

SOCIOLOGIA DE LA SOCIOLOGIA^(*)

(Continuación)

II. LA REVOLUCION

{CONSTITUCION DEL ORDEN POR CONCURRENCIA}

EL término revolución alude a un tipo de experiencia específicamente moderno. Es un modo concreto de sentir la realidad social, que se inicia en la gran rebelión inglesa en 1640. A primera vista el proceso que en ella comienza no se distingue de las innumerables sediciones, revueltas e insurrecciones que dan a la vida política medieval su aire entrecortado y turbulento. Quien no está prevenido para advertir la diferencia habla —imprecisamente— de la «revolución del Papa» en 1077, cuando el poder espiritual obliga al emperador a humillarse en Canossa; de las Vísperas Sicilianas o los levantamientos campesinos del cuatrocientos y del quinientos como revoluciones. Si se toman los testimonios más calificados del tiempo, sólo por excepción se encuentra usado el vocablo con intención de cifrar en él el sentido de los acontecimientos. La palabra ha sido puesta en hoga por la astronomía, especialmente a partir del libro de Copérnico *De Revolutionibus orbium Caelestium*, publicado en 1543. Significa ahora, con todo rigor, el movimiento circular que describen los cuerpos celestes, un movimiento sujeto a regla y a figura. El pensamiento político del xvi apenas echa mano de un término que ya viene cargado de precisiones matemáticas. La mecanización de la imagen del mundo se encuentra todavía en su estadio preliminar. Se enseñorea lentamente del orbe natural, pero el mundo humano sigue dominado por principios.

(*) Véase el núm. 53 de la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS (julio-agosto de 1951).

trascendentes e irracionales. Maquiavelo ha hecho el primer ensayo de gran estilo para interpretar mecánicamente el movimiento del universo político (1). Bodino, que escribe muy avanzado el siglo, se plantea concienzudamente el problema del dinamismo de la realidad política, mas nunca emplea otros términos que los muy medidos y sopesados de «cambio» (*conversio*, en la edición latina de la *Repubblica* y del *Methodus*) y «alteración» (2). Cada uno circunscribe un tipo de mudanza y un contenido distinto. *Conversio* significa el paso de una forma de Estado a otra forma de Estado diferente (3). Como para Bodino la forma de Estado depende de quien sea el titular de la soberanía, «cambio» de Estado equivale a mudanza del poder soberano. «Alteración» es una mudanza menos radical, que afecta a las leyes y deja intacta la soberanía. No se «altera» lo estable (el Estado), que es la soberanía, sino el sistema de leyes y costumbres, la religión y el lugar. Pero la realidad política no «cambia» ni «se altera» siguiendo un esquema mecánico racional. Junto a los elementos relativamente racionalizables —las pasiones, el clima, el «natural de los pueblos» (la antropología bodiniana descansa en el principio, de resonancia maquiavélica, que subraya la tendencia del hombre a la corrupción)—, hay todavía una ingente sobrecarga de factores trascendentes e incluso mágicos. Como Maquiavelo, aunque con infinitamente mayor dosis de conciencia y rigor, Bodino busca un «método» que le permita explicar los «cambios» de la realidad política. Como buen «político», tiene los ojos amorosamente puestos más en la superficie, —el continuo mudar de los titulares de la soberanía— que en el fondo —el sistema de las leyes y costumbres, la religión—, lo que ya en la centuria siguiente va a eruirse retadoramente como realidad aparte. Los cambios acontecen eminentemente a consecuen-

(1) V. mi libro *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1943; págs. 112 y siguientes.

(2) No hay en BODINO, como pretende, por ejemplo, BAUDRILLART, en su famoso y clásico libro, *Bodin et son temps*, una «teoría de las revoluciones», sino de los «cambios» y «alteraciones» de la realidad política. El punto de vista, no «sociológico» que adopta el autor lleva a MESNARD —sin duda el mejor conocedor actual del pensamiento del gran angevino— a no conceder importancia a esta esencial distinción (v. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au seizième siècle*, 1936, págs. 519 y s.). Por la misma razón resulta impropio hablar de «sociología» en el gran teórico de la soberanía.

(3) V. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cap. VI (citó por la traducción de MESNARD, pág. 216), y *Les six livres de la République*, libro IV.

cia de «sediciones». Su visión de la naturaleza humana, su teoría del clima y del natural de los pueblos, su idea de Dios y su interpretación de la Historia convergen y se funden en la explicación de este tipo de turbulencia que amenaza incesantemente la estabilidad del vivir político. Mientras en Maquiavelo el carácter incipiente del Estado moderno como realidad y su escaso grado de institucionalización se traslucen en el uso constante del vocablo «conjuración» —la razón y la técnica que suelen por lo común producir el cambio de Estado—, Bodino opera resueltamente y a sabiendas con el concepto de «sedición». Para que el Estado soberano de la segunda mitad del siglo XVI «cambie» es menester una «sedición», un movimiento de fondo impulsado por grupos poderosos en razón del número, de la potencia y de la técnica. Pero es todavía demasiado creyente y también demasiado prudente y cauteloso con su «método» para atreverse a formular un esquema mecánico del acontecer político. Las acciones humanas y el obrar secreto de Dios configuran misteriosamente la serie de escenas que se representan en el magno teatro de la historia.

Es altamente curioso y significativo que Hobbes dé a lo que Bodino llama «cambio» el nombre de «revolución». Ocurre esto al final del *Leviathan*, cuando confiesa la razón de haberlo escrito aunque las circunstancias no parezcan propicias (4). Aparece el término en la expresión *revolution of States*, y del contexto se deduce la acepción en que se emplea: la disolución de un gobierno antiguo y la erección de otro nuevo. Los supuestos son análogos a los de Bodino: qué sea el Estado depende de donde resida la soberanía. Revolución es, pues, cambio del poder soberano. Pero aún hay algo más curioso que conviene tomar en cuenta. En el trabajo de Hobbes dedicado precisamente a exponer las causas de las guerras civiles de Inglaterra, al que el autor dió el nombre del otro gran monstruo del Libro de Job —el Behemoth (5)—, tampoco se maneja el vocablo en el curso de la minuciosa descripción y análisis de los hechos y fuerzas que han producido la rebelión. Sin embargo, al llegar al desenlace, Hobbes introduce inesperadamente el término con un sentido que confirma la anterior

(4) *Leviathan*, «A Review and Conclusion», pág. 463 de la reciente edición de Oakeshott, Oxford.

(5) Cito por la edición de Londres de 1840, *The English Works of Thomas Hobbes*, tomo VI.

acepción tradicional en la ciencia política, pero añade al mismo tiempo un matiz esencial. Es la primera vez que se tiñe claramente de sentido físico-mecánico, como en la ciencia natural del tiempo. Merece la pena que transcribamos literalmente el párrafo. Reza así: «I have seen in this revolution a *circular motion*, of the sovereign power through two usurpers from the late King to this his son. For... it moved from King Charles I to the Long Parliament; from thence to the Rump to Oliver Cromwell; and thence back again from Richard Cromwell to the Rump; thence to the Long Parliament; and thence to King Charles II, where long way it remain» (6). La «revolución» es el movimiento político de ida y vuelta por un camino circular comparable a la trayectoria de un astro. Hobbes repara agudamente que su tiempo es «tiempo de revolución», y al final, cuando ha diseñado cuidadosamente las líneas que perfilan el desorden, cae en cuenta de que los trazos dibujan una especie de movimiento circular, algo así como una órbita sideral de la soberanía. Las últimas palabras y el contexto entero del *Behemoth* dejan entrever el peligro de que el poder vuelva a peregrinar de nuevo por su trayectoria astral.

Sería, sin embargo, erróneo atribuir a Hobbes una teoría de la revolución. Las consecuencias lógicas de su sistema absolutista son demasiado sencillas y radicales. Dentro del Estado absoluto como lo Hobbes no hay más que una opción fundamental: o se opta por el orden político — que es un orden «irresistible», como el Leviathan del Antiguo Testamento— o se opta por el desorden absoluto.

Más que omnipotente, como suele decirse, lo que define el orden del Estado, según Hobbes, es su carácter irresistible (7). La invocación del mito bíblico sirve esencialmente para simbolizar la irresistibilidad. Ningún poder —dice el texto— hay comparable a él. De haberlo, si, por ejemplo, hubiera un hombre con poder irresistible por naturaleza, el orden del Leviathan no sería necesario (8). «Hecho para no tener miedo», se añade. A nadie

(6) Op. cit., tomo VI, pág. 418 (el subrayado es mío).

(7) Es mucho más exacto el adjetivo «irresistible» que el que ordinariamente se utiliza en las interpretaciones de Hobbes, «omnipotente». Lo decisivo es el carácter irresistible del orden del Estado, contra el que no puede prevalecer la resistencia que ofrecen los rebeldes. El término descubre la diferencia radical entre el Estado y el orden político medieval con su derecho de resistencia. Descubre también que se trata de una proporción.

(8) *Leviathan*, cap. 31, edic. cit., pág. 234.

puede tenerlo, puesto que el orden político doblega a todos. Los que a él se acogen cambian el miedo del estado de naturaleza por la seguridad del estado político. «Ve a todos debajo de sí», continúa el Libro de Job. Quiere decir que todo lo allana y que frente a él todos quedan reducidos a la misma condición, la condición de «súbditos». «Es rey de los hijos de la soberbia», termina Hobbes. Aquí es donde está, a nuestro juicio, la clave de la relación entre el Leviathan y el Behemoth. Esta segunda alimafía bíblica parece simbolizar la intervención de los «hijos de la soberbia». El Leviathan resiste a los soberbios. Son los vanidosos, los que creen poseer la ciencia del bien y del mal, se jactan de saber más que otros, esparcen doctrinas falsas; en una palabra, los que oponen la «razón privada» a la «razón pública» y ponen así en peligro la subsistencia del orden político (9). Como todo lo humano, el Estado es perecedero; el Leviathan, un «dios», pero «mortab». Muere o por estar el artificio mal hecho o por «enfermedad», como cualquier «cuerpo» natural (10). Es la muerte precisamente lo que ahora nos interesa. La lógica de Hobbes es impecable: si estuviera bien hecho no perecería nunca, duraría tanto como la Humanidad. Pero difícilmente tienen los hombres tanta habilidad, y apenas si el edificio dura más allá de los que lo hicieron. Lo natural es que muera por «enfermedad», por desorden interno (11). La enfermedad más grave es el auge de la «razón privada» frente a la *public reason* del soberano.

Si prescindimos de los engarces que estas fórmulas hobbesianas tienen con el resto de su sistema, es evidente que lo que tenemos ante nosotros es lo que podríamos llamar el tipo ideal de un orden montado sobre el esquema «mando-obediencia». Tocamos aquí el supuesto más radical del absolutismo: el material hu-

(9) V. *Leviathan*, cap. 30, edic. cit., págs. 224 y ss. El Behemoth es la descripción de la marcha de estas fuerzas. En la teología de la Historia de HOBBS las huestes de los soberbios constituyen el «reino de las tinieblas», la confederación de los engañadores, que para obtener el dominio sobre los hombres en este mundo intentan, valiéndose de doctrinas tenebrosas y erróneas, apagar en ellos la luz de la razón natural y del Evangelio, dejándoles mal preparados para cuando advenga el reino de Dios.

(10) *Leviathan*, cap. 29, edic. cit., págs. 210 y ss.

(11) Sería de gran interés abordar con carácter sistemático el problema de la influencia permanente de la Medicina sobre el pensamiento político, patente desde PLATÓN.

mano, la convivencia entre los hombres, sólo puede ser ordenado sujetándolo a un mando irresistible. No hay ninguna otra posibilidad de orden. Fuera del esquema mando-obediencia no se puede hablar de relación entre los hombres. Por eso el estado de naturaleza es un estado de guerra potencial o mejor de aislamiento absoluto (12). El que niega ese orden o se separa de él no puede acogerse a ningún otro, porque lo que hace realmente es disolver el único orden posible. La peculiaridad de este tipo de orden irresistible es que reduce a una sola unidad radical una pluralidad de voluntades. Por eso la única voluntad resultante está dotada de razón, la razón pública. El que antepone la razón privada es el rebelde absoluto. La rebelión consiste ni más ni menos en negar la obediencia (13). Rebelarse es «resistir» al orden. La resistencia lo disuelve. Por eso ha de ser el orden irresistible. El poder de mandar llega hasta asegurar la obediencia. Ni un punto más. El término correlativo a la irresistibilidad del mando es la sumisión. Es un orden obtenido por sumisión. Lo importante es que el orden se cumpla, sin contar para nada con el consentimiento del que obedece. Es una de las caras de la irresistibilidad. La otra cara consiste en que dentro de este esquema de orden el que manda dispone de los medios necesarios para hacer cumplir lo mandado.

Sólo un orden así comporta «seguridad» propiamente dicha, porque sólo dentro de esos supuestos se puede calcular la conducta humana y sujetar la naturaleza del hombre de modo que no trate de resistir y rebelarse contra el orden.

El Estado absoluto como realidad y el pensamiento político que ha contribuido a constituirlo están prendidos en este esquema de orden y han tendido históricamente a realizarlo al máximo (14). La dialéctica entera del absolutismo puede muy bien cifrarse en el empeño de totalizar el orden del mando y de la obediencia, negando de antemano cualquier otra posibilidad de orden interhumano. En el plano del pensamiento el esquema de Hobbes puede considerarse arquetípico. Vale --*mutatis mutandis*--

(12) *Leviathan*, cap. XIII, edic. cit., pág. 83.

(13) *Lev.*, cap. XXX, edic. cit., pág. 220.

(14) Véase la teoría del derecho divino de los reyes y repárese, por ejemplo, en los textos de EDWARD FORSETT y ROGER MANWARINGS, citados por *Wormuth*.

para todos los teóricos del absolutismo. Cuando el Estado absoluto llega a sus consecuencias más extremas es cuando también se radicaliza al límite la tentativa de sojuzgar la realidad humana entera en este tipo de orden, el único que parece suficientemente seguro y capaz de racionalizar en la medida precisa un mundo turbulento a los grupos sociales que ven en el Estado absoluto la única garantía de su seguridad propia.

Dentro de estos supuestos resultan evidentes dos consecuencias: la primera es que el orden interhumano es necesariamente un orden «artificial», no «natural», sino «artificial», hecho a fuerza de razón; la segunda, que ese orden no es de concierto de voluntades, sino de sumisión; un orden de mando y de obediencia. Toda relación interhumana está fundada en el *a priori* absoluto de este orden irresistible. Sin él y fuera de él no cabe plantearse siquiera el problema de la relación entre los hombres. Ni siquiera son hombres. La expresión *homo homini lupus* es mucho más que una frase. Dentro del orden del Estado triunfa en el hombre lo que en él hay de divino -- la razón—. Por donde se ve que tampoco la expresión *homo homini deus* es en Hobbes frase fuera.

Para entender cabalmente en qué ha consistido la revolución hay que partir de estas coordenadas. La revolución es ni más ni menos que la puesta en marcha por su cuenta y riesgo de la «razón privada» frente a la «razón pública» para constituir un nuevo tipo de orden interhumano fundado en un esquema distinto del esquema del mando y de la obediencia. Lo que desencadena esa marcha es la totalización del orden del Estado, su absolutización. En cierto sentido, se trata de una «liberación». Visto desde las nuevas fuerzas en acción, el nuevo tipo de orden va a aparecer como el «orden de la libertad» frente al orden absoluto del Estado. Visto desde el Estado, la marcha de la «razón privada» tiene que ser interpretada necesariamente como «rebelión». Examinada en su tercera dimensión, esta marcha lo que hace realmente es continuar y encaminar «revolucionariamente» hacia nuevas regiones de la realidad el proceso de racionalización en que consiste propiamente la dinámica del mundo moderno.

Situémonos nuevamente, para mayor precisión, en los supuestos del Estado absoluto, y echando mano de su dialéctica propia tratemos de averiguar cuál es el sentido que va a tomar la marcha de la «razón privada» como «revolución». ¿Quién se rebela? ¿Com-

tra quién se rebela? ¿Adónde conduce la rebelión? ¿Cómo se rebela?

Quien propiamente se rebela es la «razón privada». En unas páginas decisivas del *Leviathan* formula Hobbes lo que podemos considerar como doctrina clásica del absolutismo. Se trata de un documento ejemplar de la antropología política moderna (15). Hobbes se alza enérgicamente contra el optimismo ingenuo que supone en el hombre una inclinación natural positiva a la sociabilidad. Si los hombres fuesen capaces de consentir espontáneamente en la observancia de la justicia, no haría falta gobierno ni comunidad política. Pero mientras otras criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, son «sociables» entre sí, el hombre es de tal condición «que no puede hacer lo mismo». La culpa radica principalmente en que el hombre, a diferencia de los demás animales, tiene «uso de razón». La razón, la razón de cada cual, el uso que cada uno hace de su razón privada, incapacita al hombre para unirse a otros hombres por pura naturalidad. No es un ser naturalmente sociable; sólo puede llegar a serlo por artificio, precisamente por artificio de su razón. Mas para ello es menester que sacrifique su razón «privada», cuyo uso produce violencia, competición y guerra, y la enderece a constituir una sola y única razón: la razón «pública». El único uso «razonable» que el hombre puede hacer de su razón es renunciar a ella al «autorizar» la constitución de una razón pública que, asistida de un poder irresistible, sujeta las voluntades humanas en una unión que es algo más que el puro consentimiento y la pura concordia. Renuncio a mi razón y a mi juicio y me someto al juicio de la razón pública, una razón que expresa lo que es conforme a la razón de todos los hombres (la ley natural). La razón privada nunca expresa los dictados de esa razón común. La razón pública —el Estado— y su expresión imperativa —la ley— no son sino la razón común, o sea, la razón «natural» asistida de un poder común irresistible. Abandonada a su propio correr la razón privada conduce a la discordia.

¿Cómo se articulan la razón pública y la razón privada, lo «privado» y lo «público», dentro de estos supuestos? Lo «público» tiene a su favor una presunción de totalidad. No es todo, pero sí lo es potencialmente. Lo privado es lo residual, el resto, el

(15) Se encuentra al comienzo del cap. XVII.

sobrante, la parcela que la razón pública deja sin ordenar, el hueco silenciado en la ley (16). Es la zona franca, el ámbito de la libertad, una región de la realidad en la que el uso de la razón privada no produce desorden; en cierto modo, algo que cae fuera del marco del orden. Hobbes señala expresamente tres componentes de esa región, tres «libertades». La primera es la zona franca de la «creencia». Lo es por naturaleza. La creencia religiosa, la pura fe privada, no afecta al orden de la razón pública, es decir, al «orden público» (17). Sólo cuando la creencia se hace «pública» en forma de «opinión» o «confesión» cae en la órbita de la razón pública. Mientras permanece *in pectore* es libre. El mundo de la creencia es trascendente al orden político. La segunda «libertad» es la libertad de «comprar y vender», y en general la de «contratar» (18). La zona que aquí se delimita sin demasiada precisión es la economía, o más bien un tipo de realidad económica basada en el comercio (19). El mundo del comercio escapa también a la ley. Notemos lo que es ya indudablemente una justificación anticipada de la aventura en que va a empeñarse la razón en rebeldía: el uso de la *ratio* económica no produce desorden; es, por tanto, legítimamente, materia privada. Hobbes no se ha planteado el problema de si las acciones económicas producen por sí solas un orden, un orden *sui generis*. No podía plantearse. Dentro de los supuestos del absolutismo integral sólo la razón pública es fuente del orden. La razón privada lo más que hace es no engendrar desorden. Hay una zona de las acciones privadas que es irrelevante desde el punto de vista del orden. Ni más ni menos. Es ésta una zona en la que reinan la concordancia y el consentimiento. Naturalmente, siempre que se suponga la existencia de una razón pública dotada de poder irresistible. Así es como debe interpretarse correctamente el pensamiento de Hobbes, y, en general, la posición del absolutismo político en el setecientos: el Estado, el orden político, cumple la función de crear un orden irre-

(16) Cap. XXI, pág. 133, de la edición de Oakeshott.

(17) *Leviathan*, cap. XXVI, edic. cit., pág. 187.

(18) *Idem*, cap. XXI, edic. cit., pág. 139.

(19) Muy agudamente emplea SCHUMPTER la expresión «sociedad comercial», como el término genérico que puede contraponerse al de «sociedad socialista». La sociedad «capitalista» representa uno de los tipos posibles del género «sociedad comercial» (v. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna, 1946, págs. 267 y ss.).

sistible, sin el cual no hay seguridad para que el hombre pueda hacer uso de su razón privada en el mundo de la creencia, de la economía y de la vida familiar. Porque la tercera libertad es la de «elegir domicilio, el propio tenor de vida y educar a los hijos como mejor se piense» (20). Religión, familia y economía determinan y circunscriben el ámbito de la libertad, lo que la razón pública deja a la razón privada.

Merece la pena que nos fijemos en el modo como se obtiene el perímetro de la libertad dentro de este esquema de orden. La libertad es la condición natural del hombre. Ahora bien, cuando concurre con los demás con su libertad natural, el resultado no es concordia, un orden por concurrencia, sino discordia. Sólo cuando renuncia a su libertad natural, al uso de la razón privada, constituye un orden seguro capaz de garantizar la libertad que por propia condición debe gozar. El orden político, la razón pública, la ley, no es un recorte de la libertad; es el organismo, el supuesto mismo de la libertad, su garantía. La libertad se entiende aquí como libertad interior y como capacidad para llevar una vida independiente dentro de la ley. En este sentido, Hobbes, y en términos generales el pensamiento político del Estado absoluto, son fieles a la tradición clásica, mucho más fieles de lo que el propio Hobbes creía de sí mismo (21). El buen vivir (22) —como el *eu zen* de los griegos— consiste en vivir conforme a la razón; la libertad, la vida libre, es la vida sujeta a la razón. Pero se ha producido un viraje decisivo en la interpretación de la razón, de la sociabilidad y de la naturalidad humana: el uso de la razón humana abandonada a sí misma produce inexorablemente desorden. Por eso no hay otra libertad posible para el hombre que someter su vida absolutamente a los dictados de la razón pública. Sólo la ley, por su carácter irresistible, es capaz de reconstituir las voluntades humanas y someterlas a la razón. La libertad plena es algo que no conviene al hombre, sino sólo a la razón pública.

La rectificación de este supuesto, parcialmente falso, es la *grav*

(20) *Leviathan*, cap. XXV, edic. cit., pág. 139.

(21) Son frecuentes en HOBBS las invectivas contra el pensamiento político clásico, especialmente contra ARISTÓTELES, a quien considera como una de las fuentes doctrinales más decisivas de la rebelión.

(22) Cap. XVII, edic. cit., págs. 109 y 112.

rebelión del europeo moderno. Una rebelión cuyo remate es la inversión de las relaciones entre la razón pública y la razón privada. Hobbes tuvo, sin duda, la genial intuición de que la rebelión de la razón privada contra el orden irresistible del Estado podía ser la puesta en marcha de una alimaña aparentemente mansa, pero mucho más difícil de embriagar que el mismo Leviathan; una alimaña destructora del único orden capaz de garantizar la libertad. Lo que Hobbes no vio y pronto iban a advertir algunos de sus mismos contemporáneos de mentalidad menos radical, es que el uso de la razón privada era en la práctica no sólo capaz de constituir una zona irrelevante desde el punto de vista del orden, sino un orden propiamente dicho, un orden que parece «natural», emergente de la naturalidad humana; un orden aparentemente independiente del orden político basado en el mando y en la obediencia: el orden resultante de la concurrencia de las acciones «libres» de comprar y vender y de contratar.

Al amparo de la seguridad que ofrece el orden del Estado absoluto, el europeo constituye de hecho el magno orden «natural» de la economía capitalista. Esta nueva experiencia va a autorizar un ensayo general en la realidad y en el pensamiento: el intento de constituir todas las regiones de la realidad humana partiendo de la intuición de un nuevo esquema de orden, que, como el de la economía capitalista, es un orden por «concurrencia», el único que va a parecer compatible con la libertad, el trasunto mismo del «orden de la libertad», creado en el despliegue de la razón privada. En el curso de ese despliegue se ha ido moldeando el nuevo modo de sentir la realidad interhumana como «social», que ha dado origen al saber sociológico propiamente dicho. Tratemos de averiguar en la medida posible cuándo y cómo se ha producido la intuición fundamental originaria.

Se forma, decimos, en el trato con la nueva realidad que resulta de las acciones económicas de signo «capitalista». Sin que nos propongamos terciar en el coloquio todavía vivo y abierto acerca de los orígenes del capitalismo, parece indudable que el nuevo Ethos que se inaugura con la Reforma introduce en la dinámica del mundo moderno un ingrediente racional de signo activista, cuyo sentido último es lo que muy bien puede llamarse la progresiva «economización de la vida». La acción económica moderna es la acción racional por excelencia. Es un tipo de acción en el que se utilizan al límite las posibilidades dadas, después de haber elimi-

nado toda suerte de componentes irracionales. Se obra en razón de un fin (la ganancia), de los medios y las consecuencias, y se sopesan racionalmente medios y fines, fines y consecuencias y diferentes fines entre sí (cálculo de capital). La regla típica de la acción económica estriba en «economizar», distribuir calculadamente las disponibilidades con que se cuenta en una parte para el presente y otra para el futuro, a la vez que se procura obtener el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo. Lo que Max Weber ha llamado «racionalización» es propiamente la marcha de la razón privada en el sentido de la economización de la vida, cuyo trasunto psicológico es el fenómeno, certeramente observado por Simmel, de «la conversión de los medios en fines últimos» (23). Es un modelo de conducta «racional» que ha dejado de ser «razonable». Se eligen los medios con mayor rigor y las cosas se configuran cada vez más racionalmente, al paso que los fines se alejan más y más de lo verdaderamente razonable (24).

La raíz de la opción por esta clase de acciones racionales, cuyo arquetipo es la acción económica, es el cambio de Ethos y el sistema de los nuevos hábitos que el trato con la realidad va decantando en el hombre europeo a partir de la Reforma. Como es notorio —después del sabroso diálogo entre Max Weber, Troeltsch, Rachfahl, Lujó Brentano, Kraus, Tawney, Müller-Armack, Zwioldineck, etc.—, la Reforma produce un cambio decisivo en el modo como el hombre se siente instalado radicalmente en la vida. Mientras el Ethos del hombre renacentista comporta el tomar la vida como fruición, el hombre «reformado» ve en la fruición del mundo el pecado. A la vida como goce se opone el ideal de la vida como esfuerzo y trabajo, un ideal adecuado a la burguesía en auge, el más propio para llevarla a señorear a las demás clases y grupos sociales. La virtud cardinal es ahora la laboriosidad. Los laboriosos son los «elegidos», cuya predestinación a la bienaventuranza se manifiesta ya en que Dios les ha dado la capacidad de vencer su naturaleza por la aplicación al trabajo. El trabajo es, pues, vía de salvación, mientras el goce es senda de pecado. Sobre este Ethos del trabajo se van lentamente edificando los hábitos específicos del hombre moderno, muy especialmente el hábito de la cinquie-

(23) V. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, 1922, págs. 229 y ss.

(24) V. VON MARTIN, *Die bürgerlich-kapitalistische Dynamik der Neuzeit*, en la *Historische Zeitschrift*, agosto 1951, págs. 37 y s.

tud», el fáustico desasosiego activista, que ve en el sosiego el peor de los pecados contra el Espíritu Santo. Este «hombre nuevo», inquieto y activista, es el que va a desplegar la razón privada en todas direcciones y el que pone en marcha el proceso que hemos denominado economización de la vida. La opción por la *private reason* tenía que desembocar en la progresiva autonomía y desvinculación recíproca de las diferentes regiones de la realidad. Cada una empieza a seguir su propia *ratio*. En la opción iba también prefigurado el término del proceso: la rebelión contra el Estado, es decir, contra el tipo de orden que ha hecho posible el despliegue autónomo de la razón privada, singularmente de la razón económica.

El Estado absoluto había tratado de configurar la realidad económica imponiendo a ésta su único esquema de orden, un orden fundado en el mando y en la obediencia. Es el tipo de política económica al que se da el nombre de mercantilismo. El Estado regula autoritariamente los diferentes elementos de la vida económica (25), el trabajo, los salarios y los precios del mercado y el comercio interior y exterior. Este sistema autoritario de regulaciones sirve al fin político. El esquema general del mercantilismo está vivo aparentemente hasta el siglo XVIII, pero se está desintegrando en el fondo desde el XVII. Se desintegra —nos cuenta Mitchell— porque ciertos cambios en la vida cotidiana de la gente van demostrando a muchos el provecho que puede resultar de hacer cosas prohibidas por la legislación mercantil. Se empieza a considerar que las leyes adoptadas con el fin de aumentar el poder político impiden hacer un uso más provechoso del tiempo y del capital propio. El Ethos del trabajo tenía que parar en la pasión de la riqueza.

Ahora ya sabemos con más precisión quién se rebela. La razón económica, constituida al amparo del orden político del absolutismo, va a erigirse en protagonista de la rebelión contra el Estado.

La constitución del nuevo hábito «económico» como consecuencia del nuevo tipo de acciones económicas racionales y la impregnación progresiva de la razón privada por la razón económica, son el supuesto histórico real que desde el siglo XVII ha llevado a ese nuevo modo de sentir la realidad interhumana como una realidad

(25) V. W. C. MITCHELL, *Lecture, Notes on Types of Economic Theory*, Nueva York, 1949; págs. 48 y ss.

autónoma dotada de orden propio, un orden «espontáneo», no impuesto autoritariamente por el Estado, y, a la vez, «libre», que parece emerger del libre juego de las razones privadas concurrentes de los diferentes actores. A partir de aquí la libertad queda prendida en un nuevo esquema de orden: el orden de la concurrencia. El *substratum* último de este esquema de orden —lo que se puede llamar el axioma de la concurrencia— es que cualesquiera que sean las circunstancias y los órdenes institucionales en que se halle encuadrado un grupo humano, el obrar del hombre, en cuanto sea racional, intentará siempre sacar el mayor rendimiento con el mínimo esfuerzo en una situación dada. En consecuencia, el conjunto de una serie de acciones racionales es inexorablemente un orden, un orden resultante del «concurso» de dichas acciones, un orden por concurrencia. El modelo de este orden es el mercado que los economistas suelen denominar «mercado de concurrencia perfecta». La primera experiencia en grande que pareció abonar la existencia de un ajuste automático de las acciones económicas fué el comercio exterior. Desde fines del setecientos empieza a advertirse la vigencia de un mecanismo autorregulador de la distribución internacional del dinero (26), y aun antes, voces aisladas, pero enérgicas, han comenzado a desacreditar la intervención del Estado en la economía como contraria a la marcha natural de las cosas (27).

La constitución efectiva de una realidad económica que parece ordenada por concurrencia persuade al europeo del siglo XVII de que tal vez la realidad humana entera obedezca al mismo esquema general de orden racional a que parece estar sujeto todo el universo: un orden «mecánico» resultante de la acción espontánea y libremente «concurrente» de los «cuerpos» y «fuerzas» que le integran; un orden «gravitatorio» de cuerpos y fuerzas en concurrencia e interacción. La concurrencia produce un orden en «equilibrio». La expresión suprema de ese tipo de orden son las leyes de la mecánica clásica. La fórmula newtoniana de la gravitación universal es el esquema ejemplar del orden resultante de la libre concurrencia. Este esquema de orden —basado en una idea del individuo, del movimiento y de la causalidad— va a ser

(26) V. VINER, *Studies in the Theory of International Trade*, 1937, págs. 74 y siguientes.

(27) VINER, *op. cit.*, págs. 96 y ss.

aplicado resueltamente al mundo humano. La actitud revolucionaria —la rebelión— va a consistir precisamente en el intento de constituir la realidad interhumana en todos sus planos como un orden por concurrencia.

El primer paso dentro de esta mentalidad «revolucionaria», que parece encontrar apoyo en la realidad, es la inversión de los supuestos lógicos y antropológicos del absolutismo: el uso de la razón privada dejada a sí misma conduce al orden. En consecuencia, el orden político deja de ser el *a priori* absoluto del orden interhumano. Se convierte en algo así como un orden *in extremis*, secundario, y a medida que la conciencia revolucionaria se afirma, innecesario. El *a priori* del orden es ahora la «naturaleza». El nuevo sentido de la realidad que se moldea en el contacto con la realidad física facilita cómodamente la inversión de los supuestos: se toma como «naturaleza» lo que no es sino un sistema de hábitos, aunque ya consistentes por obra de los siglos. Los escritores de la primera época mercantilista sabían muy bien que el egoísmo, el interés y el afán de lucro eran motivos fundamentales del obrar humano. Pero todos se mantienen en la misma línea de Hobbes. No creen que el juego de los intereses particulares conduzca a la armonía (28). Lo contrario de lo que nos van a decir más tarde los economistas clásicos. En el tiempo que media entre ambos se forman las primeras intuiciones de signo «revolucionario». El esquema hobbesiano subsiste, pero sufre una inflexión decisiva. Hobbes ha ultrajado gravemente a la naturaleza humana al hacerla tan extremadamente egoísta, cuando en realidad el hombre es una criatura bien dispuesta incluso cuando persigue su interés particular (29). Las acciones humanas —incluso las guiadas por el interés— «concurren» a formar un orden «natural». He aquí la intuición originaria de un orden interhumano puramente «social», resultante del simple ejercicio «natural» de la sociabilidad humana. Al esquema del orden fundado en el mando y en la obediencia se va a oponer resueltamente como el *a priori* de todo orden posible un esquema de orden basado en la concurrencia. En este sentido, la revolución es propiamente la totalización progresiva del orden de la concurrencia.

La mentalidad revolucionaria empieza por degradar el orden

(28) Viner, *op. cit.*, págs. 93 y ss.

(29) V. Brysson, *Man and Society*, 1945, pág. 23.

político como secundario y artificioso, frente al orden primario espontáneamente emergente de la naturaleza humana. La actitud relativizadora se advierte ya en los mismos contemporáneos de Hobbes, muy claramente en Harrington. Puede servirnos de muestra (30). La famosa tesis harringtoniana de la «balanza» descansa sobre el principio de la interconexión funcional de dos tipos de orden y la reducción del orden político a un orden subordinado. El orden primario fundamental pasa a una realidad más radical, la economía, sea bajo especie de «propiedad» —allí donde la tierra es el factor económico dominante—, sea bajo especie de dinero, en los países eminentemente comerciales. El orden económico «condiciona» el orden del poder. Cuando la realidad de fondo es desordenada, el desorden se comunica al plano político. De ahí la necesidad del equilibrio en la propiedad si se aspira al equilibrio político. El orden político aparece como el trasunto secundario de un «orden de fondo». La consecuencia es obvia: el que domina esta realidad de fondo es dueño del Estado. Podrá no serlo por algún tiempo, pero el equilibrio se restablece por sí sólo. Este supuesto cardinal permite a Harrington interpretar la guerra civil inglesa de manera harto distinta a lo que Hobbes hará en el *Behemoth*. El escocés sabe tan bien como Hobbes que la milicia es el nervio del Estado, pero el axioma le viene a punto para defender empíricamente su posición de principio (31). El dilema es obvio: o el orden del poder se acomoda al de la propiedad o éste a aquél. De lo contrario sólo puede esperarse la guerra civil. Es la primera interpretación «sociológica» de la rebelión inglesa. Mientras Hobbes describe lo acontecido y diagnostica el futuro desde la atalaya del Estado, Harrington dirige su mirada hacia la realidad de fondo: Enrique VII ha quebrado los estados de los barones y Enrique VIII ha distribuido las tierras de los monasterios entre los comunes. La ley de la balanza tiene que entrar en juego y la monarquía convertirse en república. Esta leve inflexión de la mirada es decisiva. Es un giro «revolucionario», denota un cambio de mentalidad, un nuevo sentido de la realidad

(30) Su obra principal es *The Commonwealth of Oceana*, 1656. Poco después publicó varios folletos; los más importantes son *The Prerogative of Popular Government*, 1658, y *The Art of Lawgiving*, 1659. Los tres figuran en la edición de TOLAND *The Oceana and other Works of James Harrington*, 1747.

(31) *The Prerogative of Popular Government* (1658), ed. TOLAND, pág. 249.

interhumana. La mejor prueba se encuentra en el concepto mismo de «revolución», que va a quedar prendido en la realidad de fondo y en la dialéctica entre la realidad superficial —el orden político— y la realidad fundamental —el orden de la propiedad (lo «sociab»)—. Revolución no significa ahora mudanza del poder político, sino alteración de la realidad de fondo y de la relación funcional entre los dos órdenes. He aquí un texto iluminador: «Natural revolution happens from within, or by commerce, as when a government erected upon one balance, that for example of a nobility or a clergy, through the decay of their estates comes to alter to another balance; which alteration in the root of property, leaves all to confusion, or produces a new branch or government, according to the kind or nature of the root. Violent revolution happens from without, or by arms, as when upon conquest there follows confiscation» (32). La revolución es un cambio de la balanza, que afecta, por tanto, al orden del poder y al de la propiedad. Mientras no se restablece el equilibrio entre ambos la situación es inestable, hay *privation of government* y guerra civil.

El problema de la estabilidad está ahora ligado al del equilibrio de un orden por concurrencia. Es un problema «mecánico», pero infinitamente más complejo, porque los términos del teorema son más numerosos y sus relaciones funcionales más difíciles de entrever. Se ha complicado enormemente la idea del individuo, del movimiento y de la causalidad, los tres elementos claves que determinan un orden desde el punto de vista mecánico.

No es difícil perseguir a lo largo del pensamiento político que ha nutrido el absolutismo la progresiva «mecanización» del esquema de orden que tiene por base. La idea del «individuo» político se afina paulatinamente desde el *corpo misto de la umana generazione* de Maquiavelo (33) hasta el *political body* hobbesiano, con la precisión que adquiere en él el término «cuerpo». También las ideas del movimiento y de la causalidad van cobrando rigor «científico». El esquema del pluriverso político se aproxima gradualmente al del universo físico, integrado por individualidades —cuerpos— perfectamente localizables, identificables y dinamizables, organizadas en virtud de leyes puramente dinámicas que describen

(32) Ed. TOLAND, pág. 244.

(33) V. mi libro sobre *El saber político en Maquiavelo*, 1948, pág. 114, y los *Discorsi*, págs. 201-2.

de manera causal y determinada el curso futuro de un sistema a lo largo del tiempo. El conocimiento del curso del acontecer —la meta del saber «político»— va tornándose más y más «positivo» desde el *intendere per se* maquiavélico hasta el saber «filosófico» de Hobbes como razonamiento de causas y efectos. Mas, en fin de cuentas, mientras prevalece el esquema del orden por sumisión, el problema sigue planteado en los mismos términos iniciales: el saber político consiste en saber «mandar»; todo el artificio estriba en construir un poder irresistible capaz de asegurar la obediencia en cualquier caso. Una vez construído, la dialéctica de este tipo de orden se cifra en una ecuación que podríamos llamar la ecuación del poder político: la obediencia llega allí hasta donde llega la protección (34). Un orden de este tipo no es estable mientras no es «seguro», o sea, irresistible. Cuando falta el poder irresistible el cuerpo se queda sin alma y perece.

Para que se pueda apreciar mejor la magnitud y el sentido cualitativo que entraña el cambio, consideremos las limitaciones inherentes a la mentalidad que opera exclusivamente con este esquema de orden. Tiende inevitablemente a ver el acontecer histórico como una marcha en círculo. El movimiento inmanente al orden del poder cumple siempre un ciclo, siempre se vuelve a un orden irresistible. No es un azar que en Maquiavelo el mundo humano aparezca bajo especie de rotación perenne (35), como tampoco es casual que la peregrinación del poder político se le represente a Hobbes como una trayectoria sideral. La idea de «revolución» que corresponde a este esquema mental es inexcusablemente el círculo. Todo se transfigura en cuanto se trasponc este esquema de orden y se pasa al de la concurrencia. El problema de la estabilidad, el del movimiento y, por tanto, el de la causalidad, se enriquecen con nuevas y muy sutiles dimensiones. Por lo pronto, el orden por concurrencia se representa como un orden «natural». Como no es puro artificio, el cuidado que requiere su conservación comporta mayor delicadeza en el manejo de los elementos integrantes del orden. Para que sea estable no basta trazar un marco seguro; hay que equilibrar realidades heterogéneas, aunque sean naturalmente concomitantes. Hay que hacer gravitar

(34) *Leviathan*, cap. 21, edic. cit., pág. 141.

(35) Véase el famoso pasaje al comienzo del libro V de las *Istorie Fiorentine*.

una realidad hacia otra de modo que se sostengan y contrapesen, que sus impulsos singulares se frenen y concierten en pos de un movimiento armónico y de consuno. Harrington apunta ya que la estabilidad consiste en no dejar que el Estado altere el fiel de la balanza en que reposa.

Dentro de este nuevo esquema, el acontecer histórico no aparece como ciclo o movimiento circular, sino como despliegue en línea hacia una concurrencia cada vez más perfecta. Son secuencias inmediatas la intuición del progreso y de la perfección, como postulados immanentes de un orden por concurrencia. La idea del progreso responde típicamente a la mentalidad «revolucionaria» y está ligada al esquema de la concurrencia. No es pura repriminación de una idea cristiana. El esquema cristiano de la historia que más ha influido en el curso de los siglos es el agustiniano y es grave error atribuir a San Agustín la idea de que el curso de la historia humana es progresivo. La marcha de las dos Ciudades en el tiempo —su *procursus* o *excursus*— no es progreso ni evolución. La Ciudad de Dios avanza en el sentido de que hay una revelación gradual de la verdad comunicada por Dios al hombre hasta la venida de Cristo. Pero la *Civitas terrena* no está en progresión ni en regresión, porque las cosas humanas se hallan sujetas a continua mudanza (36). Dentro del esquema revolucionario de la concurrencia, el movimiento de la realidad de fondo, que condiciona la superestructura política (37), avanza en línea progresiva hacia un equilibrio por concurrencia perfecta. La dinámica del acontecer «social» se despliega linealmente, mientras el movimiento circular de la superestructura —las mudanzas del poder— pasa a ser el bordado en color sobre el cañamazo de fondo. El sentido de la marcha es camino de perfección, porque el despliegue en línea es, por esencia, progresión indefinida.

También merece la pena que nos fijemos un instante en cómo se determina el perímetro de la libertad dentro de este esquema de orden. Es el gran viraje definitivo incluso contra la tradición clásica. Por primera vez en la historia del pensamiento político europeo

(36) V. THEODOR MOMMSEN, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», en *Journal of the History of Ideas*, junio 1951, págs. 372 y 374.

(37) El término «superestructura» se encuentra en el propio HARRINGTON, aunque con sentido diferente al que tomará en MARX: en HARRINGTON equivale a «forma».

se formula el supuesto radical de que el hombre es «perfectamente» libre por naturaleza. La libertad es el estatuto primario del hombre. El hombre es libre *ab initio*. La libertad no es empresa de perfección, está dada de antemano en su integridad. No es algo que el hombre deba conseguir, sino una propiedad del hombre precisamente por ser un ente natural. Es un poder que el hombre tiene por naturaleza, más exactamente, una «posibilidad». Consiste en «poder hacer». No es simple atributo de una voluntad, sino un poder que compete al hombre entero, un poder hacer siguiendo la preferencia o la dirección de la razón. El hombre es libre en la medida en que puede obrar o no obrar por la representación de su propio pensamiento o preferencia. Puede hacerlo por naturaleza, pero si hay un poder mayor que se lo impide no es libre. La posibilidad de la libertad no se actúa cuando ese poder está condicionado por un poder mayor. Aquí está la llave maestra de toda la construcción: la libertad es una posibilidad natural del hombre que no se actúa cuando el hombre depende de otro poder, es decir, de otro hombre. Libertad es lo contrario de «sumisión» (38). Consiste en que la espontaneidad del hombre no esté sujeta a traba, en no depender de otro, no tener que pedir permiso a otro. Es espontaneidad independiente. El único estado imaginable en que el hombre es libre es entonces el estado de naturaleza, cuando puede disponer de sus acciones por su sola razón, cuando es perfectamente independiente. Es aquel estado en que los hombres viven conforme a la razón.

Esta manera de sentir la libertad desemboca inexcusablemente en el principio de igualdad. La libertad, esa espontaneidad que se regula por principios de razón que todo el mundo tiene que admitir con forzosidad, hace que todos los hombres sean iguales. El estado de perfecta libertad es un estado de igualdad absoluta. Los que son perfectamente libres por naturaleza son necesariamente iguales. Por dos razones. La primera porque la naturaleza de todos los hombres, precisamente por ser razón, es igual en todos; la segunda, porque al ser perfectamente libres son iguales en no estar sometidos a nadie. La libertad como «no-sumisión» conduce inexorablemente al igualitarismo. La razón del

(38) V. LOCKE, *Of Human Understanding*, libro II, cap. XXI (cito por la edición *The Works of John Locke*, London, 1823; vol. I, págs. 240 y sigs.).

V. *Of Civil Government*, libro II, cap. II.

hombre como naturaleza, la naturaleza como libertad perfecta y la libertad como espontaneidad independiente desembocan en la igualdad. El hombre es perfectamente libre e igual por naturaleza. Lo que tiene de igual con los demás es precisamente la naturaleza. Por un fenómeno de inversión, la igualdad se erige en criterio de lo natural. No es ya sólo que un hombre sea igual a otro porque tiene la misma naturaleza —este sería el criterio tradicional—; es al revés: lo que es igual en cada hombre es lo que éste tiene de natural. Sólo lo que es igual es natural. Lo natural acaba allí donde acaba la igualdad. Lo que es igual en todas las religiones —el mínimo religioso— es lo que todas tienen de natural, la religión natural. El derecho natural es el contenido mínimo e invariable que es común a todos los derechos existentes.

A contar de estas intuiciones originarias el problema insoslayable propuesto al pensamiento político desde la segunda mitad del siglo XVII consistirá en construir teóricamente el orden por concurrencia. El sentido general de la realidad que da pábulo a este nuevo modo de sentir el orden interhumano impulsa a buscar la solución del problema en una dirección: la concurrencia es una secuencia de la naturaleza. Es obra de la naturaleza. El vocablo «naturaleza» se convierte en uno de los grandes términos mágicos caros al setecientos y a la mentalidad ilustrada. En él quedan también cifradas las posibilidades y las limitaciones inherentes a este modo de sentir y de pensar. El esquema de la concurrencia va a ser interpretado desde la idea de naturaleza. ¿De qué naturaleza? Evidentemente, de la naturaleza humana. La naturaleza del hombre es la raíz fontanal de la que emerge ese orden de fondo, el orden «social», opuesto al orden artificial del Estado. ¿Cómo es esto posible?

Hobbes, desde supuestos similares, ha pretendido demostrar que, por naturaleza, el gran motor del hombre es el *self love*, el amor de sí mismo, el egoísmo. Desde el hombre «licencioso» de Hobbes (39) no se asciende al orden sino mediante el sacrificio de la razón privada a la razón pública del poder soberano. Para refutar a Hobbes, para que la concurrencia de las razones privadas produzca realmente un orden, hay que proceder a una operación

(39) Es el término que emplea Vico en su famosa *Scienza Nuova* para enfrentarse en bloque con esta corriente del Derecho natural.

V. el cap. XVI del libro I.

gigantesca: hay que reducir resueltamente la naturaleza a razón. Será el gran empeño del pensamiento del XVII y del XVIII. Se trata de racionalizar integralmente la naturaleza humana. Es la vía del racionalismo de Descartes a Leibnitz. La naturaleza del hombre consiste en razón. Pero aquí es donde aparece inmediatamente la inexorable dialéctica y la limitación de esta actitud intelectual; esa razón, a su vez, es interpretada como naturaleza, una naturaleza en sentido tradicional, una naturaleza sustancial dotada de un haber fundamental que la constituye en su propia e interna realidad. La razón humana como naturaleza sustancial es el reverso de este racionalismo, la segunda vía metafísica por la que va a discurrir el esquema de la concurrencia y el camino específico por el que se va a constituir ese nuevo saber que en el siglo XIX recibirá el nombre de Sociología. Es la ruta del naturalismo, de Locke a Hume y de aquí a los primeros sociólogos escoceses y franceses de la Ilustración. La primera conduce a la racionalización de la naturaleza, la segunda a la naturalización de la razón. Se trata de dos rutas aparentemente contrapuestas, en el fondo, convergentes. Convergen precisamente en el siglo de la Ilustración para constituir el gran dilema en que se mueve inexorablemente la mentalidad ilustrada. No es difícil descubrir en Rousseau el punto en que este grave dilema intelectual se hace carne viva, dolorosa y apasionada.

FRANCISCO JAVIER CONDE

(Continuará.)