

CUINAP | Argentina

Año 1 • 2020 | Cuadernos del INAP

Acerca del Estado y de la administración de lo público en una perspectiva democrática en la Argentina actual

Eduardo Rinesi

6

Capacitar e investigar para fortalecer las capacidades estatales

CUINAP | Argentina

**Acerca del Estado y de la administración
de lo público en una perspectiva
democrática en la Argentina actual**

Eduardo Rinesi

6



Autoridades

Dr. Alberto Ángel Fernández

Presidente de la Nación

Lic. Santiago Andrés Cafiero

Jefe de Gabinete de Ministros

Dra. Ana Gabriela Castellani

Secretaria de Gestión y Empleo Público

Dr. Alejandro Miguel Estévez

Subsecretario del INAP

Índice

Prólogo	6
1. Introducción	11
2. Genealogía de un problema	15
3. Realización de la idea ética	34
4. Estado y democracia	49
5. Libertades y derechos	64
6. Epílogo en tiempos de pandemia: La peste, el Estado y la democracia	76
7. Referencias bibliográficas	84

Prólogo

Los Cuadernos del INAP (CUINAPs) constituyen una publicación orientada a difundir las investigaciones sobre el Estado y la Administración Pública con un criterio amplio de selección de temas y participantes. En este sentido, se busca exponer estudios en tres niveles: macro (sobre grandes teorías y enfoques de la administración); medio (acerca del funcionamiento de las organizaciones públicas) y micro (respecto de la vida cotidiana de los actores vinculados a la actividad pública). El carácter inclusivo de la revista implica la edición de autores de diferentes corrientes de pensamiento sin discriminaciones de género, religiosas, partidarias ni de ninguna otra índole, y dando espacio a voces a menudo poco visibilizadas de espacios geográficos, sectores sociales o trayectorias personales con menor acceso a la consideración pública. El único requisito irrenunciable de la publicación es el máximo rigor en términos de calidad de los textos.

En este sentido, resulta un privilegio para la publicación contar con un escrito del politólogo y filósofo Eduardo Rinesi, un académico prestigioso que, además, ha ejercido cargos relevantes de gestión en el ámbito estatal. Esto le permite exponer en el texto los debates más trascendentes sobre el Estado y su administración, su devenir

histórico en el caso argentino y su vínculo con la noción de democracia desde una perspectiva que combina el conocimiento erudito con la vivencia personal. Además, como intelectual comprometido con su tiempo, no escapa al debate sobre el Estado en los tiempos recientes e, incluso, plantea algunos elementos importantes para el análisis de las cuestiones previamente expuestas a partir de la pandemia del coronavirus.

En resumen, el texto de Eduardo Rinesi es un aporte valioso, insoslayable, para quienes deseen reflexionar sobre los temas del Estado y la administración pública con una mirada que incluya los argumentos teóricos, la experiencia histórica, el contexto nacional y los debates que se avizoran para el futuro.

Dr. Juan Ignacio Doberti

Director de Investigaciones y Publicaciones del INAP

Acerca del Estado y de la administración de lo público en una perspectiva democrática en la Argentina actual

Eduardo Rinesi

Politólogo y filósofo, es Profesor Asociado Regular del Área de Política del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento, de la que fue rector entre 2010 y 2014, y donde actualmente dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política y un proyecto colectivo de investigación sobre Universidad y Democracia. Es autor de una quincena de libros de teoría social y política, entre los que pueden mencionarse *Política y tragedia* (2003), *Filosofía (y) política de la Universidad* (2015) y *Restos y desechos* (2019). Ha estado a cargo de numerosas traducciones de autores clásicos y contemporáneos, y de ediciones y compilaciones de diversos trabajos colectivos, como *Tiempo y política*, sobre el problema de la historia en Montesquieu (2007); *En el nombre de Dios*, sobre las ideas de razón y de revolución en Locke (2009); *Los lentes de Víctor Hugo*, sobre los avatares de la transición y la postransición democráticas argentinas (2007); y dos volúmenes sobre los ecos y los legados de la Reforma Universitaria de 1918: *Hombres de una república libre* (2016) y *Las libertades que faltan* (2018).

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo pensar el problema del Estado y de su administración, del modo en que es necesario habitarlo y gestionarlo en una perspectiva específica y situada. Para ello, se plantean las líneas mayores del pensamiento moderno sobre el Estado, los modos en los que la constitución histórica del Estado argentino dialogó con las grandes tradiciones teóricas europeas sobre el asunto y las peculiaridades de ese proceso. En segundo lugar, se revisan algunos grandes ciclos históricos en cuanto a la valoración positiva o negativa sobre el Estado. Con esos elementos, en tercer lugar, se consideran los modos en los que la discusión sobre el Estado en el siglo xx se articuló con la discusión sobre la democracia, teniendo en cuenta el debate teórico y político argentino en las décadas de los ochenta y noventa. En cuarto y último lugar, se caracterizan los dos ciclos políticos de nuestra historia más reciente: el neopopulista (2003-2015) y el neoliberal (2015-2019). Finalmente, nos preguntamos por los desafíos futuros en pos de construir un mejor Estado para una sociedad más justa, en el contexto de una crisis sanitaria mundial, cuya salida parece ser «con más Estado».

Palabras clave

Estado, administración de lo público, democracia, argentina.

Abstract

The purpose of this article is to think about the problem of the State and its administration, in the way that it is necessary to inhabit and manage it in a specific and situated perspective. For this, the main lines of modern thought on the State are proposed, the ways in which the historical constitution of the Argentine State dialogued with the great European theoretical traditions on the matter and the peculiarities of that process. Second, review some great historical cycles regarding

positive or negative valuation of the State. With these elements, in the third place, let us consider the ways in which the discussion on the State in the 20th century is articulated with the discussion on democracy, taking into account the Argentine theoretical and political debate on the deaths of the eighties and nineties. Fourth and by last, the two political cycles of our most recent history are characterized: the neopopulist (2003-2015) and the neoliberal (2015-2019). Finally, we ask ourselves about the challenges that we have in the future in order to build a better State for a fairer society, in the context of a global health crisis, the outcome of which seems to be «with more State».

Key words

State, Public Administration, Democracy, Argentina.

Introducción

Las páginas que siguen se proponen contribuir al desarrollo de un pensamiento en torno al problema del Estado y de su administración, del Estado y del modo en que es necesario habitarlo y gestionarlo en una perspectiva específica y situada. En efecto, aunque no vamos a privarnos de recurrir a la historia de las ideas y a la filosofía política para pensar el problema del Estado y de su evolución en las sociedades modernas de Occidente y en la América Latina de los últimos, digamos, doscientos años, lo que nos interesa aquí no es hacer una historia conceptual ni una teoría general del Estado, sino presentar concretamente el problema de los modos en los que deberíamos esforzarnos por pensar y llevar adelante la administración del aparato del Estado con miras a contribuir al desarrollo de una sociedad más democrática —por lo que entenderemos aquí de una sociedad con más libertades y con más derechos: deberemos considerar estos dos conceptos fundamentales de la historia de nuestras ideas políticas— en este país y en este tiempo: en la Argentina que, después de la aciaga experiencia neoliberal de la que venimos, intenta sentar las bases para la construcción de nuevos horizontes colectivos de justicia.

Quizás convenga primero, entonces, presentar las grandes orientaciones en torno a las cuales se organizaron las líneas mayores del pensamiento moderno sobre el Estado, los modos en los que la

constitución histórica del Estado en la Argentina dialogó con las grandes tradiciones teóricas europeas sobre el asunto y las peculiaridades que conoció ese proceso entre nosotros. Por supuesto, es siempre necesario resistir la tentación de imaginar que los procesos históricos que se desarrollan en los distintos países —tanto en los centrales, donde también se concibieron las grandes teorías sociales y políticas que dominan el mapa del pensamiento político del que nos valemos, como, con mayor razón aún, en los llamados *periféricos*— son o deben ser aplicaciones o ejemplos de los desarrollos teóricos supuestos o imaginados en la historia de las teorías o de las ideas, y más todavía la de imaginar que, cuando entre esos desarrollos teóricos y estos procesos históricos se verifica alguna diferencia o algún desajuste, es porque estamos en presencia de alguna vergonzosa distorsión, de alguna rareza tropical o de alguna anomalía histórica. Trataremos de entender, entonces, los específicos modos en los que el Estado nació y se desarrolló en nuestra historia nacional, y de preguntarnos cuáles son los mejores instrumentos conceptuales con los que contamos o los que podemos tratar de construir para dar cuenta de esos desarrollos, al mismo tiempo que para pensar el lugar y los desafíos del Estado y de su administración en el actual momento histórico.

Por lo demás, los pensamientos que sobre el problema del Estado nos entrega la historia de la filosofía política de los tres o cuatro o cinco últimos siglos, que son los siglos de lo que solemos llamar *modernidad*, están lejos de constituir un cuerpo homogéneo, y ni siquiera se han desarrollado todos, a lo largo del tiempo, en una misma dirección o manteniendo un mismo tono. Por eso, lo segundo que nos parece conveniente hacer es revisar la existencia de algunos grandes ciclos históricos en relación con la valoración positiva o negativa sobre el Estado —positiva primero y negativa después:

ya lo veremos— en los pensamientos políticos *progresistas*, de avanzada o favorables a la emancipación de los individuos y de los pueblos. Veremos cómo esa emancipación, como este progreso de la historia política de la humanidad, solo pudo pensarse de la mano del Estado, entendido como momento positivo del proceso histórico y social en un ciclo de tiempo que se tiende entre los días de Thomas Hobbes —que hizo del Estado la condición misma de la vida de todos y de cada uno de sus ciudadanos— y los de George W. F. Hegel —que lo pensó nada menos que como la forma más alta de la organización jurídica de una comunidad nacional: esta importancia del Estado para Hegel amerita que dediquemos especial atención en este escrito a su pensamiento sobre el tema—, y cómo, en cambio, esa comprensión de la cosas vino a invertirse, *a darse vuelta como una media*, después de Hegel, con el desarrollo de los grandes pensamientos críticos de ese mismo Estado a partir de mediados del siglo XIX.

Con esos elementos, estaremos en condiciones de considerar los modos en los que la discusión sobre el Estado, todo a lo largo del siglo XX, se articuló con la discusión sobre la democracia, que fue una discusión fundamental a lo largo de ese siglo en todos los países de Occidente, y de indicar especialmente la importancia de estas discusiones en el debate teórico y político argentino de los años de la transición y la consolidación democráticas de las últimas dos décadas del siglo pasado. Por último, trataremos de hacer dos cosas. Por un lado, caracterizar los dos ciclos políticos que un rápido vistazo permite identificar en nuestra historia más reciente después del gran desbarajuste de fines de 2001 y comienzos de 2002: el ciclo neopopulista que, bajo el nombre local de kirchnerismo, se tiende entre 2003 y 2015, y el ciclo neoliberal —el nuevo ciclo neoliberal, después de los dos que habíamos conocido en décadas anteriores— que, bajo el signo del macrismo, se prolonga

entre 2015 y 2019. Por el otro, preguntarnos por las enseñanzas que todo este recorrido que habremos hecho nos deja para encarar los desafíos que tenemos por delante en la perspectiva de construir un mejor Estado para una sociedad más justa.

Genealogía de un problema

La historia de la consolidación de las sociedades nacionales europeas es una historia hecha de una cantidad de luchas que, durante mucho tiempo, enfrentaron a los distintos grupos, a los distintos sectores, a los distintos estamentos que las integraban. No usamos sin intención esta palabra, *estamento*—que proviene, por supuesto, del latín *status*, ‘estado’, ‘condición’—, que perduró en el lenguaje de la sociología del siglo xx con un significado muy preciso, pero que empleamos aquí en un sentido sumamente amplio para designar a los distintos órdenes, a las distintas categorías en las que se dividía, a veces de manera muy conflictiva, el cuerpo social: la aristocracia, los campesinos, los burgueses, el bajo pueblo. En particular, el pasaje de un modo de organización de la vida productiva de tipo feudal a uno de naturaleza capitalista modificó de manera significativa la conformación de los grupos sociales y las relaciones entre ellos, volviendo particularmente conflictiva la división de las sociedades en distintos grupos cuyos *estados*—cuya condición, cuyo bienestar, incluso también cuya riqueza, propiedad o posesiones: en inglés, *Estate*— resultaban a menudo contradictorios: lo que era bueno para que uno de esos grupos *estuviera* bien, para que el *estado*, digamos, de ese grupo fuera bueno, a menudo era malo para que otro de esos grupos *estuviera* igual de bien, para que el *estado* de ese otro grupo, eventualmente enfrentado al anterior, fuera igual de bueno. Se ve claro aquí, en el terreno del

lenguaje (puede verse sobre este asunto el precioso trabajo de Quentin Skinner *El nacimiento del Estado*: Skinner, 2002), el origen de un modo de pensar la división de la sociedad que permitía distinguir en ella los tres famosos *estados* —el primero: el clero; el segundo: la nobleza; y el tercero: la burguesía— que caracterizaría el sistema político de la monarquía francesa y que estallaría por los aires en los días de la Revolución, asunto sobre el cual puede recordarse con provecho el importante escrito del abate Emmanuel Sieyès *¿Qué es el tercer estado?*, de decisiva influencia en aquellos acontecimientos.

Con mucha frecuencia, a estas divisiones sociales se agregaban o se superponían importantes divisiones religiosas. Que, por supuesto, que pueden verse, y que de hecho muchas veces fueron vistas, en importantes tradiciones de interpretación de estos momentos de la historia de los pueblos europeos, como la expresión más o menos indirecta, confusa o encubierta, en el terreno de las ideas o de las creencias, de esas luchas sociales de fondo o de base, pero que, indudablemente, tienen también respecto de ellas una independencia —*autonomía*— que permite considerarlas un factor diferente y específico de conflictos y de luchas. En efecto, la reforma protestante animó una cantidad de debates teórica y políticamente muy enriquecedores y fue un indudable factor de modernización de la cultura de las naciones europeas, pero también fue una causa de una cantidad de querellas y de enfrentamientos que, en algunos países, como Alemania, Francia e Inglaterra, fueron muy sangrientos, que pusieron el mundo «patas para arriba», como sugiere el original inglés, *The word turned up down*, del título de un precioso libro del historiador Christopher Hill (1983) sobre las guerras civiles y religiosas del siglo XVII en Inglaterra. Por lo demás, el pensamiento político del Renacimiento había dado por tierra, en la obra de autores extraordinarios como

Nicolás Maquiavelo (1996 y 2012), con algunos viejos principios de organización simbólica del mundo y con los sistemas morales, de base religiosa, que los acompañaban, y una renovada preocupación por la libertad, inspirada en la recuperación de los ideales del republicanismo clásico, llevaba a la generalización de un pensamiento contrario a la pasiva sujeción de los ciudadanos a la autoridad de los poderosos.

En algunos casos, este pensamiento asumía la forma de una invitación, no a la rebelión ni al ejercicio activo de la organización y la resistencia del pueblo frente a príncipes y a reyes, sino de una reflexión crítica sobre las razones de la servidumbre *voluntaria*—como la llamó, en un influyente opúsculo de mediados del siglo xvi, un joven estudiante francés de nombre Étienne de la Boétie, a quien el gran Montaigne dedicaría uno de sus célebres *Ensayos*— a unos poderes que reclamaban de sus súbditos la renuncia a un bien tan precioso como la libertad y de una invitación a lo que hoy llamaríamos, quizás, una *desobediencia civil* frente a ellos (De la Boétie, 2014). En otros casos, el rechazo a cualquier forma que pudiera adoptar ese reclamo, esa exigencia, asumía una forma más enérgica y se expresaba en recomendaciones bastante menos pacifistas: el modelo clásico del asesinato de Julio César por los jóvenes republicanos Bruto, Casio y sus amigos inspiró muchos de los pensamientos y de los escritos de la temprana modernidad europea, de Dante al ya citado Maquiavelo y más acá, expresándose en una cantidad de documentos que, como la anónima *Vindiciae contra Tyrannos*, proponían, frente a los gobernantes que pudieran merecer ese calificativo infamante de tiránicos—la tiranía, desde *La república*, de Platón, y *La política*, de Aristóteles, pasando por el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, de Locke, y llegando hasta nuestras discusiones contemporáneas, es casi unánimemente considerada la más perversa forma posible de gobierno—, las acciones más decididas y más extremas (Skinner, 1986; Sol, 2005).

En este contexto, es bastante comprensible que el problema del orden, y la preocupación, incluso la obsesión, por la conquista de la paz, empezaran a ocupar un lugar de privilegio en la *agenda*, como hoy se dice, de todo el mundo, y de manera particular, para lo que aquí nos interesa, de los teóricos y filósofos de la política. Entre ellos, merece una especial mención el autor de dos trabajos que, entre 1642 y 1651, sientan las bases de la discusión teórico-política de los últimos tres siglos y medio: Thomas Hobbes, quien dio a conocer en esas dos fechas que acabamos de indicar —y que, por cierto, coinciden con el comienzo y con el fin de la gran guerra civil inglesa que terminaría con la cabeza de Carlos I y que sirve de telón de fondo a estas reflexiones del buen Hobbes—, sus dos textos políticos mayores: *El Ciudadano* y el *Leviatán*. Con diferencias, que se han estudiado abundantemente (Skinner, 1996), de lengua —el primero de esos dos libros está escrito en latín; el segundo, en inglés— y de estilo —el primero rinde pleitesía al rechazo racionalista por las artes de la elocuencia; el segundo, en cambio, busca convencer a sus lectores utilizando la retórica *al servicio de la verdad*— como se justifica el propio Hobbes—, esos dos trabajos del gran pensador inglés establecen la necesidad, para garantizar la paz, el orden y la vida de los ciudadanos, de que todos y cada uno de estos resignen todo su poder y su autonomía para gobernar sus vidas en manos de una única persona —para colmo, artificial, no humana—, de una *persona ficta* —dice Hobbes— que debía funcionar como una suerte de *dios mortal*, magnífico y todopoderoso, que a todos debía meter miedo por igual para que, gracias a esa igualdad de todos en el miedo común a esa especie de *monstruo necesario*, la paz del cuerpo social y la vida de todos sus miembros pudieran estar garantizadas.

Pues bien, el nombre que la teoría política moderna, empezando por Hobbes y llegando hasta nosotros, daría a este *constructo*, a

este instrumento de pacificación de la vida de las sociedades, a esta institución de instituciones encargada de velar porque la lucha de los distintos grupos, de los distintos *estados* en los que se dividían y se dividen las sociedades no ponga en peligro su propia existencia, continuidad, la vida de sus integrantes, no sería otro, como sabemos bien, que el que nos ocupa a nosotros en estas reflexiones: *Estado*, escrito ahora en singular y con mayúscula, no para indicar el *estatuto* de tal o cual grupo social particular, no para señalar el *estado* en el que se encuentra, en contraste y en lucha con otros agrupamientos, tal o cual colectivo específico, no para indicar el *nombre* mismo de esos distintos grupos sociales particulares —primer estado, segundo estado...— y enfrentados cada uno con el resto, sino para indicar el nombre de aquella máquina poderosísima, creada por los propios hombres, pero a la que los mismos hombres que la han creado deben rendir en el mismo acto —y a este acto, sabemos, Hobbes lo llamó, siguiendo una fuerte tradición, *contrato*— todas sus armas, y que, desde su creación en adelante, deberá, para poder ejercer con eficacia la tarea para la que fue inventado, monopolizar el ejercicio legítimo de la fuerza sobre todos los ciudadanos que le deben obediencia (Skinner, 2003). Mucho más tarde, el sociólogo alemán Max Weber mostraría, en textos decisivos de las ciencias sociales de comienzos del siglo xx, el proceso histórico a través del cual el Estado iría, en las sociedades occidentales, operando esa monopolización de los poderes de coerción que la teoría reclama para que pueda, en efecto, funcionar (Weber, 2008).

Varias cosas hay aquí para considerar. Una es el peso de la idea de *representación* en esta teoría hobbesiana del contrato y del Estado. Los hombres, débiles, temerosos unos de otros y condenados por su condición natural, por su naturaleza, a una existencia salvaje, belicosa,

miserable, brutal y breve, se dan a sí mismos, de común acuerdo, *un representante*—el Estado— a fin de ver garantizada la vida de cada uno y la unidad armónica del conjunto. Así, la relación de representación permite distinguir un *autor* último de todas las decisiones políticas—el ciudadano— y un *actor*—el Estado—, que representa a aquel y actúa siempre en su nombre, en nombre de todos y cada uno de los individuos que han suscripto el contrato que lo crea, y que, por supuesto, que son—en la medida en que ese contrato no se suscribe de manera explícita, sino tácita, es decir, en la medida en que puede y debe suponerse que todos lo han suscripto— todos los ciudadanos que integran la sociedad sobre la que ese Estado es soberano. Pero el Estado, en Hobbes, no solo actúa *en nombre* de esa multitud de individuos, de ciudadanos, sino—atención— *en lugar* de ella: el lazo de representación es también un lazo de sustitución. En Hobbes, hay un solo actor político: *el propio Estado*, cuyas acciones deben suponerse siempre las de los ciudadanos en nombre de los cuales—y *en lugar* de los cuales— ese Estado actúa. ¿Pero cómo actúa una *persona ficta*, una persona jurídica, como el Estado? Aquí aparece en Hobbes un asunto interesante: un segundo lazo de representación o una segunda *dimensión* de la representación política. Si el Estado *representa* a la multitud de ciudadanos, a su vez, necesita para actuar ser él mismo representado por una persona—o eventualmente por un conjunto de personas: el problema de los *tipos* de gobierno es secundario en el pensamiento político de Hobbes— naturales, físicas: un soberano. El Estado representa a la multitud, y el Soberano representa al Estado. Por esta doble vía, las acciones del Soberano terminan sustituyendo, en el esquema que propone Hobbes, a las de los ciudadanos.

Un segundo problema en relación con esta idea sobre el Estado y la representación es correlativo a este primero, y es el siguiente: que el

Estado —o incluso: el Soberano que representa al Estado y actúa en su nombre y, por lo tanto, de modo mediato o indirecto, en el de toda la ciudadanía— es, además de condición de posibilidad para la paz de todos y para la vida de cada uno de los individuos que integraba la multitud *antes del contrato* —que es necesario *imaginar, suponer*, que integraba la multitud antes del contrato, porque, por supuesto que estamos acá en el terreno de las hipótesis teóricas, de las conjeturas necesarias: nuestro *antes* está escrito en itálicas porque al contrato, por supuesto, nadie lo firmó jamás—, un factor de integración de todos en un único conjunto y de unidad de ese mismo conjunto, al que podemos dar el nombre clásico de *pueblo*, en el lugar donde había existido apenas eso: una multitud dispersa de individuos temerosos y sin lazos entre sí. Estamos ante un tema enorme de la historia de las ideas políticas, que aquí apenas podemos mencionar, pero que, por cierto, no carece de importancia en la historia política argentina: la diferencia entre la multitud, dispersa, heterogénea, movediza, conflictiva, in-quieta y, por eso mismo, inquietante, y el pueblo, uno, homogéneo, armónico, monolítico, integrado. El Estado *convierte la multitud en pueblo y le confiere su unidad*. El representante (el Estado, el Soberano) se convierte en sustituto del pueblo al mismo tiempo que, *desde arriba*, lo instituye. Así, el Estado, al que una lectura desatenta de la metáfora clásica del contrato —una figura, por cierto, tomada del derecho privado de los antiguos romanos— podría llevarnos a suponer una función derivada de la actividad de los verdaderos sujetos de la historia, que serían los ciudadanos, es, en realidad, la condición misma de posibilidad para que *haya* ciudadanos. Para que haya ciudadanos —estamos tentados a escribir— y no más bien la nada. El Estado, al mismo tiempo que es un *constructo*, es, pues, la condición para que existan ciudadanos, ciudadanía y vida colectiva. Del otro lado del Estado, lo que hay es nada. La nada. La nada política, de la que dice

Sheldon Wolin (1973) que es la mayor construcción teórico-política del siglo XVII.

Quizás, por esta razón, la teoría política de Hobbes nunca fue fácil de digerir para el pensamiento político europeo, que, en virtud del propio proceso histórico que trataba de pensar y del que los Estados de los distintos países eran los emergentes, tenía grandes dificultades para suponer al Estado, contra toda evidencia histórica, un *a priori* de la vida social, y no un resultado de su desenvolvimiento. En efecto, en la medida en que el Estado fue, en la mayor parte de las naciones europeas, una consecuencia, un efecto, una *función derivada*, por así decir, de la dinámica de las relaciones y de las luchas entre los distintos actores colectivos, las distintas clases, los distintos estamentos de la vida económica y social, y en que, por lo tanto, resultaba verosímil un tipo de pensamiento que podemos llamar *societalista*, es decir, un tipo de pensamiento que piensa que la sociedad es anterior al Estado y que lo explica, que la sociedad produce al Estado y lo determina en su forma, en su sentido y en su funcionamiento, este pensamiento, al revés, *politicista*, que hacía del Estado —a través de la coartada de la metáfora de un contrato que, por supuesto, no era más que un recurso conceptual que no era posible tomarse muy en serio— la condición misma de posibilidad para la existencia de la sociedad, no tenía mayores posibilidades de aspirar a reseñar bien el proceso histórico que había hecho surgir, en la historia efectiva de las sociedades europeas, los Estados a través de los cuales esas sociedades empezaban a organizarse. Quizás, por la misma razón, e inversamente, no resulta extraño que la experiencia histórica en la que sí puede afirmarse que el pensamiento político de Hobbes encuentra una ocasión para realizarse, para materializarse, para encarnarse y volverse verosímil, sea una experiencia histórica en la que el tiempo mismo quiso ser partido al

medio por la voluntad política y en que las cosas, la sociedad, la historia misma, daban la sensación de querer comenzar de nuevo. Me refiero, por supuesto, a la Revolución Francesa, y en particular al jacobinismo como experiencia política y como su autoconciencia teórica.

Se dirá que, entre los jacobinos, como lo sugiere el propio nombre que se dieron, en el que querían homenajear el pensamiento republicano del gran Jean-Jacques Rousseau, que había muerto unos cuantos años antes, la soberanía no reside en el Estado ni en sus gobernantes, sino en el *pueblo* (Rousseau, 2017). Y eso es verdad, independientemente de cuál sea el estatuto que debemos darle a esa obra extrañísima que es *El contrato social*, la pieza mayor y también más controvertida de todo el edificio teórico rousseauiano. A ese libro extraordinario algunos pensaron que había que leerlo como algo así como un programa, y, ora se alarmaron, como hicieron en general los liberales, ora se entusiasmaron, como hicieron, en cambio, los marxistas y otros grupos revolucionarios o de izquierda. Otros pensaron, en cambio, y nosotros tendemos a asumir esta opinión, que *El contrato social* se parece menos a un programa pasible de ser desplegado sobre el suelo efectivo de la historia —una historia que Rousseau pensaba como de progresiva decadencia y corrupción, es decir, como de progresiva desaparición de las condiciones mismas que exigía para funcionar y establecerse el sistema político que en ese libro proponía— que como algo así como el sueño alucinado de un loco genial —no es este el tema de este texto, y, por eso, los decimos de manera casi epigramática, pero puede consultarse, por ejemplo, la interesante hipótesis de lectura de *El contrato social* propuesta por Antonio Negri, en *El poder constituyente*: Negri, 1994—, lo cual, por supuesto, no le quita nada del enorme interés filosófico y *político* que, manifiestamente, tiene. Al contrario: es exactamente porque ese sueño más o menos

disparatado *pudo ser, en un contexto histórico preciso, tomado en serio*—como por lo demás deben tomarse *siempre* los sueños—, pudo ser, en las bien específicas circunstancias en las que se lo leyó, *convertido, por efecto de esa misma lectura, tan equivocada y tan genial como el sueño mismo*, en un programa revolucionario, que la Revolución Francesa pudo encontrar en él la inspiración que, sin duda, encontró y que, casi no importa qué haya tenido en la cabeza el *nada* progresista Rousseau en el momento de escribirlo, lo redime y lo justifica, en una perspectiva emancipatoria, ante la historia. Entender mal, escribió alguna vez Horacio González discutiendo con Eliseo Verón y con León Rozitchner sobre circunstancias mucho más cercanas a nosotros, es una manera de izquierda de entender las cosas (González, 1986).

Por lo demás, apuntamos apenas de pasada que todo cuanto pueda decirse sobre Rousseau hoy en la Argentina, incluidas estas rapidísimas pinceladas, es necesariamente provisorio, por lo menos, hasta que pueda conocerse el importantísimo libro sobre el pensador ginebrino—cuya aparición se anuncia felizmente para este año—, resultado de una investigación de décadas, de Emilio Bernini, cuya circulación entre nosotros hay motivos para sospechar que partirá en dos la historia de la lectura y de la comprensión del conjunto de la obra del autor de *La nueva Eloísa*, del *Emilio* y de *el contrato social* en nuestro país. Como sea, sí: el sujeto de la soberanía, para Rousseau, para el Rousseau de *El contrato...*, para el Rousseau que inspiró a los jacobinos de los que acá nos estamos ocupando, es el pueblo. Y, para los jacobinos, también. Sin embargo, como se ha dicho muchas veces, esta soberanía popular en la que, sin duda, creían, rousseaunianos, los jacobinos, solo funcionaba en su pensamiento político como un principio, o, como también se ha dicho, de modo latente: puede ser que, en los momentos revolucionarios, la soberanía se exprese directamente en la

palabra y en la acción de los ciudadanos, pero, cuando las aguas bajan y se establece un régimen constitucional, esa soberanía solo puede articularse a través de los poderes instituidos. Es evidente que hay una diferencia, una distancia, entre la voluntad general surgida, como la había imaginado el buen Rousseau, del interior de los corazones de los hombres reunidos y conversando en esa especie de situación ideal de habla que era la asamblea popular de la que el ginebrino hablaba en *El contrato social* y los decretos o las leyes de un soberano que gobierna en nombre y *en lugar* de ese mismo pueblo. Esa distancia, esa *separación*, era el motivo de una posible corrupción de esa voluntad general en la traducción que de ella operaba el representante, y también de la posible corrupción de ese mismo representante. La idea de corrupción es fundamental en el pensamiento jacobino, y a ella Robespierre oponía como un conjuro, como un talismán, el principio opuesto de la *virtud* (véase el capítulo sobre el jacobinismo en el extraordinario trabajo de Remo Bodei sobre el lugar de las pasiones en el pensamiento político moderno: Bodei, 1995). La distancia entre la voluntad general del pueblo y la ley que dicta a ese pueblo el soberano desaparece si ese soberano es *virtuoso*. La *virtud* del representante garantiza su legitimidad y justifica la sustitución del pueblo —que en realidad solo existe gracias a él— por él. En la Francia de la Revolución, escribe Lucien Jaume, el pensamiento político de Hobbes encuentra una encarnación concreta, con un Leviatán *históricamente existente* capaz de sustituir a la multitud en nombre de la cual actúa y convertido —bajo la conducción de un grupo virtuoso en la cima del poder— en el verdadero protagonista de los acontecimientos.

¿Puede extrañarnos que haya podido hablarse de un modo parecido a este en relación con *otro* Estado —con otro Estado con un aparato ciertamente mucho más rudimentario, con otro Estado de una

institucionalidad mucho más joven y más frágil—, con otro Estado muy lejano en el espacio, ya que no en el tiempo, a este del período jacobino de la Revolución Francesa, pero cuyos teóricos, sin duda, tomaron inspiración de él, que es el que un muy joven Mariano Moreno imaginaba como el verdadero actor, como el verdadero protagonista de los procesos emancipatorios en el Río de la Plata de comienzos del siglo XIX? Me hago esta pregunta pensando en lo que Esteban de Gori escribió, en su importante libro sobre los imaginarios y los lenguajes políticos obrantes en el pensamiento de Moreno, sobre lo que él llamó cuatro *figuras* del obrar estatal en tiempos de revolución, que de Gori encuentra analizadas en el texto del *Plan de operaciones* tantas veces atribuido a la pluma del Secretario de la Junta. Hoy sabemos que esa atribución es falsa: el *Plan* no es de Moreno (Bauso, 2015), aunque sí haya sido suya —lo que hace que el fascinante problema de su autenticidad, de todos modos, vuelva de otra forma— la decisión de publicarlo. Esas cuatro figuras *político-lexicales*, como dice de Gori, son la astucia, el rigor, las intrigas y la felicidad. En su análisis, se revelan las diversas y variadas lecturas europeas del joven Moreno, pero lo que a mí me interesa de todo ello, aquí, son menos las evidencias de esas notorias influencias que la circunstancia de que el sujeto de ese *obrar* que Moreno piensa a través de esas cuatro figuras clásicas de la reflexión política sea *el Estado*. Se trata, en efecto, del obrar *estatal*: el que actúa, en Moreno, es el *Estado*. Un estado ciertamente joven, muy joven; un Estado, además, revolucionario, que encarna, gracias a las luces y a la virtud de la élite que lo conduce, la voluntad general de la muchedumbre ignorante y corrompida que, solo gracias a él, pensarse como un pueblo.

Es que en la Sudamérica que, a comienzos del siglo XIX, quería sacudirse el yugo del colonialismo español el Estado no podía ser pensado como

una expresión de las relaciones de fuerzas existentes entre distintos actores colectivos —clases, grupos, estamentos— con una larga vida anterior a él e independiente de él y que, a cierta altura de su desarrollo, pudieran encontrar en él al árbitro para sus disputas o a la arena para dirimirlas. Más bien, el Estado había sido hasta entonces un mecanismo del sistema de expansión colonial de la corona española, y la revolución que le había permitido a un reducido grupo de patriotas hacerse cargo de él solo podía pensarlo como el sitio *a partir del cual* hacer política —o hacer la guerra— contra el enemigo colonial que, en el pasado, lo había diseñado y ocupado, y *desde el cual* forjar, de manera necesariamente vertical y descendente, *al modo jacobino*, la propia sociedad que pudiera corresponder a ese Estado que, en teoría o en principio, la representaba y la expresaba, el propio pueblo del que ese Estado quería ser la manifestación política y las propias subjetividades de los ciudadanos que tenían que integrar —arrancados por ese mismo Estado de su actual condición de servidumbre política y corrupción moral— ese pueblo. El obrar revolucionario que nos dice de Gori que constituye la preocupación de Moreno era, y solo podía ser, el obrar revolucionario *del Estado*, porque ese Estado era lo único que tenía las condiciones para actuar con alguna eficacia en un país que recién nacía y donde difícilmente podría haberse apelado a las fuerzas de una sociedad civil demasiado inconsistente, demasiado gelatinosa, demasiado poco estructurada como para poder ser pensada como un sujeto de la historia. El pensamiento político de Mayo es un pensamiento *estatalista* porque pensaba al Estado antes que a la sociedad y como condición de posibilidad para su propia estructuración independiente.

Pero no dejaría de ser también *estatalista* el pensamiento de lo que se llamó, a lo largo del siglo XIX, la *organización* de esa nación que había que construir, como célebremente tituló Tulio Halperin Donghi

uno de sus libros mayores (Halperin Donghi, 1980), sobre el desierto argentino, de esa nación que *el Estado debía construir* sobre el desierto argentino, metáfora esta última, la del desierto, que lo era tanto de una tierra vasta, yerma y deshabitada, o habitada apenas por pueblos a los que se suponía incapaces de ciudadanía y a los que, por lo tanto, era necesario exterminar, como de la ausencia de hábitos de civilización y de disciplina en los sujetos que solo merced a una activa intervención pedagógica del Estado podían convertirse en los ciudadanos del futuro. De nuevo, el Estado está primero. En este punto, Sarmiento es, desde luego, ejemplar, tanto cuando celebra las capacidades disciplinadoras de la educación como cuando ordena cercar («¡No sean bárbaros!») las tierras dedicadas a la ganadería o al cultivo. El Estado argentino del siglo XIX no era el Estado de una ciudadanía a la que, por el contrario, había todavía que construir, ni el de una burguesía a la que, por el contrario, había todavía que inventar, sino el Estado capaz de operar, de arriba abajo, siempre al modo jacobino —*top-down*, dicen los politólogos—, esa construcción, esa invención. ¿Y qué decir del que, después de la Guerra del Paraguay, de la derrota de las montoneras y de la Campaña del Desierto, se vio obligado a darse a la tarea de construir —si podemos hablar así— ciudadanos argentinos con la materia prima que representaban los hijos de los inmigrantes gallegos, italianos, polacos, rusos, alemanes y de tantos lugares tan distintos, que plantearon a las élites argentinas el problema, la *cuestión* —*cuestión* es pregunta y es problema, es pregunta *teórica* y es problema *político*—, la *doble* cuestión, en realidad, de saber qué hacer con su pobreza y con su origen, con su miseria y con la lengua que hablaban en sus casas, y que no era la que los convertiría en aquello en los que *el Estado* debía convertirlos: en verdaderos hijos del país. *Cuestión social*, entonces, y *cuestión nacional*: Oscar Terán ha mostrado, en libros muy interesantes (Terán, 2000), que esas dos cuestiones eran

en verdad, para la élite gobernante de los años del cambio de siglo, dos caras de una misma moneda, dos dimensiones de un mismo desafío, y que a ese desafío, como ha insistido también Eduardo Zimmermann (1995), esa élite entendió que solo era posible encararlo con políticas públicas activas, diseñadas e implementadas desde la cima del aparato del Estado.

Pero incluso cuando ingresamos en el siglo xx para pensar las experiencias políticas más relevantes en la construcción de la sociedad argentina moderna volvemos a encontrarnos con esta dimensión *estatalista, hobbesiana*, si pudiéramos expresarnos de este modo, de estos procesos de construcción, que, con mucha frecuencia, han tenido en nuestra historia el sentido vertical y descendente que aquí ha llamado nuestra atención. Pensemos en el peronismo, en el alfonsinismo, en el kirchnerismo. ¿No estaba hablando Perón, cuando se refería al proceso de transformación «de la multitud en masa», exactamente de lo mismo de lo que aquí estamos hablando? ¿No enseñaba Perón, cuando pensaba al conductor como el que podía enseñarle a esa masa a «conducirse sola» para ya no necesitarlo, *exactamente* lo que aquí estamos diciendo? Sarmiento y Perón están muy lejos, qué duda, en muchísimos sentidos —lo que, por supuesto, no impidió ni que Sarmiento haya sido uno de los héroes de la iconografía escolar del primer peronismo ni que los himnos a uno y a otro sean, en muchos de sus versos, casi intercambiables: grandes hombres, primeros en todo, gloria y loor, cuánto valés—, pero hay uno en el que son muy semejantes: son dos intelectuales, dos hombres de pensamiento y de letras, dos lectores y escritores de fuste, que, gobernando el país en dos momentos muy distintos y distantes, se dieron ambos a la misma tarea de forjar, de arriba abajo, el pueblo, la masa, la ciudadanía, que ese país todavía no tenía y que ambos comprendían que era necesario

producir desde el único sitio con el que contaban para eso: el Estado. El Estado, entonces, como herramienta para la construcción de una nación. Sarmiento, Ramos Mejía, Perón: tema para una monografía.

Y, en ese contexto, o en esa *serie*, como solía decir David Viñas, una película. Una película extraordinaria, *Pampa bárbara*, estrenada en las salas de cine de Buenos Aires en el nada intrascendente mes de octubre de 1945 y, sin duda, animada por un espíritu que podríamos calificar como *forjista*. Dirigida por Lucas Demare y Hugo Fregonese, con guión de Homero Manzi y Ulises Petit de Murat, con una fotografía increíble de Bob Roberts y notables actuaciones de Francisco Petrone y de Luisa Vehil en los papeles protagónicos, la película narra un episodio de la campaña contra los indios que habitaban el territorio de la provincia de Buenos Aires, el *desierto*, durante el Gobierno de Rosas, en la primera mitad del siglo XIX, insinuando de manera, por lo menos, inquietante una firme identidad entre el pueblo, el ejército y la iglesia bajo el poder soberano del Estado. Esa identidad y ese poder están tan subrayados —y celebrados— que el film no tolera lo que, en cambio, los *westerns* norteamericanos habían festejado o, por lo menos, tematizado con mucha sensibilidad: la *deserción* —desertar es irse al desierto— y la existencia de héroes individuales con una moral diferente de la que se encarna en el Estado. Con una estética que, en verdad, no tiene nada que envidiarle a la de *La diligencia*, de John Ford, *Pampa bárbara* no es un *western* —no hay *westerns* en la Argentina, o, por lo menos, no los había hasta que Adolfo Aristarain ensayó, en *Un lugar en el mundo*, una de las grandes reflexiones que haya producido el cine nacional sobre las grandes épicas individuales, las formas de sociabilidad elemental del desierto, las dobles legalidades, los conflictos entre sistemas éticos en pugna y los destinos de la rebeldía—, *Pampa bárbara*, decíamos, no es un *western*, o sostiene con los *westerns*, digámoslo mejor de

esta manera, la misma relación que la monista *Antígona Vélez*, de Rodolfo Marechal, sostiene con la politeísta *Antígona*, de Sófocles. Como en Moreno, como en Sarmiento, como en Perón, como en la gran tradición estatalista argentina, en Demare y Fregonese, y en Marechal, el sentido, el sentido de nada menos que la *historia*, es uno, y viene desde arriba.

Si ahora nos desplazamos un momento del Perón de las décadas centrales del siglo xx al de la vuelta de su largo exilio y el intento de pacificación de un país al que veía desintegrado por los antagonismos y las luchas, podemos recordar algún reportaje en el que, interrogado por un periodista, acuñó una expresión, un concepto, una categoría de lo más interesante, al mismo tiempo que *sutilmente ambigua*, como escribiría quince años más tarde Oscar Landi en *Reconstrucciones*, quizás su mejor libro (Landi, 1988): la de *cultura política*. Los argentinos —dijo, en efecto, en aquella ocasión, el viejo caudillo— «somos un pueblo muy politizado, pero tenemos poca *cultura política*», y haciéndolo introdujo un concepto que pasaría a formar parte, después de la última dictadura, del arsenal conceptual del alfonsinismo de los años de la transición. Ese alfonsinismo, por cierto, que se pareció a aquel peronismo tardío mucho más que lo que supo o que lo que quiso, también creyó, como él, que, de lo que se trataba, en un país atravesado por los desencuentros y por la violencia, era de sentar las bases de una convivencia que permitiera poner las diferencias políticas en un segundo plano respecto a la universal aceptación de un conjunto de principios y de —como se decía— *reglas de juego*. El alfonsinismo, que también fue un jacobinismo, porque estaba convencido de que era desde un Estado conducido por una vanguardia política que ya era democrática que había que democratizar una sociedad civil particularista, corporativa y violenta que todavía no lo era, también

debe ser puesto, en este recorrido que estamos proponiendo, del lado de las grandes utopías transformadoras de la sociedad desde la cima de un Estado que se imaginaba un instrumento adecuado para ese cambio. El Estado, entonces, como instrumento para que una sociedad pudiera poner una bisagra a la historia y empezar un tiempo nuevo. Sarmiento, Perón, Alfonsín.

¿Y qué decir de todo lo que ya se ha dicho respecto al carácter fuertemente estatalista, *top-down*, vertical, descendente, *jacobino*, de buena parte de las iniciativas, por otra parte, más recuperables, de la experiencia histórica del kirchnerismo? ¿Qué decir del hecho de que no fue después de realizar una consulta popular ni un debate público que el expresidente Kirchner tomó, desde la cima del aparato del Estado, desde su pura condición de *representante del pueblo*, la decisión de hacer descolgar de un edificio público el retrato de un tirano? ¿Qué decir del hecho de que no fue después de que se generalizara un estado de opinión pública favorable al asunto, sino *antes* de eso, que la expresidenta Cristina Fernández tomó la decisión de mandar a las cámaras del Parlamento Nacional una ley promoviendo el matrimonio igualitario que logró no solo ser aprobada, sino que hoy la posición a favor de ella sea amplísimamente mayoritaria en el seno de la sociedad? ¿Qué decir de eso y de tantas otras iniciativas muchas veces adoptadas no en atención a demandas estructuradas a través de las organizaciones sociales, sindicales o populares, sino antes incluso de que esas demandas vinieran a configurarse, y que, sin duda, tuvieron, pese a eso, un interesante valor de democratización política y social? No hay duda de que el kirchnerismo, que tuvo una indudable vocación de transformación de la realidad en una cantidad de campos, debió confrontarse con el grave debilitamiento de las organizaciones que, en un contexto diferente, podrían haberle servido de promotoras

o de contrapartes de muchas de las políticas que impulsó, y que en ese sentido también —como Sarmiento, como Perón, como Alfonsín— debió pensar el *obrar estatal*, como escribía de Gori respecto al pensamiento de Moreno, frente a algo parecido a —o que se representó bajo la especie de— una suerte de desierto.

Así, hay cierto componente, cierto vector, digamos, estatalista —que aquí hemos llamado, de manera más o menos alegórica, *hobbesiano* o *jacobino*— en los modos en los que los grupos políticos que, en distintos momentos de nuestra historia, se hicieron cargo del manejo del aparato del Estado se representaron la relación entre las iniciativas que podían desplegarse desde allí y las formas de organización de la sociedad civil hacia la cual esas iniciativas, y las políticas públicas concretas en las que ellas se expresaban, estaban orientadas. Y no es seguro que ese componente pueda ni acaso deba desaparecer del todo de los modos en los que se conciben, se diseñan y se implementan las políticas públicas que se trata de llevar adelante, en el sentido de una transformación progresiva de la sociedad, desde el Estado. Pero no hay duda de que ese mismo carácter jacobino o vertical que tienen a veces los modos de pensarse las políticas públicas entre nosotros constituye también un límite, a veces muy serio, para su éxito o para su sustentabilidad en el tiempo. Por ese motivo, deberemos volver más adelante en este escrito sobre este problema que, por ahora, dejamos apenas planteado. Pero, para hacerlo con los instrumentos conceptuales adecuados, deberemos antes recorrer un conjunto de pensamientos y de discusiones que, *después* de los años de la fundación del pensamiento político moderno en la obra de Hobbes y *después* de los años de la fundación de las formas modernas de pensarse y organizarse la república en la Revolución Francesa, aportaron a estos debates que estamos recorriendo nuevos elementos, nuevos conceptos y nuevas perspectivas.

3

Realización de la idea ética

Entre esos pensamientos, no hay duda de que hay que asignar un lugar central a la obra, monumental, de Georg W. F. Hegel, el enorme filósofo alemán del primer tercio del siglo XIX, que pensó los problemas de la política y de la historia sobre el doble telón de fondo que representaban, por un lado, aquella revolución francesa que poco tiempo antes, en 1789, había partido en dos la historia e inaugurado un tiempo nuevo y, por el otro, de las dificultades que encontraba su propio país, Alemania, para avanzar en el sentido de una modernización de las cosas, de una racionalización de las prácticas, las costumbres, las instituciones y las ideas, tomada como estaba por la fuerza de un conjunto de factores sociales, políticos e ideológicos, de intereses conservadores y de creencias cómplices de esos intereses, o funcionales a ellos —podríamos decir, tomando una idea del viejo Spinoza, al que Hegel había leído bien: por la fuerza de un *nexus* teológico-político, de un lazo que ataba la superstición a la dominación—, que lo obligaban a Hegel a pensar en qué lugar ubicar la posible sede de la razón en la historia de las sociedades, y a mirar como esa sede —como el verdadero *sujeto* de esa razón desplegándose en la historia— a ese *dios mortal* del que había hablado casi dos siglos antes Thomas Hobbes: el Estado. De Hobbes a Hegel, entonces, como ha subrayado ese gran conocedor de la obra de ambos que fue el pensador político italiano Norberto Bobbio, se tiende en el pensamiento político europeo un

ciclo de reflexiones que pusieron al Estado, definitivamente, del lado de las cosas buenas de la vida y de la historia. En Hobbes, como dios mortal que crea las mismas condiciones de posibilidad de la vida de los hombres en común; en Hegel, como forma última de la comunidad jurídicamente organizada.

A esto último, que es, por supuesto, fundamental y que nosotros hemos escrito, con toda intención, dándole una sonoridad un poquito más argentina —no mucho— que la que encuentra en la obra del filósofo alemán, Hegel lo escribió, en su *Principios de Filosofía del Derecho*, con una frase celebérrima, a primera vista muy oscura —pero habrá que deshacer esa oscuridad y encontrar detrás de ella la perfecta luminosidad que sostiene todo el argumento— y ciertamente muy célebre: el Estado, escribió, es «la realización de la idea ética». Esta frase es, en efecto, muy famosa, lo que no garantiza que entendamos adecuadamente lo que significa. Quizás, para esto, sea de utilidad realizar un ejercicio de lo más elemental y básico, que es el ejercicio de preguntarnos *qué cosa significa cada una de las tres palabras, de las tres categorías* que esa fórmula hegeliana enlaza: la de realización, la de idea y la de ética. Cuando lo hayamos hecho, cuando nos hayamos formulado esas preguntas y esbozado las respuestas que nos sirven para entender un poco mejor esa fórmula del Estado como «realización de la idea ética», veremos hasta qué punto esa fórmula dice algo bastante menos misterioso que lo que parece cuando nos acercamos a ella sin esa necesaria precaución, al mismo tiempo que veremos hasta qué punto en el pensamiento de Hegel sobre el Estado, sintetizado, por así decir, en esa frase, llega a su culminación una manera *positiva* de pensarse el Estado que había arrancado con Hobbes dos siglos antes, y que encuentra su culminación, en el doble sentido de la palabra —porque ahí se perfecciona y porque ahí termina— en la obra

de nuestro filósofo. El Estado, escribe entonces Hegel, es la realización de la idea ética. Veamos, entonces, esta frase un poco más de cerca.

Las dos primeras palabras sobre las que debemos detenernos son, por supuesto, la palabra *realización*, *Wirklichkeit*, que algunas traducciones vierten como *realidad* y otras como *actualidad* o también como *actualización*, y la palabra *idea*. Sobre todo, porque el sentido que tenemos que darles a estas dos palabras, si queremos entender lo que está diciendo Hegel, es un sentido diferente al que solemos darles en nuestra conversación corriente o incluso en nuestra consideración teórica más desprevenida. Por cierto, ambas palabras habían aparecido, bastante antes de volver a reunirse en esta frase que ahora tenemos que desentrañar, en el comienzo mismo de la *Filosofía del derecho*, cuando Hegel, para explicar de qué trata esa rama de la Filosofía, esa ciencia filosófica del derecho, dice que es una disciplina que tiene por objeto —lo cito— «el concepto del derecho, la idea del derecho, y su *realización*». Tenemos entonces ahí las dos palabras que tratamos de entender: la palabra *idea*, que, en esta frase inicial del libro del filósofo alemán, se nos presenta como sinónimo perfecto de *concepto*, y la palabra *realización*, que, en esta frase que ahora tenemos ante los ojos, lo es de esa misma *idea*, de ese mismo *concepto*, del derecho. No nos llama la atención que la palabra *concepto* funcione en esta frase o en el pensamiento de Hegel más en general, como sinónimo de la palabra *idea*: dos mil quinientos años de filosofía en Occidente nos permiten entender y aceptar esa sinonimia, porque, a lo largo de todos esos siglos, desde Platón, digamos, hacia acá, las palabras *idea* y *concepto* se han usado para indicar —con matices entre ellas que, en todo caso, no son significativos para nuestro propósito— ciertas abstracciones del pensamiento, cierta forma de estilizar, de pensar, de representarnos las cosas. La *idea*, por ejemplo, de lo bello o de lo bueno. El *concepto* de justicia o de hombre. Y así siguiendo.

Lo cierto es que esta general y aceptada sinonimia entre estas dos palabras, *concepto* e *idea*, esta tendencia nuestra a representárnoslas a ambas como queriendo decir más o menos lo mismo, como significando, ambas, el conjunto de notas esenciales de una cosa, aquello que las define o que nos permite pensar lo que importa pensar para caracterizarlas, si, por un lado, nos vuelve fácil entender que Hegel *también* las piense como sinónimos perfectos —por eso dice Hegel: «el concepto de derecho, la idea de derecho...»—, por el otro, nos impide comprender *qué es lo que Hegel nombra con ellas*, que es algo por completo diferente a lo que nombramos nosotros en la estela de la larga tradición filosófica occidental. Y no solo eso: la no adecuada comprensión de lo que Hegel dice cuando dice el *concepto* o la *idea* —cuando dice, por ejemplo, *el concepto del derecho*, o *la idea del derecho*, o cuando dice, de un modo que, en una primera lectura, nos resulta misterioso, enigmático o disparatado, que el concepto es el sujeto de la historia—, está en la base de un tipo muy frecuente de incomprensión del pensamiento del filósofo alemán, que, a veces, es presentado como una especie de delirante capaz de imaginar que los conceptos o las ideas *en el sentido de Sócrates o de Platón o de la larga tradición que los pensó como abstracciones del pensamiento de los hombres*, y no los hombres mismos, o sus agrupamientos o los pueblos o las naciones que estos hombres constituyen, podían ser sujetos de los procesos históricos. Como si Hegel hubiera podido pensar que las ideas, en el sentido en que la palabra nombra los arquetipos o las imágenes o los símbolos de las cosas, cuando no incluso las fantasías o las quimeras (*¡pero es que no es nada de eso, sino otra cosa muy distinta, lo que esa palabra nombra en nuestro pensador!*), las ideas y no los hombres, los símbolos y no los pueblos, las imágenes y no las naciones, pudieran ser los protagonistas del drama histórico.

Y no. No es eso lo que Hegel piensa, porque no es de ese modo que Hegel entiende las ideas, los conceptos. Para decirlo rápido: *concepto*, en Hegel, es una palabra que quiere decir, exactamente, ‘conceptuado’. Es un apócope de *conceptuado*: concept(uad)o. Es decir, pensado. En otras palabras: *concepto*, en Hegel, no es un sustantivo: es un participio verbal. Es lo que ha pensado, lo que se ha pensado. ¿Y qué es lo que puede pensar, pensarse, conceptualizarse —conceptualizarse y, de esa manera, volverse conceptualizado: *concepto*—, *sino el sujeto*? En efecto, el sujeto, en Hegel, es un sujeto que no solamente vive, trabaja, conversa e interactúa con los otros, sino que, además de todo eso, piensa todo eso que hace. Que piensa el mundo y que piensa a los otros, pero que también se piensa en su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. El sujeto vive y piensa. Vive y re-flexiona, es decir, flexiona el pensamiento que produce de modo tal que ese pensamiento, flexionado sobre sí mismo, vuelva sobre su propio punto de partida y pueda pensar al propio sujeto que lo piensa. De ese modo, el sujeto se vuelve sujeto pensado (¿pensado por quién?: ¡pues por sí mismo!), sujeto conceptualizado: *concepto*. El sujeto deviene concepto por la vía del pensamiento que dirige al mundo, a los otros y *a sí mismo*. El sujeto deviene concepto cuando es un sujeto racional, que usa su razón para pensar y para pensarse. Así, no es que Hegel diga que son los conceptos, y *no los hombres o los grupos o los pueblos o las naciones o la humanidad en su conjunto*, los sujetos de la historia. Los sujetos de la historia son los que son: los hombres, los grupos, los pueblos, las naciones, la humanidad en su conjunto, pero solo lo son a la altura de las exigencias que esa historia les reclama cuando, además de vivir el pedacito de esa historia que les toca, pueden *pensar* ese vivir y convertirse, entonces, en sujetos pensados, conceptualizados. En conceptos.

Si entendemos esto, podemos entender ahora mucho mejor la frase con la que Hegel abría, como veíamos, los *Principios de Filosofía del Derecho*: esta rama de la filosofía, decía Hegel, la Filosofía del Derecho, estudia el *concepto* del derecho, la *idea* del derecho. Hace un rato no entendíamos esta frase, o podíamos pensar, candorosamente, qué quería decir que la Filosofía del Derecho estudiaba el conjunto de notas esenciales que definían al Derecho, su esencia o su modelo. Ahora sí entendemos qué es lo que Hegel está diciendo. La Filosofía del Derecho, está diciendo Hegel, estudia el concepto del derecho, es decir, el sujeto del derecho —a los hombres, a los pueblos, a las sociedades, sujetos del derecho—, *en tanto ese sujeto del derecho se sabe y se piensa a sí mismo*, es decir, en tanto es no solamente *sujeto* del derecho, sino *concepto* —sujeto conceptualizado, sujeto re-flexivo, sujeto autoconsciente— del derecho. La Filosofía del Derecho, en otras palabras, estudia a los hombres, a los pueblos, a las sociedades, en tanto estas formas de la subjetividad humana se han dado al pensamiento reflexivo sobre sí mismas en el terreno específico de las instituciones jurídicas. Estudia a los hombres, a los pueblos y a las sociedades —en el límite: a la humanidad en su conjunto— en tanto productores de instituciones jurídicas y *de reflexiones filosóficas sobre ellas*. Por eso, en los *Principios de Filosofía del Derecho*, encontramos, al mismo tiempo, una reflexión sobre las instituciones del derecho: los contratos, las leyes, el Estado, y una reflexión sobre la *historia de las reflexiones* que los hombres, las sociedades, los pueblos, a través de sus grandes pensadores y filósofos, han producido sobre ellas.

Lo cual nos lleva a la otra palabrita que habíamos dejado anunciada y que todavía no consideramos. Más arriba la escribimos en alemán: *Wirklichkeit*, y dijimos que, a veces, se la traduce por *realidad* o *actualidad* y otras por *realización* o *actualización*. El matiz es sutil

pero importante. En alemán, hay una palabra para decir *realidad* en el sentido de la realidad actual, material, concreta, de esta cosa que tengo frente a mí y que puedo, ahora, tocar y describir (*Realität*), y otra palabra (*Wirklichkeit*) para nombrar la realidad, en un sentido que podemos llamar *sustancial* o *dinámico*, como un proceso de despliegue de lo que una cosa tiene como potencia y que se va, a lo largo de su autodesarrollo, *actualizando*, *realizando*. Si Hegel usa —como hemos visto, en más de un sitio— esta última palabra es porque cree, como en su momento habían creído los antiguos griegos, que la realidad de las cosas no es estática, sino dinámica —*dialéctica*, dice él—, y que es en el tiempo, en la historia, que el ser de las cosas se despliega y se realiza. Veremos enseguida en qué consiste este modo en el que Hegel piensa que las cosas despliegan su propia existencia en el tiempo y en que ese despliegue debe, por lo tanto, ser pensado. Por ahora, señalemos, como consecuencia de todo esto, que decir que la Filosofía del Derecho tiene la tarea de estudiar «el concepto de derecho, la idea de derecho, y *su realización*» es una manera de decir que la Filosofía del Derecho tiene la tarea de estudiar a la humanidad —que es el sujeto colectivo de la historia *en tanto que ese sujeto colectivo de la historia se sabe y se piensa a sí mismo*— como constructora de instituciones jurídicas y de reflexiones filosóficas sobre ellas y en una perspectiva dinámica que parta de las primeras y más simples de esas instituciones y de esas reflexiones y llegue a las últimas, más complejas y más actuales.

Y eso es exactamente lo que hace Hegel en este libro que estamos comentando. Primero, considera la forma más elemental de sujeto que puede imaginar —una forma tan elemental de sujeto que, en un sentido estricto, todavía no lo es, que todavía no es propiamente un sujeto, porque todavía no está sujeto a nada—, que es el *individuo*. Imagina, como lo habían hecho algunos de los grandes filósofos de los

siglos xvii y xviii, un individuo lanzado a vivir en el mundo y en medio de los otros, y considera a ese individuo, en el mundo y en medio de los otros, desde la perspectiva de las instituciones jurídicas que ese individuo y esos otros, en su no siempre armónica interacción, van construyendo para hacer esa vida menos miserable. La primera de esas instituciones —la primera forma que tienen o que encuentran esos individuos para afirmarse en el mundo y enfrente de los otros— es la *propiedad*. Alguien se apropia de una fracción de los bienes comunes de la humanidad —de una pera o de un venado o de una parcela de tierra— y aspira a que esa fracción le sea reconocida como legítimamente suya: el problema ocupó célebremente a John Locke y a muchos otros. El problema es que tan pronto como alguien se apropia de algo que otros también pueden reclamar para sí asoma el fantasma de lo que viene a negar esa primera forma, muy precaria, de institucionalidad: en efecto, frente a la *propiedad* —primer momento, afirmativo, del razonamiento hegeliano— aparece el peligro de la *guerra* —segundo momento, negativo, de ese razonamiento—, y entonces los hombres tienen que pensar cómo sostener aquella propiedad, y la vida de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, frente a este peligro tremendo de la guerra, y conciben como salida de esa guerra el *contrato* —tercer momento, nuevamente afirmativo o, como suele decir Hegel, de *negación de la negación*, de afirmación, en un nivel más alto, de su argumento—, que parece aquietar las aguas y garantizar la paz.

El problema, dice entonces Hegel, es que, bajo el contrato —que ya habíamos visto aparecer nosotros más arriba en nuestro texto: cuando explicamos el modo en el que en Hobbes los hombres salían de la situación de guerra de todos contra todos para vivir en paz bajo un poder común—, los hombres se portan bien, respetan la propiedad y la vida de los otros, no transgreden el orden establecido por medio

del contrato, por puro miedo a las instituciones represivas que ese contrato ha creado para vigilarlos y a las que les ha dado la función de garantizar el orden colectivo. Pero no es posible construir una sociedad virtuosa sobre bases tan endeblas. No es posible construir una sociedad estable con personas que tan pronto como el policía de la esquina no las mira se ven tentados a manotear la cartera o la billetera del vecino, que tan pronto como descubren que ha pasado la zona de peligro donde los controlan las cámaras de vigilancia aceleran su automóvil a 140 kilómetros por hora, que tan pronto como el tendero les ofrece cobrarles un poco menos el precio de un producto si ellos están dispuestos a no llevarse la factura no tienen problema en volverse cómplices de la evasión impositiva del pícaro comerciante. No —dice Hegel—: alguien tenía que venir, en la historia posterior de la filosofía, a decir que todo eso estaba mal, y que necesitábamos que las personas aceptaran dirigir sus vidas conforme a un conjunto de normas *morales* que las hicieran portarse bien no porque si se portan mal alguien las va a castigar, sino porque saben que portarse mal es moralmente inadecuado y deciden, incluso a un alto costo personal, evitarlo. Y ese alguien, por supuesto, vino, solo una generación antes que Hegel y dejando una fuerte marca en su pensamiento y en el de toda su generación. Hegel nos presenta así el pensamiento de Immanuel Kant, con quien el individuo del contractualismo de los dos siglos anteriores se convierte, ahora sí, en sujeto. Porque empieza a estar *sujeto*, precisamente, a un conjunto de principios, de reglas y de limitaciones que lo gobiernan, que lo sujetan, desde el interior de su propia conciencia moral, siempre torturada, siempre culpable.

El problema —el *nuevo* problema—, dice ahora Hegel —y vamos viendo entonces cómo avanza, a fuerza de negaciones sucesivas, su argumento: a esta forma de hacer avanzar los argumentos es a la que

llamamos más arriba *dialéctica*—, el problema —decimos— es que así no se puede vivir. Nadie puede vivir teniendo como modelo de una acción o de una vida virtuosa apenas una en la que el sujeto, al final del día, apenas pueda felicitarse por no haber transgredido ninguno de los mandamientos, ninguno de los *imperativos* —palabrita kantiana— que se le presentan todo el tiempo como límites negativos para su deseo. La realización de ese sujeto al que nos conducen los desarrollos de la filosofía desde los contractualistas clásicos hasta Kant requiere, por lo tanto, escribe ahora Hegel, un nuevo paso, una nueva *negación*: la negación de esa negación de la pura exterioridad del contrato que era la *moral* kantiana, la transformación de ese sujeto en otra cosa —a esa otra cosa Hegel la llama *espíritu*— y la búsqueda de la realización de ese espíritu no ya en la pura negatividad del cumplimiento escrupuloso de las reglas que habitan y presiden la interioridad del sujeto moral, sino en la positividad de una salida de sí, ahora, al encuentro de los otros, al mundo común que se comparte con los otros, a ese *refugio* que es el mundo común que se comparte con los otros. De la moral, entonces, a la ética, palabra de origen griego, *ethos*, que alude a las costumbres que presiden la vida en común de los hombres en ese refugio en que cada uno de ellos nace, crece, despliega las distintas dimensiones de su vida, construye, junto con los otros, una comunidad, crea, en interacción con esos otros, las instituciones, las normas y las leyes que gobiernan esa comunidad y alcanza —no ya en la pureza de su conciencia moral impoluta, sino en la historia— su realización.

Esta vida en común de los hombres en la que Hegel nos invita a pensar cuando ha terminado de mostrarnos el modo en que se completa el *doble* desplazamiento que nos lleva, a lo largo de todo el recorrido, del *individuo* al *sujeto* y del *sujeto* al *espíritu*, del *contrato* a la *moral* y de la *moral* a la *ética*, esta vida en común de los hombres, decimos, se

despliega a lo largo de una serie de instancias organizativas que van, siempre de negación en negación, de figura en figura —la dialéctica, ha escrito Horacio González en *La crisálida*, es un pensamiento que piensa por figuras—, de lo más simple a lo más complejo, y que son —esta tríada hegeliana es muy famosa— la *familia*, la *sociedad civil* y, finalmente, lo que aquí nos interesa: el *Estado*. La familia es un primer nivel asociativo, ciertamente *afirmativo*, que les da a los individuos que la integran una identidad, un sentido de pertenencia, una primera forma —todavía insuficiente, todavía incompleta, todavía *abstracta: incompleto*, en lengua hegeliana, se dice *abstracto*— de saber quiénes son y cuál es su lugar en el mundo. Negación de esa afirmación primera, una segunda figura que presenta en este punto Hegel es la de la *sociedad civil*, donde, por contraste con la cálida protección que sentimos en el seno del hogar en el que nacimos, donde escuchamos por primera vez nuestro propio nombre y donde aprendimos a vivir, todos los lazos se disuelven, reina la explotación económica de los ricos sobre los pobres, la lucha de todos contra todos, la explotación de los unos por los otros, la frustración y la infelicidad. ¿Y entonces? Entonces, que el movimiento inmanente de la historia conduce necesariamente al surgimiento de una nueva forma de estructuración de la vida colectiva de la comunidad, que *niega esa negación de nuestra felicidad y de nuestra libertad primeras que era la sociedad civil, con sus antagonismos y sus luchas, para hacernos reencontrar con ellas, de nuevo, en un nivel más alto, en el nivel más alto posible: el de la organización jurídica de esa comunidad en el Estado*.

El Estado, entonces —confiamos en que ahora se vea más claro— es la comunidad, como decíamos, jurídicamente organizada. Es el grado más alto de organización de esa comunidad, el nombre mismo de esa comunidad cuando esta ha alcanzado el punto más elevado de su

autodesarrollo. Es —y ahora entonces cobra todo su sentido la célebre y misteriosa fórmula hegeliana— *la realización de la idea ética*. Es decir: el perfeccionamiento, el completamiento, la culminación de la jornada del sujeto de la historia —que primero fue individuo en lucha con otros individuos, luego, conciencia subjetiva atormentada por la Ley Moral y, finalmente, espíritu comunitario colectivo— cuando ese sujeto de la historia que es la comunidad de los hombres se da su forma más alta y más compleja de organización. Es, en otras palabras, ese propio sujeto de la historia en el que las sociedades humanas se organizan, cada una en diálogo —a veces en guerra: estamos en el siglo xix de las grandes disputas interestatales por el dominio del mundo— con las otras, construyendo, en ese diálogo o esa guerra con las otras, lo que Hegel llamaba *la Historia Universal*. En Hegel, en fin —porque ya es hora de poner fin, en efecto, a esta presentación de su pensamiento—, culmina, como anticipábamos, un ciclo en la historia del pensamiento teórico político occidental que se había abierto algo menos de dos siglos antes con la obra del gran Hobbes, y que se caracteriza por poner al Estado, decididamente, del lado de las cosas buenas, necesarias y positivas de la vida y de la historia. En Hobbes, el Estado, verdadero *dios mortal* que había sido construido por los hombres como conjuro de la guerra de todos contra todos, es la condición de posibilidad de la vida de la comunidad; en Hegel, es todavía más que eso: es *esa misma comunidad, ese mismo sujeto de la historia que es la comunidad, jurídica y políticamente organizada*.

En este punto de la evolución del pensamiento político europeo que es la obra filosófica de Hegel, el Estado alcanza, pues, su máxima dignidad, su más alto estatuto: es el polo positivo de la vida social que se opone a su opuesto polo negativo de luchas y miserias en ese verdadero campo de batalla que es la sociedad civil, donde reinan los

egoísmos particulares, la lucha de clases y la explotación del hombre por el hombre. El Estado es el lugar donde la comunidad se hace *una* frente a la disgregación que viene a conjurar. Es el sujeto mismo de la historia. Es el sujeto mismo de la libertad que no es, en Hegel, la libertad liberal de los ciudadanos individuales frente a los poderes que los oprimen, y entre ellos el del propio Estado, sino la libertad republicana del pueblo *que solo en el Estado y por medio del Estado se puede realizar*—: la lucha por la libertad contra las fuerzas del atraso y de la reacción es, para el progresista Hegel, la lucha por el Estado y la lucha *del* Estado. Es la primera vez, en la historia de los pensamientos teóricos acerca del Estado, que se dice esto. *Pero lo que es tiempo ahora de indicar es que es también la última*. En efecto: después de Hegel, y *contra* Hegel, los grandes pensamientos que se desarrollaron en Occidente en favor de la libertad y de la emancipación tendieron a hacer del Estado *no* ya el sujeto de esa libertad que se trataba de conquistar sino, *muy por el contrario*, el límite o el obstáculo para esa libertad, que era ahora *exactamente contra él* que había que realizar. No ya el momento positivo en la lucha de los hombres y de los pueblos por su realización, sino, *al revés*, el nombre de aquello que esos hombres y esos pueblos debían combatir y, eventualmente, destruir en el camino de esa misma realización.

En efecto, desde mediados del siglo XIX, las corrientes dominantes de los grandes pensamientos europeos en favor de la libertad y en contra de las distintas formas de opresión tendieron a ser marcadamente antiestatalistas. Así, el marxismo pensó al Estado como una superestructura al servicio de la reproducción y de una sociedad hecha de injusticias y opresiones, el gran liberalismo del siglo XIX —y también esa versión extrema, radical, de ese liberalismo que algunos han llamado *libertarianismo* y que se desplegó, sobre todo, en

ciertas zonas del pensamiento norteamericano del siglo pasado— lo pensó como una gran máquina de asfixiar las libertades individuales y de violar los derechos más elementales de los ciudadanos; el anarquismo lo imaginó como un dispositivo de homogeneización y de disciplinamiento de las comunidades; el autonomismo lo representó como el principal responsable de la heteronomización de las conciencias de los individuos y de los grupos. Y *via dicendo*. ¿Y acaso no tenían, no tienen, hasta hoy —porque todas estas corrientes que indicamos aquí como ejemplos del antihegelianismo dominante en el pensamiento político occidental desde mediados del siglo XIX tienen amplia vigencia en nuestros propios días—, toda la razón? ¿Acaso negaríamos que el Estado es, en efecto, una máquina de oprimir, de asfixiar, de disciplinar, de heteronomizar? Pero, al mismo tiempo, y sin que nos sea posible negar esa evidencia: ¿no hemos aprendido también, y dolorosamente, que *del otro lado*, por así decir, del Estado, contra el que muchas veces se ha combatido en nombre de la libertad, de la autonomía, de la emancipación, no suele encontrarse el cielo de estos altos valores finalmente realizados, sino más bien la escena tremenda de las formas más salvajes y descontroladas de opresión, de explotación, de puro reinado de las leyes más brutales del mercado?

¿Y entonces? ¿Qué hacemos? ¿Qué hacemos con el Estado, o mejor: cómo lo pensamos? ¿Le ponemos un gran signo *más*, una *valencia* —como nos enseñaban en Química en la escuela secundaria: valencia positiva, valencia negativa—, una valencia, digo, positiva, lo ponemos del lado de las cosas buenas de la vida y de la historia y lo imaginamos, si no como el nombre del sujeto de la historia —porque eso tal vez podría ser un poco mucho—, por lo menos, como un instrumento insoslayable en el camino de nuestra emancipación individual y colectiva? ¿O le ponemos un gran signo *menos*, le asignamos una

decidida y monolítica valencia *negativa*, lo ubicamos del lado de las cosas malas de la vida y de la historia y lo postulamos como lo que muy serias y muy bien fundamentadas tradiciones teóricas nos han enseñado que es, y como lo que *sin duda* es: una máquina de oprimir, de disciplinar, de homogeneizar? Quizás sea tiempo de ensayar un gesto menos decidido, de intentar una mirada sobre el problema del Estado capaz de atender *al mismo* tiempo a los muy buenos argumentos de una y otra de estas dos posiciones enfrentadas. O mejor: de entender que ese enfrentamiento no es un enfrentamiento *teórico* entre perspectivas diferentes sobre la cosa Estado, sino un enfrentamiento *objetivo* en el interior de esa cosa misma. Que el Estado, contra todas las simplificaciones y estilizaciones que la teoría está siempre condenada o incluso obligada a producir, es un fenómeno complejo e internamente contradictorio, con algo de Jano bifronte que es, *al mismo tiempo*, un instrumento de opresión y uno de liberación, una máquina de reprimir y una de liberar, un factor de esclavitud y uno de libertad. Debemos volver sobre esta sospecha que aquí dejamos apenas esbozada.

Estado y democracia

Observemos, antes de seguir, que, hasta este punto de nuestro recorrido, no hemos hecho aparecer en esta reconstrucción de las ideas teóricas sobre el Estado la palabra *democracia*, que, sin embargo, ha tenido una importancia fundamental en nuestros modos de pensar los problemas de la política y de la vida colectiva, en la Argentina y en América Latina, en las últimas décadas, y que, sin duda, tiene que tener una importancia fundamental, también, en los modos en los que tenemos que pensar, mejor que lo que lo hemos sido capaces de hacerlo hasta este momento, el problema que aquí nos interesa, que es el problema del Estado. Pero es que, en realidad, la palabra *democracia*, que hoy goza de una universal buena fama y es casi una contraseña obligatoria para ingresar con legitimidad en cualquier discusión teórica o política sobre los problemas de la vida de los hombres y las mujeres en sociedad, ha sido a lo largo de los siglos, de *casi todos* los siglos que han corrido desde los tiempos de su remota aparición en el lenguaje político de Occidente en la antigua Grecia, una *mala* palabra de la política y de la teoría. En efecto, es solo muy recientemente —y con este *muy recientemente* queremos nombrar un período de tiempo que no es mucho mayor que un siglo, si no es que es aún menor— que esa palabra antigua y *maldita* vino a obtener su rehabilitación en el lenguaje político de todo el mundo y que, no sin una merma o una pérdida del conjunto muy vasto y muy inquietante de sentidos con el que había

venido funcionando durante mucho tiempo, adquirió la buena prensa que hoy la corteja y el significado más bien tranquilizador con el que puede ser articulada, de derecha a izquierda, en el seno de los más diversos discursos de los que habitan el espacio público de nuestras sociedades y de las más variadas —y menos perturbadoras— corrientes de nuestra teoría política universitaria.

Por eso, puede tener sentido recuperar una muy somera historia de esta palabra y de los significados que, a lo largo de los siglos, se han anexado a ella. Una historia que, por supuesto, debería comenzar, como ya dijimos, en la antigua Grecia de los días de Pericles, de Tucídides y, en el terreno de la filosofía política que más y mejor pensó el problema, de Aristóteles. Quien, como es notorio, ponía a la democracia del lado de los regímenes malos, desviados o corrompidos en su famosa clasificación de las seis grandes formas de gobierno de las ciudades, clasificación que organizaba esas formas de gobierno de acuerdo con las respuestas que cada una permitía dar a las preguntas acerca de cuántos gobernaban —si uno, varios o todos— y de cómo lo hacían —si en favor del bien común o en favor del bien particular de los propios gobernantes—, permitiendo entonces distinguir la monarquía, la aristocracia y la *politeia*, por un lado, y la tiranía, la oligarquía y la democracia, por el otro. En la base de este rechazo de la democracia por parte de Aristóteles —aunque, por supuesto, no solo de él: el desprecio de su maestro Platón por ese sistema de gobierno era todavía más decidido y militante— debe señalarse algo sobre el significado dual de la palabra griega *demos*, que nombraba al pueblo, y que, exactamente igual que esta palabra castellana que usamos nosotros todo el tiempo, aludía, al mismo tiempo, al conjunto de los ciudadanos y a una parte específica (¿qué parte?: la parte *baja*, la parte *pobre*) de ese conjunto mayor. Así, la democracia era, para Aristóteles y para los filósofos

políticos griegos en general, el gobierno de la ciudad por parte de todo el pueblo, de las asambleas en las que se reunían todos los ciudadanos que integraban, con derecho a voz y a voto, ese pueblo, pero, como en todas las ciudades conocidas, la mayor parte de ese pueblo era pobre, la mayor parte de ese *todo* que era el pueblo era esa *parte* del pueblo que era pobre, esa democracia, que se presentaba como siendo el gobierno universal de todos en favor del bien común de todos, corría el riesgo de convertirse en el gobierno particular de cierta clase, los pobres, en beneficio propio y en detrimento del bien común de la ciudad.

Por cierto, esta doble valencia del significado de la palabra *pueblo* no es una propiedad exclusiva de su modulación en la lengua de los antiguos griegos. Aunque no es el tema de este escrito, y, por eso, vamos a ser muy breves, vale la pena señalar que la palabra *pueblo* siempre está habitada por esta dualidad, siempre expresa un universal y también un particular, un todo y también cierta parte de ese todo, y siempre plantea el problema de la tensión entre uno y otro de estos dos significados. Por ejemplo: cuando John Locke, en el siglo xvii, decía que cuando un rey se convertía en un tirano *the hole people, todo el pueblo*, tenía el derecho —«y la obligación ante Dios», agregaba el cristiano Locke— de levantarse en armas contra él y derrocarlo, y cuando enseguida indicaba que el modo de saber si el rey se había convertido en efecto en un tirano o si todavía merecía el respeto y la obediencia de su pueblo era reunir a ese pueblo, a ese *hole people*, en una asamblea, escuchar los argumentos de sus integrantes y después votar, quedaba claro que el *hole people* en el que Locke pensaba era lo suficientemente reducido como para que la organización y realización de esa asamblea no fuera una locura, y que ese era, en efecto, el caso es algo que nos demuestra la cantidad de indicios que tenemos de que, cuando Locke decía *el pueblo*, estaba pensando en un muy reducido puñado de muy

grandes propietarios de tierras que entraban, casi con seguridad, en el living comedor de la casa de cualquiera de ellos. Pero eso no vuelve al argumento revolucionario de Locke menos populista. Cuando Locke dice *todo el pueblo*, sugiere que lo que legitima el levantamiento que está autorizando y promoviendo es el bienestar de *la totalidad* de los habitantes de Inglaterra, solo que, cuando inmediatamente nos explica el modo en el que ese pueblo debe reunirse y debatir, revela que, en lo que en realidad está pensando, es en una porción muy reducida de ese todo. En Locke, en otras palabras —y exactamente al revés que en el lenguaje político de los antiguos griegos—, el pueblo es *al mismo tiempo* la totalidad del cuerpo social y una parte (¿qué parte?: la parte *rica*) de ese cuerpo.

¿Y no deberíamos pensar qué quieren decir, por ejemplo, los voceros de la derecha política francesa —a qué grupo social, étnico y religioso bien específico se refieren, mientras explícitamente dicen que se refieren a todos— cuando dicen, mientras miran con inquietud o incluso con alarma la amenaza que para ese pensamiento de derecha representa la llegada a su país de cantidades de inmigrantes provenientes de la cercana África o de quién sabe cuántos sitios más, que su preocupación es la preocupación por el bienestar y la seguridad del *pueblo* francés? En estos discursos, el pueblo es *al mismo tiempo* la totalidad del cuerpo social y una parte (¿qué parte?: la parte *blanca, católica y nativa*) de ese cuerpo. Y lo mismo valdría para entender qué dicen en general los dirigentes políticos del Partido Republicano de los Estados Unidos cuando mentan, en sus discursos, el bienestar o la libertad o los intereses del *american people*, que cuesta suponer que incluya, de acuerdo con los modos en los que estos dirigentes se refieren a él, el bienestar, la libertad o los intereses de una parte muy importante de los efectivos habitantes del territorio de ese país. Aquí,

el pueblo es *al mismo tiempo* la totalidad del cuerpo social y una parte (¿qué parte?: la parte *blanca, anglosajona y protestante*) de ese cuerpo. Y podríamos seguir, porque, en realidad, la palabra *pueblo*, cuando se la utiliza en el sentido *político* —y no empírico, sociológico, descriptivo— en el que aquí nos interesa recuperarla, está *siempre* habitada por esta vacilación, por esta oscilación. Para los antiguos griegos igual, insistimos, que para nosotros, latinoamericanos de los siglos xx y xxi— es al mismo tiempo el todo y una específica parte —volvemos a decirlo: la parte *pobre*— de ese todo. Y, por eso, la palabra *democracia* era para ellos mala palabra, igual que lo es para nosotros —ahora que la palabra *democracia* se ha sacudido esa antigua mala fama y ha obtenido partida de respetabilidad— la palabra *populismo*, que proviene, por supuesto, de *populus*, que es o que era *pueblo* en latín. El tema tiene enorme interés en el debate político argentino y latinoamericano de las últimas décadas, pero nosotros tenemos que dejarlo en este punto y volver a nuestro asunto.

Porque quizás la cosa fuera, para los antiguos griegos, más sería todavía que esto que venimos indicando. En efecto, como ha mostrado en un libro precioso el historiador argentino Julián Gallego, el problema con la democracia, para Aristóteles y no solo para él, no era *apenas* que en ella el principio del número hiciera siempre triunfar a las posiciones de los pobres, de los miembros del bajo pueblo o de la chusma, sobre las de los otros sectores más acomodados de la ciudadanía, sino que en ella, al decidirse los asuntos, *todos* los asuntos, por el voto de todos los miembros de esa ciudadanía en las asambleas en las que surgía y se expresaba la voluntad común de la ciudad, los decretos de esa asamblea, de cualquier asamblea, tenían siempre más valor que las leyes escritas de la ciudad, que las leyes escritas que daban su organización a la ciudad. Así, la democracia era el nombre de algo

todavía peor que un régimen corrompido o degradado: era el nombre de la ausencia de régimen político en absoluto. El nombre mismo de la anarquía, que es una palabra que alude a la ausencia de cualquier principio (*arché*) de organización de las cosas. De manera que vemos ya allí, en el origen mismo del pensamiento político de Occidente, los dos fantasmas que, desde entonces, no han dejado de asomar cada vez que ha aparecido en el horizonte la perturbadora idea de la democracia —y que, por cierto, que retornan hoy, como indicábamos un poco más arriba, a propósito de la noción de populismo, que en tantos sentidos ha venido a reemplazarla—. Uno, el fantasma del gobierno del populacho, siempre movido por los móviles más bajos, siempre egoísta, atento apenas a sus intereses inmediatos y despreocupado por el bien común. Para peor, irracional, y, por lo mismo, fácilmente seducible y manipulable por algún caudillo astuto, ambicioso y manipulador. Otro, el fantasma del desorden, de la anarquía, de la falta de respeto a las reglas de funcionamiento de la sociedad, de desborde de todos los límites y de toda autoridad. No cuesta trabajo reconocer todos estos prejuicios antipopulares y antidemocráticos en corrientes muy importantes, incluso dominantes, del pensamiento político europeo —y no solo europeo, desde ya— a lo largo de los siglos. Y, en realidad, es solo muy recientemente que el significante *democracia* ha dejado de funcionar como el nombre del blanco principal de toda esta batería de aprensiones y de suspicacias.

Es que, en realidad, es solo desde hace unas pocas décadas, quizás desde el fin de la primera —aunque con más fuerza todavía de la segunda— guerra mundial, es decir, desde el momento en el que la palabra *democracia* cambió su significado para empezar a indicar apenas un tipo de gobierno opuesto a lo que vino a designarse, durante el siglo xx, con el nombre de totalitarismo —en otras palabras:

es solo cuando la palabra *democracia* empezó a indicar apenas un método electoral para la selección de las élites encargadas de gobernar al pueblo—, que ese viejo vocablo, que ese viejo *significante*, como decíamos, de los lenguajes políticos occidentales pudo ser recuperado de su desprestigio y vestido con las galas de respetabilidad y consideración que hoy la atavían. Ciertamente que este movimiento solo pudo producirse al costo de una pérdida de una de las potencialidades más grandes que tenía, como contracara de ese conjunto de peligros o de riesgos que anunciaba, el concepto de democracia: la de aludir al gobierno del pueblo, al involucramiento activo de todo el mundo, de todos los ciudadanos, incluyendo a —o, mejor dicho, empezando por— los más pobres, en el gobierno de la *polis*, en el manejo de la cosa pública. Como si dijéramos: la palabra *democracia* pudo ser rescatada de su desprestigio e incluso puesta en la cima de los valores positivos que organizan nuestra vida en sociedad solo después de haber sido expurgada de esa capacidad para nombrar ese involucramiento o esa participación popular en los asuntos públicos, solo después de haber sido adecentada, pasteurizada, descafeinada, y adecuada en su significado para designar ahora, como lo viene haciendo a lo largo del último siglo, un sistema electoral de renovación de las élites y un tipo de régimen político en el que el pueblo, después de haber protagonizado esa elección de las élites que habrán de gobernarlo, no delibera ni gobierna, él, «sino a través de sus representantes», exactamente porque *para eso están* esos representantes.

En efecto, la lógica de la representación de las mayorías por las élites —argumentada en su forma más clásica y brillante en los más de ochenta artículos que componen *El Federalista*, de Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, y recogida entre nosotros en las *Bases* de Juan Baustista Alberdi y en el texto de nuestra Constitución— es la contracara necesaria,

el complemento inseparable, de la idea de democracia tal como ella funciona hoy en casi todas partes. En nuestro país, esta es la idea de democracia que tendió a dominar nuestras discusiones de los últimos cuarenta años, a partir del momento en que esta palabra, que desde entonces ocupa el centro de nuestras preocupaciones, vino a funcionar como el conjuro de los horrores de la dictadura que se trataba de dejar atrás y de garantizar que *nunca más* viniera a reinar entre nosotros. En este sentido se habló, en los ochenta del siglo pasado, de transición a la democracia. La primera palabrita, *transición*, que tenía ya una larga militancia en los campos de la historiografía marxista —que se había ocupado largamente de los problemas de la transición del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo, etcétera— y de la sociología de la modernización y el desarrollo —que, en la senda de los grandes maestros clásicos, había pensado el pasaje de lo viejo a lo nuevo, de lo irracional a lo racional, de lo *folk* a lo urbano, de lo agropecuario a lo industrial...—, vino a indicar en aquellos años un *doble* proceso de transformación que había que ser capaces de alumbrar. Por un lado, una transformación de tipo cultural, que consistía en el pasaje de unos hábitos, de unas *pulsiones*, de una cultura política autoritaria a una cultura política democrática, es decir, tolerante y plural. Por otro lado, una transformación de tipo institucional, que consistía en la edificación, en un país caracterizado por una larga historia de autoritarismo y de prepotencias, de unas instituciones, unas rutinas, unas reglas de juego que garantizaran, como también se decía en esos años, la posibilidad de «dirimir nuestras diferencias sin matarnos».

Pero es la otra palabrita de esta expresión, *transición a la democracia*, la que ahora nos interesa. ¿Qué *democracia* era esa hacia la cual, se suponía, se postulaba, debíamos transitar? ¿Qué tipo de gobierno, de régimen político, de forma de organización de la vida colectiva, nos

esperaba al cabo de ese camino de *transición*? La pregunta, que más o menos en estos términos se formulaba en esos años José Nun, obligaba pensar qué modelos de punto de llegada, de puerto de arribo, se tenían en mente cuando se postulaba la necesidad de alentar este proceso de transición, y lo cierto del asunto es que lo que se tenía en mente cuando se usaba esa metáfora de la transición a la democracia era el tipo de sistema político que caracterizaba a los países del cuadrante noroccidental del planeta, a los que solo expurgando a la palabra *democracia* de toda referencia a la participación popular en los asuntos públicos podía nombrarse de ese modo. Más bien —solía decir Nun en sus escritos de esos años— el tipo de gobierno que caracterizaba a esos países podía nombrarse como un liberalismo moderadamente democrático, donde la palabra *liberalismo*, utilizada como sustantivo, nombraba una forma de gobierno organizada sobre el principio vertical de la representación de los ciudadanos por sus gobernantes, y la palabra *democrático*, utilizada como adjetivo calificativo, permitía señalar la vocación de ese tipo de regímenes por tolerar, en la medida en que no colisionara con ese principio vertical de la representación, ciertas muy acotadas, muy pautadas, formas de participación de la ciudadanía en las conversaciones colectivas y en los mecanismos de toma de decisiones que le concernieran. Entre la verticalidad de la representación liberal y la horizontalidad de la participación democrática había, si no una contradicción, por lo menos una tensión, y estaba claro cuál de esos dos polos era el que dominaba en esos años, en los discursos políticos, académicos y periodísticos dominantes, la ecuación.

El asunto tiene su interés desde el punto de vista de algunas discusiones de teoría y filosofía política que puede tener sentido comentar acá en relación con el problema que nos interesa, que es el problema del Estado. Dijimos más arriba que uno de las grandes cuestiones

que había que pensar en relación con este problema del Estado es la cuestión de la libertad. Ahora bien: la libertad se ha dicho a lo largo de los siglos, y se sigue diciendo entre nosotros, de muchos y muy variados modos, y en lo que acabamos de decir hay involucrada una discusión, también, sobre el significado de esa palabra tan importante en nuestras discusiones y en nuestra vida colectiva. En efecto, una idea que podemos llamar *liberal* de la libertad tiende a pensarla como la libertad de los ciudadanos, de los individuos, *frente* a los factores externos que pueden amenazarla o asfixiarla. En el contexto de la salida de una dictadura muy atroz, está claro que uno de esos factores potencialmente amenazantes de la libertad de los ciudadanos son las propias instituciones y los propios agentes del Estado. Asociada a esta idea sobre la libertad, la también liberal idea sobre la democracia que tendió a dominar nuestras discusiones durante los años de la transición tiene una comprensible, e históricamente verosímil, mirada de recelo o de sospecha en relación con el Estado, para no decir que tiene una entonación francamente antiestatalista. En contraste, una idea *democrática* de la libertad tiende a pensarla como la libertad de esos mismos ciudadanos, pero no *de* —o *frente a*— los odiosos poderes que pueden amenazarla o conculcarla, sino más bien *para* —por eso se la ha considerado una libertad *positiva* por oposición a la otra, *negativa*—, para, digo, participar, de manera deliberativa y activa —como ha escrito en muchas ocasiones la filósofa política canadiense Carole Pateman, severa crítica de los principios del liberalismo representativista—, en los asuntos públicos. La idea liberal de la democracia, sostenida sobre el principio vertical de la representación, tiende a garantizar la libertad negativa de los ciudadanos; la idea democrática de la democracia, en contraste, tiende a garantizar la libertad positiva de esos mismos ciudadanos para participar junto con los demás en la discusión y en la decisión sobre los asuntos que conciernen a la orientación de la vida colectiva de su sociedad.

Por supuesto que entre ambos principios exista la tensión que estamos señalando no significa que esa tensión sea ilevantable ni que esos principios no puedan convivir, e incluso enriquecerse mutuamente en esa convivencia. De hecho, de eso se trata la existencia de nuestras democracias liberales, o, como prefería Nun, de nuestros liberalismos democráticos. Y, por cierto que, durante los primeros años del ciclo de la transición, desde la propia cima del gobierno del Estado se alentó no poco la participación popular en los asuntos públicos, *via* el aliento a la vida partidaria, la organización de importantísimos encuentros, reuniones y congresos —recuérdese, por ejemplo, el Congreso Pedagógico Nacional—, incluso la convocatoria a un plebiscito sobre una cuestión fundamental para la política exterior argentina como lo era la cuestión del diferendo con Chile por el Canal de Beagle... Pero del mismo modo que es necesario recordar estos interesantes episodios en los que se expresó la voluntad gubernamental por construir una democracia que combinara virtuosamente los principios liberal de la representación y democrático de la participación, también es necesario señalar que esa tensión se fue desbalanceando cada vez más en el sentido de un privilegio del primero por sobre el segundo, con un punto de inflexión muy decisivo en las dramáticas jornadas de la Semana Santa de 1987 («Vayan a sus casas a besar a sus hijos»), y con un final de la primera gestión presidencial del ciclo de la transición en la que la democracia que quedaba como saldo de los esfuerzos de esos años tenía un parentesco mucho mayor con las formas más clásicamente liberales de sistemas de representación de la voluntad popular por una élite dirigente que la conducía desde arriba y desde lejos que con cualquier forma de democracia popular o participativa que pudiera cuestionar o complejizar ese principio de la separación entre gobernantes y gobernados.

Esa *separación* —ya hemos hablado más arriba sobre Rousseau, que rechazaba la representación, la distancia, la separación (que era para él el nombre mismo del pecado original de la cultura) entre actores y espectadores, entre gobernantes y gobernados— no hizo más que profundizarse, por cierto, durante los años que siguieron, los de las presidencias de Carlos Menem primero y de Fernando de la Rúa después, que no solo privilegiaron un modo de conducir los asuntos públicos sostenido sobre la exclusión de la participación popular como principio de legitimidad de las acciones gubernamentales, sino que, como lógica consecuencia de eso, contribuyeron a generar en la propia ciudadanía una sensación de distancia, de indiferencia y de extrañeza frente a los ocupantes del gobierno del aparato del Estado. No puede extrañar que, a medida que avanzaba el proceso y se profundizaba esta forma de gobernar de espaldas a la ciudadanía, a sus necesidades y a las manifestaciones, a veces muy claras y contundentes, de su voluntad, los ciudadanos argentinos fueran experimentando la sensación de que nada cabía esperar de los habitantes del palacio. La problemática consigna «Que se vayan todos», con la que se cierra este ciclo político, es la expresión más nítida de ese comprensible escepticismo ciudadano. Es posible que, pese a lo mucho que se ha escrito sobre la fuerte movilización popular que dio por tierra con el gobierno nacional y obligó a la renuncia del presidente De la Rúa a fines de 2001, nos falte todavía una mejor consideración de conjunto de todo ese proceso, de su naturaleza y de sus consecuencias. Digamos por ahora, para lo que nos interesa aquí —que es (lo decimos una vez más) el problema del Estado—, que las banderas bajo las que se llevó adelante esa histórica movilización, esa categórica acción colectiva de protesta y de impugnación de bastante más que un equipo de gobierno, expresaban de modo muy dramático las consecuencias de demasiados años de políticas que habían hecho del Estado, en la representación de

la mayoría de los ciudadanos, mucho menos un bien común a defender que el nombre de un problema o aun de un enemigo.

De hecho, cierta entonación *autonomista*, de reivindicación de una idea de autonomía —auto-nomía: darse a uno mismo las propias normas, es decir: de *libertad*—, de una idea de autonomía o de libertad, entonces, entendidas como autonomía o libertad *frente al Estado*, como independencia de los individuos o de los grupos *frente* a ese poder coercitivo y externo del Estado, tendió a dominar muchas de las interpretaciones que se produjeron sobre esos acontecimientos de fines de 2001 y comienzos del año siguiente, y no dejaron de presidir importantes corrientes de lectura de los acontecimientos que se produjeron en la política argentina en los meses y años que se sucedieron desde entonces. Especialmente a partir de 2003, cuando un nuevo gobierno elegido por el pueblo puso entre sus ostensibles prioridades recuperar, *al mismo tiempo*, la representatividad y legitimidad de las dirigencias políticas y la centralidad y las capacidades del aparato del Estado como herramienta de las transformaciones que esas dirigencias buscaban realizar, una de las principales corrientes de impugnación de ese neoestatalismo que surgía recogió su inspiración en esa línea de interpretación de los acontecimientos de un año y medio antes y en una corriente de lectura fuertemente antiestatalista de la historia y de la vida política argentina. Inspirada en un conjunto de sonoras primicias de la literatura filosófico-política europea de esos años, esta corriente de lectura volvía a traer al centro de las discusiones, junto a la ya mencionada idea de *autonomía*, una categoría que habíamos visto nosotros aparecer mucho más arriba en este escrito, *contra la cual*, en cierto sentido, se había desplegado a lo largo de varios siglos la tradición teórico-política estatalista moderna: la de *multitud*. En efecto, si, en Hobbes, lo que nombraba la idea *inquietante* de la multitud, como habíamos dicho,

era justo aquello a lo que el contrato, el Estado y el poder del Soberano venían a poner fin, justo aquello que el contrato, el Estado y el poder del Soberano venían a reemplazar por otra cosa —y a esta *otra cosa* la teoría y la política modernas la llamaron, dijimos, *pueblo*, *ciudadanía*, en cualquier caso: *orden*—, ahora, cuando todo eso saltaba por los aires, cuando el *contrato* estaba cuestionado, el Estado, superado, el Soberano, impotente e impugnado, la vieja figura de la *multitudo* aparecía como el nombre de una esperanza de renovación radical de las cosas.

Por cierto, después de terminada la experiencia que se abrió con la superación de la crisis de 2001-2002 y se prolongó entre 2003 y 2015, otra vertiente del pensamiento impugnador de la importancia del Estado como instrumento fundamental de acción política sobre la sociedad orientó durante cuatro años las decisiones y los discursos pro-mercado que presidieron la vida política argentina entre 2015 y 2019. Se dirá que se trata de dos antiestatalismos diferentes. Desde luego, y no es cuestión de igualarlos en ningún sentido. Pero sí de advertir hasta qué punto la política argentina y la discusión teórica sobre la política argentina vienen oscilando desde hace demasiado tiempo entre dos perspectivas perfectamente simétricas e igualmente abstractas —es decir, ya lo dijimos: incompletas— sobre este problema tan complejo del Estado. De un lado, un conjunto muy variado de posiciones que, desde la izquierda autonomista, anarquista o neoanarquista, pasando por el liberalismo más doctrinario y más honesto hasta llegar a la derecha neoliberal o el libertarianismo más extremo, más dispuesto a ver en cualquier impuesto un escandaloso abuso socializante y en cualquier derecho un capricho que amenaza el libre desenvolvimiento de las fuerzas naturales de la economía, piensan al Estado como el problema o como uno de los problemas contra los que hay que luchar en el país en

aras de una mayor libertad para sus ciudadanos, para el pueblo o —como a veces se declara sin tapujos— para los mercados. De otro lado, un tipo de pensamiento que, más bien entroncado en la gran tradición democrático-popular del último siglo, tiende a pensar al Estado como una parte de la solución más que como una parte del problema o de los problemas, y, si no a sostener que ese Estado pueda ser pensado —como habría querido el viejo Hegel— como el verdadero sujeto de la historia, sí al menos a postularlo como un indispensable instrumento a ser utilizado por los representantes democráticos del pueblo en la construcción de una sociedad más igualitaria y más justa. Quizás sean estas, así muy rústicamente presentadas, las dos grandes perspectivas en disputa entre nosotros, tanto en el campo de la discusión política como en el de los debates teóricos sobre la política, en relación con el problema del Estado, sobre el que vamos a ver si podemos hacer ahora algunas últimas consideraciones.

5

Libertades y derechos

Que la palabra *democracia* haya mudado su sentido, desde los tiempos en que la utilizaban los antiguos griegos hasta estos que hoy corren en América Latina y en el mundo, y que hoy designe por todas partes menos un peligro para la estabilidad de cualquier orden político que un tipo de sistema de gobierno, que un tipo de *orden*, justamente —así se tituló un libro de Juan Carlos Portantiero de los años del ciclo de la transición: *La producción de un orden*—, que un orden, entonces, sostenido sobre la elección periódica de los representantes de la ciudadanía y capaz de garantizarle a esa ciudadanía, después, un conjunto mínimo de libertades y derechos, no quiere decir que no podamos exigirles a esas democracias así consideradas que esas libertades y derechos que tienen que garantizar a sus ciudadanías sean cada vez más, cada vez más extendidas y extendidos, cada vez más universales. En la Argentina reciente, la experiencia que, con el nombre de kirchnerismo, ocupó el centro de la escena política nacional entre 2003 y 2015, produjo en ese sentido un instructivo trastrocamiento en nuestros modos de pensar la democracia, desplazando nuestra consideración sobre el asunto desde la pregunta —que había caracterizado el pensamiento de los años inmediatamente posteriores a la dictadura— por la transición a la democracia, por el camino en dirección a la conquista de un horizonte de convivencia que mereciera ese nombre y que garantizara que *nunca más* se pudiera volver atrás de él, hacia la pregunta por lo que

podríamos llamar, tal vez, la *democratización* de esa democracia, esto es, el modo en que ese sistema tan arduamente conquistado, en que ese *orden* finalmente asegurado, pudiera incorporar dentro de sus tareas la garantía y la promoción de una creciente cantidad de libertades y de derechos. Aunque mejor sería decir, en realidad: de nuevos *tipos*, o de *un* nuevo tipo, sobre todo, de libertad, y de una creciente cantidad de derechos. Querríamos detenernos, para empezar este último capítulo de nuestro recorrido, sobre estos dos asuntos, que nos permitirán insistir desde una nueva perspectiva sobre la importancia de la pregunta que aquí nos estamos formulando sobre el problema del Estado y de su administración.

Primero, entonces, la libertad. De la que hasta aquí hemos discutido dos formas o dos tipos. La libertad liberal, que es la libertad, dijimos, de los ciudadanos, frente a las fuerzas que pueden asfixiarla o conculcarla —y entre las cuales *el propio Estado*, en sus facetas más temibles y más autoritarias, suele ocupar un lugar de privilegio—, y la libertad democrática, que es la libertad de esos mismos ciudadanos *para* participar, de manera deliberativa y activa, en la discusión sobre los problemas de su vivir común y en los procesos de toma de decisión en relación con ellos. De manera general, es posible afirmar que los gobiernos kirchneristas tuvieron una fuerte preocupación por la garantía de *ambos* tipos de libertad, posiblemente con un mayor énfasis en la primera, que se expresó en un conjunto de iniciativas legislativas y de medidas de distinto tipo —por mencionar solo tres ejemplos muy notorios: la eliminación de las figuras de las calumnias y de las injurias del mapa de las posibilidades de censura estatal a la libertad de prensa, la indicación a las fuerzas de seguridad de que se ocuparan de garantizar el orden en las manifestaciones públicas de descontento sin llevar sus pistolas en sus cartucheras y la propuesta

y la sanción de la muy liberal Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual— tendientes a garantizar la libertad de expresión y de protesta y un conjunto muy mínimo, pero que a lo largo de la historia política argentina no siempre había estado bien garantizado, de libertades liberales fundamentales. El aliento a la libertad democrática de los ciudadanos *para* participar en la cosa pública se expresó, por su parte, y para dar también aquí unos pocos ejemplos, en el decreto presidencial sobre la sanción participativa de normas, en la ley que promovió la organización de nuestros adolescentes en los centros de estudiantes de sus escuelas, en la ley que, en el contexto de un fuerte desarrollo de las militancias juveniles, bajó dos años la edad a partir de la cual los ciudadanos pueden elegir a sus representantes. De manera general, puede decirse que el kirchnerismo, que, heredero de múltiples tradiciones teóricas y políticas, fue sin duda muchas cosas, fue, entre otras muchas de esas cosas, un liberalismo democrático convencido y avanzado.

Pero además vque es lo que queríamos decir aquí—, el kirchnerismo incorporó al catálogo de las posibilidades de pensar el problema de la libertad *un tercer tipo*, una tercera *forma* de la libertad, que no es ya la de la libertad *liberal* —o negativa— ni tampoco la de la libertad *democrática* —o positiva—, sino la de lo que nos gustaría llamar, con una terminología muy clásica y siguiendo una muy larga tradición, la de la libertad *republicana*, que es la libertad que no tiene como sujetos a los individuos, a los ciudadanos, *sino al pueblo en su conjunto*, y que no es una libertad que, como característicamente lo hace la libertad liberal y a veces también la democrática, se realice *frente* al Estado y muchas veces *contra* él, o a expensas de él —o que pueda pensarse que es tanto mayor cuanto *menor* es el peso de ese Estado—, sino que es una libertad que solo puede realizarse *a través* de un Estado activo y preocupado por garantizarla. Cuando se dijo —como se dijo en la

Argentina en los años que ahora consideramos— que a partir del pago de la deuda que el país tenía con el Fondo Monetario Internacional, o que a partir de la puesta en órbita de un satélite de comunicaciones, los argentinos nos volvíamos «un poco más libres», está claro que no se quería decir que a partir de esas decisiones del gobierno democrático del Estado nacional cada uno de los argentinos y de las argentinas se volviera, en relación con tal o cual poder o incluso en relación con el Estado mismo, un poco más autónomo o más independiente, sino que *el conjunto de los argentinos*, que los argentinos *como conjunto*, como sujeto colectivo, nos volvíamos, gracias a una decisión soberana del gobierno del Estado nacional, un poco más autónomos respecto a *otras* fuerzas o poderes, distintas de ese Estado y exteriores a él —un organismo financiero internacional, unos monopolios planetarios de las comunicacionesv, cuya injerencia sobre nuestra vida colectiva esa decisión soberana del Estado venía a limitar. Las libertades liberal y democrática tienen como sujetos a los ciudadanos; la libertad republicana tiene como sujeto al pueblo. Y no es por lo tanto una cosa privada, sino una cosa pública, una parte de la *res publica*. El kirchnerismo, del que más arriba decíamos que fue un liberalismo democrático, fue también, sin duda, un republicanismismo popular.

Pero quizás la palabra, el concepto, que más centralidad tuvo en la retórica de los tres gobiernos kirchneristas, y también en la orientación efectiva de las políticas que esos gobiernos llevaron adelante, no fue la palabra *libertad*, sino la palabra *derechos*. El kirchnerismo, en efecto, entendió el proceso de democratización de la sociedad que se proponía impulsar, antes que como ninguna otra cosa, como un proceso de ampliación, profundización y universalización de un conjunto muy variado de derechos. Es decir: como un proceso de *realización* de esos derechos, ya que los derechos, por definición, o son universales o no son.

O no son derechos, queremos decir. Son, en todo caso, privilegios, o prerrogativas, que, al revés, son siempre, necesariamente, de algunos. Pero los derechos, no: los derechos tienen que ser de todos, y como, de hecho, no lo son —nunca se dice que tenemos derechos a las cosas a las que de hecho tenemos derecho: en general se dice que tenemos derecho a las cosas a las que, de hecho, *no* tenemos derechos, o algunos o algunas no tienen derecho, para indicar que es un *escándalo* que no lo tengan, que *no puede ser* que no lo tenga, que *no hay derecho* a que no lo tengan, y para sugerir que es necesario, entonces, hacer algo al respecto—, como de hecho, decimos entonces, los derechos que tendrían que ser de todo el mundo *no* lo son, es necesario hacer algo —¿qué?: *política*— para que lo sean. Por eso no hay derechos sin un Estado activo que los garantice, y por eso el kirchnerismo intentó poner el aparato del Estado al servicio de la garantía de ese conjunto de derechos que se propuso garantizar a todos los ciudadanos y a todas las ciudadanas. Que se propuso *que fueran, en efecto* —que fueran, *de hecho*—, posibilidades ciertas y efectivas para todos los ciudadanos y todas las ciudadanas. El kirchnerismo, para garantizar los derechos de todos los ciudadanos y de todas las ciudadanas, lo mismo que para garantizar la libertad republicana —que es otro modo de decir, como ya dijimos, *la soberanía*— del pueblo entendido como sujeto colectivo, necesitaba un Estado activo, robusto y potente, necesitaba un Estado en condiciones de desplegar un amplio espectro de políticas públicas activas orientadas en esa dirección y necesitaba también un tipo de pensamiento *teórico* sobre ese Estado —no solo sobre el modo de habitarlo, que es un tipo de pensamiento que sí tuvo —el trabajo de Sebastián Abad y Mariana Cantarelli titulado justamente de ese modo, *Habitar el Estado*, desarrolla sobre ese asunto una reflexión notable que hoy es imprescindible retomar—, sino sobre la propia *naturaleza* y sobre las *capacidades* de ese Estado— que hacía tiempo que la ciencia

política argentina y latinoamericana no se ocupaba de producir como lo había hecho alguna vez, bajo otros auspicios teóricos y políticos, en el pasado.

Esta última es la interesante tesis que desarrolla Martín Cortés en un trabajo de 2012 que forma parte de un conjunto de contribuciones recogidas por Mabel Thwaites Rey en un volumen colectivo sobre el problema del Estado en América Latina. La idea de Cortés, en ese escrito, es que la teoría política de toda la región hacía tiempo que había abandonado lo que él llama un pensamiento *fuerte* acerca del Estado, pensamiento fuerte que, en cambio, había dominado las preocupaciones de las ciencias sociales de América Latina tres o cuatro décadas atrás, cuando el problema había sido pensado, dice Cortés, alrededor de tres elementos fundamentales: una hipótesis sobre la centralidad del Estado en las formaciones sociales de los países de toda la región, un tipo de análisis sobre ese Estado que lo ponía en relación con los modos de despliegue del capitalismo en todo el mundo y una perspectiva de transformación socialista de estas sociedades como horizonte general para la comprensión de estos procesos. A ese momento de pensamiento fuerte acerca del Estado corresponden, dice Cortés, los esfuerzos de las lecturas latinoamericanas que se ensayaron sobre las obras de Hegel y de Marx y los trabajos vinculados con la traducción —en todos los sentidos de la palabra—, o con *las* traducciones, como ha insistido más recientemente Pasquale Serra (2019), de la obra de Antonio Gramsci, que pueden encontrarse en los escritos de autores como el boliviano René Zavaleta Mercado y los argentinos José Aricó y Ernesto Laclau, escritos que marcan un cierto momento del pensamiento latinoamericano que quizás tiene su última expresión muy contundente en un volumen colectivo de 1981: *Estado y política en América Latina*, compilado por Norbert Lechner

y con colaboraciones de un conjunto de autores entre los que quizás valga la pena destacar, por sus múltiples aportes a la comprensión del problema del Estado en la Argentina y en toda la región, a Guillermo O'Donnell.

Lo que observa Cortés en el artículo que aquí estamos comentando es que esta preocupación por el problema del Estado característica de la teoría social y política latinoamericana de los sesenta, setenta y primerísimos ochenta vino a ser reemplazada en los años que seguirían por otras urgencias que sacaron a estas reflexiones del centro de la discusión. Por un lado, en los procesos de transición democrática a los que ya nos hemos referido, la preocupación dominante fue una preocupación por la construcción y la consolidación de un *régimen político* democrático que llevó a dejar de lado las preguntas por las fuertes transformaciones que habían sufrido en los años previos, de la mano de las políticas desarrolladas por los gobiernos de las dictaduras, nuestros Estados. Las preguntas eran ahora las preguntas por las reglas de juego, por las tradiciones político-culturales, por los modos de garantizar la estabilidad del sistema político. No por el Estado. Por otro lado, después, durante los años de despliegue de las políticas económicas neoliberales que dominaron la región en la última década del siglo pasado, las preguntas de las ciencias sociales fueron más bien las preguntas por los procesos de reforma, por la *governabilidad* de esas reformas, tal vez incluso por los *costos sociales* de esas reformas—por las nuevas formas de la pobreza, por la identidad de esos nuevos pobres que surgían, por las formas de expresión de sus necesidades y demandas, por sus nuevos repertorios de acción y de protesta—, pero no, de nuevo, por el Estado, que salió del centro de las agendas de las ciencias sociales universitarias de toda la región. Ya dijimos más arriba, por otro lado, que el modo en el que, en particular en nuestro

país, llegó a su fin esa experiencia neoliberal de los noventa promovió la generalización de un clima marcadamente antiestatalista que tuvo como consecuencia que una parte de la reflexión teórica de los años que siguieron al desbarajuste de 2001 y a los ensayos de autoorganización vecinal asamblearia de comienzos de 2002, *justo cuando tal vez más necesitábamos una buena teoría sobre el Estado, sobre sus fortalezas y sus debilidades, sobre las transformaciones que había sufrido en los años previos y sobre las tensiones que lo atravesaban*, estuviera más atenta a impugnar cualquier forma de vuelta del Estado al centro de la escena que a examinar con atención esos problemas.

En ese contexto, vale la pena observar el modo en que en ciertas zonas de nuestras ciencias sociales y políticas la comprensión, en aquellos años —desde los de las experiencias neoliberales que habían pensado al Estado casi como un estorbo para los procesos de globalización organizados alrededor de las fuerzas del mercado, pasando por los de la crisis más o menos catastróficas de esas experiencias y llegando a los de los intentos de vuelta a un camino de desarrollo y democratización en los primeros lustros de este siglo—, la comprensión, decimos, de la necesidad de no abandonar tan rápido el problema del Estado condujo a un conjunto de valiosas reflexiones que no dejan de indicar la necesaria orientación de algunas de las tareas teóricas que todavía tenemos por delante. En este sentido, a las múltiples y bien conocidas reflexiones del ya mencionado Guillermo O'Donnell sobre la cuestión nos gustaría agregar acá, solo a título de algunos ejemplos posibles de este movimiento que señalamos, trabajos como el de Daniel García Delgado, *Estado Nación y globalización*, sobre el lugar y el papel del Estado Nación en los procesos de mundialización de la economía, el del brasileño Marco Aurélio Negueira, en el Brasil, *Un estado para la sociedad civil*, sobre el tipo de Estado que requiere un proceso

de transformación democratizadora de la sociedad y, de vuelta a la Argentina, la muy *o'donnelliana* reflexión de Osvaldo Iazzetta, en *Democracias en busca de Estado*, sobre la necesidad de construir estados fuertes, más que grandes, para acompañar los procesos de democratización en América Latina. Si el primero de estos trabajos sugiere que no pueden ser los actores del mercado sino el Estado como agente de la voluntad común de un pueblo el encargado de procesar los modos en los que ese pueblo se inscribe en los procesos de internacionalización en curso, los otros dos subrayan que no puede ser sin el Estado ni tampoco con *cualquier* Estado, sino con uno a la altura de las circunstancias, que deben llevarse adelante los procesos de democratización de nuestras sociedades.

No es necesario decir que la orientación que, en los años que siguieron a los de la experiencia kirchnerista, dio a las políticas públicas la gestión neoliberal de Mauricio Macri estuvo en las antípodas de estas preocupaciones. Para no decir nada, acá —porque no es el tema de estas notas—, sobre los retrocesos ocurridos en estos años más recientes en términos de una cantidad muy grande de libertades negativas —o liberales— y de libertades positivas —o democráticas—, señalemos apenas dos cosas. Una, que en relación con el tercer tipo de libertad del que hablábamos un poco más arriba, que es la libertad republicana, o —dijimos— soberanía, que había sido un importante tópico discursivo, y no solo eso, sino un organizador efectivo del sentido de una cantidad de políticas públicas desplegadas desde el gobierno del Estado en los años anteriores, el Gobierno presidido por el ingeniero Macri mostró una absoluta despreocupación. En efecto, desde la vuelta al FMI —incluida la derogación de la Ley de Pago Soberano— hasta los retrocesos en materia de autonomía comunicacional y satelital —por solo detenernos en estos dos campos

a los que habíamos aludido en nuestra presentación de la experiencia gubernamental del kirchnerismo—, lo que evidencia la orientación general del Gobierno nacional de 2015-2019 es una nula valoración de este tipo de libertad, que requería para realizarse, habíamos dicho, un Estado activo y protagónico. La otra, en relación con la cuestión de los derechos, es su simple y ostensible desaparición de la retórica oficial durante aquellos años, en los que ahí donde el kirchnerismo había hablado de derechos se eligió hablar de *beneficios* en el mejor de los casos, de *privilegios* las más de las veces y de *locura* en unas cuantas ocasiones: «¿Qué locura es esta de universidades por todas partes?»: Si donde antes se veían derechos ahora se ven odiosos privilegios que no deberían consentirse, o evidencias de una sinrazón que es necesario corregir porque parte de una incomprensión caprichosa o ideológica del modo en que funcionan las cosas, desaparece correlativamente la necesidad de sostener el Estado atento y activo —y la reflexión *teórica*, insistimos, sobre ese Estado atento y activo— que en cambio reclamaba la idea de que determinadas posibilidades vitales constituyen derechos que asisten a todo el mundo, de los que es un *escándalo* que algunos y algunas no puedan disfrutar, y que *hay que hacer algo* —¿qué?: política— para que todo el mundo pueda tener, efectivamente, garantizados.

No parece necesario extendernos sobre esta cuestión: si durante los ochenta, la reflexión teórica sobre el Estado se vio desplazada por la urgencia que asumía a los ojos de los teóricos de la sociedad y la política el acompañamiento y la discusión de los procesos de democratización del sistema o del régimen político, si durante los noventa, esa misma reflexión se vio relegada por el entusiasmo con el que las ciencias sociales del país y la región decidieron abrazar la causa de la reforma del viejo paradigma estadocéntrico por la alegre celebración del

presunto dinamismo de las fuerzas del mercado, si durante la crisis de esa experiencia pro-mercado esa misma necesaria preocupación se vio postergada por la algarabía que produjo en muchos sectores de la reflexión política y social la vitalidad de la acción autónoma de determinados actores colectivos, a lo largo de los cuatro años que duró el Gobierno de la coalición Cambiemos esa pregunta y esa preocupación por el Estado se vieron suspendidas en su misma legitimidad teórica y política por la arrolladora omnipresencia de un discurso que casi no podía imaginar para el Estado otras funciones que las más clásicamente disciplinadoras o incluso francamente represivas. Hoy, sin embargo, parece necesario retomar esa pregunta y esa preocupación, y hacerlo con sensibilidad y con mejores argumentos que los que hemos sabido desplegar a lo largo de estas décadas. El proceso de democratización de nuestra democracia que todavía tenemos por delante es un proceso de despliegue y de profundización de la libertad y de los derechos. Y no hay libertad —y sobre todo no hay libertad republicana, libertad del pueblo, soberanía popular—, y no hay derechos que puedan serlo de manera efectiva y cierta y no solo de manera declarativa o nominal, sin un Estado activo que los promueva y que los garantice. Es necesario que construyamos ese Estado, es necesario que quienes lo gobiernen y administren sean capaces de habitarlo, como muy bien señalaron en su momento los ya citados Abad y Cantarelli, mirando al bien común de la ciudadanía, y es necesario que retomemos el desafío teórico, conceptual, de pensar ese Estado con menos consignas y con menos simplificaciones que las que han caracterizado nuestras reflexiones sobre el tema durante demasiado tiempo.

En este camino, es evidente que cuanto dejamos escrito más arriba acerca de la necesidad de pensar al Estado no como un aparato monolítico sino como un monstruo de dos cabezas y sometido a

los impulsos de fuerzas diferentes y antagónicas, con ser un punto de partida necesario —y, por otro lado, por cierto, bastante obvio— de estas urgentes reflexiones, no es otra cosa que eso. Es necesario retomar la pregunta por el Estado y por su papel en los procesos de democratización política y social de nuestras sociedades entendiendo que ese Estado, en todos sus niveles, en todas sus jurisdicciones, en todos sus poderes, es parte de todo lo que se debe democratizar. Es necesario, en fin, desplazarlos de la pregunta por la democratización de la sociedad, del régimen político y del sistema de partidos a la pregunta por la democratización *del propio Estado*. Es necesario preguntarnos por los modos en los que es posible volver la gestión del propio Estado más democrática y más participativa. Es necesario preguntarnos por los modos en los que podemos volver al propio Estado, *al mismo tiempo*, más fuerte y más democrático, entendiendo que volverlo más democrático puede ser menos un obstáculo que una condición de posibilidad para volverlo más fuerte y más capaz de enfrentar el desafío de defender el bien común frente a las demandas corporativas o particularistas de los distintos grupos de poder que no dejan de presionar sobre él en una perspectiva diferente. Querríamos que las notas precedentes, al menos si han sido capaces de indicar el punto en el que hoy estamos, pudieran contribuir en algo al desarrollo de estas necesarias interrogaciones.

6

Epílogo en tiempos de pandemia:

La peste, el Estado y la democracia

Termino de corregir los apuntes que acaban de leerse en medio de la singularísima y dramática situación que atraviesa el país y el mundo entero a propósito de la expansión del coronavirus por todas partes, y, ciertamente, también entre nosotros, lo que entre otras muchas cosas, y para lo que importa a lo que hemos discutido en estas páginas, ha ido instalando en el discurso de políticos y de periodistas argentinos y no solo argentinos una especie de lugar común que no por reiterado deja de ser perfectamente verdadero, que es el que asegura que, de esta crisis sanitaria solo será posible salir «con más Estado», y constata que, de izquierda a derecha, existe en todo el espectro de posiciones ideológicas y políticas una «demanda de Estado» generalizada. En efecto, no deja de ser significativo que exponentes del pensamiento liberal o neoliberal más consecuente en su habitual repudio del Estado, de su expansión y de su *invasión* de nuestras vidas sean unánimes hoy en su expresión de la necesidad de que sean los gobiernos de nuestros Estados los que desplieguen políticas públicas activas para garantizar la salud de sus poblaciones y de la población del mundo.

El tema es, por supuesto, enorme, además de muy añejo. Como hemos visto en este escrito, las ideas teóricas y filosóficas sobre este problema

del Estado y de su papel en la vida colectiva han variado a lo largo de los siglos y de las geografías. De manera general, es fácil consignar, como ya lo hicimos más arriba, el dominio de una tendencia estatalista en el pensamiento filosófico político europeo que se tiende entre las obras de Hobbes —que, dijimos, hizo del Estado la condición misma de la vida de sus ciudadanos— y de Hegel —que, recordemos, hizo de él la forma última de la comunidad jurídicamente organizada—, y una tendencia a poner al Estado del lado de los problemas más que del de las soluciones, de las cosas malas más que de las cosas buenas de la vida, la política y la historia, en las grandes tradiciones críticas —la socialista, la liberal, la anarquista, la autonomista— que, después de Hegel y *contra* Hegel, hicieron de esa institución de instituciones que, a lo largo de varios siglos, pensaron los pensadores mayores de la modernidad filosófica y política el nombre mismo de aquello con lo que era necesario terminar, de aquello que era necesario destruir o derrumbar, en el camino hacia la libertad y la emancipación de los individuos, las clases y los pueblos.

En América Latina, donde el Estado ha tenido un protagonismo fundamental en la forja misma de nuestras naciones, dos posiciones vienen disputando, cual duelistas de Joseph Conrad, desde hace mucho tiempo: una tiende a ser antiestatalista en nombre de la evidencia de que el Estado es una máquina de reproducir relaciones sociales de desigualdad y explotación, de violar los derechos y las libertades de los ciudadanos, de disciplinar a las sociedades o de heteronomizar las conciencias; otra observa que todo eso puede quizás ser cierto, pero que, del otro lado del Estado, no suelen encontrarse nunca la autonomía ni la libertad finalmente realizadas, sino, por regla general, las formas más despiadadas del mercado, y que, sin Estado, no tendríamos ni escuela para todos, ni salud pública, ni Asignación

Universal, por Hijo ni condiciones mínimas para la vida de millones de personas. Por supuesto, lo más sensato parece concluir, como hicimos algunas páginas atrás, que unos y otros tienen algo de razón, que el Estado es un monstruo de dos cabezas, y que necesitamos tener sobre él una perspectiva menos simple que la que ofrecen las dos posiciones extremas que presentamos.

En cualquier caso, es obvio que, en situaciones como la que hoy vivimos, esto se vuelve particularmente evidente, y no solo los pensamientos teóricos sobre la política que tienden a sostener posiciones contrarias a la expansión del tamaño y de las funciones del Estado, sino también los *actores* políticos, sociales y económicos que, en general, levantan esas mismas banderas y asumen esas mismas posiciones empiezan a reconocer, incluso si mantienen sobre el Estado una mirada general de recelo o de sospecha, que hay tareas que solo al Estado corresponde llevar adelante y que solo el Estado *puede* llevar adelante, y llevar adelante bien: con eficacia y con éxito. Y es posible que, en efecto, y tal como muchos vienen sosteniendo, de esta situación que hoy vivimos, terminemos saliendo no solo gracias a la intervención activa del Estado —cuyo gobierno, en nuestro país, ha asumido con fuerte dinamismo la iniciativa que el estado de las cosas parece reclamar—, sino con *más* Estado en nuestras vidas, y con cierto consenso general sobre la conveniencia y la necesidad de esta mayor presencia del Estado en nuestras vidas. Hasta aquí, parece haber hoy un acuerdo muy extendido.

Lo que, en este marco general, algunos empiezan a advertir, es el peligro de que ese fortalecimiento de los Estados, que es una muy probable consecuencia del modo en que con seguridad puede atenderse y resolverse la situación que hoy enfrentamos no vaya acompañado

de un correlativo fortalecimiento de nuestras democracias. Que el *tipo* de Estado que hoy la emergencia sanitaria lleva a las sociedades a reclamar en todo el mundo no sea necesariamente un tipo de Estado compatible con una mayor democracia, sino un tipo de Estado que, tal vez, exija incluso que las sociedades se vuelvan un poco *menos* exigentes en materia de libertades, derechos y garantías democráticas. Que la demanda que hoy se dirige a los Estados sea una demanda de eficiencia, de ejecutividad. Que, de hecho, no sea tanto una demanda dirigida a los Estados como una demanda dirigida a sus poderes ejecutivos, con poca preocupación por los sistemas de límites y de contrapesos que nuestros sistemas de gobierno suelen prever y nuestros pensamientos políticos suelen valorar. Se ha señalado, incluso, con una alarma que, sin duda, no carece de fundamentos, el peligro de que, so pretexto de las exigencias de la salud pública, los gobiernos de los Estados puedan reforzar una cantidad de mecanismos de disciplinamiento social particularmente odiosos.

Es posible que siempre sea así. Si la élite dirigente argentina, en el paso del siglo xix al siglo xx, abandonó algunas típicas preocupaciones liberales de la generación inmediatamente previa no fue por falta de convicción sobre la bondad de esos principios, sino porque en un contexto de fuerte inmigración, de estallido del precario sistema sanitario urbano, de enfermedades y de pestes, la preocupación por la salud pública tendió a subordinar la atención a las libertades individuales. A esa élite se la ha llamado alguna vez *liberal-positivista*, pero ese guión que separa y une esas dos palabras es engañoso. Esa élite fue *primero* liberal y *después* positivista, y, cuando comenzó a ser positivista, se empezó a resentir como liberal. Recuérdese el famoso óleo de Juan Manuel Blanes sobre la fiebre amarilla, con los dueños del saber científico, médico, parados en la puerta de la casa en cuyo

interior yace el cuerpo muerto de una mujer inmigrante. El dramatismo de la escena es tan grande que nadie se detiene a preguntarse lo que cualquier buen liberal preguntaría: ¿quién le abrió la puerta a esos médicos, a la ciencia, al Estado? No la mujer, que está muerta. No su marido, que está muerto o agonizando en el catre de atrás. No el bebé, naturalmente. Nadie. Y entonces surge una pregunta: ¿es posible forzar una cerradura en nombre de un valor que en cierta circunstancia puede postularse como superior al de la libertad individual, como lo es la salud pública? Sin duda, es posible, y, a veces, necesario. Pero nadie dirá que no hay en eso algo a lo que estar atentos.

Por supuesto que las situaciones son diferentes. Y no solo porque se trate de dos pestes muy distintas, sino también porque la idea de *democracia* que hoy tenemos es muy distinta a la que tenían los miembros de las generaciones del ochenta y del noventa del siglo XIX. Quiero decir: que nuestra idea de democracia no es solo la de un sistema político en el que los ciudadanos eligen a sus representantes y después no deliberan ni gobiernan sino a través de ellos, a cambio de que ellos les garanticen, como contrapartida, un conjunto mínimo de libertades individuales, sino la de uno que incluye la posibilidad de los ciudadanos de participar, de manera deliberativa y activa, en los asuntos públicos —o sea, y para retomar otro asunto que también planteamos más arriba: que hoy no pensamos la democracia solo en términos de la garantía de una *libertad de*, sino también en términos de la defensa de una *libertad para*—, y la de ver garantizados, por el Estado, un amplio conjunto de derechos. Libertades negativas, entonces, libertades positivas y derechos: esa es la fórmula de la democracia que, desde 1983 hasta acá, como vimos, se ha ido configurando, con idas y venidas, con avances y retrocesos —algunos muy graves, como los que sufrimos en los últimos cuatro años, de

fortísimo desprecio tanto a las libertades como a los derechos—, entre nosotros.

Después de esos cuatro años de gobierno neoliberal bajo el signo del macrismo, las apariciones públicas y los dos o tres discursos que le hemos oído al presidente Alberto Fernández marcan una orientación muy diferente, y una idea sobre la democracia —y una preocupación, casi una obsesión, por el problema de la democracia— particularmente remarcable. En su discurso de apertura de las sesiones del Congreso de este año, hace en realidad muy pocos días, las muy meditadas citas a Manuel Belgrano, Juan Perón, Raúl Alfonsín y Néstor Kirchner revelan un modo de Fernández de comprender la democracia complejo y sutil. Fernández tiene una alta estima y una aguda reflexión sobre las ideas de libertad, de derechos y de soberanía popular, que son los componentes de los que está hecha la más exigente idea sobre la democracia que hoy podamos levantar en un contexto que, incluso antes de este episodio tremendo de la peste, que nos ha cambiado a todos las agendas y las preocupaciones, se revelaba en toda América Latina —sacudida por golpes de nuevo, pero también de viejo tipo, por gobiernos de derecha autoritaria o que deviene autoritaria en su propia marcha, por brutales, tremendas represiones a la protesta popular— particularmente inquietante.

Por eso, no es poco relevante que, en su breve discurso del jueves 19 de marzo, anunciando la cuarentena general obligatoria, el presidente haya insistido, y no una vez, sino dos, en que lo que estaba proponiendo, o más bien, ordenando, era consistente con la democracia, «con lo que nos permite la democracia» —creo recordar que dijo—: el presidente no parece desconocer los riesgos que, para una convivencia democrática, puede acarrear la perentoria necesidad

de eficacia, de ejecutividad, de responsabilidad y disciplina ciudadana, de capacidad estatal de contralor del cumplimiento de lo que se indica y de eventual represión —esta palabra no se pronuncia ni se escribe sin hesitación en la Argentina— de su incumplimiento. El presidente parece saber muy bien que no solo todo eso es necesario, sino que nunca hubo tanto consenso social como para avanzar con energía en dirección a garantizarlo. Por eso, es tan interesante que no haya dejado de decir, *en un discurso en el que nadie esperaba oír aparecer la palabra* democracia, *porque no era de eso, en principio, de lo que se trataba*, que es en ese marco y solo en ese que el gobierno se propone, en esta emergencia, proceder.

La situación, dicen los que saben y los que nos traen las noticias sobre lo que ocurre en todo el mundo, es dramática, y requiere acciones —por supuesto: en primer lugar, de los gobiernos de los Estados— decididas, enérgicas y eficaces. En ese marco, y en un clima, insisto, de mucho consenso social y de muy generalizada comprensión de esta necesidad por parte de la mayoría de la población, detenerse a reclamar el respeto a los límites que imponen las reglas de la democracia liberal podría parecer un prurito más o menos caprichoso. Sin embargo, en un discurso que no careció de dramatismo ni buscó disimular lo grave de la situación, fue el propio presidente de la nación quien se impuso, al mentar dos veces, me gustaría insistir, la idea de la democracia, esa exigencia. Que pone en la agenda pública una tarea muy difícil: cómo garantizar el gobierno, no solo *para* el pueblo —ese lo puede ejercer un dictador bienintencionado o un déspota ilustrado—, sino también *del* pueblo —ese lo puede ejercer un líder jacobino lleno de virtud— y sobre todo *por* el pueblo —ese solo lo puede ejercer el pueblo—, con los ciudadanos que integran ese pueblo cuidándose en sus casas, vedada su posibilidad de reunirse a discutir, a deliberar y a gobernar en nombre propio.

Será un desafío enorme. Los medios —que una importante ley de la nación despreciada y maltratada en años todavía recientes indica —sigue indicando, a pesar de todo, como responsables de garantizar un bien público fundamental y un derecho humano universal— tendrán una tarea decisiva. Pero que el desafío se encare, desde el inicio, desde la propia cima del poder político del Estado que asume —porque así se lo exigimos todos y porque cualquier otra cosa fracasaría— la conducción de esta tarea colectiva, con una explícita preocupación por salvaguardar al mismo tiempo la salud de la población y la democracia que tenemos es un muy buen punto de partida. Si esta epopeya colectiva sale bien, puede ser que, de ella, la Argentina salga con más Estado, con más comprensión de todo el mundo de la necesidad de un sistema de salud pública preparado para emergencias como esta, y con más —y no con menos— democracia: con más libertades, con más derechos y con más soberanía.

Referencias bibliográficas

- Abad, S. y Cantarelli, M. (2012). *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Buenos Aires: Hydra.
- Alberdi, J. B. (2017). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso.
- Aristóteles (2005). *Política*. Traducción de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada.
- Bauso, D. J. (2015). *Un plagio bicentenario. El «Plan de operaciones» atribuido a Mariano Moreno. Mito y realidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bobbio, N. (1989). *Thomas Hobbes*. Traducción de Manuel Escrivá de Romaní. México: FCE.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, Felicia: filosofía y uso político*. México: FCE.
- Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado*. Traducción de Eduardo Nicol. 2.ª ed. México: FCE.
- Cortés, M. (2012). «El Leviatán criollo. Elementos para el análisis de la especificidad del Estado en América Latina». En Thwaites Rey, M. (ed.). *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*. Santiago de Chile: Arcis-CLACSO, pp. 93-115.
- De Gori, E. (2012). *La república patriota: Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*. Buenos Aires: EUDEBA.
- De la Boétie, É. (2014). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción de Alejandra Adela González. Buenos Aires: Colihue.
- Dri, R. (2000). «La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado». En Boron, A. (comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA.
- Engels, F. (1974). «Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado». En Marx, C. y F. Engels. *Obras Escogidas*, Tomo III, Moscú: Progreso.

- Gallego, J. (2018). *La anarquía de la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- García Delgado, D. (1998). *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*. Buenos Aires: Ariel.
- González, H. (2001). *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*. Buenos Aires: Colihue.
- (1986). «Perón y Verón: dos tesis sobre el malentendido». En *Unidos*, 13, Buenos Aires, pp. 110-27.
- Halperin Donghi, T. (1980). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: CEAL.
- Hamilton, A.; Madison, J. y Jay, J. (1994). *El federalista*. Traducción de Gustavo R. Velasco. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Traducción de Angélica Mendoza de Montero. 5.ª ed. Buenos Aires: Claridad.
- Hill, C. (1983). *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo xvii*. Traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Siglo XXI.
- Hobbes, T. (2019). *Leviatán*. Traducción de Carlos Balzi. Buenos Aires: Colihue.
- (1993). *El Ciudadano*. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate.
- Iazzetta, O. (2007). *Democracias en busca de Estado. Ensayos sobre América Latina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Jaume, L. (1990). *El jacobinismo y el Estado moderno*. Traducción de Elena Cano e Íñigo Sánchez-Paños. Madrid: Instituto de España y Espasa Calpe.
- Landi, O. (1988). *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*. Buenos Aires: Puntosur.
- Lechner, N. (ed.) (1981). *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Locke, J. (2003). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Cristina Piña. Buenos Aires: Losada.
- Maquiavelo, N. (2012). *El Príncipe*. Traducción de Ivana Costa. Buenos Aires: Colihue.
- (1996). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza.
- Moreno, M. (2008). *Plan de operaciones* (prólogo de Esteban de Gori, estudios críticos de Norberto Piñero y Paul Groussac, investigación bibliográfica de Mario Tesler). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traducción de Clara de Marco. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

- Nogueira, M. A. (2004). *Um estado para a sociedade civil*. San Pablo: Cortez.
- Nun, J. (2000). *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Buenos Aires: FCE.
- y Portantiero, J. C. (comps.) (1987). *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- O'Donnell, G. (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- Pateman, C. (1985). *The problem of political obligation. A critique of liberal theory*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Platón (2014). *La república*. Traducción de Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba.
- Portantiero, J. C. (1988). *La producción de un orden*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, J. (2017). *El contrato social*. Traducción de Gabriela Domecq. Buenos Aires: Colihue.
- Serra, P. (2019). *Populismo argentino*. Traducción de Martín Cortés. Buenos Aires: Prometeo.
- Sieyès, E. (2003). *¿Qué es el tercer estado?* Traducción de Mariano Martínez. Barcelona: Fontana.
- Skinner, Q. (2002). *El nacimiento del Estado*. Traducción de Mariana Gainza. Buenos Aires: Gorla.
- (1996). *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.
- (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Traducción de Juan José Utrilla. México: FCE.
- Sol, T. (2005). *Fallait-il tuer César. L'argumentation politique de Dante à Machiavel*. París: Dalloz.
- Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: FCE.
- Vilas, C. (2013). *El poder y la política. El contrapunto entre razón y pasiones*. Buenos Aires: Biblos.
- Weber, M. (2008). «La política como profesión». Traducción de J. L. B. En *El sabio y la política*. Córdoba: UNC-Encuentro, pp. 75-169.
- Weil, E. (1996). *Hegel y el Estado*. Traducción de Alfredo Llanos y Ofelia Menga. Buenos Aires: Leviatán.
- Wolin, S. (1973). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zimmerman, E. (1995). *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1880-1916*. Buenos Aires: Sudamericana.

CUINAP | Argentina, Cuadernos del INAP

Año 1 - N.º 6 - 2020

Instituto Nacional de la Administración Pública

Av. Roque Sáenz Peña 511, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

C. P.: C1035AAA - Tel.: 4343-9001 - Int.: 410

Correo electrónico: cuinap@jefatura.gob.ar

ISSN 2683-9644

Editor responsable

Alejandro M. Estévez

Idea original

Carlos Desbouts

Edición y corrección

Nadia Caratti

Arte de tapa

Roxana Pierri

Federico Cannone

Diseño y diagramación

Lucía Fernández Carrascal

Las ideas y planteamientos contenidos en la presente edición son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen la posición oficial del INAP.

INAP no asume responsabilidad por la continuidad o exactitud de los URL de páginas web externas o de terceros referidas en esta publicación y no garantiza que el contenido de esas páginas web sea, o continúe siendo, exacta o apropiada.

Los Cuadernos del INAP y su contenido se brindan bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 2.5 Argentina. Es posible copiar, comunicar y distribuir públicamente su contenido siempre que se cite a los autores individuales y el nombre de esta publicación, así como la institución editorial.

El contenido de los Cuadernos del INAP no puede utilizarse con fines comerciales.

Esta publicación se encuentra disponible en forma libre y gratuita en: **publicaciones.inap.gob.ar**

Marzo 2020

Secretaría de
Gestión y Empleo Público



Jefatura de
Gabinete de Ministros
Argentina