



Revista Antropología y Derecho.

Centro de Estudios en Antropología y Derecho CEDEAD.

Número 10. Diciembre de 2022

Marcas de Europa en las tradiciones políticas americanas

Mariano Bargeró

Universidad Nacional Arturo Jauretche

(Fecha de recepción: 18/12/2022. Fecha de aceptación: 27/12/2022)

Se ha escrito sobre la ambivalente sujeción al derecho de los argentinos, algo que con menos ejemplos que mostrar también podría señalar de manera general de todos los latinoamericanos (nombro dos autores: Nino 1992; O'Donnell 1994). Se ha escrito, asimismo, sobre el error de interpretar dicha afirmación como consecuencia de falta de civilidad (nombro otro dos: Zea 1965; Jauretche 1967). Por 'ambivalente sujeción al derecho' no me refiero a cualquier tipo de prácticas que impliquen quebrar la ley, sino a prácticas más específicas, de claras connotaciones políticas, consistentes en quebrar la ley por considerarla injusta o irrelevante frente a otras razones que la trascienden y serían más valiosas: la justicia social, la conservación del orden natural, los vínculos afectivos, etc.

A fin de profundizar en la comprensión de estas prácticas políticas similares de la historia argentina y de muchos otros países latinoamericanos considero conveniente tratar de identificar la procedencia de las semejanzas en el pasado común de nuestros tan diversos países, en vez de dar por descontado, sin ninguna aclaración, que somos parte de una misma cultura. Por supuesto que creo que los latinoamericanos compartimos mismos ideas y valores –lo que nos hace parte de una misma cultura– pero también considero relevante tratar de precisar cuáles son esas ideas y valores que compartimos. Y la dirección en que avanza este artículo para reconocer tales ideas y valores apunta hacia los filósofos españoles de la 'escolástica del barroco' y la tradición política que se va definiendo a partir de sus obras; una dirección que no es original, que ha sido muy transitada, pero que considero fructífera (cf. inter alia Zea 1965 y Morse 1982).



Además de tratar de precisar los valores compartidos de las tradiciones políticas de los países latinoamericanos, este artículo se propone a través de la comparación del pensamiento político español con el pensamiento político inglés (cada uno definido en distintos momentos de los albores de la era moderna), reconocer los diferentes conceptos con que los angloamericanos y los latinoamericanos interpretaron y dieron respuesta a las circunstancias que enfrentaron.

Al señalar esta afinidad entre algunas nociones básicas tomadas de los más influyentes filósofos españoles de la modernidad y la configuración de un modo de ver y juzgar repetido entre los latinoamericanos sigo principalmente la conjetura del historiador norteamericano Richard Morse. En *El espejo de Próspero* (1982), Morse analiza las divergentes teorías sobre la constitución de cuerpos políticos y la legitimidad de sus autoridades que se produjeron en España e Inglaterra como respuestas a los desafíos que el ocaso del feudalismo y las transformaciones políticas de los comienzos de la modernidad impusieron a sus países, y compara sus posteriores efectos en las organizaciones sociales de las naciones latino y angloamericanas. Únicamente por medio de este tipo de comparaciones es posible percibir qué tenemos en común los latinoamericanos, que nos diferencia del resto de los americanos.

Los pensadores españoles y los ingleses hicieron frente a problemas muy distintos. Sin pretender restringir los motivos de estas diferencias a unas pocas circunstancias, cabe recordar que algunas de ellas tuvieron que ver con adhesiones filosóficas derivadas de las específicas experiencias históricas de cada país, como fue, entre los españoles, el enfrentamiento medieval con musulmanes¹ y, entre los ingleses, los conflictos religiosos y las guerras civiles del siglo XVII. Y, a su vez, también ligado a estas experiencias, que las ideas se fueran definiendo al interior de cada tradición en diversos momentos de la historia europea incidió en la intensificación de las diferencias teóricas. Más precisamente, me refiero a la observación de Morse respecto a que las nociones medulares de la tradición política española ya se habían afirmado para cuando se estaban conociendo en Europa occidental las nuevas concepciones del universo implicadas en el proceso que se llamó 'revolución científica', y que, por tanto, no es de extrañar que tales innovaciones cosmológicas no tuvieran los mismos efectos en España que en Inglaterra, donde los cuestionamientos que traían estas ideas se recibieron más abierta y positivamente, afectando directamente las definiciones

¹ Como indica Tulio Halperín Donghi, la interpretación intrínsecamente religiosa de las luchas medievales contra los pueblos del Islam por la ocupación de la península ibérica, afirmó entre los españoles su identidad cristiana (Halperín Donghi 1961: 26). Dicho más explícitamente, quienes lucharon contra los musulmanes no lo hicieron en el nombre de España, sino en tanto que cristianos.



primordiales de la moderna teoría política anglosajona (Morse 1982: 72-73). Todo esto, como es sabido, fue condicionante de la muy distinta posición que los filósofos españoles e ingleses adoptaron frente a un acontecimiento crítico de aquel tiempo, como fue la Reforma protestante.

El pensamiento político español moderno

Los desarrollos teóricos españoles más significativos y trascendentes sobre el origen y la legitimidad de la autoridad se consolidaron a lo largo del siglo XVI y fueron parte de la renovación que por entonces tuvo la escolástica en España y Portugal, resurgimiento que se conoce como 'escolástica del barroco'. Los teólogos y juristas que forjaron esta etapa de la escolástica –a quienes se suele agrupar bajo el nombre de 'Escuela española de jurisprudencia' o 'Escuela de Salamanca'—² buscaban reconciliar las doctrinas de Tomás de Aquino (1225-1274) con la nueva situación jurídica, política y económica europea, que comprendía el fin del orden feudal y la subsiguiente consolidación de las monarquías nacionales, conjuntamente con el descubrimiento de la existencia de un nuevo continente. Es un hecho reconocido que sus teorías observaban una marcada homogeneidad, determinada por la presencia de un conjunto constante de nociones básicas, más allá de las cuales habrían de situarse las diferencias (cf. Skinner 1978: 144; Pereña 1979; Sabine 1937; y Halperín Donghi 1961).³ Mucho de esta homogeneidad tuvo obviamente que ver con la extendida adhesión a los principios de la metafísica tomista. Pero asimismo incidió en sus semejanzas que sus autores reflexionaran sobre mismos dilemas éticos y políticos, vinculados, de un lado, con la *incorporación* del Nuevo Mundo al Reino de Castilla, y de otro, con el afán de recusar a quienes cuestionaban la autoridad de la Iglesia, fueran monarcas que ansiaban multiplicar sus atribuciones políticas o defensores de la Reforma evangélica.⁴

El primer y, por ende, más decisivo difusor del tomismo en las universidades españolas fue el dominico Francisco de Vitoria (ca. 1485-1546), también reconocido

² La denominación 'Escuela de Salamanca' se debe a que en la universidad situada en dicha ciudad fue donde se formaron un buen número de filósofos de esta orientación.

³ En verdad, Halperín Donghi prefiere subrayar las diferencias al analizar el pensamiento político español del siglo XVI, que examina en las conceptualizaciones de Vitoria y Suárez, y el pensamiento predominante en el siglo XVII, que estudia en la obra de Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655). Sin embargo, no deja de señalar un elemento de continuidad de un siglo al otro, que es el que me interesa rescatar aquí: un modo de argumentación que se basa en principios religiosos (cf. Halperín Donghi 1961: 80-81).

⁴ Las controversias mantenidas con quienes impulsaban la reforma religiosa ocupaban un lugar tan importante en las especulaciones de estos filósofos que este período del escolasticismo también se ha llamado 'escolástica de la contrarreforma' (véase al respecto Skinner 1978: 144).



como uno de los más destacados pensadores de esta corriente.⁵ Instruido en la *via tomista* en París, Vitoria fue el titular de la primera cátedra de teología en Salamanca, sitio desde el cual habría de ejercer una influencia vital: a su muerte, casi treinta de sus antiguos discípulos ocupaban cátedras en distintas universidades españolas.⁶ Sin embargo, es la obra del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) la que se tiene por la más acabada elaboración de la 'escolástica del barroco' (cf. Sabine 1937: 306; Halperín Donghi 1961; Morse 1989: 161). Sus ideas se difundieron más allá de la península ibérica, alcanzando notable repercusión en las universidades holandesas, alemanas y bohemias, pero fue en España donde su influencia resultó especialmente determinante. De su labor se ha dicho que implicó un *punto de convergencia* en el pensamiento político español, en el sentido de que, por un lado, retoma elementos de quienes le precedieron y, por otro, de que sería fuente de autoridad intelectual en quienes le sucedieron.⁷ A esta conclusión llega el historiador español Luciano Pereña, al narrar los pormenores que rodearon la aparición de un significativo escrito de Suárez, *Defensio fidei* (1613), donde están expuestas las nociones fundamentales de su concepción política (Pereña 1979). Este texto surgió de una controversia que la Iglesia romana mantenía con el rey Jacobo I de Inglaterra (1566-1625)⁸ a raíz de una doctrina que éste había promulgado en 1604, que proclamaba que el rey lo era por derecho divino. Lo que Jacobo I pretendía era asegurarse el reconocimiento de su autoridad absoluta sobre la nación, como monarca y como jefe de la Iglesia de Inglaterra, frente a un parlamento que no le era favorable y una población escindida por diferencias religiosas. La polémica con el rey inglés había sido iniciada por el papa Paulo V (1552-1621) y el cardenal italiano Roberto Bellarmino (1542-1621)⁹, quienes argumentaban en defensa de los dogmas de la Iglesia

⁵ El renombre de Vitoria está ligado a su contribución en la gestación del derecho internacional; contribución que, en gran medida, surgió de sus esfuerzos por pensar, a partir de supuestos 'derechos naturales', un marco jurídico universal que permitiera circunscribir el proyecto español en América dentro de los límites de lo que él llamaba 'justos títulos' (Morse 1982: 74-75; Halperín Donghi 1961: 43-44).

⁶ Morse lo cuenta de la siguiente manera: "el hecho de que el tomismo haya pasado al primer lugar se atribuye a que en 1526 pasó a ocupar la primera cátedra de teología de Salamanca Francisco de Vitoria, sucedido por los expositores tomistas Melchor Cano (1509-1560) y Domingo Soto (1494-1560), quien fue maestro de Francisco Suárez y según se dice 'causó la ruina del nominalismo' con una serie de conferencias en Alcalá de Henares" (Morse 1982: 46). Otros destacados discípulos de Vitoria fueron, aparte de los ya nombrados, Diego de Covarrubias (1512-1577) y Fernando Vázquez (1509-1566) (cf. Skinner 1978: 141-142).

⁷ Según Pereña, las coincidentes conclusiones de Suárez y de los juristas y filósofos españoles que le precedieron tendrían su origen en las mismas premisas: "su reflexión [de Suárez] sobre las leyes lleva a la convergencia por el simple hecho de partir lógicamente de los mismos principios fundamentales". Sin embargo, advierte Pereña, la tarea de Suárez no habría consistido en un mero sincretismo, sino en una labor de cuidadosa sistematización (Pereña 1979: 202). Y aquellos mismos 'principios fundamentales' – como ya se mencionó– fueron los que proveyó la filosofía tomista (cf. al respecto la sección "Los tomistas y sus enemigos", del capítulo V, "El resurgimiento del tomismo", en Skinner 1978: 141-150).

⁸ También fue Jacobo VI de Escocia.

⁹ Santo de la Iglesia católica, Roberto Bellarmino también perteneció a la Compañía de Jesús. Además de participar activamente en la revisión de la Biblia Vulgata, de la que resultó el texto en latín que se usa actualmente, y ser autor de muy difundidos libros de catecismo católico, fue el encargado, como consultor



y, más específicamente, de los alcances de la autoridad papal, en un momento en que la consolidación de los estados nacionales y los conflictos religiosos estaban terminando con las pretensiones de hacer de la cristiandad europea un solo estado bajo el gobierno de la jerarquía romana. Suárez interviene entonces a pedido del papa redactando *Defensio fidei* ('Defensa de la fe').

La refutación de Suárez a la tesis de Jacobo I se basa en la clásica distinción tomista entre el ámbito de la gracia y el ámbito de la naturaleza (ámbitos sólo *relativamente* autónomos por hallarse lo natural subordinado al orden de la gracia, aunque con leyes propias), a partir de la cual deducía que únicamente las autoridades con incumbencia en el orden de la gracia podrían argüir un origen divino, mientras que las autoridades temporales tendrían un origen natural, siendo por tanto éste el ámbito donde debían justificar su legitimidad. Su argumento comienza reconociendo que la autoridad política proviene de Dios, pero "no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial", sino más bien como *consecuencia natural* del mismo acto de la creación (Suárez 1613: 18):

...este poder (...) en cuanto procede del autor de la naturaleza como por una consecuencia natural, no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de integrantes del pueblo. Pues, naturalmente, este poder sólo se encuentra en la comunidad en cuanto es necesario para su conservación y en cuanto puede demostrarse por el dictamen de la razón natural. (...) Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside *inmediatamente* en la comunidad (énfasis mío; ibíd.: 20).

Con esto, significaba que fue 'el pueblo *en su totalidad*' a quien Dios habría conferido el poder de darse un gobierno –de acuerdo a las condiciones que fija la naturaleza, obra de su creación–, no a *una* persona o conjunto de personas encargadas de gobernar al resto, y luego deducía, por esta misma razón, que las comunidades originarias habían sido democráticas. Contrariando entonces el planteo de Jacobo I, Suárez sostenía que era el pueblo quien posteriormente había otorgado su poder al rey, y el acto de delegación habría consistido en un *pacto* mediante el cual se habrían establecido los específicos términos del traslado del poder del pueblo al gobernante

de la Inquisición, de sancionar a Galileo Galilei (1564-1642), en 1616, por haber sostenido que la Tierra gira alrededor del sol.



(que, advierte Suárez, no implicaban los mismos deberes y derechos en todas las comunidades políticas), por el cual la comunidad política quedaba *positivamente* organizada (ibíd.: 30).¹⁰

Otro concepto crítico, aunque no sólo de Suárez, sino de todo el pensamiento de la escolástica del barroco, es la identificación del legítimo orden político con la *observancia de determinados principios éticos* dictados por una ‘razón natural’, que estipularía los derechos y obligaciones de la autoridad y el pueblo, y que sería inteligible para todos los hombres en tanto que criaturas racionales, sin importar que no fueran cristianos.¹¹ Así, aun cuando Suárez consideraba –como anoté recién– que los deberes y derechos variaban de una comunidad política a otra, juzgaba, respecto a los deberes de la autoridad, que los actos ordenados por ley tenían que ser *buenos* y conformes al *bien común*, según indicación de la razón y, respecto a los deberes del pueblo, que obedecer a la autoridad legítima era un mandato de la ‘ley natural’ (siempre y cuando las obligaciones impuestas no atentasen contra la fe cristiana; si ello ocurriese los fieles debían eximirse de ellas;¹² cf. Halperín Donghi 1961: 68-69). En síntesis, si hay algo de ‘moderno’ en esta concepción, ello residiría en que se deja expresamente a un lado la teología cristiana como fuente de los valores y normas para todas las sociedades, y se empieza a definir la constitución y la legitimidad de las comunidades políticas desde una perspectiva que distingue y separa las autoridades y principios religiosos de los civiles.

Suárez no imaginó (no tenía por qué) la necesidad de establecer controles políticos o límites al poder del gobernante: el pueblo *enajena* su poder en el príncipe. Afirmaba que “una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje” (Suárez 1613: 34). Creía, empero, que límites de otra índole, de carácter moral, circunscribían el accionar de las autoridades políticas, y que los príncipes cristianos,

¹⁰ Para Suárez, y también para los demás filósofos políticos de la ‘escolástica de la contrarreforma’, el pacto que realizaran los hombres para establecer una autoridad y conformar una comunidad política no implicó, por ese acto, el nacimiento de la sociedad. La idea de un ser humano pre-social era, ciertamente, algo sin sentido para ellos, quienes, al mantener la metafísica tomista, habían adoptado mucho del pensamiento del Estagirita. Halperín Donghi destaca que el planteo de Suárez acerca de un pacto social original apuntaba a dar cuenta de los diferentes tipos de cuerpos políticos existentes y de la constitución de la autoridad, pero no a dar cuenta del origen de la sociedad, que era algo que existía por naturaleza (Halperín Donghi 1961: 36-39 y 60).

¹¹ Es preciso igualmente recordar que para los filósofos escolásticos los principios éticos que dictaba la ‘razón natural’ no podían ir en contra del orden de la gracia; más bien al contrario, se tenía a las disposiciones de la ‘ley natural’ como coincidentes con lo que determinaban los preceptos de la fe cristiana (cf. Halperín Donghi 1961: 68).

¹² En palabras de Suárez: “cada uno de los súbditos cristianos podrá entonces lícitamente huir o usar de otro medio para escapar del peligro, si es moralmente cierto. Porque están más obligados a mirar por su alma que por el derecho ajeno; y también porque entonces este príncipe les hace injusticia y gobierna tiránicamente y por eso no están obligados a obedecer” (Suárez 1613: 53).



hasta que les llegara el momento de dar cuenta de sus actos ante Dios, debían hacerlo ante sus representantes, las autoridades eclesiales (cf. Halperín Donghi 1961: 69-70).

De todos modos, la teoría política suareciana admitía la posibilidad de que el pueblo se rebelara legítimamente contra las autoridades e iba más allá de las circunstancias ya referidas en que las obligaciones civiles contravinieran la fe cristiana. Suárez entendía que un gobierno tiránico no era una autoridad legítima, en la misma medida que una ley injusta no era propiamente una ley y no debía obedecerse, y razonaba que

...podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo] (Suárez 1613: 35; cf. asimismo Morse 1989: 162; Skinner 1978: 155).

En tales circunstancias, entonces, las personas tendrían derecho a desobedecer. Pero donde esta tesis alcanza su carácter más radical y controvertido es al defender la revolución y el tiranicidio como legítima oposición al abuso de poder. Suárez no fue el único de los escolásticos españoles que defendió el concepto de legítima desobediencia y el derecho del pueblo a matar al gobernante tirano. Merece ser tenido en cuenta, de igual manera, Juan de Mariana (1536-1623), también filósofo jesuita asociado a la 'Escuela española de jurisprudencia'. La notoriedad de Mariana proviene efectivamente de su decidida aprobación del tiranicidio, al punto de haber felicitado abiertamente el asesinato de Enrique III de Francia (1551-1589), lo que derivó en que, en ese país, se ordenara quemar su obra (Sabine 1937: 306). El mismo albur corrió *Defensio fidei*, prohibida tanto en Francia como en Inglaterra, llegando incluso, por su causa, a suscitarse tensiones diplomáticas entre las coronas española e inglesa (cf. Pereña 1979: 126).

Mencioné antes, siguiendo a Pereña, que la obra de Suárez habría significado algo así como un *punto de convergencia* en el pensamiento político español, puesto que sus ideas, especialmente la tesis sobre la desobediencia civil, fueron retomadas por muchos otros filósofos de su país (ibíd.: 202). Este historiador discute las ideas de una larga lista de pensadores y catedráticos, y su influencia en la conformación de lo que llama la 'mentalidad de los españoles sobre la desobediencia civil', que, según explica,



se habría definido en las primeras décadas del siglo XVII –más precisamente entre 1598 y 1621, lapso en el que Felipe III (1578-1621) fue rey de España y Portugal– a través del magisterio universitario sobre filosofía política, mediante publicaciones, y por medio de informes y ensayos políticos (ibíd.: 127).¹³ Justamente con relación a la enseñanza universitaria, es además relevante lo que indica acerca de las universidades de Salamanca, de Alcalá y la portuguesa de Coimbra (donde enseñó Suárez): que por ellas habría de pasar la generación que “va a colaborar más eficazmente en las funciones de gobierno desde los puestos más importantes sociales y políticos” (ibíd.). Así, a través de los funcionarios y asesores del rey Felipe III –entre los que Pereña incluye a Suárez– se habrían impuesto los principios políticos suarecianos que definirían la identidad de la Corona española (ibíd.: 202-203).

Fuera como fuese, la influencia de Suárez ha sido trascendente. Y aunque no es el propósito de este trabajo explicar cómo se difundieron estas ideas entre los españoles, sí creo oportuno recordar que la famosa obra de Lope de Vega (1562-1635), *Fuente Ovejuna* (1619), donde se hace un relato favorable del tiranicidio, es de esta época.¹⁴ Por último, acerca de la influencia que ejerciera Suárez y los demás filósofos de la escuela española de jurisprudencia, cabe agregar un punto que el politólogo norteamericano George Sabine rescata como uno de los principales legados a la filosofía política moderna, y que muestra con nitidez un elemento de continuidad entre la tradición política española y la inglesa: me refiero a la sistematización que hicieron estos filósofos de la doctrina del derecho natural, coadyuvando a que, para el siglo XVII, los criterios de argumentación del *jusnaturalismo* pareciesen los únicos válidos para tratar problemas de teoría política (Sabine 1937: 307).¹⁵

¹³ Cf. especialmente la sección tercera de su ensayo, “Identidad de la monarquía española” (Pereña 1979: 127-199).

¹⁴ La historia –inspirada en hechos reales fehacientemente documentados (cf. López Estrada 1984: 16-20)– trata sobre el asesinato del Comendador Mayor de la villa de Fuente Ovejuna, perpetrado por todos sus habitantes, como respuesta al maltrato y la opresión a que los sometía. Agradezco a Renato Pazzagliani que me recordara la correspondencia de esta obra con la tradición española sobre la soberanía popular y la desobediencia civil.

¹⁵ Sabine subraya también la influencia de Hugo Grocio (1583-1645) en la consolidación de la doctrina del derecho natural, pero a su vez anota que “tras Grocio estaba la jurisprudencia de los españoles” (Sabine 1937: 307). Y luego: “en realidad la ley natural de Suárez comportaba muchas de las conclusiones a las que se vio llevado Grocio. Si hay en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular ciertas cualidades que hacen que ciertos modos de conducta sean inevitablemente buenos y otros malos, la diferencia entre el bien y el mal no se debe a la voluntad arbitraria de Dios ni del hombre, sino que es una distinción racional” (ibíd.; cf. asimismo Halperín Donghi 1961: 74).



El pensamiento político inglés moderno

El pensamiento político inglés moderno se definió en base a una metafísica algo distinta. Las dos obras fundamentales de esta tradición, *Leviatán* (1651), de Thomas Hobbes (1588-1679), y los *Tratados sobre el gobierno civil* (1690), de John Locke (1632-1704), fueron escritas con posterioridad al auge del escolasticismo español, bajo la clara influencia de la Reforma religiosa y de la nueva cosmología suscitada por los hallazgos científicos de los siglos XVI y XVII.

Se sabe que, a diferencia de España, Inglaterra no había sido la excepción a las cruentas pugnas religiosas que abatieron a Europa tras la Reforma luterana. Este es un dato principal a tener en cuenta, visto y considerando que los planteos que caracterizaron el pensamiento político inglés buscaron definir las condiciones políticas que permitieran prevenir tales conflictos. De hecho, aún el mentado rey Jacobo, quien, durante su juventud en Escocia, había sufrido diversas humillaciones a manos de miembros de la Iglesia de los presbiterianos, reflejaría estas experiencias en la tesis que sostenía el origen divino de la autoridad real (cf. Sabine 1937: 310). Su intención sería la de asegurar la autoridad suprema del rey a fin de contar con el poder necesario para evitar el caos y la desunión que provocaban las querellas religiosas y los sectarismos. También las experiencias vitales de Hobbes y Locke estuvieron signadas a este respecto, ya que ambos tuvieron que exiliarse a causa de sus convicciones políticas y religiosas.¹⁶ En resumidas cuentas, pretendo poner de manifiesto el tipo de vivencias que contribuyeron a que el problema distintivo del pensamiento político inglés sea el de establecer el *orden social*.

El diagnóstico que hacía Hobbes de los conflictos que asolaron a Inglaterra desde fines del siglo XVI era coincidente con el de Jacobo I; su presupuesto era que la libertad de conciencia que había estimulado la Reforma protestante conducía a la anarquía. De ahí que razonara que el sentido de la autoridad política, su inherente misión, era la conquista de la paz social, y que su derecho a gobernar procedía de la cesión hecha por cada individuo de su soberanía personal, precisamente, a cambio de que garantice el orden.¹⁷ Hobbes mantuvo la idea de 'estado de naturaleza' como el

¹⁶ Entre 1640 y 1651 estuvo Hobbes anclado en París porque temía la persecución del Parlamento a causa de un escrito en el que hacía una defensa de las prerrogativas reales. En cuanto a Locke, entre 1683 y 1688 optó por abandonar la isla y vivir primero en Rotterdam y después en Amsterdam debido a su oposición a la Iglesia católica que por entonces contaba con el apoyo de la monarquía inglesa.

¹⁷ Según Hobbes: "La causa final, fin o designio de los hombres (...) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra..." (Hobbes 1651: 137).



momento original de constitución de la autoridad política –una idea inscrita en la tradición jurídica del *jusnaturalismo*, pero secularizó su contenido radicalmente mediante una concepción utilitarista que prescindía de la figura de Dios y atribuía a la autoridad una función exclusivamente instrumental: la preservación del orden social (muy distinto al papel más orgánico, de proteger el bien común, que le asignaban los filósofos españoles). Además, Hobbes, a diferencia de los escolásticos y de Jacobo I, secularizó completamente la justificación del derecho de los gobernantes, al excluir a Dios como fuente última del poder humano: la autoridad política ya no tiene su origen en Dios (como suponía Jacobo I), ni está determinada por leyes naturales creadas por Dios (como sostenían los escolásticos), sino que es una construcción artificial humana.¹⁸ De tal manera, estableció una absoluta autonomía de la política respecto de la religión, convirtiendo al pensamiento político inglés en, por así decir, el más moderno de Europa.

Esta de Hobbes (así como la de Jacobo I) puede calificarse como un primer tipo de respuesta a los violentos conflictos que traen aparejadas las diferencias de ideas en esas cuestiones fundamentales que definen la identidad de las personas. No quiero parecer excesivamente hegeliano, pero diría que los planteos de Locke bien pueden considerarse un segundo tipo de respuesta a estos problemas, una respuesta que conocía los efectos de las recetas absolutistas como las de Hobbes o Jacobo I, y propone otro modo de organización social en el que los límites al poder del gobernante y la tolerancia de las diferencias de opinión operan como principios rectores.¹⁹ Aunque podría decirse simplemente que la obra política de Locke consiste en una defensa del parlamentarismo que preconizaba el partido *whig* que llevó a Guillermo de Orange al trono inglés.

En sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* Locke desarrolla una cantidad de conceptos comunes al pensamiento político de Suárez: como Hobbes, también inscribe su argumento en la tradición *jusnaturalista*, recusa la teoría del derecho divino de los

¹⁸ Se puede decir, entonces, siguiendo a Morse, que Hobbes fue más allá de las sugerencias de Maquiavelo (1469-1527) de hacer un uso instrumental de la religión (Morse 1982: 78). Sugerencias (las de Maquiavelo) que, por otra parte, resultaron mucho más compatibles con la concepción española de la política, basta con reconocer cuánto fueron utilizadas como métodos políticos a lo largo de la historia latinoamericana (véase al respecto Morse 1982: 84-86 y 113-114).

¹⁹ De manera más o menos análoga, Morse afirma que las obras de Hobbes y Locke, más que consistir en meras representaciones de los términos simples del binomio político inglés, Hobbes como el orden y Locke como la libertad, “reviven la secuencia intelectual de la exploración a la consolidación” (Morse 1982: 74). Luego añade: “la significación de Hobbes para el pensamiento político inglés reside (...) en su orquestación preliminar de los grandes motivos políticos ingleses de los siglos siguientes: el método empírico, una racionalidad desacralizada y utilitaria y una base individualizada o ‘atomista’ para la construcción del cuerpo político” (ibíd.: 78). (...) “Sobre estas bases Locke resulta ser no el adversario maniqueísta de Hobbes sino su colega empirista cuyo cálculo, en circunstancias posteriores, produjo algo distinto” (ibíd.: 79).



reyes, recupera la noción de bien común como objetivo principal de la autoridad política, advierte sobre el peligro de caer en tiranías y defiende el derecho a la desobediencia civil. No obstante, subyacen a estas mismas ideas de Suárez y Locke notables diferencias en los supuestos metafísicos, lo que implica decir diferencias en los modos de razonar. Para empezar, no es su intención insistir en la necesidad de que los hombres ajusten su moral a los dictados de las leyes naturales, ni el postular, como hizo Suárez, una ontología que le permitiese descifrar las sutiles relaciones correspondientes entre el ámbito de la gracia y el de la naturaleza. El objetivo de Locke, más bien, fue precisar las circunstancias por las que individuos racionales habrían de constituir una sociedad civil y un gobierno, y además indicar los componentes que no debieran faltar en la organización política formada por tales personas.²⁰

Conforme a los procedimientos retóricos del *jusnaturalismo*, expone las condiciones de un 'estado natural' a partir del cual colige los motivos por los cuales los individuos habrían acordado organizarse civilmente y fundar un estado, y llega a una conclusión característica de la tradición política inglesa: para Locke, igual que para Hobbes, es el de evitar el estado de guerra el motivo por el cual los hombres habrían decidido erigir un estado. El estado de guerra se define, según Locke, como aquella condición en la que, ante la ausencia de una autoridad que medie en los conflictos, los hombres son jueces de sus propias causas. Así observaba los perjuicios que esto encierra:

...donde no hay lugar a apelaciones –como ocurre en el estado de guerra– por falta de leyes positivas y de jueces con autoridad a quienes poder apelar, el estado de guerra continúa una vez que empieza; y el inocente tiene derecho a destruir al otro con todos los medios posibles... (Locke 1690: capítulo III, § 20).

En la teoría de Locke, entonces, la legitimidad de la autoridad política habría de juzgarse, en principio, según su capacidad de establecer leyes positivas que aseguren

²⁰ Aunque tales hayan sido los propósitos más explícitos de Locke, no quita que sea parte de la discusión habitual respecto de su obra política la cuestión de si concebía como función primaria y mera del Estado la protección de propiedades y, por ende, si, en última instancia, tuvo o no como intención dar una justificación a la acumulación de propiedades como es característica en las sociedades capitalistas (cf. sobre esta cuestión el libro de Crawford Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 1962). Más allá de sus intenciones, no caben dudas de que –en la medida en que consideraba a la desigualdad (de propiedades como de otras cosas) como un hecho natural, ergo, aceptable para la razón– inspiró ese tipo de justificaciones.



la propiedad y las libertades de los miembros de la sociedad civil.²¹ Sin embargo, Locke nos previene de inmediato contra los riesgos de creer que la solución al problema del orden social consiste en la institución de un gobierno absolutista. Queda de manifiesto su opinión en la siguiente, algo extensa, cita:

Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa. Pues no es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para cometer una injuria contra su prójimo sea al mismo tiempo tan justo como para castigarse a sí mismo por ello. Pero quiero (...) que recuerden que los monarcas absolutos son también simples hombres; y si el gobierno ha de ser el remedio de esos males que se siguen necesariamente del que los hombres sean jueces de su propia causa, siendo, pues, el estado de naturaleza algo insoportable, desearía saber qué clase de gobierno será, y si será mejor que el estado de naturaleza, aquél en el que un hombre, con mando sobre la multitud, tiene la libertad de juzgar su propia causa y de hacer con sus súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar a quien gobierna según su propio gusto, y a quien debe someterse en todo lo que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento. Mucho mejor sería la condición del hombre en su estado natural, donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo... (ibíd.: capítulo II, § 13).

²¹ En la *Carta sobre la tolerancia* (1689) expone con nitidez lo que entiende son los fines de la autoridad política: "El deber del magistrado civil consiste en preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a todos y cada uno de sus súbditos en particular, mediante la aplicación imparcial de leyes justas, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida" (Locke 1689: 66).



En esta *crítica a las opciones autoritarias* reside una de las contribuciones específicas del pensamiento de Locke dentro de la tradición política anglosajona.²² Este legado del filósofo inglés quizá no hubiera sido tan influyente si no hubiera expuesto sus ideas con la claridad en que lo hizo, facilitando su *formulación* (no reducción) mediante tres simples y muy concretos conceptos, constitutivos de la tradición liberal (orientada al respeto de las libertades individuales), aunque asociados también a la tradición republicana (orientada a evitar la dominación política y a consolidar la soberanía de la sociedad civil). Uno de ellos está vinculado a la noción de *gobierno representativo*, ya que Locke sostiene que el único modo en que los hombres sensatamente podrían aceptar privarse de su libertad natural para formar una sociedad civil sería dejando que la *mayoría* tenga el derecho de decidir las leyes a las que todos debieran someterse (pues asume la imposibilidad de alcanzar el consenso absoluto), derecho que podría ejercerse a través de un *cuerpo colectivo* encargado de dictar las leyes²³ (ibíd.: capítulo VII, § 94; y capítulo VIII, § 95).

El conocido término de *estado de derecho* (o *gobierno de la ley*) podría ser el nombre de otro de estos conceptos. Implica que nadie debe, basándose en una posición social ventajosa, excusarse del cumplimiento de la ley, y va especialmente dirigido a quienes, por poder más fácilmente eximirse de acatarla, más frecuentemente lo hacen: los gobernantes. En una sociedad civil –afirmó Locke– ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen (ibíd.: capítulo VII, § 94). Sería como la otra cara del concepto anterior: ‘todos o, en su defecto, la mayoría estamos, directa o indirectamente, involucrados en el dictado de las leyes’ (principio del *gobierno representativo*), y ‘todos estamos comprometidos con su cumplimiento’ (principio del *gobierno de la ley*).²⁴

²² Otro aporte de central relevancia en la tradición liberal ha sido su conceptualización de la propiedad privada y la acumulación de riqueza dentro del canon de prácticas admitidas por la ley natural (cf. ut supra nota 20; y sobre el sentido de las obras de Hobbes y Locke al interior de la tradición liberal he citado un comentario de Morse en la nota 19).

²³ No es que Locke ignore la cantidad de estados, en el pasado y el presente, donde no se institucionalizaron gobiernos representativos (o algo próximo a la democracia representativa moderna, como parece estar pensando), estados que, antes bien, se han regido por gobiernos más o menos unipersonales y hereditarios, sino que juzga a estos gobiernos de una o muy pocas personas como la forma de organización que los hombres primitivos pudieron darse a sí mismos, y considera que fueron eficaces en la medida en que los gobernantes fueron honestos, pero que luego se fueron corrompiendo. Por eso asevera que “en edades posteriores, cuando la ambición y el ansia de suntuosidad se afincaron en el poder (...) los hombres juzgaron necesario examinar más cuidadosamente los derechos originales del gobierno y encontrar modos de impedir los excesos y de prevenir los abusos de aquel poder que en un principio habían depositado en manos de otro para lograr así el bien del pueblo, y que ahora era utilizado para hacer daño a ese mismo pueblo” (Locke 1690: capítulo VIII, § 111).

²⁴ Locke alude implícitamente a estos dos conceptos al señalar que una vez que los miembros de una sociedad civil dejaron en manos de un cuerpo colectivo, por ellos elegido, la facultad de dictar leyes, “cada individuo se hizo súbdito, en igualdad con los demás, por humildes que estos fueran, de las leyes que él mismo, como parte de la legislatura, había establecido. Y de este modo, nadie podía ya, basándose en su propia autoridad individual, sustraerse a la fuerza de la ley establecida; y quedaba también excluida toda pretensión de un individuo que quisiera declararse exento de sujeción a la ley, para



La *tolerancia* es el tercero de estos conceptos. Locke trata este tema en su conocida *Carta sobre la tolerancia* (1689), donde argumenta a favor de este principio desde dos puntos de vista. Primero, apoyándose en un axioma del liberalismo –que ‘los hombres y mujeres son libres por naturaleza’– proclama la libertad y responsabilidad de cada persona ante Dios por sus opciones morales y, en consecuencia, que nadie puede elegir por ella cómo vivir su espiritualidad. Y luego, con relación al Estado, mantiene la imagen secularizada previamente definida por Suárez y acentuada por Hobbes, subrayando que sus funciones y fines son estrictamente civiles, conducidos “al cuidado de las cosas de este mundo y nada [tienen] que ver con el mundo venidero” (Locke 1689: 69).²⁵ Incluso declara que el Estado debe asegurar la tolerancia de cualquier opción religiosa siempre que la misma no atente contra el bien común o la propia integridad del Estado.

Al fin y al cabo no es tanto que el pensamiento liberal, al profundizar la vieja disociación tomista entre la órbita de la naturaleza y la de la gracia, haya negado la existencia de vínculos entre ambas (vínculos que quienes defendían la necesidad de subordinar las cosas de este mundo a las del orden divino, como la jerarquía católica, aspiraban reciba la prioridad merecida), sino que confinó al ámbito privado las prácticas relacionadas con el orden de la gracia; esto es, canceló cualquier intento de extraer conclusiones, para la esfera pública, de exigencias de la fe: nadie tiene por qué forzar, agredir o torturar a otros para que adopten una religión que no sienten, hacerlo –reitera Locke– iría en contra de las doctrinas que enseñan todas las religiones europeas, y siendo que no hay manera de determinar cuál es la verdadera religión, no es buena idea perseguir o perjudicar mediante la acción del Estado a quienes no practican la religión que siguen las autoridades políticas. De este argumento –probablemente esto sea obvio– se desprenden dos distinciones. Una consiste en el reforzamiento de una

así tener licencia para cometer toda clase de abusos o para permitir que alguno de sus subordinados los cometiera. En una sociedad civil, ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen” (ibíd.: capítulo VII, § 94). El principio aquí es, en cierto sentido, el mismo que el del contrato de J.J. Rousseau (1712-1778): hacer a todos los participantes del pacto social igualmente responsables del dictado de las leyes y de su cumplimiento; la diferencia básica y crucial es que Rousseau no tiene ninguna confianza en los mecanismos de representación o delegación de la soberanía popular, por lo cual en el contrato que él imagina serían estrictamente las mismas personas la autoridad soberana que sanciona las leyes y los ciudadanos que deben cumplirlas (cf. Rousseau 1762: libro I, capítulos 6 y 7).

²⁵ En el siguiente párrafo resume Locke esta doble estrategia en defensa de la tolerancia religiosa: dice que el poder legislativo, que para él es el poder supremo, tiene por función “proveer seguridad para las posesiones privadas de cada individuo, y también para todo el pueblo y sus intereses públicos”. Luego agrega: “una vez dicho esto, es fácil comprender hacia qué fin ha de estar dirigido el poder legislativo (...): hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, cosas que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y la única razón por la que se busca la constitución de un Estado”. Y, por otra parte, aclara que se deja a los individuos en libertad respecto a los asuntos relativos a la vida venidera, “es decir, la libertad que tiene cada uno de hacer lo que crea le es grato a Dios, de cuya complacencia depende la salvación de los hombres” (Locke 1689: 105).



distinción, que también señalara Suárez, entre los ámbitos de pertenencia de la Iglesia y del Estado, cada uno con sus propias atribuciones: la guía espiritual de las personas y el bien temporal de los miembros de la sociedad civil, respectivamente. La otra es la moderna escisión entre, de un lado, las *responsabilidades* del Estado y ante el Estado, el ámbito de nuestros *compromisos* con los demás, vale decir, *lo público*, y, del otro lado, las incumbencias exclusivamente personales, el ámbito de la *libertad individual*, *lo privado*.

Algunas nociones comparadas

Ya apunté que en los escritos de Suárez y Locke aparecen una cantidad de conclusiones iguales o parecidas: que la autoridad de los reyes no descansa en un derecho divino; que el fin último de la autoridad política es velar por el bien común; que frente a las tiranías la rebelión es legítima; y que la función del estado es la de garantizar *positivamente* el orden y la seguridad de la comunidad política, orden que, además, ha de corresponderse con *derechos naturales* de las personas. Aunque estas coincidencias generales esconden importantes diferencias. Hay que tener en cuenta que, para Suárez, el pacto mediante el cual se establecía una determinada relación entre el pueblo y sus gobernantes no involucraba la cesión de derecho natural alguno, mientras que, en cambio, Locke sí entendía que el pacto político comprendía la pérdida de *determinada* libertad natural. Bien es cierto que, según Locke, el hombre nunca pierde su libertad, pues aunque se ciña a lo dispuesto por la autoridad, siempre lo hace por propia voluntad. Pero, de todas formas, ya no puede hacer siempre lo que le plazca.²⁶ En definitiva, lo que importa resaltar aquí como rasgo específico del pensamiento de Locke es la trascendencia que asigna a la libertad del individuo. Esta prioridad que Locke otorga al individuo se expresa asimismo en su noción de bien común, que presenta notables diferencias con la idea que tenían los escolásticos españoles del mismo término. En el pensamiento de Locke se asocia el bien común a que los miembros de la sociedad civil tengan garantizadas sus posesiones y libertades individuales. Así lo pone de manifiesto:

²⁶ Con estas palabras lo dice Locke: "...cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un solo gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, con respecto a todos y cada uno de los miembros de ese cuerpo, de someterse a las decisiones de la mayoría y a ser guiado por ella. Si no, ese pacto original mediante el que un individuo acuerda con otros incorporarse a la sociedad, no significaría nada; y no habría pacto alguno si el individuo quedara completamente libre y sin más lazos que los que tenía antes, en el estado de naturaleza" (Locke 1690: capítulo VIII, § 97). La misma paradójica idea refiere Hobbes cuando manifiesta que la transferencia de un derecho es un *acto voluntario* (de un *hombre libre*) que *compromete* a quien lo transfiere (cf. Hobbes 1651: 107-108 y también 113-114).



[El poder que los individuos ceden al conjunto de la sociedad y al gobierno elegido] no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas (...) deficiencias (...) que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y precaria (Locke 1690: capítulo IX, § 131).

En cambio, en el pensamiento de los escolásticos españoles, la noción de bien común da prioridad al bienestar general por sobre el bienestar de los particulares, y aunque se entiende que el bien común surge del bien de los individuos, no se confunde con la tutela de las posesiones personales. Pereña comenta el desarrollo de esta idea entre los filósofos pertenecientes a la 'Escuela española de jurisprudencia':

Los bienes particulares de los ciudadanos se hacen bien común en cuanto están bajo la comunidad y benefician a todos. Será deber del Estado ordenarlos dentro de la comunidad, de forma que no perjudiquen a los demás y degeneren en un obstáculo al bienestar general (Pereña 1979: 135).

Podría suponerse entonces que aquello que distingue las conclusiones de Locke de las de Suárez es el énfasis que el inglés pone en el individuo, sus libertades y sus posesiones, aunque ello implicaría restringir demasiado el significado de esta diferencia. Cabe preguntarse, asimismo, por qué Locke insistió en pensar la política desde el individuo. Así planteada no puedo responder a la pregunta, pero tal vez sirva recordar que Locke fue antecedido por Hobbes, quien había extendido a la política la centralidad que la Reforma asignara al individuo en la esfera religiosa, componiendo una imagen del hombre natural en tanto que individuo con intereses particulares.²⁷ Posiblemente por eso Morse expresó que la significación de Hobbes dentro de la tradición política anglosajona consistió no tanto en la justificación que diera de un Estado secularizado y

²⁷ Morse subraya que la noción de Hobbes del hombre natural "como privatizado y con intereses particulares" consiste en una versión secularizada de la doctrina calvinista del pecado original (Morse 1982: 78). Para un análisis del nuevo lugar que la teología luterana acordaba al individuo, ver el primer capítulo, "Los principios del luteranismo", del citado libro de Skinner, especialmente las páginas 14-26 (Skinner 1978).



absolutista, como en el hecho de haber desplazado “el cálculo político de uno orientado hacia el bienestar común, a la luz del derecho natural, a otro que llamaba la atención hacia el espacio político de la persona privada” (Morse 1982: 78-79).

Es verdad también que las discordancias entre estas dos *maneras de pensar el orden político* van más allá de la diferencia habida entre: a) buscar la realización del *bien común* y la ‘administración de *justicia según pautas cristianas*’, como han mantenido los españoles, y b) tener por máxima fundamental la *consecución del orden* o, en todo caso, adscribir a una noción de bien común que da ‘*prioridad a la libertad individual de comerciar –al orden y la seguridad jurídica de la propiedad privada que esto requiere– por sobre la desigualdad económica*’, como afirmaron los ingleses. Se indicó antes que esos diferentes puntos de vista están ligados a divergencias en cuestiones básicas, resultantes de distintas metafísicas, las cuales proporcionaron a los filósofos españoles e ingleses propias y específicas preocupaciones y herramientas conceptuales. Así, como menciona Morse, el objetivo de Hobbes y de Locke fue determinar las condiciones de un orden político nacional, a partir de una nueva filosofía que se había liberado o había perdido el principio holista de que los elementos forman parte de un orden natural preexistente, planteando, entonces, que cada individuo constituye un elemento separado y autónomo. Mientras que Suárez y en general los escolásticos españoles procuraban desentrañar qué hacer para lograr que circunstancias particulares se ajustaran a un presunto orden moral universal, como el que prescribía la teología tomista. El contraste salta a la vista: para Hobbes y Locke, el orden social consistía en un logro artificial que requería del respeto de leyes *positivas* para sostenerlo, en tanto que para los filósofos españoles la organización social implicaba un orden sin tiempo que dependía ‘*simplemente*’ del respeto de la ley natural (ibíd.: 74-76). Aquí corresponde citar el comentario de Morse sobre la ‘*sensibilidad barroca española*’ cuando refiere que la preocupación de sus filósofos por el carácter transitorio y cambiante de este mundo, “*definió como problema central la conservación y como problema político central cómo conservar el Estado*”. “El filósofo político –dice Morse– se convirtió en un médico, no en un ingeniero ni en un arquitecto, ni siquiera en un moralista, siendo sus palabras guía ‘*conservación*’, ‘*restauración*’...” (ibíd.: 84).²⁸

²⁸ En este mismo sentido, Leopoldo Zea, alguien que ha estudiado detenidamente las diferencias entre la América latina y la América anglosajona, repara en la disposición de los latinoamericanos a pensar el orden en términos de una *herencia que había que conservar*, contrastándola con la disposición de los angloamericanos a concebir el orden como *algo artificial, algo que tenían que crear* y que los comprometía hacia delante. Así, los ingleses, al radicarse en América, habrían buscado “*crear un nuevo orden cuya fortaleza había de crecer en el futuro*”, mientras que el español llegado a este continente habría intentado prolongar “*el orden que había recibido y trataba de conservar...*” “Mientras [el



Nota sobre las tradiciones políticas española e inglesa en América

Al comparar las experiencias políticas de las colonias angloamericanas con las latinoamericanas, Morse destaca el hecho de que mientras estas últimas asumieron la responsabilidad de incorporar a los nativos en el sistema político y económico español (lo que no dejó de implicar, las más de las veces, la explotación de los mismos) y también en la práctica religiosa del catolicismo, los angloamericanos no tuvieron ninguna intención de civilizar, convertir o mezclarse con los mismos. De ahí que el pensamiento político de los descendientes de ingleses en América –a diferencia de lo que sucedía entre los hispanoamericanos– no tuviera necesidad de complejas argumentaciones para legitimar sus instituciones políticas, sino que más bien se asentara –siguiendo el análisis de Morse– en tres ideas básicas: “la idea de un llamado o un destino, la idea de pacto y la idea de la Iglesia y el Estado como esferas separadas” (ibíd.: 89). De este modo, el mucho más sencillo desafío político de los angloamericanos (comparado con el de los latinoamericanos) y especialmente su homogeneidad cultural les habrían ‘facilitado’ la construcción de sólidas instituciones políticas.²⁹

La situación de las colonias latinoamericanas al momento de declarar su independencia era otra. En el comienzo del siglo XIX, lo que luego sería llamado América latina consistía en sociedades que, si bien habían pertenecido a un mismo dominio, eran muy distintas entre sí y no tenían experiencia de organización autónoma y federal. Encima, las heterogéneas influencias de ese entonces –desde las proclamas inspiradas por una revisión de la escolástica, derivadas de concepciones patrimonialistas de organización política, hasta las argumentaciones connotadas de los postulados del contrato social democrático, aprendido de Rousseau (1712-1778)³⁰, todo esto sobre el trasfondo de la revolución francesa y la independencia norteamericana

latinoamericano] sólo trataba de afianzar su ser, el otro se preocupaba por crearlo. Uno ponía toda su fe en lo que ya era, mientras el otro ponía su esperanza en lo que podía llegar a ser” (Zea 1965: 19).

²⁹ No viene al caso ahora discutir una teoría de la fundación de instituciones, pero sí considero oportuno tomar nota de que –como parece sugerir Morse– los conceptos sobre los que se han sostenido exitosamente las instituciones políticas norteamericanas han sido claros y precisos: ‘pacto social’; ‘separación de los ámbitos de incumbencia de la Iglesia y del Estado’; ‘controles y balances en la distribución de las atribuciones políticas’; ‘distinción entre las responsabilidades públicas y la libertad privada (individual)’, etc. (Es notoria la precisión de estos conceptos si se comparan con las nociones de ‘realizar el bien común’ o ‘lograr la justicia social’, cuya vaguedad resiste cualquier intento de definición, mediante la formulación de reglas, en términos de comportamientos concretos).

³⁰ Se ha discutido numerosas veces qué pensamiento gravitó más entre los protagonistas del movimiento independentista latinoamericano, si el de Suárez y el de los escolásticos españoles o el de Rousseau (para un análisis de lo sucedido en el Río de la Plata, cf. Halperín Donghi 1961; capítulo V). Me interesa, no obstante, llamar la atención sobre la continuidad de uno a otro; me refiero específicamente a la concepción holista que ambos tienen del bien común, que tiene prioridad sobre los derechos individuales.



(ibíd.: 102)—, la misma complejidad de la tarea y las limitaciones personales, resultaron, en suma, en que no fuera posible para los líderes políticos e intelectuales latinoamericanos proyectar marcos jurídicos e instituciones políticas más acordes a la propia tradición y problemas (ibíd.: 90-96). Optaron, entonces, por copiar las teorías y los modelos de organización política y económica norteamericanos, a saber, la *república* y el *liberalismo*. También hay que tener en cuenta la presión que implicó, al momento de constituirse los estados de la América latina, el ya avanzado desarrollo capitalista y el comercio internacional. Leopoldo Zea también ha escrito sobre estos dilemas latinoamericanos, aunque en forma bastante abstracta. Señala que estos violentos esfuerzos por importar instituciones provenientes de otra historia habrían definido una específica forma o estilo en los pueblos latinoamericanos. Y este ‘modo de ser de los latinoamericanos’, para Zea, tiene relación con la renuncia “a un pasado que siéndoles propio les estorbaba, para la realización de un futuro ajeno pero que necesitaban para poder seguir siendo. Modo de ser de hombres que en una determinada etapa de su historia se vieron obligados a elegir entre [por un lado] lo que eran y lo que querían o [por otro lado, lo que] tenían necesidad de llegar a ser” (Zea 1965: 20). De ahí, entonces, que el futuro concebido por los latinoamericanos sea “un futuro cuya realización depende de una pura voluntad, de una voluntad sin apoyo en la realidad”. Luego agrega algo más concreto:

La adopción de una técnica de convivencia moderna, liberal-democrática, implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo. Esto es, una renuncia (...) a un modo de ser heredado por los pueblos de la América Latina. Igual renuncia implicaba la adopción de una técnica para el dominio de la naturaleza (ibíd.: 30).³¹

Sin embargo, considero más preciso decir que se trataba de una voluntad ‘sin *demasiado* apoyo en la realidad’, que afirmar que ‘carecía de todo apoyo’, porque creo que sí contó con cierta dosis de apoyo de la realidad (de no haber sido así no hubiera existido), posiblemente insuficiente, pero presente al fin: el apoyo que implicaba la imagen (y el consiguiente ‘trauma’ y ‘complejo’) de los países *desarrollados* del norte, especialmente los Estados Unidos, frente a una América latina no sólo desprovista del

³¹ Muchos han tratado estos temas desde diversos puntos de vista. Recuerdo, por ejemplo, la observación de Deleuze y Guattari acerca de que “la europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos” (Deleuze y Guattari 1991: 110).



desarrollo tecnológico y económico que tenían esos países, sino además saturada de pobreza y desigualdad. Porque fue, efectivamente, porque se aspiraba al desarrollo de los Estados Unidos que se decidió copiar la organización política y económica norteamericana.

Así, pues, los preceptos republicanos y liberales, que han tenido una significativa función en las instituciones públicas angloamericanas, no alcanzaron los mismos efectos en Latinoamérica. Como subraya Morse, bien pudieron haber influido independientemente la cultura política latinoamericana, pero no interactuaron conjuntamente como lo han hecho en Norteamérica. En los Estados Unidos, a partir de tales preceptos se crearon contrapesos entre poderes, en busca de un equilibrio entre *orden y libertad*; esquema que, a su vez, imprimió características distintivas a las instituciones políticas de ese país a través de los conceptos de 'rendición de cuentas entre organizaciones o sectores del Estado', 'gobierno de la ley', 'derechos individuales' y 'elecciones'. Diferentemente, en América latina –siguiendo con la interpretación de Morse– las máximas republicanas y liberales fueron incorporados a una dialéctica aún más antigua entre *cálculo y acumulación de poder y bien común*. Vale decir, entre el concepto maquiavélico de 'política como arte o ciencia' (que conduce a una concepción y práctica de la política como una ecuación de suma cero, que a menudo ha terminado en autoritarismo) y la idea que 'el estado es responsable de la integración social' (lo que ha inducido los reclamos de la izquierda y las experiencias políticas llamadas 'populistas') (Morse 1982: 113-114).

Referencias

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991): *¿Qué es la filosofía?* (Traducción de Thomas Kauf, 1993). Barcelona: Anagrama, 1995.
- Halperín Donghi, Tulio (1961). *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Traducción Manuel Sánchez Sarto, 1940). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.



- Jauretche, Arturo (1967). *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica)* (6ª edición, 1973).³² Buenos Aires: Peña Lillo.
- Locke, John (1689). "Carta sobre la tolerancia", en *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. (Traducción de Carlos Mellizo, 1999). Madrid: Alianza: 61-123.
- (1690). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. (Traducción de Carlos Mellizo, 1990). Buenos Aires: Alianza.
- Lope de Vega (1619). *Fuente Ovejuna*. Santiago de Chile: Editorial Castalia e Hyspamérica, 1986.
- López Estrada, Francisco (1984). "Estudio sobre 'Fuente Ovejuna' de Lope de Vega", en Lope de Vega: *Fuente Ovejuna*. Santiago de Chile: Editorial Castalia e Hyspamérica, 1986: 9-34.
- Macpherson, Crawford (1962). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. (Traducción de J. R. Capella, 1970). Barcelona: Editorial Fontanella.
- Morse, Richard M. (1982). *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. (Traducción de Stella Mastrangelo, 1982). México DF: Siglo XXI.
- (1989). "Afirmaciones de tradición política", en *Resonancias del Nuevo Mundo: cultura e ideología en América Latina*. (Traducción de Jorge Brash, 1995). México DF: Editorial Vuelta: 151-202.
- Nino, Carlos (1992). *Un país al margen de la ley: estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Ariel (3ª edición, 2005).
- O'Donnell, Guillermo (1994). "¿Democracia delegativa?", en *Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. (Traducción de Sebastián Mazzuca, 1997). Buenos Aires: Paidós: 287-304.
- Pereña, Luciano (1979). "Perspectiva histórica", en el estudio preliminar a Suárez, F.: *De iuramento fidelitatis*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 13-215.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762). *Del contrato social*, publicado junto a *Discurso sobre las ciencias y las artes, y Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. (Traducción de Mauro Armiño, 1980). Madrid: Alianza, 1998.
- Sabine, George (1937). *Historia de la teoría política*. (Traducción de Vicente Herrero de la cuarta edición inglesa, 1973). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Skinner, Quentin (1978): *Los fundamentos del pensamiento político moderno (tomo II): la Reforma*. (Traducción de Juan José Utrilla, 1986). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

³² La primera edición de esta obra es de 1957 y tuvo un título más breve, *Los profetas del odio*. La tercera edición (1967), notablemente ampliada, incluyó un añadido en el título original, '*la yapa*', en referencia al apéndice agregado, tan extenso como la primera edición del libro.



Suárez, Francisco (1613): *Defensio fidei III: Principatus politicus*. (Traducción del latín al castellano de Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña, 1965). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Zea, Leopoldo (1965): *El pensamiento latinoamericano* (tercera edición, 1976).³³ México DF: Ariel.

³³ La primera edición de esta obra se hizo en 1941 y llevó por título *Dos etapas del pensamiento latinoamericano*. En la segunda edición (1965), notablemente ampliada, el título cambió por *El pensamiento latinoamericano*. La tercera edición, de 1976, también incluyó importantes agregados.