

soc 01 - 04b

6 copias

Estado y Sociedad en el Pensamiento Clásico

Antología conceptual para el análisis
comparado

Introducción y Compilación
de textos:

Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ipola

Colección de Estudios Socio-Políticos

Dirigida por

Carlos Oreste Cansanello

Editorial Cántaro agradece a:

Fondo de Cultura Económica por la autorización para publicar los textos pertenecientes a Max Weber y a Alexis Tocqueville.

Siglo XX por la autorización para la publicación de los textos de Antonio Gramsci.

Ediciones Guadarrama por la autorización para la publicación del fragmento perteneciente a Talcott Parsons.

La traducción de los textos de Friedrich Engels y Karl Marx pertenecen a Editorial Progreso, de Moscú.

La traducción del texto de V. I. Uliánov pertenece a Ediciones en Lenguas Extranjeras, de Pekín.

Diseño de Tapa: Luis Juárez

I.S.B.N 950-99091-1-4

© por Editorial Cántaro 1987
Avda. Díaz Vélez 5125 (1405), Cap. Fed.

Hecho del depósito que marca la Ley 11723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Juan Carlos Portantiero y
Emilio de Ipola

Introducción

Los conceptos de sociedad y de Estado, entendidos como recíprocos, complementarios, claramente enfrentados entre sí, caracterizan a esa etapa de la historia social de Occidente que llamamos modernidad, etapa cuyo momento inicial se sitúa entre los siglos XV y XVI.

Su aparición se liga, en primer lugar, al desarrollo de la forma capitalista de organización de la producción y del intercambio, a la extinción progresiva de la división en órdenes estamentales de la sociedad, a la institución de la igualdad jurídica entre las personas. Nace así la noción moderna de individuo como unidad elemental de la sociedad y, por lo tanto, como lugar central desde el cual dar cuenta de su constitución y su funcionamiento: el hombre se desgaja de su subordinación a la comunidad y se transforma en el eje de un sistema en el cual lo público y lo privado van a poder ser escindidos como esferas con entidad propia.

Surge así la posibilidad de pensar la noción de sociedad como un agregado de elementos autónomos, a diferencia de la comunidad en la que los hombres se integraban a través de lazos orgánicos. En esta misma línea de reflexión nace a su vez la idea de la artificialidad de los órdenes sociales, a los que se libera de connotaciones metafísicas, naturales o divinas. Lo único natural son los individuos, dotados por su mera condición de hombres de un conjunto de derechos innatos. La sociedad y el Estado no habrán de ser otra cosa que productos de la razón, esto es, creaciones voluntarias de los hombres.

El conocimiento de lo social entra así en una fase de secularización en el marco de la cual se asistirá a la fundación de dominios de saber especializados, independientes de la teología y de la filosofía: primero la teoría política, luego la economía política, por fin, y ya en el siglo XIX y, por ello, marcada por nuevos interrogantes, la sociología.

¿Cómo es posible la sociedad? ¿Por qué los hombres quiebran el estado natural para agruparse con arreglo a las normas de un orden convencional? Tal la pregunta

que unificará, esquemáticamente, a estos campos de conocimiento, los dos primeros coetáneos de fases ascendentes de la constitución del sistema capitalista y el último como respuesta a la crisis social que —en el ochocientos— desatan la industrialización y la emergencia de las masas.

Desde el inicio de la reflexión laica sobre lo social, la respuesta a esa pregunta se encarriló dentro de lo que llamaríamos la metáfora del contrato, del pacto. Como veremos más adelante, la sociología modificará esta perspectiva, según un doble desplazamiento conceptual que, paralelamente a la crítica de la visión contractualista, reemplazará la centralidad del individuo por la del grupo.

Peró hasta que llegue ese momento —ya entrado el siglo XIX— el pensamiento clásico (Hobbes, Locke, Rousseau) y todo el movimiento conocido como la Ilustración, girará alrededor de la figura del contrato social como instancia superadora del estado de naturaleza y como condición de posibilidad para la fundación de la sociedad. Por cierto que la idea de contrato no es una hipótesis empírica; no postula necesariamente que en algún momento histórico los hombres hayan llegado a un acuerdo de ese tipo: lo que plantea es la percepción que podrían tener los hombres acerca de las consecuencias que acarrearía la falta de un consenso básico que resguarde la convivencia.

En una primera etapa los conceptos de sociedad y de Estado no están diferenciados: ambos son lo opuesto al estado de naturaleza. En la tradición del jusnaturalismo los términos antitéticos son, efectivamente, estado natural-sociedad civil. Sólo más tarde la antinomia conceptual será la que distinguirá sociedad civil de sociedad política (o Estado).

La doctrina clásica del jusnaturalismo, montada sobre la noción de contrato, como la instancia fundadora de lo social, recogerá sin embargo una distinción significativa en su interior: la que se da entre dos tipos de conceptualización del pacto constitutivo. Por un lado, el *pactum*

subjectionis; por el otro, el *pactum societatis*.

El pacto de sujeción caracterizará a la visión contractualista de Thomas Hobbes (1588-1679), que será quien primero tratará de responder a la pregunta sobre el origen de la sociedad y del poder de manera laica, planteando así el interrogante fundamental de la filosofía política moderna: por qué y en qué condiciones eligen los hombres construir un orden que reemplace al estado de naturaleza.

Librados a sí mismos —dirá Hobbes— los individuos sólo aspiran a satisfacer sus impulsos, sus pasiones, sus deseos. El resultado de ello no puede ser otro que una descarnada "lucha de todos contra todos". La permanencia en el estado original no tiene otra conclusión que la guerra, el caos, la anarquía, la muerte. Para poder proteger el derecho fundamental, que es el derecho a la vida, los hombres "deciden" pasar del *status naturalis* a la sociedad civil que, como señalamos, equivale en Hobbes a la sociedad política. En la figura del Leviathan, sociedad y Estado coinciden.

Este pacto descrito por Hobbes es lo que hemos llamado un *pactum subjectionis*: los hombres enajenan su soberanía a un monarca quien, al sacarlos del estado de naturaleza, les restituye el derecho a la vida. Se trata, ciertamente, de la fundamentación teórica del absolutismo que Hobbes, en medio de la enorme crisis inglesa del siglo XVII, veía como la única fórmula política para la articulación de un orden, pero ya no desde el punto de vista del tradicional derecho divino sino, en concordancia con la revolución filosófica llevada a cabo por sus contemporáneos Francis Bacon y René Descartes, a partir de un razonamiento naturalista.

Pero el contractualismo servirá también para fundar una tradición política muy diferente: la del liberalismo político. La figura de John Locke (1632-1704) es ejemplar al respecto. Para Locke, lo mismo que para Hobbes, estado de naturaleza y sociedad civil se oponen, pero a diferencia de éste el estado de naturaleza, si bien perfectible, no tiene el carácter apocalíptico que le

atribuye Hobbes. El hombre es para Locke naturalmente pacífico; la guerra es sólo una posibilidad de corrupción del *status naturalis*, no su expresión necesaria. En todo caso, el contrato que genera la sociedad tiene la función de evitar esa corrupción posible, instaurando formas de regulación de los conflictos.

En ese sentido, el Estado no necesita la forma absoluta que le exigía Hobbes. Aquello que busca el contractualismo lockeano es más bien colocar el problema de los límites de la autoridad, del control que los ciudadanos deben ejercer sobre el poder político. Por eso el pueblo, en su esquema, conserva el derecho de rebelión frente a los gobiernos injustos. El pacto, en Locke, no es de sujeción: es el *pactum societatis*, que configura el gobierno como un "juez imparcial", en el que los hombres no enajenan su soberanía.

Si la imagen del contrato servirá para la argumentación tanto del absolutismo cuanto del liberalismo, también ayudará a construir la tercera gran vertiente del pensamiento político moderno, la democracia, representada liminarmente por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

En Rousseau dicha imagen adquirirá otros matices. A diferencia de Hobbes y Locke, no cree en un orden social generado a partir de los intereses de los hombres considerados como individuos. La noción que Rousseau incorporará es la de comunidad, concebida como "voluntad general". A la distinción clásica entre naturaleza y sociedad se añadirá, así, un tercer espacio conceptual. Primero el estado de naturaleza, luego la sociedad, por fin, la comunidad.

Como en Hobbes, la sociedad es en Rousseau la negación radical del estado de naturaleza, pero con valoraciones diferentes. Recordemos que para el primero el estado de naturaleza era el caos y la sociedad la posibilidad de la vida. Para Rousseau, en cambio, la sociedad, al introducir la división del trabajo y la propiedad, abre el reino de la desigualdad, de la envidia y, finalmente, de la guerra. La guerra, pues, no nace en la sociedad natural sino en la sociedad civil, en donde la ino-

encia original del hombre es sustituida por el egoísmo y el cálculo. Pero la solución para Rousseau no es el retorno a la pureza casi animal del hombre natural, imposible además de conseguir una vez que este ha accedido a la sociabilidad. Se trata de encontrar una forma de asociación que haga posible la expresión de la "voluntad general", superadora del individualismo egoísta. Uniéndose a los demás, el hombre se hará libre, integrándose directamente con la comunidad, como en el estadio primitivo lo estaba con la naturaleza ⁽¹⁾.

La comunidad política así creada no debía ser absolutista a la manera de Hobbes, pero tampoco representativa en el sentido del liberalismo lockeano. Rousseau es el primer pensador moderno que plantea a la democracia directa como forma de articulación entre sociedad y Estado, abriendo una tradición que el socialismo recuperará en el siglo XIX y que se desarrollará en los planteos políticos del "consejismo" de Lenin y Gramsci a principios de este siglo.

Este universo ideológico del contractualismo habrá de caracterizar una larga etapa del pensamiento, coincidente con la expansión del orden burgués. La idea de que la sociedad es una creación del hombre se estructurará a partir de un individualismo metodológico que habrá de encontrar en Rousseau a su primer contradictor, con su proposición según la cual el hombre es un producto de la sociedad, idea que preside tanto "El Contrato Social" como el "Discurso sobre la Desigualdad".

El individualismo metodológico alcanzará su cima en el pensamiento escocés del siglo XVIII, que da origen, con Adam Smith (1723-1790), a la economía política y, con el "Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil" de Adam Ferguson (1724-1816), al antecedente más conspícuo de la disciplina que en el siglo XIX será bautizada con el nombre de Sociología.

"No es de la benevolencia del carnicero o del panadero que esperamos nuestra comida sino de su preocupación por sus propios intereses", dice Smith en una frase famosa de "La Riqueza de las Naciones" en la que

resume la idea moral —mucho más cercana al utilitarismo que a la doctrina del Derecho Natural— de que la fuerza motor del progreso es el provecho individual. "Vicios privados, virtudes públicas", emblematicará Mandeville en su "Fábula de las Abejas", libro clásico de esa corriente individualista. Al buscar su propio beneficio el hombre es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en su propósito. Así, con la teorización del mercado se corona un mundo conceptual que había dado luz a otras palabras-clave, inexistentes hasta entonces o bien redefinidas, como individuo, propiedad, contrato, sociedad y Estado. Todas ellas, núcelos de sentido de la modernidad.

Pero en el siglo XIX aparecerán voces discordantes. Una será la de la sociología; otra la del socialismo. Ambas, unidas por preguntas comunes, discreparán en las respuestas. Sociología y socialismo serán, casi siempre, campos en agria disputa ⁽²⁾.

¿Qué cuestionamiento los unía? En la Europa del ochocientos se desencadenan dos fenómenos, con forma de cataclismo social. Sería difícil subestimar la trascendencia que para la vida de esas colectividades encierra el estallido de la revolución industrial y, en el plano político, de la revolución democrática. En esos dos niveles, el siglo XIX asistirá a la emergencia de las masas, eclosionando en los grandes centros urbanos, como productos de las nuevas relaciones técnicas y económicas de producción y, potencialmente, como sujetos activos de transformaciones políticas.

La sociedad se presenta así como una realidad objetiva, a menudo resistente a la voluntad humana ⁽³⁾, y no ya como un artificio de la razón. Esto lo advertirá el pensamiento conservador y será también, en el entierro teórico del contractualismo, un presupuesto del socialismo. La crisis social y política derivada de la expansión del industrialismo no podrá ser ya tratada con el instrumental teórico generado en el mundo más simple de la primera fase del desarrollo capitalista, que diera lugar a la filosofía política clásica y la economía política liberal.

Desde esta visión compartida de la crisis, sociología y socialismo, coincidentes en la necesidad de abrir nuevos campos al conocimiento de lo social, construirán sus divergentes respuestas. Si la primera tratará de reconstruir el problema del orden en una sociedad que ya no es de individuos sino de masas, el segundo colocará el problema del cambio centrado teóricamente en la capacidad explicativa de la moderna lucha de clases.

DURKHEIM: EL ORDEN Y LA DEMOCRACIA COMO TEMAS DE LA NACIENTE SOCIOLOGIA

En el terreno de la sociología, la obra de Emile Durkheim (1858-1917) ilustra de manera arquetípica las opciones fundamentales que habrían de dar sentido a la nueva ciencia, definiendo al mismo tiempo su objeto y sus objetivos. Es sabido que el núcleo central del pensamiento durkheimiano, fiel en este punto al de su antecesor Auguste Comte, es el tema del orden social y que, alrededor de ese tema, van tomando su lugar los conceptos básicos que remiten, por una parte, a la naturaleza del lazo social como tal (conciencia colectiva, solidaridad social, división del trabajo y hasta la oposición misma entre individuo y sociedad) y, por otra, según una línea de reflexión menos conocida pero no menos importante, a la naturaleza y el papel del Estado (Durkheim, 1966: 44-105).

La operación teórica, pero con alcances que exceden lo meramente teórico, asumida por la sociología durkheimiana, consistirá en dar razón del orden social nuevo (ya consolidado, pero también, como vimos, amenazado por la crisis) surgido de la revolución industrial y del consiguiente desarrollo del modo de producción capitalista. Se tratará ante todo de fundamentarlo en tanto que orden, esto es, de inscribirlo — respetando su especificidad— en una realidad más amplia que los espectaculares avances de las ciencias naturales van revelando de manera cada vez más nítida. Frente al

vertiginoso descubrimiento de leyes naturales que en una fórmula concentraban un saber inmenso sobre el universo, frente al hallazgo continuo de nuevas propiedades y regularidades desconocidas en la materia inorgánica y en la orgánica, frente a la creciente capacidad de traducir en innovaciones técnicas al saber recientemente adquirido, la hipótesis clásica del pacto o del contrato como origen de la sociedad aparecerá como una inconsistente ingenuidad, sólo explicable por el optimismo ligeramente presuntuoso del Iluminismo.

Pero se tratará también de fundamentar el orden social en un segundo sentido, a saber, como un orden legítimo, moralmente valioso, positivo. En síntesis, la doble interrogación a la que la obra inaugural de Durkheim intentará responder —marcando así el lugar asignado en sus orígenes a la sociología dentro del campo del saber— será, por una parte, la de mostrar cómo el orden social, aun poseyendo una realidad propia —“sui generis”, dirá Durkheim—, se inscribe en el orden natural y, por otra parte, la de justificarlo en tanto orden moral, en tanto “buen” orden, digno del aprecio e incluso de la veneración de los hombres.

Así pues, si —como lo ha señalado Michel Foucault (1965)— es desde los comienzos del siglo XIX y durante su transcurso que el hombre se convierte en objeto de diferentes ciencias empíricas, se debe tener presente, sin embargo, que, en el caso del conocimiento sociológico de lo humano, este proceso de objetivación cognoscitiva solo cobra su pleno sentido en tanto aparece articulado al proyecto “ético” de valorizar en términos positivos al nuevo objeto así progresivamente develado.

A partir de este objetivo, Durkheim habrá de esforzarse por hallar un criterio sólido con el cual justificar esta doble naturaleza de la ciencia social. Es aquí donde entra en juego esa suerte de complicidad que mantiene la incipiente sociología con la ciencias biológicas y sus modelos. La manera en la cual se verifica esa complicidad en la obra de Durkheim (sobre todo, el joven Durkheim) es sensiblemente diferente de la de sus