

El conflicto político. Una reflexión filosófica

Enrique Serrano G. *

RESUMEN

Consenso y conflicto no son fenómenos excluyentes, sino extremos en tensión entre los que se mueve la práctica política. Por eso la correcta caracterización de esta última exige explicar la forma en que consenso y conflicto se relacionan en la configuración y reproducción de un orden social. El objetivo de este trabajo es revisar tres soluciones que se han ofrecido sobre el tema: las de Platón, Hobbes y Schmitt y el liberalismo clásico.

Afirmar que lo político se encuentra estrechamente relacionado con el fenómeno del conflicto es trivial. Sin embargo, cuando se busca analizar con más detenimiento esta relación, la trivialidad se desvanece. En primer lugar, resalta el hecho de que no todos los conflictos sociales pueden calificarse como "políticos"; por tanto, el problema estriba en determinar el rasgo distintivo de este tipo de conflictos. Una primera respuesta frente a esta dificultad es mantener que el atributo de "político" únicamente hace referencia al grado de intensidad. Esta es la postura que parece defender Carl Schmitt: "por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de los hombres".¹ Según esto, cualquier conflicto, con independencia de su

*Profesor-investigador del Departamento de Sociología, uAM-Iztapalapa.

¹ "Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos (...). En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso 'decisivo' (Schmitt, 1991: 67-68).

... (moral, económico, étnico, etc.), adquiere un

carácter (ir)resoluto cuando cobra la suficiente intensidad para poner en juego la estabilidad del orden social y la continuidad de sus contenidos concretos.

Este criterio cuantitativo no es suficiente para determinar el rasgo que distingue a los conflictos políticos. La guerra representa por excelencia el caso de un conflicto de gran intensidad y no por ello es, en sí misma, política. Es indudable que existe una frontera fluida entre la guerra y la política. Ello llevó a Clausewitz a formular su conocida frase: "la guerra no es sino la continuación de la política por otros medios". Pero ello no significa, como reconoce el propio Schmitt, que sea posible unificar la lógica de estas dos actividades; podemos decir que, a pesar de los vínculos que existen entre ellas, cada una posee su propia gramática. Si bien es cierto que la guerra es una premisa necesaria de la política, que imprime a esta última su seriedad, también lo es que la irrupción de la guerra marca, en cierto modo, su fracaso.

En la teoría de Schmitt se insinúa una segunda respuesta a esta problemática que resulta mucho más interesante. En ella se sostiene que la intensidad del conflicto político se debe a que en él se hace referencia al caso "decisivo", y éste es la configuración de la unidad e identidad del orden social. Cuando Schmitt dice que el enemigo político no es el adversario privado (*inimicus*), sino el "enemigo público" (*hostis*), se presupone que el objetivo central de la práctica política es la constitución de un espacio público que otorga una identidad común a los miembros de la unidad social y hace posible la definición de los fines colectivos, así como los medios para alcanzarlos. La tesis central de este autor es que el acto por el cual un conjunto de hombres llega a reconocerse como *nosotros* se da a través de la diferenciación de un *ellos*. Dicho con sus propios términos, el punto culminante en la formación de la identidad del pueblo se encuentra cuando éste adquiere la aptitud de distinguir entre "amigo y enemigo".

Es indudable que toda constitución de un *nosotros* implica establecer una diferenciación con *ellos*, los *otros* (toda determinación es, al mismo tiempo, una negación). Pero reducir el proceso de formación de una identidad colectiva a la distinción frente al *otro* es inaceptable, ya que, junto a este aspecto que podemos llamar "negativo", existe otro aspecto que se puede calificar como "positivo". Éste remite al manejo de los consensos en torno a los contenidos del orden social. Consenso y conflicto no son fenómenos excluyentes, sino extremos en tensión entre los que se mueve la práctica política. Por eso, la

² Es decir, parece 'el' el sentido de la crítica de Leo Strauss a la teoría de Carl Schmitt, pues a "juicio en ella se da una prioridad de la figura del "enemigo". Véase Strauss, L., *La guerra y la política*, L. I., 1995.

correcta caracterización de esta última exige explicar la forma en que consenso y conflicto se relacionan en la configuración y reproducción de un orden social. En la historia del pensamiento político se han dado diversas soluciones a este tema. El objetivo de este trabajo es revisar los diferentes presupuestos de estas soluciones. Para ello voy a examinar las propuestas de Platón, de Hobbes-Schmitt y del liberalismo clásico. Cabe señalar que no se trata de reconstruir estas teorías, sino de considerarlas únicamente como paradigmas de tres alternativas lógicas (cada una de las cuales tiene diversas variaciones) para, posteriormente, tratar de esbozar una cuarta alternativa.

El reto de los sofistas y la respuesta de Platón

En la visión del mundo que encierran los poemas homéricos, el concepto *dike* (justicia) denota un orden común a la naturaleza y a la sociedad. La diferencia entre estas dos dimensiones de la realidad estriba en que, mientras que en la naturaleza ese orden existe de manera espontánea, en la sociedad tiene que ser realizado por la actividad humana. Según esta concepción, la finalidad esencial de la práctica política es lograr que las normas sociales (*nomas*) correspondan a la regularidad cósmica (*physis*). El conflicto, desde esta perspectiva, proviene de la barbarie de los individuos o pueblos que se niegan a respetar el derecho *themis*, derivado del orden universal y necesario del *cosmos* (tal es el caso de los "bárbaros" cíclopes). En cambio, en las regiones donde impera la *dike*, el hombre goza de seguridad y protección.

La idea de que debe establecerse una adecuación entre el cosmos y el orden social no es exclusivo del pensamiento griego. En general, las sociedades tradicionales pretenden legitimar las normas imperantes y los poderes de mando que de ellos emanan, presentándoles como expresión de un orden eterno, que no puede ser cuestionado por los individuos. La noción de esa supuesta armonía universal es cubierta por el aura de lo sacro. Quizá la innovación de la filosofía griega reside en tratar de probar la existencia de ese cosmos y la necesidad de que la sociedad se ajuste a él con los medios de la razón y, de esa manera, abandonar la seguridad que ofrece aceptar dicha idea como un dogma divino.

El camino abierto por la filosofía griega presocrática hace posible la gran aportación realizada por los sofistas de plantear la necesidad de diferenciar entre la *physis* (el supuesto orden "natural") y el *nomos* (normas sociales). Afirmo que ello es una importante aportación, porque asumir que los diferentes órdenes sociales son productos

humanos en los que se carece de un paradigma absoluto, hace posible reconocer la pluralidad y contingencia del mundo humano. Al mismo tiempo, esto permite ver que los conflictos sociales en general y el conflicto político en particular no son una consecuencia de la barbarie y/o la irracionalidad de algunos individuos o grupos, sino un efecto directo de la pluralidad y contingencia propias de la condición humana. La técnica oratoria que los sofistas enseñan a sus discípulos manifiesta dos de sus convicciones básicas: a) El conflicto es un fenómeno irreductible del mundo humano, y b) El conflicto entre los hombres no tiene que desenvolverse necesariamente de manera violenta. Si los individuos o grupos no califican al *otro* como un bárbaro, sino como una expresión de la pluralidad humana, el conflicto se atenúa, lo cual hace posible encauzarlo y controlarlo dentro del marco de la *polis*, así como aplicar el uso de técnicas racionales (tales como el uso de los discursos) para dirimirlo.

Al asumir la presencia de una distinción entre *physis* y *nomos* se abre un campo problemático que motiva el desarrollo de las teorías sobre lo social. En este punto debemos evitar el error, propiciado por la influencia platónica, de homogeneizar a estos autores. A pesar de los numerosos puntos que comparten, cada uno de ellos emprende una reflexión a través de su propio sendero. Sin tratar de reducirlos a una postura común, se puede considerar el siguiente texto de Antifón como un ejemplo de la problemática que estos autores toman como punto de partida:

Justicia es no transgredir las leyes de la ciudad en la que uno es ciudadano. Así pues un hombre obrará del modo más provechoso para él si, en presencia de testigos, tiene una gran consideración por las leyes y cuando está sólo, sintestigos, considera lo que pertenece a la *physis*; en efecto lo que pertenece a las leyes es puesto y aquello que pertenece a la *physis* es espontáneamente necesario: mientras que lo conforme a las leyes no ha nacido de ello mismo (00.) El que transgrede las leyes, si permanece oculto a los que están de acuerdo con ellas, escapa a la vergüenza y al castigo: en cambio, si se fuerza algo de lo que por la *physis* es connatural, transgrediendo lo que es posible, aunque eso permanezca oculto a todos los hombres, en modo alguno es menor el mal, ni en nada es mayor si todos

3 Estamos acostumbrados a relacionar la filosofía de los sofistas con la crisis social y política que se vivió en la Grecia clásica. Es indudable que existe esta relación, pero ello no resta ni un ápice al mérito de su aportación. La forma en que los sofistas asumen esa crisis marcó esencialmente la trayectoria del pensamiento occidental. Sobre este tema Hussey sostiene: "emergieron con el escepticismo de la época para producir una alegre actitud pragmática hacia la vida y una convicción de que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo. La irreductible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba como un cuerpo de investigación y conocimiento como una *tejné*" (Hussey, Edward, 1991: 19).

lo ven: porque en este c.ixo no hay falta según la opinión (do xa l. ~ino ~egún verdad (a/et/jeia) ... 4

El presupuesto básico en el texto consiste en asumir que la continuidad es el atributo esencial del *nomos* y, por tanto, de todo el orden social. Detrás de este último no existe una "verdad", sino la opinión de aquéllos que lo consideran válido; lo que indica que ningún conocimiento puede suprimir el conflicto de opiniones e intereses. Antifón subraya un primer eje del conflicto al destacar que la mayor parte del *nomos* representa un límite a la *physis*.

Lo que la~ leyes mandan es una imposición extraña. Lo que la naturaleza manda es una necesidad que es parte de nuestro modo de ser. La ley es una convención artificial. no un desarrollo natural. Pero !:l naturaleza no ex convencional L.) El punto al cual tales consideraciones se dirigen es éste: que muchas de la\ ohli,!la- eiones impuestas por la ley son hostiles a la naturalcza..

El *nomos* representa un coto que al deslindar lo natural y lo social, hace posible la convivencia humana, Por tanto, ésta siempre conlleva un cierto grado de represión, lo cual indica la imposibilidad de hablar de una armonía preestablecida entre la dimensión natural y la social o entre los intereses particulares y el interés general. Ante esta situación, Antifón defiende la provocativa tesis de que el individuo puede y debe dar una satisfacción a sus impulsos naturales, cuando esto no acarrea los males impuestos por las sanciones sociales, ligadas a las leyes.

Junto al primer eje conflictivo surgido de la oposición entre *physis* y *nomos*, cabe destacar la presencia de otro eje determinado por los diferentes contenidos que puede adquirir el *nomos* en las distintas sociedades. Al rechazar los sofistas la existencia de un modelo único o "verdadero" de organización social, se plantea que las decisiones que se toman en el proceso de constitución social sobre las normas e instituciones que tienen que implementarse presuponen siempre la renuncia a otras alternativas. La opción por una de la~ posibilidades será en todos los casos el resultado de la correlación de fuerzas que rige en una sociedad en un momento determinado. Precisamente, la estabilidad de un sistema institucional dependerá de su capacidad para excluir o reprimir otras opciones; aunque éstas nunca desaparecen, sino que se mantienen como un germen que en cualquier momento -en el cual se dé un cambio en la correlación de fuerzas- puede poner en crisis el orden establecido. Este segundo eje conflictivo es el que

4 Se toma como base el texto que aparece en el libro de Eschócorado, 1<75: 162.

...el present.: históricamente en la práctica política. Dicho en otros términos, de acuerdo con la teoría social de los sofistas, en el conflicto político se encuentra en juego la frágil decisión en torno a la forma de la unidad social y sus contenidos generales. Por otra parte, al negar la presencia de una armonía universal, se plantea que cualquiera que sea el contenido de la decisión política que se tome, siempre se establecerá una jerarquía contingente entre los diversos intereses, lo cual se traduce en una diferenciación de privilegios entre los distintos grupos sociales.

A diferencia de las concepciones tradicionales, los sofistas consideran que los conflictos tienen sus raíces en la pluralidad y contingencia del mundo humano, entendidas ambas como rasgos insuperables de este último. El reto que esta teoría encierra es que parece conducirnos tanto a un escepticismo, como a un relativismo radical, para los cuales el único fundamento de las normas sociales se encuentra en el poder de aquéllos que logran imponerse a los demás. Ello se encuentra implícito tanto en el texto de Antifón, como en el siguiente fragmento de Protágoras: "por naturaleza no hay nada que sea justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad aquello que lo hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer" (citado por Sexto Empírico, *Hipótiposis pirrónicas*, 1).

El reto que plantean los sofistas es retornado por Platón, como uno de los principales motivos que impulsa el desarrollo de su filosofía. En el primer libro de *La República* se presenta dicho reto a través de Trasímaco, quien afirma: "digo que lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte...") En todas las ciudades lo justo es siempre lo mismo, o sea, el interés del gobierno constituido" (338c, 339a). En contra de la tesis de este representante de los sofistas, el objetivo de Platón es demostrar que existe un orden universal en el que se sustenta un criterio de la justicia, el cual, al ser realizado por la organización social, hace posible superar las diferencias que originan los conflictos.

Para entender el marco en el que se desarrolla esta polémica y la estrategia argumentativa de Platón, es preciso tomar en cuenta un presupuesto que comparte este autor con sus adversarios. Para ambos, las palabras que configuran el lenguaje nombran objetos y las combinaciones de esas palabras conforman los enunciados que denotan los distintos estados de cosas del mundo.⁵ La dificultad que enfrenta esta concepción del lenguaje aparece cuando abordamos los términos normativos, pues éstos parecen que carecen de un referente objetivo.

⁵ Sobre el lema de la concepción platónica del lenguaje, véase el diálogo (*Cratilo*, 10).

para los sofistas términos como "justo" e "injusto", "bueno" o "malo", no denotan ni cosas, ni un atributo objetivo de ellas, sino que expresan las preferencias, subjetivas de sus usuarios. En la creencia en la inexistencia de un criterio normativo común lo que conduce a los sofistas a considerar el conflicto como un fenómeno inabarcable de las relaciones sociales. De acuerdo con ellos, el conflicto únicamente puede controlarse temporalmente mediante la imposición de un grupo que comparte valores comunes (los "amigos", como diría Schmitt), sobre el resto de los miembros de la sociedad.

La respuesta de Platón consiste en destacar, como primera premisa de su razonamiento, que hablar de un "buen X" significa que "X" cumple de manera adecuada la función que le ha sido asignada. Por ejemplo, un buen cuchillo es un instrumento que realiza su función de cortar de manera adecuada. Sin embargo, este primer sentido de "bueno" tiene un "valor relativo". Lo bueno o lo malo dependerá de las funciones que cada quien asigna a los objetos (esto lo aceptarían los sofistas). Por eso Platón agrega la siguiente premisa: Conocer "x" (su *episteme*) es conocer sus atributos y las relaciones que existen entre ellos. Este conocimiento nos permite, a su vez, determinar la función (*erfton*) que cada cosa debe cumplir por "naturaleza".

Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma (o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos. -¿E, esto así? Yo afirmo que sí. -Lucgo, la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? -Yo diría que sí.- Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno? -Esa es mi opinión (Gorgias, S06d. e)⁶

Según esto, conocer la estructura de cada cosa (su "concierto connatural") permite saber para qué funciona mejor, esto es, para qué es "bueno" o "malo". Por tanto, la función (*tergon*) de cada cosa establece su virtud (*areté*). En contraste con los sofistas, en la teoría platónica los términos normativos sí tienen un referente objetivo, ya que denotan ese "concierto connatural" de las cosas, definido por el sistema de sus atributos. Así tenemos una diversidad de virtudes, cada una de las cuales remite a la constitución y función "natural" de cada cosa o ser viviente (sobre esto véase *Menón*, 71 e y *na*).

⁶ Sobre eSIO véase también *La República*: "y acuérdate que también establecimos, y reiteradamente lo repetimos, que cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquélla para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa", 433a.

Pero Platón no se conforma con ello y busca sustentar una tercera premisa, que le abre el camino hacia la conclusión a la que espera arribar. En esta tarea la definición de justicia juega un papel esencial. Lo justo, de acuerdo con la perspectiva platónica, significa que cada ser se comporta de acuerdo con la armonía inherente a su "naturaleza". lo que le permitirá tanto su realización como la coordinación con el resto de los seres. La virtud de la justicia, por lo tanto, se encuentra relacionada con la noción de un equilibrio interno a cada cosa y en las relaciones entre todas ellas. El hombre justo puede lograr que cada una de las partes de su alma cumpla con su función y, de esta manera, establecer una jerarquía entre ellas, en donde la parte racional tiene la primacía. "Tal hombre (el justo, ΕΣ), pues, dispone bien y efectivamente todo en su interior, y con imperio de sí mismo, se ordena y se hace amigo de sí mismo y armoniza las tres partes de su alma absolutamente, como los tres términos de la escala musical" (*República*, 444a).

Es conocida la analogía que Platón establece entre el alma individual y el orden social ("con respecto a la idea de justicia, por consiguiente, el hombre justo en nada diferirá de la ciudad justa, sino que le será semejante" (*República*, 435b). La ciudad justa será entonces aquella en la que cada grupo o estamento (gobernantes, guardianes y artesanos) realiza la función que le es propia, en beneficio del todo. ("Ahora bien, la ciudad nos pareció justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada uno lo suyo ...", *República*, 435b). Esta analogía se basa en el supuesto de que la "naturaleza" implica un orden que define el lugar y la función tanto de cada individuo en la sociedad, como de las partes del alma individual. La *polis* y el individuo justos son aquéllos cuyo *nomos* corresponde con su *physis*, identificada con una armonía eterna e inmutable a la que se califica como el *Bien* (en el *Timeo* se afirma que es blasfemo incluso sugerir que el universo no es un orden *-cosmos-* del que puede predicarse el ser bueno).

A partir de esta conclusión -la cual coincide, como podemos advertir, con el presupuesto básico del pensamiento presofístico-, el conflicto se considera un fenómeno "anémico" originado en la "irracionalidad" humana, que impide que los actos y las instituciones se adecuen al supuesto orden universal. En otras palabras, las diversas modalidades de conflicto son valoradas como un "mal" surgido de la ignorancia y/o de la voluntad débil de los hombres (esta explicación del conflicto se encuentra esbozada en el mito de las edades de Cronos y Zeus, que se narra en *El Político*). Desde esta perspectiva la relación entre la práctica política y el conflicto es contingente, porque si la política se guiara por el conocimiento

verdadero (la descripción de la "naturaleza" que determina el lugar y la función de cada cosa) se accedería a una organización social racional, donde reinaría la armonía, al ser desplazado el conflicto político por una administración técnico-científica de los asuntos humanos. Con ello se plantea, además, que la asimetría entre gobernantes y gobernados queda legitimada en tanto que los primeros poseen un saber que les permite dirigir la dinámica social hacia un orden racional, mientras que los segundos, al carecer de ese saber, tienen la obligación de obedecer.

Al negar la existencia de una armonía entre *physis* y *nomos*, los sofistas relacionan la práctica política con un conflicto público en torno a la definición de los fines colectivos. En cambio, Platón, al considerar que a través del conocimiento del orden universal es posible determinar los fines comunes, limita la política a una técnica de gobierno, en la que el espacio público sólo sirve como mediación entre el mandato y la obediencia. En ella, la sobrevivencia del conflicto expresa únicamente la irracionalidad de ciertos individuos o grupos. En ese caso, el uso de la coacción se justifica como el medio más eficaz para garantizar que cada miembro de la sociedad acepte y cumpla su función. La diferencia entre los Sofistas y Platón puede condensarse de la siguiente manera: para los primeros, al ser el orden social un artificio humano contingente, la relación entre conflicto y práctica política es necesaria e insuperable. En contraste, Platón, al presuponer la idea de un orden social que se adecua a la necesidad interna de las cosas, sostiene que la relación entre política y conflicto es contingente.

A primera vista puede parecer que las especulaciones platónicas se encuentran muy alejadas de la ciencia social moderna. Sin embargo, cuando se toma en cuenta que el presupuesto de un orden universal puede interpretarse de muy diversas maneras, es posible percibir que la herencia platónica ha sido determinante en la historia del pensamiento político y social hasta nuestros días.⁷ El punto de partida de gran parte de las teorías sociales es que en ellas las nociones de orden (entendido como orden cósmico, natural, divino, racional o histórico) y equilibrio tienen la primacía, por lo que el fenómeno del conflicto es derivado, "anormal", "anórnico", "patológico", en tanto que expresa la "irracionalidad" de las acciones humanas. Es necesario advertir que a pesar de que muchas teorías sociales consideren el conflicto como algo consustancial del mundo humano, no por ello han abandonado la premisa platónica. Eso sucede en dos casos: 1) cuando, a pesar de aceptar la primacía ontológica del orden, e asumen los supuestos

⁷ Sobre la historia de esta herencia platónica, véase Lovejoy, Arthur O., 198-.

154

...tropología filosófica pesimista (el "hombre es por naturaleza malo"), lo cual conduce a mantener que los individuos no pueden cumplir con las exigencias de la *Razón* (como veremos en el caso de las teodiceas). Este es el caso del Ibero-romano clásico, y en el caso de las filosofías de la historia, en las que el orden primigenio es concebido como un orden histórico. En esta circunstancia el conflicto es concebido como un medio de realización del orden (posición ejemplificada por las filosofías de la historia de Hegel y Marx).

El antiplatonismo de Hobbes

Quizá el gran escándalo que despertaron los escritos de Maquiavelo se debe a que en ellos se cuestionaban los presupuestos platónicos que, mediante la influencia del cristianismo, se habían convertido en parte del llamado "sentido común". Para Maquiavelo los ciclos de la *Fortuna* no se encuentran guiados por un orden superior; sus irregularidades sólo expresan la mayor o menor *virtú* (fuerza) que los individuos y los grupos aplican para conquistada. Es cierto que este teórico florentino apela a una "naturaleza humana" como base de su explicación de la dinámica histórica, pero en él este concepto no denota un orden universal del que puedan derivarse un modelo de "vida buena" o de organización social racional. En su teoría la "naturaleza humana" es la capacidad de los individuos para ampliar los motivos que impulsan sus acciones, a través del desarrollo del lenguaje y, con él, de la cultura (el hombre es el único animal que puede ser motivado por el hambre que todavía no siente). Esto genera una disonancia entre un deseo ilimitado y una capacidad de realización limitada, que se traduce en una perpetua insatisfacción, la cual convierte al ser humano en una criatura angelical y demoníaca. Angelical en tanto que esa insatisfacción lo impulsa a crear constantemente nuevos medios para alcanzar sus fines, pero al mismo tiempo, demoníaca porque ella conduce a la competencia y desconfianza perpetuas, que dan lugar al conflicto.

Al romper con la herencia platónica, Maquiavelo otorga una prioridad al conflicto sobre el orden. En sus *Discursos* (Maquiavelo, 1987) se expone la tesis de que los romanos pudieron constituir y mantener un orden institucional sólido mientras tuvieron la capacidad de encauzar el conflicto hacia fuera de la sociedad, mediante la definición de un enemigo externo. Pero con la destrucción de Cartago, que finaliza la serie de Guerras Púnicas, se acaban los enemigos externos de consideración y ello hace que el conflicto se vuelva hacia al interior de su sociedad, lo cual produce, a su vez, esa larga decadencia que

ulmina con la invasión de los pueblos bárbaros. Según esta visión de la historia, la finalidad de la práctica política no es la supresión o represión del conflicto, sino su manejo, para hacerla compatible con la precaria estabilidad del orden social.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes rompe con la tradición platónica, pero no se conforma con ello, sino que busca desarrollar además, de manera sistemática, una alternativa. Su punto de partida es el principio, común a toda la epistemología moderna, de que el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que el mismo produce. De acuerdo con este principio la estructura social que define el lugar y la función de cada uno de sus miembros no puede fundamentarse en un orden trascendente o "natural", sino que es un producto de la actividad humana, del que no existe un paradigma universal y necesario. Por esa la primera pregunta de Hobbes es ¿cómo es posible el orden social? La experiencia nos permite constatar que el hombre es siempre un animal social, pero también por experiencia sabemos que los órdenes sociales pueden llegar a perder la capacidad de coordinar e integrar las acciones, lo que conduce a un conflicto generalizado. Esto es, precisamente, lo que vive este autor en su contexto histórico.

Según Hobbes, el enigma sobre la frágil estabilidad del orden social puede despejarse interrogando sobre los móviles de las acciones individuales.

Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte. De igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos es necesario no desde luego desmontar el Estado, pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deban poner de acuerdo entre sí los que quieren aliarse. Siguiendo este método pongo en primer lugar, como principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie, que la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente, y que al ver que todos pueden protegerse con sus propias fuerzas con derecho, entonces necesariamente lo harán. Tal vez se me objete que algunos niegan esto. ¿Acaso me contradigo al afirmar que las mismas personas lo afirman y lo niegan" o soy yo el que se contradice sino aquellos que lo afirman con sus obras y lo niegan con sus palabras. Pues vemos que todos los Estados, aunque estén en paz con sus vecinos, protegen sus fronteras con destacamentos de soldados y sus ciudades con murallas, puertas y guardias. ¿Para qué todo esto si no temiesen nada de sus vecinos? También vemos que en los propios Estados, en lo que se han establecido leyes y castigos para los malhechores, los ciudadanos particulares ni viajan sin armas para defenderse, ni duermen sin haber cerrado bien no sólo sus puertas, por sus conciudadanos, sino además sus arcas y sus cajas por

sus domésticos. ¡Se podrá significar con más claridad la desconfianza de unos individuos para con otros y de todos en general!" (1993:8).

El miedo y la desconfianza que Hobbes observa en los hombres le indican que el principio de identidad afectiva, considerado tradicionalmente como el sostén de la comunidad familiar, no puede generalizarse para explicar la constitución de la unidad social. Al mismo tiempo, esos sentimientos hacen patente la presencia de un conflicto potencial, el cual cuestiona el presupuesto de que el orden social puede considerarse como un primer dato y que los conflictos son un fenómeno derivado, debido a "desviaciones" o a factores que, *a posteriori*, rompen con un equilibrio dado.

Se trata, entonces, de averiguar de dónde provienen ese miedo y desconfianza mediante el examen de los motivos que subyacen en las acciones individuales. Hobbes afirma que la base de la acción humana, como la de todo ser viviente, se encuentra en un "mecanismo" de sensaciones y "apetitos o deseos". Las sensaciones son los efectos que producen el movimiento de los objetos externos sobre nuestros cuerpos y los deseos son las respuestas a esos estímulos. Las sensaciones pueden clasificarse en dos grandes grupos: las placenteras y las "displacenteras". Las primeras tienen el efecto de generar el deseo de repetir las; en cambio las segundas producen el deseo de evadir los objetos que las producen. En la acción humana, a diferencia de la conducta animal, el vínculo entre sensaciones y deseos adquiere una mayor complejidad debido al desarrollo del lenguaje y, con base en él, de la razón. Mientras el lenguaje hace posible almacenar y comunicar la experiencia, la razón permite analizar las relaciones causales entre los objetos mediante el "cálculo" de los nombres convenidos en el lenguaje. Lenguaje y razón permiten trascender el aquí y el ahora, para ampliar el campo de los motivos humanos (en este punto la teoría hobbesiana se encuentra muy cerca de Maquiavelo). Pero la razón no puede estimular por sí misma a la voluntad; siempre es un simple medio en el juego de sensaciones y apetitos.

La cualidad de las sensaciones varía en los distintos individuos, lo que es agradable para algunos resulta desagradable a otros; ello explica la diversidad de los objetos de apetencia y deseo. Sin embargo, hay una apetencia común a los hombres: el deseo de poder, pues éste representa el afán de poseer los medios indispensables que permiten alcanzar los fines, cualesquiera que éstos sean. La voluntad de poder es el anhelo de los medios que, en numerosas ocasiones, se convierten en fines en sí mismos. Esa alta demanda de poder propicia una competencia generalizada y sin tregua, que sin las restricciones sociales se convertiría en una guerra de todos contra todos (*hellum omnium*

contra omnes). El "estado de naturaleza" describe ese tipo de guerra en donde reina el "miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta". A pesar de su carácter hipotético, el "estado de naturaleza" tiene una base empírica, ya que no se refiere a un mítico pasado (la argumentación de Hobbes no es histórica, a pesar de algunas observaciones de este tipo), sino a un riesgo permanente que amenaza a todo orden social que pierde la legitimidad y, con ella, la capacidad de regular las acciones. En diversos contextos sociales e históricos ese "estado de naturaleza" se presenta con mayor o menor intensidad.

Hobbes no afirma que el hombre sea "malo" por "naturaleza", porque la distinción entre "bien" y "mal" requiere de un orden y leyes comunes. En esa situación cada quien usará los términos morales sólo para expresar sus preferencias subjetivas. "De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales" (1979: 159). Hobbes diría que el hombre es por "naturaleza" inocentemente peligroso para sus congéneres. Inocente porque esa competencia y desconfianza, que dan lugar al conflicto, residen en su condición esencial, más allá de sus decisiones. La peligrosidad del hombre proviene de sus impulsos a conducirse de manera egocéntrica, tomando como guía únicamente una racionalidad estratégica, que le indica los medios más eficientes para cumplir con sus fines particulares. Pero si el hombre actúa sólo de esta manera tenemos que volver a la pregunta: ¿cómo es posible la constitución de un orden social?

Este problema puede exponerse mediante el conocido "dilema de los prisioneros" de la moderna teoría de juegos. Consideremos una colectividad de individuos (de una densidad N) y designemos como "A" a uno de ellos y como "C(N-I)" al resto de la comunidad cuando se sustrae de ella al individuo "A". Tenemos así a los dos jugadores: el individuo frente a la comunidad, así como una situación con cuatro alternativas posibles, si pensamos que es menester establecer ciertas reglas para hacer posible la convivencia social:

- 1.- C(N-I) y A respetan las reglas.
- 2.- C(-I) transgrede las reglas, mientras que A las respeta.
- 3.- C(-I) respeta las reglas, pero A no.
- 4.- C(-I) Y A transgreden las reglas.

Si, como hemos apuntado, cada hombre actuara como un "egoista-racional", tendríamos que la evaluación de la situación será: $3p \ 1p \ 4p \ 2$, donde p = "egoístamente mejor que ...". Es decir, tenemos como resul-

ido: 1) Si la comunidad respeta las reglas, el individuo no lo hará -Lics, 3p 1; 2) Si la comunidad no se atiene a las reglas, el individuo tampoco lo hará, porque 4p2. Este procedimiento lo podemos repetir con cada individuo y encontraremos que sólo los santos, los héroes y los individuos con una deficiente racionalidad estratégica respetarían las reglas, pero como ninguna de estas categorías representa un número socialmente relevante, entonces tenemos que el orden social no es posible. Conclusión que empíricamente es absurda, pues sabemos que los órdenes sociales sí son posibles.

La solución que ofrece Hobbes a este dilema es introducir la variable del "tiempo"; ello abre dos alternativas posibles: 1) El suponer que a través de un proceso histórico un grupo llega a dominar al resto y, gracias a eso, impone su definición particular de los términos normativos, con los cuales es posible integrar las acciones para configurar la unidad social. Esta alternativa se ha dado históricamente, pero el problema que ella encierra consiste en que un orden social sustentado sólo en la coacción que ejerce una élite sobre la mayoría es, a largo plazo, muy frágil. 2) Frente a esta alternativa, cercana a la postura de Trasímaco, Hobbes se inclina por la segunda, en donde se plantea que la estabilidad de un orden social se basa en una combinación variable de consenso y coacción. Su planteamiento consiste en afirmar que la experiencia del miedo y la seguridad que viven los hombres en una situación de conflicto generalizado los llevará a comprender, de manera paulatina, la necesidad de llegar a un acuerdo sobre la necesidad de establecer un sistema de normas comunes que permitan el desarrollo de un sistema institucional.

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, la pluralidad de voces, a una voluntad (1979:266).

Hobbes es consciente de que ninguna sociedad se ha formado mediante un "contrato"; sin embargo, con esa peculiar forma de argumentar, destaca el hecho de que, cuando los hombres aceptan en su práctica cotidiana la seguridad que les ofrece un orden social establecido, es "como si", de manera implícita, firmaran un contrato con ella. La primera tarea del Estado, aquella que legitima su poder soberano, es definir el contenido concreto de las leyes que hacen posible la dimensión pública del orden social. Si para la tradición platónica el fundamento de las normas e instituciones sociales se encuentra en una *Verdad*, desde la perspectiva de Hobbes dicho

fundamento se encuentra en el consenso social y en la voluntad del soberano que determina su contenido concreto.

Lo importante en este punto, para nuestra argumentación, es que se da una transformación en la valoración del conflicto. Éste ya no es una desviación o fenómeno irracional, sino un medio en el que pueden llegar a crear las condiciones que hacen posible el orden social. En primer lugar, se destaca que en el conflicto subyace y llega a desenvolverse una racionalidad estratégica; pero también, en segundo lugar, se plantea que en determinadas circunstancias el conflicto impulsa un proceso de aprendizaje de los individuos que hace posible el desarrollo de una racionalidad práctico-moral, indispensable para la consolidación de la sociedad. Veamos como se reconstruye la aparición de este tipo de racionalidad y su forma de incidir en la práctica social.

A diferencia de la tradición iusnaturalista, para Hobbes el "derecho natural" no se refiere a un conjunto de leyes con un contenido concreto, del que pueda predicarse que tienen una validez universal y necesaria. El derecho natural, para él, significa la libertad que tiene un individuo de ejercer el poder en la medida que le queda de los medios indispensables para mantenerse vivo. La libertad se entiende aquí no como la facultad de autolegislación, sino como la ausencia de obstáculos materiales y sociales. La igualdad "natural" se define no como una igualdad frente a la ley, sino por el hecho de que todos los seres humanos son frágiles; por más fuerte que sea un hombre siempre se encuentra en peligro de ser muerto por sus semejantes. Incluso, de manera explícita, Hobbes afirma que no debemos confundir el "derecho natural" (*jus naturales*) y la "ley natural" (*lex naturalis*).

... Los que hablan de este tema confunden a menudo *jus* y *lex*. derecho y ley: éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.

Precisamente, el hipotético "estado de naturaleza" describe una situación en donde los individuos ejercen su "derecho natural" sin las restricciones de las "leyes naturales". Estas últimas surgen de la experiencia del conflicto, como principios racionales, *a posteriori*, que tienen la forma de mandatos condicionales (Kant diría imperativos hipotéticos), esto es: "Si quieres X, tienes que realizar A1, A2, An" (para Hobbes todas las normas morales y jurídicas tienen esta forma). En tanto principios racionales, las "leyes naturales" no pueden por sí mismas convertirse en móviles de las acciones: requieren del auxilio de las pasiones. La vivencia del conflicto hace posible que no sólo el deseo de poder domine la voluntad, sino que cobren fuerza otros

impulsos, como son el miedo a la muerte y el anhelo de seguridad. Estos últimos pueden llegar a establecer una alianza con la razón y sus principios, lo cual permite que los hombres opten por respetar la normatividad que define el orden social. En otras palabras, gracias a la experiencia del conflicto los hombres no sólo pueden llegar a determinar el contenido de la razón práctica-moral, sino también a crear las condiciones para que sus normas sean eficientes.

Aquí aparece el aspecto más conocido de la teoría de Hobbes. Según él, la única manera de hacer efectivas las normas que estabilizan a un orden social consiste en que los individuos renuncien a su poder "natural" en beneficio de un poder soberano. El Estado, con base en su poder soberano, tiene que definir el sistema de leyes positivas que definen la forma concreta de cada orden social, el cual otorga la seguridad que pretenden los ciudadanos. Como hemos dicho, Hobbes invierte los presupuestos platónicos, esto es, ya no es el orden el que precede al poder y al conflicto, sino que a través de la lucha por el poder se produce la centralización del poder que permite la constitución del orden. Sin embargo, se mantiene el presupuesto de que el conflicto es incompatible con la estabilidad del orden social. A partir de estas premisas la política se concibe como la técnica de manejar el poder soberano para evitar la guerra civil que destruye el sistema institucional.

Este argumento es lo que retama Carl Schmitt de la teoría de Hobbes. Ambos coinciden en que la misión del Estado es hacer posible, al interior de la *nación*, una situación de "paz, seguridad y orden", y que para lograr esta tarea es menester que el Estado monopolice el poder político. Lo político ya no es una actividad amplia relacionada con el espacio público, sino un privilegio que sólo pueden gozar los gobernantes. La idea es que "paz, seguridad y orden" son los únicos fines colectivos que pueden encontrarse y, para acceder a ellos, la élite gobernante debe poder ejercitar su técnica sin las "alteraciones" que produce la participación ciudadana. Lo político ya no es más un atributo esencial de la condición humana, sino una actividad profesional, vedada a la mayoría."

La propuesta del liberalismo clásico

Entre los múltiples autores que forman parte de la tradición liberal se da, en primer lugar, una identidad negativa. El núcleo común de sus

⁸ Aquí es donde aparece la noción de "razón de Estado", como una razón que debe trascender los criterios racionales de los ciudadanos particulares, ya que se encuentra justificada por fines colectivos preestablecidos de manera definitiva. Sobre esto véase Meinecke, F., 1959.

diversas posiciones teóricas radica en una oposición a la postura defendida por los representantes del absolutismo. Si para los representantes del absolutismo el fin supremo de la actividad política es alcanzar la seguridad mediante un gobierno que centralice el poder y reprima el conflicto, los liberales consideran que la seguridad sólo es posible realizarla anteponiendo el fin de garantizar la libertad individual a través de un gobierno limitado en sus poderes. Locke, por ejemplo, advierte que un Leviatan sin frenos, lejos de ser una protección, constituye un enorme riesgo del que no pueden protegerse los individuos que han renunciado a ejercer el poder.

La reacción del liberalismo se sustenta en gran parte en retomar el presupuesto platónico central, esto es, en postular la primacía del orden sobre el conflicto. El intermediario entre el platonismo y el liberalismo es el iusnaturalismo clásico, para el cual el "derecho natural" se encuentra constituido por un conjunto de leyes cuya validez trasciende la arbitrariedad de la voluntad humana. En contraste con Hobbes, Locke afirma que el "estado de naturaleza" es un estado de libertad, pero no de "licencia". Ello significa que en esa hipotética situación, aunque no existe un juez común, sí existe una ley y, por ende, un orden que rige la conducta de todos. De esta manera, el conflicto se vuelve a considerar un fenómeno "patológico" ocasionado por factores "irracionales" que propician que los hombres aparten sus acciones del equilibrio "natural".

De acuerdo con Locke, en el "estado de naturaleza" cada cual posee el poder ejecutivo de la "ley natural", sin necesidad de una autoridad central. Sin embargo, con la aparición de una asimetría entre las fortunas, propiciada por la acumulación de la propiedad que hace posible el dinero, se crea una nueva situación, en donde se incrementan las transgresiones al orden inscrito en la "ley natural" y, por tanto, el conflicto. En esas circunstancias los individuos ya no pueden garantizar por sí mismos el cumplimiento de dichas leyes, lo que hace necesario nombrar una autoridad común, acto que marca el paso hacia una "sociedad civil". En la estrategia argumentativa que despliega Locke se hace patente la gran novedad del liberalismo, a saber, interpretar ese "orden" *a priori* como "lo social" y darle a éste una prioridad sobre "lo político". *Dicho en otros términos, se asume lo social como un orden "prepolítico" y a lo político como un artificio creado para garantizar la vigencia del primero.* Esta idea la resume Littré cuando escribe que la sociedad proviene de cuatro fuentes: "la industria, la religión, las artes y finalmente de la ciencia. Sobre todo ello, al Estado sólo le incumbe la vigilancia y la protección. El desarrollo y la reacción mutua de cada uno de estos elementos no

quedan bajo su poder. Allí está la fuerza viviente que hace que la humanidad tenga, no meros cambios, sino una historia".

Mientras Hobbes considera que el orden institucional es creado, sustentado y coronado por un centro político, Locke concibe a la sociedad como una unidad automotivada y autosuficiente, capaz de subsistir y generar por sí misma una voluntad común, sin la presencia de un poder político. El requerimiento de lo político aparece en un segundo momento como garante de un orden ya constituido. En esta visión lo político se ve desplazado por lo económico; a tal grado se da esta sustitución que llega a identificarse "lo social" con lo económico. En *Some Considerations Of the Consequences Of the Lowering of Interest and Raising the Value Of Money* (1691), Locke sostiene que la introducción del dinero en las relaciones humanas precede a la constitución de la "sociedad civil" (la sociedad en la que ya existe una autoridad y juez comunes) y que, el valor del dinero se "establece por mutuo acuerdo" (parágrafo 47). Esto implica, a diferencia de la tesis hobbesiana, que los hombres pueden llegar a un acuerdo y respetarlo sin la presencia de una autoridad común.

La identificación entre lo social y lo económico es desarrollada por Adam Smith. La economía mercantil es presentada por él como un mecanismo alimentado por los intereses particulares y que, gracias a su orden y dinámica espontáneas, hace posible el cultivo del interés general.

Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios (Smith, 1984:402).

⁹ Citado por Bourdeau, 1979: 130. También véase Labrousse, R., 1959: "nos hallamos en la fuente teórica del liberalismo: pues la anterioridad y la autonomía relativa de la sociedad respecto del Estado significan que la primera puede, en rigor, salir adelante sin el segundo, y más aún, que en cualquier sistema de organización que se tome, las actividades de la primera poseen mayor importancia y valor que las del segundo. La primacía de las iniciativas y de las asociaciones privadas pertenecen a la esencia de la filosofía liberal" (1959: 169).

Si en Platón el fin de la política se encuentra en realizar un orden racional, "verdadero", capaz de armonizar los intereses particulares, en la teoría liberal lo político pierde éste o cualquier otro fin propio, ya que su meta es sólo garantizar *a posteriori* esa supuesta armonía preestablecida. Incluso se pierde la especificidad del conflicto político, pues lo político ya no se encuentra ligado al conflicto en torno a la definición de los fines colectivos y las identidades particulares, porque se supone que éstos se encuentran "dados" por lo social. Desde la óptica liberal, los fenómenos políticos deben ser explicados siempre por factores sociales. Se considera que tanto los conflictos como las instituciones políticas tienen su razón de ser más allá de ellos, en los procesos "subyacentes" que definen tanto la forma como los contenidos de la vida política. Como es posible apreciar, la tesis marxista respecto a que lo político debe situarse en una "superestructura", determinada por una infraestructura económica, es una variante del axioma básico del liberalismo.

Para Carl Schmitt, detrás de la creencia liberal en una armonía económica se encuentra una "antropología optimista" (aquella que sostiene que el hombre es "bueno por naturaleza"), lo cual conduce, a su vez, a pretender "neutralizar" la política reduciendo el conflicto político a competencia económica y a discusión ética. Esta crítica es inexacta, porque el liberalismo clásico comparte con el absolutismo de Hobbes una "antropología pesimista". Es por ello que el liberalismo acepta a la política como un "mal necesario". La diferencia entre el absolutismo y el liberalismo se encuentra en que, como hemos apuntado, el segundo postula que lo social conlleva un orden creado por los hombres, aunque de manera no consciente y, por tanto, no política. De hecho, para el liberalismo el origen de los conflictos sociales se localiza en los intentos voluntaristas de transformar lo social, sin respetar la dinámica propia de su orden. Además, por ello el liberalismo clásico, a pesar de reconocer la necesidad de una autoridad política, mantiene siempre una desconfianza frente a la actividad política, en especial cuando con ella se pretende ir más allá de su "legítima" tarea de vigilancia. "Estadistas y proyectistas suelen considerar al hombre como material para una especie de mecánica política. Los proyectistas trastornan la naturaleza (...) que sólo requiere dejarla tranquila".¹

La "antropología optimista" de la que habla Schmitt será una característica de autores liberales de una segunda generación y también de los anarquistas y socialistas. A partir de ella se plantea que

¹ Irj Adam Smith citado por Wolin, Sheldon S., 1974: 323. En los capítulos 9 y 10 de este libro. Wolin ofrece una excelente caracterización de la posición liberal frente a lo político.

Inte lo político, como su carácter conflictivo, pueden llegar a supc-

Irse para transformar, de esta manera, la actividad política en una administración científica de los asuntos humanos. Un conocido ejemplo de esta postura lo encontramos en el folleto de Thomas Paine titulado *Common Se/He*:

Algunos autores han confundido tanto la sociedad con el gobierno que no han hecho ninguna o escasa distinción entre ellos. Y sin embargo no sólo son diferentes, sino que tienen orígenes distintos. La sociedad la producen nuestras necesidades y el gobierno nuestras [altas. La primera promueve nuestra felicidad positivamente al unir nuestros afectos, el segundo negativamente restringiendo nuestros vicios. La una estimula a la relación, la otra crea distinciones. La primera es un defensor, el último un corrector (Paine, 1945).

Dieciséis años más tarde, en *Los derechos del hombre*, Paine agregaría:

Gran parte del orden que reina en la humanidad no es efecto del gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y la constitución natural de los hombres. Existía con anterioridad ni gobierno y existiría si fuera abolida la formalidad del gobierno (1944: 167).

Cabe señalar que debido a la influencia del pensamiento liberal en la teoría política moderna, se tiende a identificar lo político con lo estatal, mientras que se piensa el orden social como un producto "espontáneo" de las actividades "no políticas" de los hombres, en particular de la actividad económica. Precisamente, cuando en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se hace patente la imposibilidad de identificar lo económico con una armonía preestablecida que mantiene un equilibrio entre los diversos factores de la producción, se plantea la necesidad de un estudio especializado en lo social, encargado de localizar los factores que generan y conservan el orden social. Éste fue uno de los impulsos centrales que llevó al desarrollo de la llamada "sociología", en especial de la corriente que conduce de Comte a Parsons. En el caso de Émile Durkheim, quien pretende "considerar los fenómenos sociales en sí mismos, desprendidos de los sujetos conscientes que se los representan", se sitúa el fenómeno de la autoridad y de lo político en la dimensión de la representación y de las opiniones ("la autoridad está toda entera en la idea que los hombres tienen de ese hecho ..."), lo que implica que lo político no tiene una consistencia propia. No se trata de que lo político

¶ Vale la pena recordar que la crítica interna a la noción liberal del mercado como una "mano invisible" es realizada por los propios liberales, en especial por Keynes.

~ea una mera ilusión, ya que las opiniones y representaciones tienen también un carácter de hecho social, pero sí de reducir lo político J CJusas externas a ese ámbito. La idea de Durkheim es que lo político no es un elemento determinante para explicar la evolución de la vida de las sociedades, sino un efecto de causas no políticas.

En esta tradición sociológica el conflicto social únicamente e~conceptuado como "anornia", entendida como la conducta opuesta a la "conducta institucionalizada". Si esta última es definida como la conducta que se orienta por las pautas de valor que hacen posible cumplir con su labor de integración. la conducta anórnica será aquella que se desvía de esas pautas de valor. Es decir, en la sociología de Durkheim (y también de Parsons) el conflicto, se concibe como resultado de una desviación individual o, dicho de otra manera, se piensa al conflicto únicamente en términos de una problemática surgida en el vínculo entre el individuo y la sociedad.¹² Con ello se pierde de vista la pluralidad de facetas con las que el conflicto se presenta y desarrolla en la vida social. Se hace a un lado que el conflicto político es resultado no sólo de la transgresión individual, sino de un enfrentamiento entre grupos con intereses-valores diferentes y, que, por tanto, el conflicto, lejos de ser una situación patológica, representa el modo de ser de la vida social. Quizá puedan incorporarse más elementos a estas teorías sociológicas para que ellas puedan captar la complejidad del fenómeno del conflicto, pero por el momento no me interesa entrar en la amplia polémica que se desarrolló en esta disciplina, sino destacar sólo un déficit que es preciso cubrir para poder, entre otras cosas, recuperar la especificidad de lo político y su peculiar forma de conflicto.

Hacia una alternativa en la valoración del conflicto

Antes de esbozar una concepción alternativa del conflicto que permita recuperar la especificidad del conflicto político, es conveniente hacer una breve recapitulación de los presupuestos en los que se sustentan las tres nociones de conflicto que hemos reconstruido.

¹² Sobre este límite del concepto de "anomia" es revelador la definición que de ella ofrece Melver: "anemia significa el estado de ánimo del individuo cuyas raíces morales se han roto. que ya no tiene normas, sino únicamente impulsos desconectados. que no tiene ya ningún sentido de continuidad, de grupo, de obligación. El individuo anémico se ha hecho espiritualmente estéril, responsable sólo ante sí mismo, y ante nadie más". citado por Merton, Robert K., 1992: 240. En cambio, el propio Merton apunta a una posibilidad de superar este déficit cuando afirma que la función de las estructuras en la sociedad es la de soportar el conflicto de los valores

- 35) Como respuesta al reto de los sofistas. Platón afirma la posibilidad de establecer una adecuación entre el orden "natural" *physis* y el orden social *nomos*: esta tesis implica la idea de un modelo de sociedad en donde cada quien, al cumplir con la función que le ha sido asignada por "naturaleza", hace posible la supresión del conflicto. De esta manera, se plantea que la relación entre política y conflicto es contingente, mientras que el orden es lo necesario. Se considera además que la práctica política puede, en tanto que se basa en el conocimiento de la *Verdad* (el conocimiento del orden necesario), convertirse en una administración racional de los asuntos humanos, situada por encima de las disputas individuales. Es decir, se presenta el conflicto como un fenómeno originado en la "irracionalidad" o "patología" de las conductas individuales. Esta teoría platónica del conflicto ha tenido una amplia influencia en la historia del pensamiento político y social, incluso podemos decir que llegó a convertirse en la tradición hegemónica.
- 36) En clara oposición a la postura platónica, Hobbes sostiene que todo orden social es un producto humano contingente, surgido gracias a las enseñanzas que los hombres extraen de las situaciones conflictivas y los riesgos que éstas entrañan. La tesis es que si bien el orden social es un instancia necesaria para la supervivencia de los hombres, ninguna forma o contenido de los sistemas sociales puede considerarse necesaria, aunque puede haber instituciones sociales que realicen mejor esa función de protección (para Hobbes el gobierno que tiene un poder político centralizado es técnicamente mejor que las otras alternativas). El presupuesto de esta tesis es que si bien el conflicto tiene un prioridad sobre los consensos que hacen posible el orden social, estos dos aspectos -consenso y conflicto- no pueden coexistir. De ahí que se considere que la finalidad suprema de la práctica política sea la constitución de un poder soberano centralizado, capaz de suprimir el conflicto en el interior de la sociedad para hacer posible el orden. Carl Schmitt, quien retoma los presupuestos de la teoría de Hobbes, expresa con toda claridad la meta esencial de la política que de ellos se desprende:

El Estado clásico europeo (es decir, el Estado absolutista, E.S.) había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico (...). En el interior de este tipo de estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren política las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las "alteraciones" (...). La política de gran estilo, la alta política, era entonces únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros estados

<;oberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este recor-
-micnto Y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad
recíprocas (Schmitt, 1991 :40-41)

- 3) Ante el desafío de Hobbes (cercano al que le plantean los sofistas a Platón), la tradición liberal recupera los presupuestos platónicos; sin embargo, busca actualizarlos mediante el compromiso de probar la inrnenencia del orden social necesario y, por tanto, la posibilidad-de acceder a él mediante un conocimiento empírico. En un primer momento se identificó el orden necesario con el mercado y la supuesta tendencia al equi libro que rige en él; posteriormente, se transforma esta idea y se sostiene que la tendencia al equilibrio, que hace patente la presencia del orden, no debe identificarse con lo económico, sino con el conjunto de instituciones que conforman "lo social". De esta manera, el conflicto se vuelve a considerar un fenómeno "patológico", "irracional" o "anémico": pero, a diferencia de la propuesta de Platón, ya no se asigna a la práctica política la tarea de construir el orden, ya que se considera que éste surge de la "espontaneidad" de la dinámica de "lo social". La función que se atribuye a la política es la de mera vigilancia o garantía de cumplimiento de la normatividad social. Es decir, desde esta perspectiva lo político se reduce a ser un subsistema subsidiario de "lo social" y se plantea la necesidad de reservar el ejercicio del poder político a un grupo profesional (lo político ya no es más un atributo esencial de lo humano), para que el resto de los individuos puedan dedicarse a sus labores sociales. La única tarea política que se reserva a la mayoría de los ciudadanos es la de controlar, periódicamente, a los políticos profesionales,

La reconstrucción de los presupuestos de estas tres tradiciones nos permite advertir que las teorías políticas y sociales han oscilado entre acentuar como principio explicativo del orden social el consenso o el conflicto; sin embargo han predominado las que acentúan el primero, convirtiendo al segundo en un fenómeno irracional. Una teoría social y, particularmente, una teoría de lo político que represente una alternativa debe tomar en consideración cómo estos aspectos se relacionan en la dinámica social. Para lograr esto se requiere, en primer lugar, asumir que la forma y los contenidos concretos de cada orden social son contingentes. Es el carácter contingente del mundo humano lo que explica otro de sus rasgos esenciales: la pluralidad. A su vez, contingencia y pluralidad son las raíces del conflicto y las determinaciones que explican por qué

168

El conflicto no es un fenómeno insuperable de la vida social. A pesar de ello, lleva a recuperar una parte de los presupuestos de la tradición que el Shari'ah diferencia y es y es, a diferencia de estos autores no tienen que aceptarse los prejuicios tradicionales que consideran que el conflicto es, en todos los casos, un factor de desintegración social y que la integración se alcanza a través de un consenso que suprime el conflicto en el interior de un orden establecido.

De esta manera, la tarea que se plantea es determinar los requisitos que hacen posible la coexistencia entre conflicto y estabilidad del orden social. El primer requisito para controlar el conflicto y evitar la escalación de la violencia que pone en peligro la sobrevivencia del orden, es reconocer el carácter ineludible del conflicto, al aceptar que éste se origina en la contingencia y pluralidad que definen el mundo humano (ello implica sostener que el conflicto, sin desechar que pueda tener una base "natural-genérica", es un fenómeno básicamente cultural). A lo largo de la historia de la humanidad, las situaciones en las que se han generado situaciones conflictivas con un mayor grado de destrucción y desintegración, se han presentado cuando se cree en la posibilidad real de acceder a una "paz perpetua", mediante la destrucción de las relaciones de rivalidad actuales. Por otra parte, el dejar de considerar al conflicto como algo "patológico" o "irracional" se encuentra ligado a la posibilidad de que los rivales, a pesar de las diferencias que los enfrentan, se reconozcan como "personas" (sujetos de derechos y deberes), ya que ello es una primera condición para encauzar el conflicto. Esto implica que puede darse un consenso social sobre principios generales de justicia, que lejos de pretender la negación de la lucha, genere el marco institucional en la que ésta pueda representarse y desarrollarse, garantizando, al mismo tiempo, la integridad física y moral de sus participantes. Incluso se puede ir más lejos; la gran enseñanza de las sociedades modernas y, en especial de aquéllas en las que se ha establecido un régimen democrático, consiste en que el conflicto no sólo no resulta un factor de desintegración de manera necesaria, sino que, a largo plazo y bajo las condiciones mencionadas, el conflicto produce formas de integración más sólidas que las tradicionales.

A partir de esta perspectiva, la relación entre lo político y el conflicto aparece no como un accidente histórico, sino como un vínculo necesario. Lo político es conflicto y podemos agregar (adoptando una distinción convencional) la política hace referencia a todas las instituciones y procedimientos que genera una sociedad para manejarlo. Al mismo tiempo, es posible afirmar que la especificidad del conflicto político es que en él se encuentra en juego el "caso decisivo", esto es, tanto la definición de los fines colectivos, como la

nstitución de las identidades. Ello nos conduce a percibir que lo político precede y trasciende la relación entre gobernantes y gobernados, ya que, aunque ésta representa su eje central, se trata de una dimensión del orden social que involucra a todos los miembros, en tanto en su dinámica se encuentra en juego la constitución de los "sentidos" que orientan e integran las acciones.

El objetivo de la práctica política, tanto interna como externa, no es, como se ha considerado tradicionalmente, suprimir el conflicto, sino encauzarlo y someterlo a los principios normativos del orden social, para, de esta manera, hacerla compatible con la estabilidad de éste último. Ello sólo se puede lograr a través del desarrollo del propio conflicto, mediante el reconocimiento recíproco de los rivales como "enemigos justos". Mientras la figura del "enemigo absoluto" es el adversario al que se niega todo valor y derecho, porque se considera que transgrede principios con validez universal y necesaria, el "enemigo justo" es aquél que se reconoce como una "persona" (sujeto de derechos y deberes), un "enemigo conforme a derecho", ya que se asume que el conflicto, al carecer el mundo humano de una forma o contenidos necesarios, es un fenómeno insuperable y que, por tanto, los únicos principios universales y necesarios son aquéllos que se sustentan en el propio reconocimiento de los sujetos. El reconocimiento de los rivales como "personas", que hace posible el paso del "enemigo absoluto" al "enemigo justo", no es ni un fin necesario que rijan el desenvolvimiento histórico de los conflictos, ni una conquista definitiva. Se trata de una alternativa posible, que se ha logrado bajo ciertas circunstancias históricas y que sólo puede mantenerse si se objetiva en las normas que presiden las instituciones políticas y se adopta por los individuos como una base del orden social que debe defenderse de manera permanente.

Bibliografía

- Bourdeau, G. (1917), *El liberalismo político*. Eudeba, Buenos Aires.
 Escotado (1975), *De physis a polis*. Anagrama, Barcelona.
 Hobbes, Th. (1979), *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.
 --- (1993), *El ciudadano*. Debate CSIC, Madrid.

11 Sobre este tema véase Serrano. E. 1995 Y 1996.

- Hussey, E. (1991), "La época de los sofistas", en varios autores, *Los sofistas y Sócrates*, UAM Iztapalapa, México.
- Larousse, R. (1959), *Introducción a la philosophie politique*. Rivier Paris.
- Lovejoy, A. (1983), *La gran cadena del ser. Historia de una idea Icaria*, Barcelona.
- Maquiavelo, . (1987), *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
- Meinecke, F. (1959), *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna*, IEP, Madrid.
- Merton, R.K. (1992), *Teoría y estructura sociales*, FCE, México.
- Paine, Th. (1945), *The Selected Works*, edited by Howard Fast, ew York
- (1984), *Los derechos del hombre*. Alianza, Madrid.
- Schmitt, C. (1991), *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.
- Serrano, E. (1995), "El enemigo político. Sobre la difícil relación entre política y moral", en varios autores, *La tenacidad de lo político*, UAM, México.
- (1996), "Las figuras del 'otro' en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto político", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, diciembre, Madrid.
- Smith, A. (1984), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. FCE, México.
- Strauss, L. (1988), "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*", en Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und der begriff des politischen*, J. B. Metzler, Stuttgart.
- Wolin, S. (1974), *Política y perspectiva*. Arnorrortu, Bueno Aires.