
Rhina Roux*

LIBERALISMO Y SOCIALISMO

Una de las contribuciones de Norberto Bobbio y en general de la escuela turinense es el haber dado origen a el debate sobre la relación entre liberalismo, democracia y socialismo. Más allá de las reacciones que puede provocar lo que en términos de corriente política se considera un “socialismo liberal”, las elaboraciones de la escuela turinense motivan una profunda reflexión sobre el porvenir de la sociedad contemporánea, tanto en el Occidente como en el llamado “socialismo real”. En términos de teoría y filosofía política, por lo demás, el debate abierto por la Escuela de Turín lleva a replantear y a rediscutir la relación entre individuo y colectividad, libertad y poder, libertad e igualdad, democracia y socialismo.

La escuela turinense incorpora en su reflexión filosófica la tradición del liberalismo del que, por lo demás, tiene un profundo y serio conocimiento. Es es probablemente lo que la hace una corriente innovadora dentro del espectro socialista del que se reclaman, pero éste es también uno de los aspectos sobre los que la escuela dirigida por Bobbio ha provocado más resistencias y cuestionamientos. Durante muchos años —como se lamenta Bobbio— la izquierda rechazó los principios liberales por considerarlos patrimonio exclusivo de la burguesía que nada tenían que ver con un proyecto socialista; pero “fue sobre todo el liberalismo político —dice Bobbio— quien conservó la carga polémica contra la destrucción de los derechos del hombre hecha por el estalinismo, y luchó

* Profesora de la FCPyS-UNAM.

por rechazar la tesis de que los derechos del hombre, nacidos como consecuencia de los combates del Tercer Estado contra las monarquías absolutas, son derechos abocados a la defensa de los intereses de la burguesía y por tanto son derechos que carecen de una validez universal”.¹

La recuperación de la tradición liberal por parte de la escuela italiana es comprensible desde la perspectiva de las formas políticas autoritarias adoptadas en los países del socialismo “trágicamente existente”. Es desde esta perspectiva, dicho sea de paso, desde la que más comúnmente se ha puesto al marxismo en el banquillo de los acusados. La recuperación de las ideas de libertad de expresión, de asociación, de tránsito y de pensamiento —todas ellas herencia liberal— son perfectamente explicables frente al fenómeno de constitución de un partido de Estado que ahoga, obstaculiza y frena el libre desarrollo de los individuos y su intervención en las decisiones que conciernen a la colectividad. El mismo Bobbio explica que la recuperación del liberalismo se está produciendo desde dos perspectivas opuestas: una la de la llamada corriente “neoliberal conservadora” y otra, que desde la izquierda retoma los fundamentos éticos del liberalismo enfrentándolos al despotismo político del “socialismo real”: “En efecto —sostiene Bobbio—, el creciente interés por el pensamiento liberal tiene dos caras: una es la reivindicación de las ventajas de la economía de mercado contra el Estado intervencionista, por otra es la reivindicación de los derechos humanos contra toda forma nueva de despotismo [. . .] Por tanto, desde el punto de vista histórico, el redescubrimiento del liberalismo se podría interpretar como un intento de reivindicación del liberalismo *real*, que se había dado por muerto, contra el socialismo *real*, en sus dos únicas versiones históricas de la socialdemocracia que produjo el Estado benefactor y del comunismo que dio lugar a una nueva forma de Estado liberal en la Unión Soviética y en sus más o menos forzadas imitaciones”.²

Pero no únicamente a partir de la degeneración burocrática de los Estados socialistas se explica el creciente interés por redescubrir los principios del liberalismo; hemos hecho referencia también a la embestida neoliberal que, desde la derecha, ha entrado en la escena mundial en los últimos años. Esta embestida centra su atención en la reducción de las funciones del Estado, demandando una política de liberalización del mercado, de eliminación de políticas de bienestar social —del *Welfare State*— y de restricción de la democracia. Sus cuadros teóricos no sólo están en el terreno de la economía (Friedman) sino también en el de la filosofía política (Nozick, Hayek) y es precisamente en este último terreno desde

¹ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, p. 92.

² *Idem*, pp. 91-92.

donde el neoliberalismo trata de reformular los fundamentos filosóficos que preparen el triunfo de esta embestida conservadora. La resistencia a la embestida neoliberal es un desafío al que se han enfrentado algunas corrientes de filosofía política. Entre ellas está la del mismo Bobbio, cuyo mérito ha consistido en precisar que el liberalismo no contiene, de suyo, una propuesta democrática. Desde otra perspectiva, John Rawls con sus reflexiones sobre la justicia y su propuesta de un nuevo contractualismo ha intentado también presentar alternativas frente a la ofensiva neoliberal. En este debate, sin embargo, pareciera que la izquierda —y hablamos de la izquierda socialista “tradicional”— ha sufrido una parálisis; particularmente en el terreno filosófico parece no encontrar respuestas ni contar con instrumentos de reflexión. Evidentemente los esquemas, las viejas fórmulas y las desgastadas frases hechas a nombre del marxismo han terminado por derrumbarse bajo la pesada carga del socialismo trágicamente existente. Paradójicamente hoy la izquierda sólo acierta a defender las conquistas sociales del *Welfare State* al que antes criticó: a oponer resistencia al desmantelamiento sistemático del Estado “benefactor”, a impugnar la reducción de los gastos sociales, de los subsidios, el desmantelamiento de los contratos colectivos, la desincorporación de empresas estatales para dejarlas nuevamente en manos privadas. No decimos que no lo haga. Por lo menos en nuestro país la defensa de los gastos sociales y de los contratos colectivos es una defensa de la clase trabajadora: enfrentar el proyecto neoliberal es, en las condiciones actuales, ser radical. Llamamos la atención más bien en el hecho de que la izquierda debe contender con el neoliberalismo también en el terreno filosófico y cultural.

A partir de la problemática expuesta, el presente ensayo tiene dos propósitos:

1. Motivada directamente por las reflexiones de Bobbio y compartiendo su preocupación por las perspectivas de un socialismo democrático, analizaré el significado que tuvieron para el liberalismo clásico las nociones de individuo y libertad, conceptos centrales en la construcción filosófica de esta doctrina. Trataré de demostrar que el liberalismo, aun cuando tuvo el gran mérito histórico de reivindicar al individuo y sus libertades, presenta en su interior una antinomia entre la defensa del individuo y la libertad por un lado, y los principios de la colectividad y la igualdad por el otro, de tal suerte que en el liberalismo existe un punto de tensión entre la libertad individual y la democracia. Esta reflexión, me parece, adquiere un papel central de cara a la embestida neoliberal de la que he hablado. Debo aclarar que sólo retomaré las teorías de Locke, Tocqueville y Stuart Mill. Evidentemente las propuestas de Rous-

seau, orientadas más hacia principios democráticos —e inclusive criticadas por los mismos liberales— no pueden encerrarse en los marcos del individualismo liberal y merecen estudio aparte.

2. Revisaré el significado que tuvo para Marx —en cuanto representante de la corriente que dio los fundamentos teóricos y filosóficos del socialismo— el problema del individuo y la libertad. Frente a la tradicional idea según la cual el marxismo no se plantea estos problemas, trataré de demostrar que Marx sí los aborda y que fue precisamente su interés por la liberación del hombre el punto de partida de sus reflexiones. Analizaré cuál es la relación que plantea el marxismo entre el individuo y la colectividad por un lado, y la libertad y la igualdad por el otro para tratar de explicar el significado de estas relaciones en contraposición con el liberalismo.

No es mi intención hacer una revisión del marxismo, ni repetir la lucha del siglo XIX teniendo como nuevos actores a un neoliberalismo frente a un “neomarxismo”. No se trata tampoco de revigorizar al marxismo *per se*: la forma de pensar que nos ha heredado el marxismo contradice cualquier intento de dogmatizar o santificar el pensamiento. Desgraciadamente cualquier intento de “volver a Marx” hoy es sujeto de caricaturización, ya sea por el desgaste del lenguaje de la izquierda o, quizá, como parte del clima creado por la embestida conservadora de la que hemos venido hablando. Mi única preocupación es la recuperación del socialismo como proyecto político de liberación humana *viable*. Si algo nos hereda el liberalismo es la convicción de que es el hombre el que hace su historia a su propio arbitrio. El socialismo sigue siendo una de las opciones.

El liberalismo como signo de la modernidad

Vástago de la Reforma y la Ilustración, el liberalismo irrumpió en la filosofía política anunciando el nacimiento de la modernidad. Como generalmente sucede con los signos de ruptura, el liberalismo apareció ante los ojos de la tradición como irreverente: desafió la autoridad, la jerarquía y el dogma pregonando como principio la libertad del hombre. En este enfrentamiento, el liberalismo se sirvió del iusnaturalismo como herramienta filosófica: la mentalidad colectiva pudo permearse de ideas según las cuales la libertad y la igualdad eran derechos naturales de los hombres desde su nacimiento, por lo tanto imprescriptibles y anteriores a cualquier ley civil. El liberalismo fue, desde ese momento, un signo de ruptura histórica con los antiguos lazos de dependencia personal y, desde el plano de la filosofía política, quedó identificado con la modernidad.

La contribución del liberalismo a esta ruptura histórica no fue pequeña: sus principios impregnaron la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y, del otro lado del Atlántico, sirvieron de motor a la Revolución Francesa, que les dio sanción universal en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El liberalismo había provocado una revolución en las conciencias, barriendo con la mentalidad de subordinación y conformidad sansionadas celestialmente en provecho de la permanencia de un orden jerárquico. Al dogma opuso la razón y la libertad de pensamiento, a la servidumbre la libertad y la igualdad, al absolutismo incuestionable por derecho divino opuso el gobierno erigido y limitado por los mismos hombres. De ahí su irreverencia, de ahí su contribución histórica a la modernidad.

Todavía no concluía su tarea en el terreno de las instituciones y las prácticas políticas cuando en el socialismo y en las primeras luchas de la clase obrera encontró el liberalismo a un nuevo rival. La segunda mitad del siglo XIX europeo fue el escenario de esta nueva confrontación, aunque no debemos olvidar que en los *diggers* y en Babeuf encontraron las revoluciones de Inglaterra y Francia su ala radical.

El marxismo desbordó al liberalismo revelando sus límites de clase: descubrió que la libertad se detenía en los límites de la propiedad privada y de la apropiación del trabajo ajeno y que la igualdad, sancionada en el plano jurídico, dejaba intacta la desigualdad material. La igualdad y la libertad pregonadas por el liberalismo —insistió el marxismo— quedaban plenamente reconocidas en el contrato, que sería la nueva forma histórica fetichizada de relaciones sociales basadas en la extracción y apropiación privada del plusproducto de los desposeídos. La modernización también había significado modernización de las relaciones de dominación-subordinación en la sociedad: la antigua forma basada en la dependencia personal había cedido el paso a una nueva, que desdoblaba la vida de los hombres en una esfera pública donde se reconocían a sí mismos como libres e iguales y una esfera privada, en donde la desigualdad reinaba.

Liberalismo y democracia

Aun cuando entró en escena portando la bandera de las libertades individuales y poniendo en entredicho los principios de la autoridad y la jerarquía, el liberalismo no portó de suyo una propuesta democrática. Antes bien, históricamente la doctrina política liberal defendió criterios de exclusión en los órganos de representación apoyándose en principios tales como el ocio y la cultura que, llevados en un razonamiento lógico,

conducían hasta la propiedad como requisito de participación política. El voto censitario fue, a nivel institucional, la expresión de estos principios:

En nuestras sociedades actuales, el nacimiento en un país y la mayoría de edad no bastan para otorgar a los hombres las cualidades propias al ejercicio de los derechos ciudadanos”, escribió Constant. “Aquellos a quienes la indigencia retiene en una eterna dependencia y a quienes condena a trabajos de jornaleros, no son ni más cultos que los niños, ni más interesados que los extranjeros, en los asuntos públicos y en una prosperidad nacional, de la que desconocen los elementos integrantes y de cuyas ventajas sólo participan indirectamente. . . Se requiere, pues, otra condición además del nacimiento o la mayoría de edad. Dicha condición es el ocio, indispensable a la adquisición de la cultura y recto criterio. Sólo la propiedad puede procurar este ocio, *sólo la propiedad privada hace a los hombres capacitados para el ejercicio de los derechos políticos.*³

La aceptación progresiva de una ampliación de la participación popular en los órganos de representación política no significó sin embargo, que el liberalismo hubiera aceptado cabalmente la democracia. En la lógica interna de sus postulados ideológicos y filosóficos, el liberalismo tiende más bien a rechazar que a asumir los principios de la democracia. Esto puede ser demostrado si analizamos cuál es su noción de libertad, su planteamiento sobre la relación entre libertad individual y colectividad, entre individuo y poder colectivo, entre libertad e igualdad.

Libertad, poder y colectividad en el liberalismo

La libertad que reivindica el liberalismo es una *libertad negativa* es decir, entendida como ausencia de coacción o impedimentos.⁴ Este sentido de la libertad es defendido por el liberalismo tanto cuando se refiere a la libertad “natural” de los hombres como en el caso de la libertad “civil”. En el primer caso se sostiene la libertad como un derecho intrínseco a los individuos que les permite proyectar su vida y sus acciones sin estar sometido a la voluntad o al control de otros; en el segundo caso el prin-

³ Citado por David Pantoja en la “Introducción” a Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, México, UNAM, p. 24. (El subrayado es nuestro.)

⁴ “La defensa de la libertad consiste en la meta ‘negativa’ de impedir la interferencia”. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, *Filosofía Política*, México, Brevarios del FCE, 1974, p. 223.

cipio de la libertad supone un conjunto de derechos en los cuales no debe haber intromisión del Estado:

De lo que se trata —escribe Locke— es de que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajos las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia. Mientras Stuart Mill señala que: La única libertad de ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestro modo mientras no tratemos de privar a otros del suyo ni de estorbar sus esfuerzos por obtenerlo.⁵

El modelo iusnaturalista, que dio los fundamentos filosóficos al liberalismo al tiempo que aportaba una explicación racional del Estado, está construido precisamente sobre la base de un hipotético estado de naturaleza en donde reinaban la igualdad y la libertad como derechos del hombre desde su nacimiento. El tránsito del estado de naturaleza al estado civil o político —efectuado por la libre voluntad y el consenso de los individuos a través de un contrato— no altera en lo fundamental este principio de libertad sino que, precisamente, lo asegura. Evidentemente en el contrato que da origen al Estado hay una cesión de derechos de parte de los individuos que aceptan someterse a la ley civil pero, por lo menos en el caso de la vertiente liberal de la teoría contractualista (John Locke,), la principal cesión que se produce es otorgar al Estado el monopolio de la coerción. En todos los demás aspectos de la vida privada el hombre que ingresa a la sociedad civil sigue siendo libre mientras su libertad no atente contra la libertad de otros. El Estado tiene como finalidad garantizar la permanencia de los derechos naturales. De ahí que el modelo iusnaturalista no sólo aporte una explicación racional del Estado sino una teoría del Estado racional, de la racionalidad estatal.⁶

Ahora bien, ya supuesto el principio de la estatalidad, ¿cómo aborda el liberalismo el problema de la libertad frente al poder? En este aspecto el

⁵ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983, p. 43. John Stuart Mill, *Ensayo sobre la libertad*, México, Ed. José M. Cajjiga Jr., S.A., 1959, p. 51.

⁶ Esto significa, según Bobbio, no sólo que el iusnaturalismo prescinde de argumentos teológicos para explicar el origen del Estado, sino también que “construye el Estado como ente de razón por excelencia, en el que solamente el hombre realiza plenamente su naturaleza de ser racional”. n. Bobbio, “El modelo iusnaturalista” en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986, p. 129.

liberalismo sigue sosteniendo el carácter negativo de la libertad: ve al Estado como un “mal necesario” al que hay que poner límites, frenos constitucionales. La libertad negativo no concibe la libertad en el poder, sino la libertad *frente al poder*. El liberalismo concibe al poder como algo externo y ajeno a los individuos, situándolo en una esfera pública, distinta a la esfera de las actividades cotidianas: mientras menos se inmiscuya este poder en la esfera privada mayor será el margen de libertad. De ahí su exigencia de un Estado “mínimo” y de ahí también su rechazo al poder de la colectividad. En el horizonte liberal el poder político no puede ser visualizado como el atributo de “nosotros”, todos y cada uno de los que formamos parte de una colectividad para decidir —ejerciendo nuestra libertad— lo que mejor convenga a cada uno y al conjunto porque, decíamos, concibe al poder como una esfera externa a los individuos. La distinción que hizo Constant entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos” sintetiza claramente cómo el liberalismo concibe la libertad en tanto atributo de los individuos frente al poder:

Para los antiguos —escribe Constant— la libertad consistía en ejercer colectiva, pero directamente, varios aspectos de la soberanía en su conjunto. . .

El objetivo de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. A esto le llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los goces privados. Llamamos libertad a las garantías acordadas por las instituciones para seguir gozándolos.⁷

El concepto de libertad para el liberalismo no podría entenderse si no atendemos también a la relación que establece entre individuo y colectividad y, más específicamente, entre libertad individual y poder colectivo. En la doctrina liberal existe una tensión permanente entre el individuo —y su libertad— y el principio de la colectividad. Podríamos decir que estos dos principios son irreconciliables y que, cuando la oposición llega a ser catastrófica, el liberalismo no tiene dudas: *el individuo es soberano*. La filosofía política liberal vio en el gobierno de la mayoría —ya no digamos en la democracia directa sino en el gobierno representativo— una amenaza a la libertad y un peligro latente de despotismo. Para los liberales fue una preocupación constante el que se repitieran excesos como el de la Revolución Francesa en su etapa jacobina. Tocqueville se interesó por investigar cuáles eran los mecanismos que impe-

⁷ Benjamín Constant, *La libertad de los antiguos comparadas a la de los modernos*, México, Cuadernos del CELA, No. 36, FCPyS, UNAM, 1978, pp. 9 y 15.

día que la democracia norteamericana se convirtiera en una “tiranía de la mayoría” y este mismo término fue utilizado por John Stuart Mill cuando, en su *Ensayo sobre la libertad*, se propuso analizar los límites legítimos de la intervención social en la libertad individual. Lo que estaba en el fondo de la preocupación liberal era que el principio de igualdad, llevado al terreno de la democracia, derivara en el poder de la colectividad.

La igualdad: un principio de la democracia

La igualdad es un principio de la democracia. Cuando hablo de igualdad no me estoy refiriendo exclusivamente a la justicia distributiva, a un reparto equitativo de bienes. Carlos Pereyra tiene razón cuando, partiendo de la igualdad como justicia social (“que la gente tenga empleo, seguridad, atención a sus necesidades básicas, etcétera”) señala que “una sociedad puede ser igualitaria, y no haber avanzado un solo paso en su democratización”. Este razonamiento es correcto tanto si pensamos en las sociedades soviética o cubana como en México durante el desarrollo estabilizador. La satisfacción de las necesidades mínimas materiales de la población —incluso el incremento de los índices de bienestar— no garantiza por sí misma que una sociedad sea democrática. Sin embargo, Pereyra sostiene que “el problema de la democracia es estrictamente éste: cómo se relacionan los gobernantes y gobernados; no [. . .] sólo en el nivel global de la sociedad, sino, incluso, en los niveles específicos de cada una de las instituciones donde pueda localizarse esta relación entre quienes dirigen, administran o gobiernan y quienes son dirigidos, administrados y goberandos”. En este sentido, la democracia —agrega— es siempre democracia política, formal, representativa y pluralista.⁸ El carácter restringido de este concepto de democracia es que, si bien trata de superar un falso nexo directo entre reparto equitativo de la riqueza y democracia, establece *a priori* una relación necesaria entre dirigentes-dirigidos, entre gobernantes-gobernados es decir, una relación *vertical*, no igualitaria.

Entiendo la igualdad como la *ausencia de relaciones de dominación-subordinación* es decir, como la ausencia de “ejercicio del poder por un individuo (o un grupo de individuos) sobre otro (u otros), o sea, dirección y control de sus acciones por medio del control sobre las condiciones de su actividad”.⁹ La cuestión esencial para la democracia no es entonces

⁸ Carlos Pereyra, “Filosofía y política” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 130, octubre-diciembre de 1987, México, FCPyS, UNAM, pp. 18-21.

⁹ Retomo el concepto de dominio que infiere Carol C. Gould de la obra de Marx. Ella agrega que el dominio “es una relación social, o sea, una relación entre agentes o personas, y no una

la de la igualdad entendida como homogeneización material o espiritual, sino en dónde reside la soberanía y bajo qué condiciones: en la democracia el principio de igualdad supone que la soberanía reside en la colectividad, en una colectividad en donde está ausente cualquier forma de dominación-subordinación. La colectividad puede ejercer esta soberanía de manera directa, con el principio de representación o utilizando una combinación de ambas. Esta discusión entra en otro nivel. Lo importante ahora es destacar que la igualdad como principio de la democracia supone que los lazos de dominación-subordinación son sustituidos por relaciones de reciprocidad y solidaridad.

Este concepto de igualdad, como veremos, es incompatible con la filosofía liberal. No se trata tanto de una incompatibilidad explícita, reconocida abiertamente en los postulados filosóficos y políticos del liberalismo; la incompatibilidad reside, más bien, en la forma de estructuración social cuyos límites el liberalismo no puede desbordar. El liberalismo jamás se aceptará como doctrina anti-igualitaria, precisamente porque formó parte de un vasto movimiento histórico, intelectual y cultural que luchó contra un tipo específico de desigualdad social y de privilegios.

En su hermoso libro *El antiguo régimen y la revolución*, Tocqueville analizó cómo el principio de igualdad fue impregnando la conciencia colectiva de Francia, preparando el terreno espiritual para la gran revolución:

Así, poco a poco se fue difundiendo por la nación la idea de que sólo la igualdad se conformaba con el orden natural de las cosas, que en ella estaba contenida la idea simple y general que debía presidir la organización de una sociedad bien ordenada.

No hubo contribuyente, lesionado por el desigual reparto de tallas, que no se enardeciese ante la idea de que todos los hombres debían ser iguales; ni pequeño propietario cuyos campos desvastaran los conejos de los nobles de su distrito, que no se complaciese en oír que todos los privilegios estaban indistintamente condenados por la razón.¹⁰

La legitimidad de la ruptura revolucionaria había radicado, en buena medida, en que a las antiguas relaciones de vasallaje y a la rigidez de la

acción casual sobre las cosas. Por lo tanto, el dominio opera en forma medida, pues entraña la coacción por medio del control por un agente sobre las condiciones o requisitos necesarios de la actividad de otros". Carols C. Gould, *Ontología social de Marx*, México, FCE, 1983, p. 184.

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, tomo 1, pp. 23 y 158.

estructura estamental el pueblo francés, junto con sus intelectuales y sus letrados, había opuesto el principio de la igualdad. Con ésta se entendía poner punto final a las relaciones de dependencia personal, a la servidumbre basada en la coerción directa del señor sobre el siervo, a los privilegios concedidos al clero y la nobleza.

La igualación de todos ante la ley y ante el Estado dejó intacto, sin embargo, el principio de la propiedad. La igualdad en este terreno era sencillamente rechazada por los ilustrados:

es imposible en nuestro mundo infeliz —escribió Voltaire— que los hombres que viven en sociedad no estén divididos en dos clases: ricos y pobres [. . .] No somos igualmente talentosos, y la propiedad, en general, es un premio concedido al talento. Pretender que los hombres son miembros iguales de la sociedad, que, como dijo Jean Jacques, un soberano estuviera dispuesto a casar a su hijo con la hija del verdugo, es simplemente la charlatanería de un salvaje.¹¹

La filosofía liberal trató de fundamentar el derecho de adquirir propiedades basándose en el principio de que el trabajo —como actividad libre del hombre— era su fuente legítima.¹² El liberalismo estableció entonces una antítesis entre la libertad y la igualdad ya que “en la primera ha visto aquel predominio de la acción individual que siempre ha defendido celosamente; en la igualdad ha visto más bien la intervención autoritaria que, a su ver, conduce en último resultado a la parálisis de la personalidad individual”.¹³ La desigualdad material se mantuvo, pues, como un problema de la vida privada —si acaso atendible por la asistencia pública— aunque hubo liberales —como Adam Smith— que, al defender la doctrina del *laissez faire*, trataron de hacerla teóricamente compatible con el bienestar de la colectividad: “Que cada hombre busque su propio interés como le plazca, y se alcanzará el bien social máximo atendiendo a sus asuntos privados. . .”, “Dejad al negociante libertarse a sí mismo, que él libertará a la humanidad. . .”, eran sus máximas.¹⁴

El principio de igualdad en la era moderna supone que los lazos de dependencia personal han sido sustituidos por la *independencia personal basada en la dependencia objetiva*. Con ello nos referimos a una forma histórica específica de dominación social fetichizada en la cual la iguala-

11 Citado en H.J. Laski, *El liberalismo europeo*, México, Breviarios del FCE, 1981, p. 183.

12 El discurso de Locke expone esta argumentación, aunque no aclara de manera precisa la paradoja que subyace en el hecho de que los trabajadores asalariados, aunque trabajen —y trabajen mucho— nunca llegan a ser propietarios de lo que producen.

13 H.J. Laski, *op. cit.*, pp. 15-16.

14 Cfr. Laski, *op. cit.*, pp. 154 y 156.

ción jurídica de los individuos se acompaña con el dominio del trabajo por el sistema objetivo del capital. A diferencia de las sociedades pre-capitalistas, en donde la dominación social adquirió la forma de una coerción directa (amo-esclavo, señor-siervo) en el capitalismo la dominación se encuentra mediada por la igualación jurídica de los individuos y la relación contractual que establecen en el mercado.¹⁵ Esta forma de organización social, sin embargo, está sustentada en relaciones de dominación-subordinación, relaciones no igualitarias o, para decirlo con Carol C. Gould, “relaciones no recíprocas”.¹⁶ La desigualdad reside, en este caso, en la subordinación de los productores a las necesidades objetivas del capital, tanto en la esfera del intercambio como en el de la producción. Esta subordinación y su resultado, la apropiación de unos de lo producido por el trabajo de otros, nos permite hablar de las relaciones basadas en el trabajo asalariado como relaciones de poder y, por tanto, como relaciones no igualitarias. Para el marxismo la democracia —teniendo a la igualdad como un principio fundamental— supone que la soberanía deja de residir en los que controlan el proceso objetivo de la reproducción del capital para residir, ahora, en los productores libremente asociados, en la comunidad.

Desde sus primeros escritos de juventud Marx se había planteado la cuestión de la democracia. En la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (1843) abordó filosóficamente el problema. Según esta reflexión la democracia se realiza con la desaparición del antagonismo entre el interés particular y el interés general y cuando el Estado deja de ser un poder externo y superior a los individuos y pasa a fundirse en la sociedad.¹⁷ Las condiciones para la realización de la democracia en la perspectiva marxiana eran, desde entonces, muy claras: 1) la eliminación de la propiedad privada como fuente del antagonismo entre el interés particular y el interés de la colectividad y 2) la superación de lo que Marx llamó el “Estado político” es decir la conformación de una esfera pública situa-

¹⁵ Tocqueville describe muy bien el carácter fetichizado de la dominación bajo el capitalismo cuando, al referirse a la relación señor-criado, señala que “el sirviente no es otro hombre distinto del señor. ¿Quién, pues, ha dado al primero el derecho de mandar y ha forzado al segundo a obedecer? El convenio libre y momentáneo de las dos voluntades, pues no siendo naturalmente inferior el uno al otro, sólo viene a estarlo por cierto tiempo en virtud del contrato; y si por él es uno sirviente y señor el otro, en lo exterior son dos ciudadanos, dos hombres [...] En vano, la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia separan accidentalmente a estos dos hombres a gran distancia, pues la opinión pública, que se funda en el orden común de las cosas, los acerca al mismo nivel y, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones, crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria”. *La democracia en América*, México, FCE, 1978, p. 533.

¹⁶ Ella define una relación no-recíproca como “una relación social en que las acciones de un agente (o un grupo de agentes) con respecto a otro (o a otros) no son equivalentes a las acciones del otro con respecto al primero”. Carol C. Gould, *op. cit.*, p. 185.

¹⁷ Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Colec. 70, Grijalbo, 1970.

da por encima de los individuos en los que éstos idealmente son reconocidos como hombres libres e iguales formando una comunidad ilusoria. Lo que Marx cuestionaba de la democracia moderna era que se fundaba primero, en la supervivencia de intereses particulares opuestos al interés colectivo y segundo, en el desdoblamiento de los individuos en una vida privada (de desiguales) y una vida pública (de iguales). Marx explicaría posteriormente este desdoblamiento como la forma específica que adoptan las relaciones sociales en el capitalismo. Pero ya en esta reflexión está contenida la idea de democracia como igualdad y como reencuentro de la vida privada con la vida política esto es, como subsunción del Estado en la sociedad. Esta idea fue recuperada cuando en *La cuestión judía* (1844) Marx explicaba que la “emancipación humana”, a diferencia de la “emancipación política”, sólo podía realizarse cuando:

el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘forces propres’ como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*.¹⁸

Esta reflexión sobre la democracia, desplegada por Marx en el plano filosófico, debe distinguirse, por supuesto, de otro plano: es decir, de aquella dimensión en la cual se abordan las formas específicas, concretas, en que se realiza el poder colectivo. Es en este último plano —a menudo confundido con el primero— en donde, a mi juicio, se debe centrar la discusión de, por ejemplo, las perspectivas de la democracia representativa y la democracia directa. Podríamos adelantar, en este orden de ideas, que para el marxismo el problema de la democracia representativa no se opone sino más bien se subsume en la idea de democracia que hemos planteado; es decir, en la idea básica según la cual la democracia sólo se realiza cuando desaparecen las relaciones de dominación-subordinación y cuando el individuo llega a ser, al mismo tiempo, individuo social y político: cuando el ejercicio de su politicidad no se desenvuelve idealmente, al margen de su vida cotidiana (el productor al tiempo que es productor es un sujeto autodeterminante, capaz de tomar decisiones por lo tanto, de hacer política).

Ahora bien, ¿en la perspectiva marxista está contemplado el problema de la libertad? ¿es compatible la igualdad que plantea el marxismo con

¹⁸ Marx, “La cuestión judía”, *op. cit.*, p. 38.

el principio de la libertad? ¿cómo reconcilia la libertad individual con los intereses de la colectividad? La experiencia histórica parece refutar la posibilidad de construir un socialismo democrático en donde la libertad y la igualdad no sean términos antagónicos. ¿Cuál es la perspectiva del marxismo frente a estos problemas?

Libertad, individuo y colectividad en la perspectiva marxista

Se ha ido convirtiendo en lugar común el señalar que el marxismo no se ocupó del problema del individuo y que únicamente la filosofía liberal y su fundamento filosófico —el iusnaturalismo— pusieron en el centro de su atención al hombre. Contra esta idea es preciso señalar que, en nuestra opinión, la teoría marxista es profundamente humanista: el interés fundamental de la crítica a la sociedad capitalista y de la elaboración de un proyecto para su transformación fue, precisamente, la “rehumanización” del hombre, la recuperación del dominio del hombre sobre su realidad social, el libre desarrollo de todas sus capacidades:

En el *Manifiesto*, Marx describió esta sociedad [la socialista] como aquella en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos, y reprodujo esta imagen tanto en los *Grundrisse* (‘la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de la propiedad colectiva, social, como patrimonio suyo, constituye el tercer estadio’, es decir, la sociedad postcapitalista) como en *El Capital* (‘una forma superior de sociedad cuyo principio fundamental sea el pleno y libre desarrollo de cada individuo’).¹⁹

En sus escritos de juventud Marx desarrolló una reflexión sobre el trabajo enajenado que sirvió de punto de partida para su teoría de la liberación. En esta reflexión Marx encontró que en el capitalismo la actividad creadora de los individuos —el trabajo— estaba subordinada a necesidades ajenas a los productores y que el producto de su trabajo les era despojado. El trabajo, que debería ser la actividad de autorrealización del individuo, se convertía así en la oportunidad de unos para apropiarse del trabajo de otros y en el núcleo de la dominación.²⁰

¹⁹ Lelio Basso, “Democracia y socialismo”, en *Cuadernos Políticos*, No. 20, abril-junio, 1979, ERA, p. 13.

²⁰ Marx, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*, México, ERA, 1980; *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Desde esta perspectiva, la libertad adquirió significado para el marxismo como desenajenación del hombre, como dominio del hombre sobre sus productos pero también como control y poder de determinación sobre su realidad. A diferencia del liberalismo, el concepto de libertad en el marxismo tiene entonces un sentido negativo y uno positivo. Es libertad negativa en cuanto superación de la compulsión externa, en cuanto el individuo es autodeterminante, capaz de superar obstáculos en la búsqueda de su realización; es también libertad positiva, entendida como la autorrealización del hombre al ejercitar todas sus capacidades creadoras.²¹ En suma, la libertad concreta que plantea Marx es “la relación activa entre la voluntad o deseos del sujeto y la condición externa para su realización”.²² Esta libertad presupone que el dominio de un individuo por otro ha sido superado y que los miembros de la comunidad se reconocen mutuamente como individuos libres e iguales. Es la “libertad igualitaria” de la que habla Galvano Della Volpe, la libertad como “el *derecho* de *cualquier* hombre al reconocimiento *social* de sus *cualidades y capacidades personales*: es la instancia *democrática*, verdaderamente universal, del *mérito*, es decir de la *potenciación social* del *individuo* y, por lo tanto, de la *personalidad*. En fin, es la *libertad igualitaria*, justa, en función de la justicia; en este sentido, una suerte de *libertad mayor*”.²³ Libertad como desenajenación significa pues, superación de una doble subordinación: superación de la subordinación de la capacidad creadora del hombre a las necesidades del capital y superación de la subordinación a un poder político. En otras palabras, libertad en la igualdad y no libertad de unos a costa de la desigualdad y la subordinación de otros.

Ahora bien, ¿cómo se reconcilian el individuo y su libertad con la libertad y el interés de la colectividad? Para el marxismo el individuo no se concibe como ser aislado sino como ser social. Individuo y colectividad no tienen porque mantener una relación de antagonismo: en el socialismo el individuo desarrollaría su capacidad y sus libertades en la colectividad.²⁴ Evidentemente también en el capitalismo, desde el momento en que existe división del trabajo, el hombre se desarrolla en sociedad. Sin embargo las relaciones que establecen los hombres en esta sociedad son relaciones asimétricas y se encuentran mediadas por el capital: al antagonismo de intereses se suma la cosificación de las rela-

21 Ver Carol C. Gould, *op. cit.*, pp. 153-157.

22 *Idem*, p. 155.

23 Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, p. 48.

24 “La entidad asociativa, colectiva y participativa —dice Basso— forma parte de la personalidad del hombre tanto como la entidad individual, y la vida del hombre se resuelve en una dialéctica de estas dos entidades”. Lelio Basso, *op. cit.*, p. 16.

ciones sociales como una barrera que impide tanto el libre desarrollo individual como una relación franca, libre y solidaria del individuo concreto con todos los demás miembros de la colectividad.

El individualismo liberal es entonces un individualismo fetichizado, no consecuente con el libre desarrollo de la capacidad y voluntad individual. El marxismo opone al liberalismo una individualidad desfetichizada, real, que no choca sino más bien se complementa con la libertad y la individualidad de los demás: “las relaciones, nuevamente, se vuelven relaciones personales, como en la etapa precapitalista, pero ya no son relaciones de dominio y ya no están mediadas, como en la segunda [la capitalista], por objetos externos. Las relaciones son por lo tanto relaciones internas, en que cada individuo reconoce a los demás como individuos libres como él o ella. Pero, de hecho, este reconocimiento del otro es una condición para la plena realización de la libertad del otro. Así, la libertad se realiza por medio de la interacción social”.²⁵ La comunidad deja de ser —como lo es para el liberalismo— una totalidad por encima de los individuos. La comunidad son los individuos mismos: una comunidad de libres e iguales.

Bibliografía

- Basso, Lelio, “Democracia y socialismo”, en *Cuadernos Políticos*, No. 20, abril-junio 1979, ERA.
- Berlín, Isaiah, “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, *Filosofía Política*, México, Breviarios del FCE, 1974.
- Bobbio, N., “El modelo iusnaturalista”, en Bobbio y Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1986.
- Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- Constant, Benjamín, *La libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos*, México, Cuadernos del CELA, No. 36, FCPyS, UNAM, 1978.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.
- Gould, Carol, *Ontología social de Marx*, México, FCE, 1983.
- Laski, H.J., *El liberalismo europeo*, México, Breviarios del FCE, 1981.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983.
- Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Colec. 70, Grijalbo, 1970.

²⁵ Carol C. Gould, *op. cit.*, p. 56.

- Marx, Karl, "La cuestión judía", en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo.
- Marx, Karl, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*, México, ERA, 1980.
- Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.
- Pereyra, Carlos, "Filosofía y política", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 130, octubre-diciembre de 1987, México, FCPyS, UNAM.
- Sieyes, *¿Qué es el Tercer Estado?*, México, UNAM.
- Stuart Mill, John, *Ensayo sobre la libertad*, México, Ed. José M. Cajiga Jr., S.A., 1959.
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, México, FCE, 1978.
- Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.