recorrido, con avances y retrocesos, pero en ella se puede apreciar la dirección del camino: hacia el *poder* político como poder institucionalizado. Si la institucionalización, el ejercicio del poder conforme al derecho (*estado de derecho*⁴³), no diluye el carácter del estado como nueva metamorfosis de la dominación, al menos sirve para individualizar el poder político. La institucionalización es signo del *poder político*, y sus huellas se encuentran incluso en las formas más personalizadas y carismáticas del ejercicio del poder, así en la distinción entre el Rey y la Corona, el Monarca y la Monarquía, en el orden feudal, momento histórico donde esta problemática aparece muy activa, y que expresa ya los orígenes de ese largo proceso de institucionalización, ese complejo desarrollo jurídico de las relaciones del poder que desembocará en el estado moderno. El estado, pues, una nueva metamorfosis del poder, cuyo signo es la institucionalización,

⁴³ G. Burdeau, *L'État*. Edic. cit., 29-31.

es decir, el ejercicio de la dominación legítima (aceptada) según el derecho y sus exigencias procedimentales.

No pretendemos disimular ni embellecer lo más mínimo que el *poder político*, y el estado como su forma más sofisticada, es una figura de la dominación; al contrario, nuestro intento es pensar su especificidad. Y, para ello, no es necesario entrar en un debate que nos parece trivial, cual es la comparación física, psicológica o moral de los mecanismos y efectos de dominio entre diversas formas del poder, que fácilmente conduce al rechazo absoluto de todas ellas despreciando las diferencias de grado. Aunque este método no es irrelevante a efectos políticos, ni mucho menos, no puede ser definitivo en perspectiva filosófica, donde el mal no admite gradaciones. Podemos compartir, con P. Bourdieu, que el estado no sólo es un medio eficaz para controlar y dirigir la tendencia espontánea de los hombres a satisfacer sus necesidades, es decir, a imponer la violencia y la dominación; podemos aceptar como razonable que el estado es un artificio que exige el control del deseo, la convicción de la necesidad del derecho y la conciencia de que el estado es el instrumento de ordenación del poder más apropiado para conseguir un modo de vida; podemos, en fin, compartir la idea de que el estado es la forma más eficaz y progresiva de organizar la vida ciudadana: "Por tanto, si el estado es un artificio, no puede ser concebido de una vez por todas. Es, al contrario, una creación continua que exige del individuo un esfuerzo de pensamiento gracias al cual sus mecanismos y sus actividades presenten su verdadero sentido. Es necesario que a través del policía vean el poder público, que la declaración de impuestos evoque en ellos los servicios sociales que la fiscalidad sostiene, que se sientan afectados por las decisiones del ministro de asuntos exteriores, que la votación de una ley o la adopción de un Plan no les aparezca solamente como un procedimiento, sino que signifique a sus ojos un compromiso tomado en su nombre; en pocas palabras, es preciso que se asocien las manifestaciones exteriores del Poder a la idea de un proyecto colectivo que el grupo formula para estructurar su destino. Se trata de un plebiscito diario, que va más allá de las personalidades que se benefician, porque su objeto es el de confirmar el estado en su papel de expresión de la conciencia política del grupo; es decir, de instrumento por el cual, con todos los errores que tal

empresa comporte, la sociedad afirma ser dueña de sí misma”⁴⁴. Pero así no salimos del campo de las razones pragmáticas y morales, que siempre pueden ser cuestionadas desde otras opciones de valor.

Por ello nuestro objetivo actual no incluye la defensa del estado, ni siquiera como la menos mala de las formas del poder, limitándonos a subrayar la inconsistencia teórica y la arbitrariedad histórica del discurso antiestatista y diseñar una nueva perspectiva de reflexión sobre el poder político. De ahí nuestra insistencia en recuperar la idea del estado como la alternativa radical a las formas de dominación propias de las unidades prepolíticas (padre-hijo, marido-esposa, amo-siervo); como una victoria contra las formas espontáneas de sumisión propias de la familia, clanes, tribus o naciones; como construcción de un escenario insólito donde los únicos pobladores son los individuos sin genealogía y las ciegas leyes universales sin excepciones. Sin duda alguna así entendido el poder político no deja de ser, incluso en la idea, una forma de dominación; podemos, incluso, sospechar que encubre o enmascara formas de dominio más insidiosas, perversas y eficaces; Foucault nos ha abierto los ojos y nos impide visiones irenistas. No obstante, por un lado, no por ello deja de ser una alternativa a otras formas de poder, tal que puede verse como un *anti-poder*, en la medida en que niega legitimidad tanto a la violencia gratuita como la dominación interpersonal; por otro, siempre se trata de un *poder autolimitado*, ejercido en el marco de una idea compartida, tal que instrumentaliza violencia y dominación como medios para la construcción de una identidad; en fin, siempre se tratará de un poder en que la relación inevitablemente asimétrica de la dominación queda enmarcada en los límites recíprocamente aceptados determinados por el ideal de vida. Por decirlo con otras palabras: lo propio del poder político como forma de dominación reside en que *idealmente* es una negación de toda dominación, porque aspira a romper esa asimetría y porque se ejerce bajo la determinación del derecho y de forma mediata o institucional. Ciertamente esta diferencia ideal no elimina sus efectos de dominio; pero le otorga una especificidad incuestionable. Es esta idea paradójica del estado, como un poder *anti-poder* y como un poder *autolimitado*

⁴⁴ *Ibid.*, 55-56.

la que debe ser pensada, evitando las dos tentaciones tópicas: la hobbesiana, que sólo ve su función de dominio y control, que piensa la sumisión en el estado como el precio por la sobrevivencia, y la rousseauiana, que sublima su efecto emancipador y piensa el estado como reino de la libertad. Esa alternativa requiere, como indicaba Marx, una mirada desde fuera de la política; pero también desde fuera de la moral, desde el cálculo del bien y del mal, reto eternamente pendiente de la filosofía.

7. Estado e identidad nacional.

La idea de estado moderno, democrático, como forma política, es la representación de la unidad de una sociedad, unidad descrita someramente en la constitución y presente en las reglas de juego de la praxis política. Por eso la crítica al estado refiere siempre de uno u otro modo a esa unidad que produce y representa; en concreto, la crítica actual apunta al exceso de unidad, de uniformidad, de identidad, que el estado impone. Lo paradójico, en todo caso, es que el rechazo abierto de ese exceso de identidad cohabita con la más intensa reivindicación de otras formas de identidad más particulares. Es decir, la crítica al estado se hace tanto desde una ontología de la diferencia (individualismo) cuanto desde una identidad alternativa (nacionalismo), potenciada por el renacimiento del naturalismo tras la crisis de la izquierda⁴⁵. La confusión en este juego de identidades potencia la seducción del antiestatismo.

La idea del estado, como pura expresión del deseo de unidad, responde a una decisión racional, a una voluntad política abstracta, por encima de toda determinación natural o sociológica; es el sueño de una comunidad de hombres racionales, ilustrados y libres que deciden vivir juntos como la opción óptima de vida humana; esa idea de estado apunta al ideal de "ciudadano del mundo" de Condorcet y los revolucionarios del 1789. Pero, como diría Kant, es la necesidad la que ayuda a realizar el ideal; por eso la idea del estado se refuerza con necesidades de identificación cultural, nacional, étnica, histórica, lingüística o económica, que pueden actuar como factores de cohesión e identidad. Estas

⁴⁵ N. Tenzer, *Le tombeau de Machiavel*. Paris, Flammarion, 1997, cap. II, 79-118.

fuerzas se cobran su precio, determinando la forma del estado y, cuando las necesidades se quiebran o divergen y entran en conflicto, poniendo bajo sospecha el propio estado. Tal vez por eso el estado ha sido cuestionado desde su origen, siempre sospechoso de uniformizar en exceso, de no respetar las diferencias individuales y de las minorías, de no respetar los límites de la nación, la religión o las etnias, de dificultar la propia autodeterminación al imponer un orden común universal.

La sospecha sobre los efectos perversos de la excesiva unidad la encontramos ya en el pensamiento clásico, en la crítica de Aristóteles a Platón. Éste había puesto como objetivo político fundamental de la vida política la unidad de la *polis*. De hecho, tanto la educación, como la comunidad de mujeres e hijos y de bienes entre los gobernantes, se justificaban en la salvaguarda de la unidad. Su preocupación por la misma es tan fuerte que diseña una comunidad cerrada sobre sí misma, con unos límites tan rígidos que no admiten ni la irrupción de lo extranjero desde el exterior ni la aparición de lo nuevo en el interior. En última instancia, su ideal es un orden acabado, en que el ser de la *polis* ha actualizado todas sus potencias.

Aristóteles defenderá la unidad, pero no como valor absoluto y de forma ilimitada. Dado que la ciudad no es una asociación para la sobrevivencia, el bienestar o la satisfacción de las necesidades, puesto que para tales fines ya están las familias y las tribus, dado que la ciudad es una comunidad moral y política de hombres libres e iguales, su fin ha de ser la vida moral y política, el ejercicio de las virtudes morales y políticas, o sea, la vida de ciudadano. Por tanto, la unidad, si bien es un factor positivo para la realización de ese ideal de vida, no es un fin en sí mismo; es decir, es un objetivo subordinado, que hay que controlar en los límites adecuados y al que hay que rechazar si, por superar los límites precisos, pervierte su función.

Por tanto, Aristóteles anuncia ya una posible contraposición entre la *polis* y el *individuo*, tomando posición a favor de salvar las condiciones para que éste pueda poner en práctica sus virtudes éticas. Por decirlo con otras palabras, Aristóteles viene a decir que la política es un arte práctica, no un arte técnica; tal carácter determina su método, pues su función es formar ciudadanos, no fabricarlos. Aristóteles no duda de la necesidad de garantizar y fortalecer la

unidad de la *polis*, incluso por la coerción, si fuera necesario. Está de acuerdo con la unidad como fin político, pero no a costa de anular la diferencia, aunque ésta engendre tensión: “Es indudablemente necesario que en cierto sentido la familia forme una unidad, e igualmente la ciudad, pero esta unidad no debe ser absoluta; pues en la marcha hacia la unidad hay un punto pasado el cual no habrá ya ciudad, o pasado el cual la ciudad, aun continuando su existencia, pero encontrándose a dos dedos de su desaparición, devendrá una comunidad política de condición inferior. Es exactamente como si de una sinfonía se quisiera hacer un unísono, o reducir el ritmo a un solo pie”⁴⁶.

Todo un arte que exige destreza y sensibilidad. Forzar la unidad material, lleva a anular la diferencia de contenidos que hacen al hombre ser uno, distinto, y en cuya raíz se encuentra precisamente la necesidad de asociación. Abortar la unidad es ir contra la diferencia que, precisamente por medio de la indigencia que genera, es la que fuerza al intercambio, a la cooperación y, en definitiva, a la vida política. Pero la ciudad es una, esencialmente unidad; por tanto, hay que establecer los límites de la unidad, las fronteras de la verdadera unidad. Es lógico aceptar como necesario algunas necesidades comunes, como “el lugar y asiento de la ciudad”⁴⁷, pero no está claro que sea bueno que sea “muy una”, como pretende Platón. Por un lado, “Porque la ciudad es naturalmente multitud, y si se hace una en exceso, de ciudad se hará familia, y de familia un hombre sólo”⁴⁸. La lección que podría extraer es la siguiente: aunque necesaria, la unidad no es el bien, y puede, en exceso, ser un mal.

Si la sospecha estaba ya planteada en el mundo clásico, resurge en el pensamiento moderno, dado que la identidad impuesta por el estado resultaba intrínsecamente problemática, no satisfaciendo ni a liberales ni a nacionalistas (a quienes parece excesiva), ni a republicanos ni a comunitaristas (que la ven insuficiente). Filosofías de poderosa influencia ya advirtieron que el estado en su origen surge ya teñido por la escisión, por la impotencia de reconciliación, sea por el desdoblamiento de la comunidad natural en dos cuerpos, la sociedad y el

⁴⁶ *Política*, 1261a.

⁴⁷ *Ibid.*, 1261a.

⁴⁸ *Ibid.*, 1261a.

estado, unidos y relacionados, como pensaba Hegel, sea por la división de la sociedad en clases unidas y enfrentadas, como pensaba Marx. El estado, lejos de ser la forma de una identidad excesiva, era pensado como carencia de unidad, tomando su sentido precisamente de esa impotencia.

Frente a la representación del estado republicano-comunitaria, en que la unidad política aparece siempre con déficit de identidad ética, el liberalismo teje el mito del conflicto entre identidad y universalidad. El estado, desde sus orígenes, resultaría sospechoso de un mal intrínseco, el de su inevitable universalidad, destructora de las identidades naturales o históricas. Paradójicamente, la propia tradición liberal que inspiró la idea de estado, vio siempre en éste el peligro de una excesiva unificación y uniformización⁴⁹, de un exceso de hegemonía de lo común y universal. Esta representación vino favorecida por el hecho de que la mayor parte de los estados europeos surgieron de una larga lucha, de una sociedad fragmentada, dividida, falta de unidad, repartida en entidades naturales, sociológicas y culturales, tal que el estado era invocado como idea unificadora: una misma y única ley, una misma y única autoridad. En este contexto el estado fue pensado como la forma que configuró la sociedad, y no a la inversa; el estado soberano pasó a ser el símbolo de una unidad superior. Por ello, porque surgieron de una larga guerra contra la escisión y la diferencia, los sentimientos comunitarios naturales, diferenciadores, fueron sometidos o diluidos; la unidad del estado se viviría, de forma desigual pero dominante, como unidad nacional, triunfadora sobre los particularismos, cuerpos y estamentos, pero también sobre las diferencias comunitarias y nacionales. Sólo la paz garantizada compensaba mal o bien de otros anhelos de identidad.

Parece imposible poner fin a este debate sobre el efecto identidad del estado. Desde la cima de la comunidad, el estado resultará siempre mera unidad política, racional y artificial, sin sustancia ética, sin fundamento ontológico fuerte; la unificación que el estado moderno pone es muy exterior, de mera coexistencia de individuos y pueblos, con una estructuración interna meramente administrativa, sin determinaciones antropológicas o históricas. Desde el horizonte del

⁴⁹ Los textos clásicos de Mill *Sobre la libertad*, y Tocqueville, *La democracia en América* pivotan sobre esta eterna sospecha.

individualismo, el estado debería limitarse a estructurar políticamente la asociación de individuos mediante el sufragio y la elección de representantes, renunciando a su eterna tentación de imponer una unidad sustantiva, una "buena sociedad", orgánicamente trabada, y una "sociedad buena", funcional y distributivamente justa. Desde la mirada étnica y nacionalista, la unidad que impone el estado es buena y deseable siempre que sus límites coincidan con los de la nación, pero insoportable como estado plurinacional.

No es posible escapar a estas antinomias; de ahí que el estado sea inevitablemente un lugar de debate filosófico. El estado moderno muestra así sus límites: pone unidad, pone la paz, pone la estructura administrativa y pone el orden político; pone, por tanto, las condiciones de la democracia, pero no garantiza la democracia, que no es sólo eso; pone la unidad mínima, pero no la identidad suficiente; pone la identidad político-jurídica, pero no la identidad ética o antropológica; pone la universalidad, pero no la comunidad; pone una sociedad política, pero no una república. De ahí el creciente descontento de quienes han olvidado algo tan trivial como aquella lúcida idea aristotélica de que la *polis* no tiene la misma unidad que la familia, ni que la tribu, ni que la aldea, pero tampoco que la de una mera asociación de ciudades para la defensa. Valorado desde otros referentes, el estado siempre resultará sospechoso y amenazante. Es comprensible que desde fuera se pida su extensión; pero es un juego insidioso pedir desde dentro que se transforme en su otro, en aquello que vino a suplir.

8. Estado y comunidad.

Un rasgo relevante de nuestra época, referente al debate sobre el estado, es que a las críticas liberales se hayan unido en las últimas dos décadas las comunitaristas y republicanas. Si las primeras condenan al estado por lo que hace, las segundas apuntan a lo poco que hace; si aquéllas acusan al estado de impedir al individuo, éstas de no construir la comunidad. Con matices diferentes, esta crítica refiere siempre a la debilidad de la comunidad política que ha conseguido en más de tres siglos, a una fragilidad que parece visualizarse mejor en nuestros días. Si el estado surgió para crear una nueva comunidad política, una sociedad integrada y justa, se argumenta, no lo ha conseguido

satisfactoriamente; sólo ha conseguido sustituir la debilidad social con funciones político-administrativas, pero no fortalecer el tejido social; ha forzado la unidad exterior, funcional, pero ha dado pocos pasos en la identidad. O sea, el estado ha sido eficaz en cuanto al ejercicio del poder, pero no en cuanto a la expansión de la deliberación y de la unificación socio-cultural; ha sido exitoso al imponer la coexistencia; pero ha fracasado en cuanto a la solidaridad y a la vida en común. Tanto es así, se sigue razonando, que comienzan a echarse de menos aquellos elementos comunitarios naturales, especialmente la religión y la nación, que el estado diluyó en su instauración.

El fracaso del estado en su tarea de construir la comunidad nacional e instaurar por la deliberación la identidad ética, debilita incluso su función técnica, la de decisión, al quedar deslegitimada por la ausencia de principios comúnmente aceptados. Ya no representa a la nación, y el ciudadano lo vive como exterior e incomprensible. Y, curiosamente, aunque la crisis del estado se debe a sus déficits políticos, como durante largo tiempo ha monopolizado la política y ha llegado a ser identificado con "lo político", su caída arrastra la de la política. El fracaso, se dice, es de la política; la impotencia es de la política; las soluciones han de esperarse de fuera de la política.

La crisis del estado se extiende, pues, a todas sus principales funciones. En primer lugar, no ha creado la comunidad política prometida; al contrario, permanece como exterior al individuo y, con frecuencia, ni siquiera parece expresar la universalidad abstracta, permaneciendo como fuerza al servicio de grupos particulares. Por otro lado, no ha conseguido reconstruir estructuras sociales orgánicas, tras haber destruido los "cuerpos intermedios" para su instauración del estado de los ciudadanos; en fin, no ha conseguido instaurar la deliberación como fuente de una autoreferencia legítima, dejando ésta en manos del decisionismo, de la fuerza tecnocráticamente enmascarada. El culto simulado a las opiniones, escenificado por los mass-media, es sólo una cortina de humo que oculta el silencio que se oculta tras el derecho a opinar.

Todas estas críticas son justificadas, sin duda; pero nos tememos que bajo su dramatismo oculten que, en realidad, siguen siendo insuficientes y unilaterales por desenfocadas. El desenfoque, a nuestro entender, proviene del supuesto general desde el que se hacen: que el origen del estado -y, por tanto, su función

esencial- es crear una comunidad política, una comunidad de vida ética. Dado el atractivo del proyecto, se comprende la fascinación que ejerce y, por tanto, la agudizada sensibilidad ante sus fracasos. Pero, a nuestro juicio, el estado moderno, como orden político histórico, no se instauró para ese fin, a pesar de las representaciones de Hegel y Marx. Hay más razones para afirmar que surgió para instaurar el individuo, aunque lo oculte la retórica neoliberal. De todas formas, ni la comunidad ni el individuo pueden pensarse como fines del estado moderno, ocultando su profunda determinación por un orden económico que reproduce la división en clases.

La comunidad política, y su idea, fueron frutos del mundo clásico; pero aquella comunidad perfecta se sustentaba en una situación que acabaría siendo considerada injusta e insostenible: la exclusión de la vida económica y de lo privado de lo que propiamente constituía la vida política, y la exclusión de la ciudadanía de un amplio cuerpo de individuos. La *polis* dejaba así a muchos de sus miembros y a gran parte de las actividades fuera de la política. Por su parte, el orden político en la época feudal supuso el deterioro de la vida política; la vida económico-doméstica, lo privado, mantuvo su indiferencia; la unidad o conexión necesarias era aportada por un poder (anti)político y por una ideología exteriores a las aisladas comunidades productivas familiares y nacionales.

Es sobre ese fondo que hemos de pensar el estado moderno. Podemos, desde la añoranza de la política, pensar que en su constitución sobre la sociedad feudal, una sociedad fraccionada, particularista, sin más unidad que la proporcionada por la religión y los vínculos comunitarios naturales, el estado hubo de cumplir dos funciones. Por un lado, una tarea de secularización, de independización del poder eclesiástico; por otro, en proporcionar a aquella sociedad no sólo un lazo político y una unidad política, sino, en el tiempo, una integración comunitaria. Como ha dicho Tenzer, en el mismo movimiento el estado había de ser pensado "como soberano y como uno"⁵⁰. Podemos pensarlo así, pero sería a costa de ocultar un aspecto clave de su aparición: la necesidad de imponer la igualdad jurídica y la libertad entre los hombres, o sea, de permitir esa doble vida de individuo privado en el mercado y ciudadano universal en la

⁵⁰ N. Tenzer, *Philosophie politique*. Edic. cit., 317.

política. Si tenemos esto presente, como justamente reclaman los liberales, no sólo veremos su obra con menos escepticismo, sino que comprenderemos -y tal vez nos consolaremos con ello- algunas carencias actuales respecto a ese fin ideal de crear una comunidad de hombres libres, iguales, racionales y morales.

Porque, efectivamente, para instaurar la libertad y la igualdad hubo de acabar con la escisión entre vida política y vida (económica) privada; y la manera de hacerlo fue esta que tan poco agrada: la anulación de ambas, la fusión de la casa (*oikos*) privada y de la plaza pública (*ágora*) en ese híbrido que es el *mercado*, mezcla de privacidad y publicidad, de intereses particulares y públicos, de estrategias individuales y comunes. El mercado, en esencia idéntico a la sociedad civil moderna, no sólo sintetiza lo privado y lo público, sino que, como compensación, anula lo estrictamente privado y lo estrictamente público, haciendo que hasta la familia sea un espacio legislado y que la política esté subordinada a los intereses del individuo.

Hay muchas razones para creer, con Arendt, que, en el fondo, la traducción del "*zoón politikón*" aristotélico por "animal social" es el error más expresivo del cambio conceptual: en el estado moderno no hay vida propiamente política (a no ser como residual), sino vida social; la "sociedad" es ese orden híbrido y escindido donde lo público y lo privado se enfrentan sin reconocerse; pero, insistimos, contando en su haber con la instauración del hombre como ciudadano libre e igual.

9. *Sociedad civil vs. sociedad política.*

La filosofía política ha de pensar la relación entre el estado y la sociedad; de la representación que se haga de esta relación depende su concepción de la política y de la comunidad política. En general, la filosofía occidental de corte liberal se ha representado esta relación como antagonismo, siendo la sociedad el mundo de las relaciones de voluntades independientes, de lo privado, y el estado el mundo de lo común, de la sumisión a la voluntad general. Para la ideología liberal el estado es un riesgo necesario, que la sociedad ha de sufrir irremediablemente, pero procurando reducir al mínimo sus funciones; desde otras posiciones filosóficas, como la hegeliana o la marxista, menos amantes de lo

privado y más preocupadas por lo común, se ha pensado la sociedad y el estado de forma más simétrica, pero en general reconociendo la distinción y la contraposición entre ambos. Ahora bien, bajo esta general aceptación del carácter contradictorio de la relación entre sociedad y estado, surge el problema de definir su articulación, apareciendo entonces posiciones muy diferenciadas.

Conocemos la posición liberal bien descrita por B. Constant, que pone la sociedad como el ámbito del bien individual, considerando que el bienestar de la mayoría no se consigue en el ejercicio del poder, sino en la libertad individual. Aunque para los antiguos la praxis política satisfacía al hombre y lo perfeccionaba como ciudadano, en los modernos la política es un sacrificio para los individuos, cuyo verdadero bien lo encuentran en el goce privado de su libertad individual y de su propiedad. En Constant el estado es un instrumento subordinado a la social, siendo éste el verdadero ámbito de la vida buena del individuo.

Conocemos también la posición de Rousseau, que ilustra la idea de disolución de la sociedad en el estado, pensando la conformación política de la sociedad como su perfección: "Cuando mejor constituido está el estado, más dominan los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Disminuyen los asuntos privados porque el bien común aporta una parte más considerable a cada individuo, y éste así tiene menos necesidades particulares que satisfacer"⁵¹. Estado y sociedad, en Rousseau, aparecen como dominios de lo público y lo privado, respectivamente; dos espacios unidos y enfrentados en unidad dialéctica, tal que uno crece sobre el otro, desplazándolo y sustituyéndolo.

Y, en fin, conocemos la de Hegel, que nos proporciona la vía de la reconciliación posible. Al estar los individuos modernos separados y enfrentados objetiva e irremisiblemente en sus intereses en la vida económica, la unión sólo puede darse en las conciencias en la práctica política. Sólo en el estado los individuos unen sus voluntades en un consenso que no es abstracto, sino que responde a la división del trabajo, a la organización de la vida. Hay que recordar que, en Hegel, el estado acabado es resultado de superar la escisión de la sociedad burguesa, entre sociedad civil y su estado exterior; el estado es la determinación de la sociedad por lo universal. La reconciliación imposible en la

⁵¹ *Du Contrat Social*, III, xv.

economía, en la sociedad civil, se recupera en el estado, por mediación de la política.

Hay, pues, respuestas diversas; pero ninguna nos exime de la pregunta que hoy debemos hacer: ¿puede pensarse la sociedad sin el estado? ¿Es posible pensar, con "claridad y distinción" cartesianas, una agrupación de individuos sin expresión jurídica e institucional, sin vínculos políticos, sin vida común segura y asegurada? Se trata, en otras palabras, de pensar la posibilidad de una sociedad civil moderna sin "estado exterior". Sentimos la presión ideológica de la necesidad de pensarla; pero, ¿es posible?

La presión viene en gran parte de la escisión entre sociedad y estado que atraviesa toda la modernidad, que hace que el estado se sienta exterior y excesivamente presente en la vida cotidiana; se añora, en definitiva, una vida al resguardo del poder. Unas veces se expresa esa insatisfacción como añoranza de la comunidad. La tónica distinción de Tönnies entre "sociedad" (*Gesellschaft*) y "comunidad" (*Gemeinschaft*)⁵² nos sirve para plantear el problema. La comunidad, caracterizada por una voluntad social de concordia, por compartir costumbres, religión, cultura, expresa la identidad entre lo privado y lo público, la no-existencia de la escisión; la sociedad, pensada como convención, artificio, política y opinión pública, representa la escisión interna en las dos esferas. Tönnies, además, situaba ambas en una perspectiva histórica, afirmando que la era de la sociedad sigue a la era de la comunidad. La escisión, por tanto, está ligada al progreso, a la evolución de la comunidad primitiva. La comunidad de Tönnies es, ciertamente, una comunidad sin estado, en la que la unidad es puesta por determinaciones naturales e histórico culturales; en ella no hay política, no hay necesidad de extender lo común, garantizado naturalmente; no hay escisión de privado y público; en definitiva, en la comunidad de Tönnies no hay estado. Pero tampoco hay sociedad. Ambos, sociedad y estado, son figuras modernas que surgen de la escisión. Sólo la ruptura de la comunidad, con el fraccionamiento e individualización que de ella se siguen, produce la posibilidad y la necesidad de la sociedad civil, como agrupación voluntaria y consciente de

⁵² Una conceptualización semejante se encuentra en E. Durkheim, *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1960.

individuos para la sobrevivencia, y la posibilidad y la necesidad del estado, sea como aparato de sostenimiento de la sociedad civil, sea como instancia de restauración de una nueva unidad. O sea, sólo tras el desgarramiento en la comunidad es posible la política.

Queremos decir que la creciente presencia del estado es inseparable de la creciente afirmación de la *sociedad* de individuos; que es contradictorio rechazar el estado en nombre del individuo, pues cuanto más se afirme el individualismo más necesaria y extensa será la presencia del estado. La imagen liberal de la sociedad civil es una representación deformada de la misma, porque la construye desde un origen ilusorio. En la representación liberal el escenario de partida no es la destrucción de la comunidad natural, sino el estado absoluto del antiguo régimen. Ven en este escenario un dominio asfixiante del estado y una sociedad insuficientemente individualizada, mediatizada por residuos de universales medios (gremios, estamentos, corporaciones) del *ancien régime*. La tradición liberal, por tanto, reivindica la sociedad civil como una nueva forma de organización política de la vida que excluyera tanto el poder absoluto del estado como las adscripciones privilegiadas y particulares de órdenes y estamentos. En sus orígenes, la sociedad civil no era pensada como alternativa al estado, sino como estado alternativo.

Pero la desarticulación de la sociedad civil del antiguo régimen, la génesis de la *sociedad* moderna, como sociedad de individuos, iría necesariamente emparejada con la universalización del estado y con la extensión de su poder. En el fondo, el poder de las corporaciones para regular la vida de sus miembros, socios y afiliados, pasa al estado, que debe asumir esas tareas. Se rompe la organización precapitalista del poder y aparece una nueva organización, basada en los individuos libres y con derechos y el estado universal soberano.

El liberalismo vivió como victoria el fin de los particularismos de la sociedad civil del antiguo régimen, la creciente individualización de la sociedad y la transformación de un estado realmente débil y con resonancias personales en un estado fuerte, universal y abstracto. Como ha dicho P. Manent, "en la época de Locke, *sociedad civil* se contrapone a *estado de naturaleza*; a partir del siglo XIX,

societas civilis se contraponen a *estado*"⁵³. Efectivamente, será en el XIX cuando la sociedad civil se piense como enfrentada al estado. El término "*societas civilis*" es la traducción habitual del aristotélico "comunidad política" (*koinonía politike*). Por tanto, refiere a una sociedad organizada y regida por una constitución. Hasta el XVIII, la sociedad civil es la alternativa al estado de naturaleza; en el XIX, el concepto de sociedad civil se identifica ya al de sociedad política y se piensa como lo otro del estado.

Desde entonces, la tradición liberal siempre tendió a distinguir y, al fin, a contraponer, sociedad civil y estado; siempre vio éste como exterior y subordinado a aquélla, cuando no como su peligro o negación. Esta visión antagónica, esta obsesión del "estado mínimo", tiene su razón de ser en su punto de vista fundamental: no el de la comunidad política, sino el de la actividad económica. En otras palabras, el concepto de sociedad civil del liberalismo tiene su fundamento en que ve al hombre sólo como un comerciante, no como un ser político. El liberalismo siempre ha negado el estado en nombre de la economía. La distinción y contraposición entre sociedad civil y estado, tesis irrenunciable del liberalismo, tiene su fuente en la distinción y contraposición entre el propietario y el ciudadano. El estado no puede tener por misión principal la de proteger la propiedad más que si el hombre es propietario antes que ciudadano.

Ahora bien, aunque esta concepción del hombre del liberalismo nos ayude a explicar su reivindicación de una sociedad civil, la pregunta que nos ocupa sigue vigente: "¿es posible pensar la sociedad civil sin estado?". Porque Locke no pensaba la sociedad civil como un hueco de libertad en el estado; la imaginaba como una asociación sustantiva, de relativa autosuficiencia, capaz de propiciar a los hombres una vida incluso cultural y moralmente digna. No se trata de reivindicar una esfera de la vida humana irreductiblemente individual y privada, que esté por derecho fuera de toda competencia social; tal reivindicación es compatible con el estado; más aún, sólo el estado puede crearla y protegerla. Se trata, por el contrario, de pensar la posibilidad de una sociedad civil autónoma, liberada del estado, sin política.

⁵³ P. Manent, *Les libéraux I (anthologie)*. Paris, Hachette, 1986, 167,

La verdad es que todos los esfuerzos por imaginarla apuntan a tipos de asociación tradicionales, en el fondo opuestos a la sociedad moderna. Tocqueville, siempre agudo en sus observaciones, nos recuerda que el *individualismo* no ha tenido siempre el mismo sentido, pues en el Antiguo Régimen cada individuo pertenecía a algún grupo, identificando con él su vida, sin pensarse solo; eran esos grupos, cada uno con su identidad de objetivos, con su razón de ser, formaba parte de la sociedad y vivía para sí mismo. Existía una especie de individualismo colectivo o grupal, anticipación del verdadero individualismo que nosotros conocemos. Según la descripción de Tocqueville, en el *Ancien Régimen* existía una cierta forma de sociedad civil, constituida por asociaciones estamentales o gremiales que cada una en sí misma era una "petite société", externas y en gran medida ajenas o de espaldas al estado absolutista, que sólo soportaban como imposición; tras la individualización, rotos definitivamente esos universales intermedios con los que el individuo se identificaba, quedando definitivamente establecido el juego en términos de los individuos solitarios y el estado como único universal, ¿es pensable la sociedad civil?

El estado moderno aparece con la sociedad civil individualizada; es la forma inmanente de ésta. Separados los individuos, reducidos a contrincantes en el mercado, desaparecidos los restantes universales a los que adscribirse, la sociedad civil no puede prescindir del estado; existe por el estado y *contra* el estado; día a día ha de conquistar su existencia y sus límites contra el estado, pero sin poder llevar una existencia que prescinda de él, porque el estado es la expresión de su unidad y de su continuidad. Como decía Marx, "La constitución del estado político y la disolución de la sociedad civil en individuos independientes (...) se cumplen en un solo y mismo acto"⁵⁴.

No es pensable, pues, una sociedad civil, una agrupación de individuos libres como impone el orden capitalista, sin estado, sin vínculo político. Esto ya lo argumentó Hegel, en sus *Principios de la filosofía del derecho*. En este texto Hegel sitúa la sociedad civil entre la familia y el estado; en consecuencia, le concede sustantividad y autonomía. La familia es "la sustancialidad inmediata del

⁵⁴ K. Marx, *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona, Planeta Agostini, 30 ss..

espíritu"⁵⁵ y el estado es "realidad en acto de la idea moral objetiva"⁵⁶; la sociedad civil está en el medio, pero incluida con ambos en la "realidad ética". Hegel, como vemos, separa sociedad civil y estado; en rigor, separa y opone a ambos; pero la sociedad civil -si no como tal sí en sus elementos constitutivos-, queda reintegrada en el estado, su negación; de este modo, Hegel reintegra en el universal del estado la individualidad, la libertad subjetiva, de la sociedad civil. Si la sociedad civil está dominada por el egoísmo y el individualismo, y el estado por el altruismo y el holismo, son opuestos; pero, en el esquema dialéctico, se trata de una jerarquía, pues el estado hegeliano absorbe a la sociedad civil. El estado de Hegel no es sólo político, pues engloba la sociedad entera, incluidas sus costumbres y sus vínculos naturales.

Desde esta perspectiva, pensar la sociedad fuera del estado equivale a pensar éste como una administración; es el estado tecnocrático contemporáneo que renuncia a la política; pero, entonces, la sociedad civil no puede ser pensada como unidad. Por el contrario, pensar la sociedad civil dentro del estado, viendo en éste la forma política de la sociedad, implica renunciar a la idea de sociedad civil como esfera de la subjetividad y de la libertad individual.

Marx, a su vez, redefinió la relación entre la sociedad civil y el estado. Define la sociedad civil⁵⁷ como conjunto de relaciones materiales que establecen los individuos, en el interior de un estado, en una fase determinada de desarrollo de las fuerzas productivas. En la sociedad civil se incluyen la vida comercial e industrial de una etapa; por tanto, es más extensa que la idea de estado o de nación, aunque debe necesariamente afirmarse como nación y organizarse como estado". Y añade: "mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el estado cobra una existencia particular junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo exterior como en lo interior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses (...). Como el estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante

⁵⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. § 198.

⁵⁶ *Ibid.*, § 257.

⁵⁷ K. Marx, *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970, 71-73.

hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tengan como mediador al estado y adquieren a través de él una forma política"⁵⁸. Marx, por tanto, liga indisolublemente la sociedad civil al estado, desmitificando el planteamiento liberal, mostrando que la separación y oposición entre ambos es una forma histórica de existencia de ambos; el estado no es un lastre o un mero guardián, aunque sea ese el rostro que presente; es la expresión de la vida económica, de la existencia real de los individuos.

Reivindicar una sociedad civil sin estado equivale a reivindicar de forma enmascarada una forma de sociedad y una forma de estado; equivale a defender la superioridad de la técnica sobre la política; equivale a preferir la sumisión a voluntades particulares que a la voluntad general. Cuando, ante una acción política o ejercicio del poder estatal lamentable, en lugar de defender su corrección se pide la minimización del estado, en el fondo se están negando otras intervenciones justas y defendibles. Cuando se consigue poner al estado como "nuestro enemigo", como el enemigo de la sociedad, en el fondo se están abriendo las puertas a los "viejos amigos" del hombre, el Patrón, el Maestro, el Protector, el Salvador. La mala política ha de ser combatida, pero con más política; porque, como advertiera Rousseau, *un estado es siempre preferible a un príncipe*.

⁵⁸ *Ibid.*, 72.