

CAPÍTULO SEGUNDO

FILOSOFÍA POLÍTICA EN ITALIA

Con una sociedad globalizada, nueva en el horizonte de la historia, y con expectativas más de incertidumbres que de certezas, se hace necesario pensar el ejercicio del poder por la o las instituciones responsables de hacerlo. En este sentido, fue indispensable reconocer que se debería pensar una nueva política para esta sociedad global.

Pensar la política de nuestro tiempo de incertidumbre, con un marco normativo constitucional limitado a las fronteras nacionales y, por lo mismo, inadecuado ya para los efectos de regulación social en un ámbito mayor, como son las regiones geográficas que configuran nuevas zonas de poder político, implica nuevas conceptualizaciones desde la teoría.

En este sentido, fueron algunos intelectuales italianos quienes desde la filosofía política sugirieron nuevos conceptos para pensar el ejercicio del poder en la nueva relación sociopolítica de Europa, en virtud de su transformación de Comunidad Económica Europea a Unión Europea, con base en el Tratado de Maastricht.

Además de que históricamente fueron los pensadores italianos quienes acuñaron el concepto de “Estado nación”, una vez que lograron unificar los diversos reinos de la península itálica, y si este concepto es el que se cuestiona hoy día, había que hacer un recorrido por sus propuestas teóricas para establecer la pertinencia del nuevo concepto que exprese el ejercicio del poder en esta sociedad global: el Estado transicional.

Empezaremos entonces por establecer el objeto de la filosofía política, sus vicisitudes y algunas opiniones, esto para trazar un recorrido por algunos pensadores italianos que conceptualizaron el Estado nación, antes de proponer en el capítulo tercero la discusión actual sobre esta categoría de la teoría política y, después, en el capítulo cuarto, exponer nuestra propuesta de comprensión del Estado transicional contemporáneo.

I. EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA. VICISITUDES Y OPINIONES

El objeto de la filosofía política es el poder y su ejercicio en la sociedad; y el objeto del poder es la dominación, con o sin consenso civil. Cuando se da mediante consenso, suele llamarse democracia, cuyo mecanismo de obtención del consentimiento es el voto y uno de sus ejes funcionales es la representatividad (otro eje es la universalidad). Pero cuando el poder se ejerce sin consenso, entonces se denomina dictadura.

Desde la modernidad, el poder del Estado ha descansado en el ejercicio racional de la dominación. La legitimación del ejercicio del poder a través de la delegación de los atributos del control social ha sido fundamental para la convivencia de los individuos que se organizan con el fin de subsistir y avanzar dentro de los procesos propios a cada forma elegida por ellos; a esto último se le llama gobierno.

Así, para reflexionar acerca del objeto de la filosofía política requerimos de conceptos (poder, democracia, consenso, Estado, dominación, gobierno) que se relacionan entre sí, formando una serie argumentativa, la cual es necesario fundamentar para darle validez al discurso que se haga en función de propósitos explicativos, pues la filosofía tiene como tarea no sólo preguntar sobre algún sector de la vida humana, sino también proponer respuestas tentativas o hipotéticas. La filosofía fundamenta respuestas a problemas planteados en otras áreas del conocimiento, y si la política genera paradigmas explicativos es de esperar que se proceda a interrogar sobre su consistencia discursiva y su validez interpretativa. No basta con la explicitación lingüística de la interpretación, sino que es necesaria su fundamentación lógica, así como su confrontación tanto con otros discursos sobre el mismo asunto como con el objeto de dichos discursos.¹³⁰

Estos discursos han generado corrientes de opinión favorables en un sentido explicativo e interesado, apoyándose en categorías de la filosofía universal y de su contexto discursivo particular. Al conjunto de tales discursos

¹³⁰ La filosofía política no puede producir verdades de razón porque al hacerlo estaría invadiendo el terreno de la ciencia política, aunque sí puede, en cambio, producir fundamentos que den validez a la existencia del poder, *cf.* Aguilar Villanueva, Luis e Iturbe, Corina, *Filosofía política. Razón y poder*, México, UNAM, 1987, p. 7. Si a la ciencia se le atribuye capacidad predictiva, desde la filosofía no se estaría cumpliendo esta tarea; la filosofía ofrece a la ciencia la capacidad interrogante y heurística, pero no puede arrogarse una función epistémica distinta de la propia, que es su capacidad de asombro, interrogación, formar hipótesis, generar opiniones, obtener consenso, entre otras.

los llamamos escuelas o tendencias de interpretación en filosofía política, según sea su procedencia o su cuerpo argumentativo.

En las siguientes páginas veremos una de esas corrientes de filosofía política. A saber, la escuela italiana, con sus representantes más ilustrativos sobre las diversas respuestas que le han dado al problema del Estado desde la modernidad europea.

Hemos elegido a algunos autores italianos contemporáneos como los representativos de las mejores respuestas acerca de pensar y comprender la política de nuestro tiempo, con el fin de ofrecer una propuesta interpretativa sobre el proceso tendencial globalizante del Estado en sus regiones geográficas, identificadas por continentes: en Europa, la Unión Europea; en América, la zona de libre comercio de América del Norte, y en Asia, los países de la Cuenca del Pacífico.

Lo anterior es en cuanto a la elección de la corriente de filosofía política; ahora bien, con respecto a la transicionalidad, debemos decir que a ésta suele comparársele con el Renacimiento, a éste se le interpreta políticamente como la circunstancia social en donde se modifica la concepción delegativa del poder, es decir, ya no es la divinidad celestial y su representante terrenal quien otorga el ejercicio de dominio, sino que es el hombre quien se la otorga a sí mismo (Maquiavelo).¹³¹

Asimismo, junto con el Renacimiento está la concepción delegativa del poder y la soberanía. Es en 1576 cuando Jean Bodin establece que la soberanía absoluta reside en el príncipe; la república como forma de gobierno para ejercer el poder cuenta con una soberanía limitada sólo por la sociedad misma. Será Thomas Hobbes, en 1651, quien fije los límites de la representatividad colectiva en un solo hombre, o en una asamblea, mediante “pactos mutuos de unos contra otros” cuyo resultado es el Leviatán o Dios mortal; la delegación del poder en una persona mediante consentimiento público Hobbes lo llama república por institución.¹³²

De la soberanía institucionalizada en la república se desprende el constitucionalismo moderno. El poder republicano constitucionalista tiene su fundamento en los antiguos Estados Generales monárquicos. El Estado moderno o Estado nación, resulta del acuerdo civil y político cifrado en un código constitutivo denominado Constitución. Mediante este documento fundante, se identifica asimismo a una nación. “La nación autorregulada es el contenido del Estado nacional”, establece Labastida.¹³³

¹³¹ Labastida, Horacio, *Cómo acercarse a la política*, México, Conaculta-Fondo Editorial de Querétaro-Limusa, 1993, p. 64.

¹³² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 228.

¹³³ Labastida, Horacio, *op. cit.*, p. 113.

Para propósitos relacionados con nuestra investigación sobre la transicionalidad del Estado, es preciso advertir que no toda nación es resultado de un acuerdo pacífico. Alemania e Italia como Estados nacionales, por ejemplo, se constituyeron mediante procesos similares, no así México, pues mientras que en la segunda mitad del siglo XIX en aquellos países la constitución de naciones se dio mediante un proceso integrativo al cabo de diversos conflictos bélicos,¹³⁴ en nuestro país el surgimiento de México como nación se gestó luego de un proceso de independencia en dos sentidos: el primero en el de separación del poder monárquico con respecto a la Corona española, representado por Fernando VII, y el segundo en la desintegración de la Nueva España debido al proceso independentista de las regiones centroamericanas.

La conclusión que se sigue es la que nos indica un proceso diferenciado de transicionalidad, pues así como se puede arribar a un mismo punto (el Estado nacional) los medios para llegar no son los mismos.

Entre las partes componentes de la transicionalidad del Estado se encuentran los conceptos de “integración” y “supranacionalidad”, los cuales aparecen en nuestro medio intelectual desde 1965, cuando Horacio Labastida escribió que fueron motivaciones económicas, más que morales,¹³⁵ las que permitieron el surgimiento y desarrollo de instancias de gobierno supranacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1945), la Organización de Estados Americanos (OEA) (1948), la Comunidad Económica Europea (CEE) (1958) o el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME) (1949), aun cuando en sus cartas constitutivas se dio prioridad al aspecto moral, como es el caso de la ONU, en la cual se afirma que su objetivo es “salvar a las generaciones venideras de la guerra”.

Advertió, por tal razón, que para que la integración internacional tuviera éxito debería eliminarse la supeditación del país débil ante el poderoso, “pues sin tal paridad los acuerdos y las instituciones supranacionales sufrirán tropiezos y fracasos inevitables”.¹³⁶

1. *Teoría política y filosofía política*

En el ámbito propiamente dicho de la elaboración de la teoría política se arriesga a proceder en forma valorativa y no imparcial, o avalorativa-

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 114-116.

¹³⁵ Labastida, Horacio, “Aspectos sociales de la integración económica”, *El Trimestre Económico*, vol. XXXII (1), núm. 125, México, enero-marzo de 1965.

¹³⁶ Labastida, Horacio, *Cómo acercarse a la política*, cit., p. 193.

mente. Max Weber es quien en nuestro siglo (el XX) ha planteado tal propuesta en diversas obras.¹³⁷ Los estadounidenses han intentado basar su propuesta científica sobre la sociedad en el empirismo; sin embargo, han concluido que “el mero empirismo no podría ser la única fuente del conocimiento sociológico”.¹³⁸ La sociología, concebida como ciencia, pretendería elaborar una teoría científica sobre el proceso político y sus relaciones con el resto de la sociedad, ello en forma objetiva.

En dicho sentido, se han propuesto modelos que intentan explicar el proceso sociopolítico a partir de los conflictos: Carlos Marx con su teoría de la lucha de clases, F. Ogburn con su tesis del retraso cultural, H. Marcuse con su hipótesis de los grupos marginales, James C. Davis con su teoría proporcional de expectativas y gratificaciones (a mayor amplitud, mayores probabilidades de rebelión social).¹³⁹

No obstante, es Weber, en 1919 (*La política como vocación*), quien precisó que el Estado era la comunidad humana en un territorio que reclamaba con éxito y para sí el monopolio de la violencia física legítima.¹⁴⁰ El Estado es el único que ejerce legítimamente el derecho a la violencia. Sería la institucionalidad del poder y, por tanto, del ejercicio del dominio.

Sin embargo, también hay posibilidades de eliminar tanto la legalidad como la dominación, y esto se logra con el concepto abstracto de “sistema político”. Abandonar las dos instancias anteriores no impide —por tanto— conservar el ejercicio del dominio mediante la fuerza.¹⁴¹ El sistema político tendría como propósito integrar y adaptar a la sociedad mediante la compulsión más o menos legítima.¹⁴² En este sentido, la democracia sería el mecanismo político preferido para lograr la intermediación de la sociedad en el ejercicio del poder, sólo que a lo largo de la historia la mayoría del pueblo ha sido utilizado por el gobierno y los intereses de las clases económicamente poderosas.

A fin de modificar la situación anterior, el socialismo, en su proyecto original, y la democracia radical, actualmente, son las propuestas que tienden

¹³⁷ Weber, Max, *La ciencia como vocación*, México, Alianza Editorial, 1967; así como en *El político y el científico*, México, Premiá Editora, 1981.

¹³⁸ Berelson, B. et al., *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago, University of Chicago Press, 1954, citado por Labastida, Horacio, *Filosofía y política. Cinco ensayos*, México, Porrúa, 1986, p. 51.

¹³⁹ Labastida, Horacio, *Filosofía y política. Cinco ensayos*, cit., pp. 56-60.

¹⁴⁰ Weber, Max, *op. cit.*, pp. 81-86.

¹⁴¹ Labastida, Horacio, *Filosofía y política. Cinco ensayos*, cit., p. 61.

¹⁴² Almond, Gabriel A., *The Politics of the Developing Areas*, 5a. ed., Princeton, Princeton University Press, 1966, p. 6, citado por Labastida, Horacio, *Filosofía y política. Cinco ensayos*, cit., p. 62.

a recuperar la intermediación de la mayoría efectiva de la sociedad para decidir sobre el gobierno y ejercicio del poder global.

2. *Política y gobierno*

Otro ejemplo de conceptualizar algunos de los términos indicados al principio de este capítulo se da cuando se relaciona la política con la filosofía, puesto que según el concepto que se tenga de la política y de la filosofía se construye un discurso explicativo de la sociedad que decide su forma de autogobierno. En particular, quienes han concebido a la política como una ciencia establecen paralelismos interpretativos con ciencias básicas como la medicina y la ingeniería. Karl Deutsch ha establecido, sin embargo, una diferencia sustancial al respecto, pues si bien afirma que una ciencia es tal, el estudio de la política en cuanto se preocupa por la verdad, por el conocimiento que pueda ser verificado y por políticas que funcionen,¹⁴³ también se relaciona con la filosofía al establecer que dicha preocupación por la verdad puede estar ligada a la búsqueda de soluciones, “de nuevos descubrimientos, de nuevas formas de trabajo y de decisión conjuntos de nuestro propio destino”.¹⁴⁴

Tal búsqueda de la verdad y su relación con la comunidad humana por encontrar soluciones a problemas de decisión de gobierno hacen del proceso una actitud colectiva por decidir un destino, y esto es una forma de la filosofía y la política en conjunción. La filosofía se hace política y la política se hace filosofía en una doble relación recíproca.

Cada comunidad se hace única en la medida en que toma sus decisiones sin temor a que se las rechacen externamente. En este hecho radica el concepto de soberanía. Los Estados nacionales cuentan con el respeto de otros Estados porque deciden soberanamente; sin embargo, cada decisión de sus comunidades en los tiempos actuales cuenta con un porcentaje cada vez más alto del beneplácito de una comunidad más amplia debido a la interdependencia creciente de la economía en diversos rubros (financiero o de materias primas, por ejemplo), de tal forma que la soberanía, “tal como han desarrollado este concepto los abogados desde el siglo dieciséis”,¹⁴⁵ ya ha dejado de ser vigente, porque la extensibilidad de una medida tomada

¹⁴³ Deutsch, Karl W., *Política y gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 19.

¹⁴⁴ *Idem*. En líneas anteriores, Deutsch se deslinda de la filosofía de la política al imponerle a la política como ciencia la tarea de someter a prueba el conocimiento político.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 37.

en un territorio límite afecta a otros dada la fuerte interrelación gestada por el intercambio comercial y político desarrollado por los gobiernos de cada Estado nacional.

En tal sentido, la filosofía política ha propuesto desde la antigüedad imágenes del mundo presente con finalidades de configurar nuevas imágenes para el futuro. Platón nos presentó su ciudad-Estado prescindiendo de los esclavos y las mujeres; Maquiavelo, Hobbes y Locke nos propusieron sociedades particularistas, es decir, que la idea de participación social en la política descrita por los filósofos de los siglos XVI-XVII se caracteriza por su individualismo; el sujeto activo, en un primer momento es la nobleza con sus particularismos: son los teóricos del individualismo político. No obstante, propuestas como las de Hobbes y Locke de un contrato social (Rousseau vendrá más tarde) no postulan gobiernos democráticos, ya que la participación social ampliada de quienes harían política del pueblo será la burguesía.

Sin embargo, Maquiavelo fue el primer gran teórico de la política del poder. Señaló que el poder era fundamentalmente la capacidad del empleo de la fuerza.¹⁴⁶ La noción de equilibrio de poder descansa en las tesis de Maquiavelo, al decir que conviene aliarse con quien es fuerte, pero cuando se vuelve débil hay que dejarlo para aliarse con el que es fuerte.¹⁴⁷

No obstante la importancia de sus tesis, éstas fueron flojas en el aspecto fundamental: lo económico, pues las transformaciones de mediados del siglo XVI, mismas que provocaron mayor comercio mundial, trasladaron el centro de gravitación del poder político de alianzas entre ejércitos, a convenios y tratados de carácter financiero y comercial; en una palabra, económicos.

Hobbes, por su parte, fue un teórico de la soberanía. Señaló que la soberanía era para los reyes, el parlamento o las asambleas, pues cuentan con la facultad absoluta de hacerse obedecer. Aunque advirtió que la soberanía se pierde por debilidad.

Locke elaboró una teoría de la política en donde hacía ver que los hombres se mueven por interés propio, pero —a diferencia de Hobbes— no siempre luchan unos contra otros, sino que desarrollan su capacidad racional para hacerse entender aun cuando no se encuentren bajo gobernante alguno. Ambos, Hobbes y Locke, concibieron al Estado fundado en un contrato, pero, según Locke, el gobernante es una parte del mismo.¹⁴⁸ Con esta idea, Locke se convirtió en el primer promotor del constitucionalismo.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 88 y 89.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 95.

3. *Rousseau y Marx*

Entre quienes pensaron moderadamente la relación individuo-sociedad, en términos de relaciones de poder, destacan Juan Jacobo Rousseau en el siglo XVII y Carlos Marx en el XIX. El primero propuso un contrato social en donde cada individuo cedía voluntariamente su capacidad para decidir a una instancia que se encontrara por encima de los intereses particulares. Esta instancia era el Estado, pero éste no era diferente de la comunidad y, tampoco, por tanto, del pueblo. Así que ambos eran lo mismo.

De dicho acto fundacional emergía, asimismo, la soberanía del pueblo o del Estado con capacidad de autogobierno; estableció que los gobiernos fueran representativos, que sólo se consideraran empleados de la comunidad o del Estado, y que fueran removibles por decisión colectiva.

Marx, por su parte, también concibió al individuo en sociedad; su aislamiento era una “robinsonada”.¹⁴⁹ Señaló que su propuesta de comunidad no la dedujo de un estado de naturaleza, sino como producto de un proceso histórico, desde la comunidad primitiva, pasando por el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo, hasta llegar al comunismo científico. El motor de la historia sería la lucha de clases. Fue el primero en proponer la idea de comunidad mundial mediante la instauración del internacionalismo proletario, pues estableció que si los obreros no tenían patria ni nacionalidad, entonces no tenían nada que perder y sí, en cambio, un mundo nuevo por ganar.

Asimismo, fue el primero en anunciar que “las naciones-Estado estaban destinadas a volverse obsoletas”.¹⁵⁰ Por lo mismo, la idea del Estado como ente de dominación de clase tendería a su desaparición en virtud de la supresión de las clases en la sociedad comunista; en dicha sociedad, “las naciones desaparecerán... y tendríamos una sola humanidad unificada”.¹⁵¹

En opinión del politólogo alemán Karl Deutsch, algo que no previeron filósofos como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau o Marx fue la tendencia de las naciones a separarse y construir Estados independientes.¹⁵²

Lo que deja pendiente este politólogo es el reto a entender los problemas derivados del nacionalismo y de la comunidad mundial.

¹⁴⁹ Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 41; Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 3.

¹⁵⁰ Deutsch, Karl W., *op. cit.*, p. 110.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵² *Ibidem*, p. 113.

En su conjunto, estos pensadores vieron como tendencia dominante la integración de Estados en comunidades cada vez más amplias. Marx y sus seguidores jamás se imaginarían la fragmentación de la unión económica más grande del mundo, como lo fuera la URSS. Tampoco previeron una desintegración como la de Yugoslavia o Checoslovaquia. No obstante, la propuesta teórica de que el mercado unifica en lugar de separar es aún una fuerte hipótesis que ha provocado regiones económicas como la Unión Europea, y se encuentran en proceso por lo menos otras dos: Norteamérica y la Cuenca del Pacífico.

4. *¿Qué es la política?*

Desde un punto de vista de la filosofía política italiana,¹⁵³ que se distingue del pensamiento anglosajón y alemán en cuanto que no intenta aclarar la diferencia entre filosofía y política, su propósito es producir diferencias a partir de su no respuesta a problemas de la política, es decir, su finalidad es más bien cuestionar el método que tiene la política para hacer sus preguntas, así como cuestionar los recursos y los fines que persigue la política, como proponer un orden de cosas, un mejor régimen de gobierno, etcétera.¹⁵⁴

En la filosofía política moderna, el tema central es el problema del orden, de la unidad del poder; del paso del conflicto de intereses divinos y humanos al orden entre lo celestial y lo terrenal; en la propuesta posmodernista anunciada por Luhmann, al agotamiento de la política le sigue el crecimiento de la filosofía política.

Para Roberto Esposito, intelectual italiano contemporáneo, la filosofía política tiene que traspasar el umbral de la política como realidad y pensarla como conflicto entre las categorías que los sujetos dedicados a pensar la política desde la antigüedad lo han hecho, como Platón, con su equilibrio entre comunidad y Estado; Hobbes, con su propuesta de control entre los extremos del mando y la obediencia; o Maquiavelo, con su propuesta del mejor régimen frente al conflicto por el poder (monárquico). Al trasponer el umbral factual, se instala en lo impolítico, concepto negativo de lo político, aunque no opuesto, presente en autores como Hannah Arendt, Elias Canetti, Georges Bataille, entre otros.

¹⁵³ Esposito, Roberto, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993, pp. 15 y ss.

¹⁵⁴ Biagio de Giovanni se plantea la existencia de un retorno al planteamiento fundamental de la filosofía política, que no es otro que el problema del principio político, *cf.* De Giovanni, Biagio, “¿Qué significa hoy pensar la política?”, en Rivero, Martha (comp.), *Pensar la política*, México, UNAM, 1990, p. 46.

Esposito construye dicha categoría y la combina con la filosofía para producir un paradigma nuevo y pensar así la política: la filosofía de lo impolítico,¹⁵⁵ o sea, el desequilibrio entre los gobernantes y los gobernados, la parte negativa de la idea de justicia y del bien, etcétera.

Desde nuestro particular punto de vista, pensar la política significa establecer los paradigmas de interpretación sobre las relaciones de poder entre dominante y dominado en una época bajo circunstancias definidas, a su vez, por otros paradigmas.

II. LA ESCUELA ITALIANA: ANTECEDENTES Y PRECURSORES

En Italia, la filosofía política ha tenido en sus inicios, como característica inicial, el positivismo. Gaetano Mosca es el precursor de esta tradición¹⁵⁶ al publicar en 1896 sus *Elementos de ciencia política*. La diferencia entre ciencia política y filosofía política en Italia hasta 1985, año en que Bobbio escribiera su artículo “La ciencia política en Italia: de Mosca a Sartori”,¹⁵⁷ era “todo, menos clara”.¹⁵⁸ De cualquier forma, la política ha sido objeto de estudio, tanto de parte de filósofos como de juristas y sociólogos, principalmente. Asimismo, en el centro de sus investigaciones los términos claves para el discurso explicativo y prescriptivo han sido el poder, el Estado, la soberanía, la clase política, los instrumentos de control, entre otros, e inclusive, de la filosofía política.

Mosca, de conformidad con el ambiente cultural de su época, decía que la ciencia política debía “recoger la mayor cantidad de datos de la historia de todos los tiempos y de todos los lugares, y obtener, allí donde sea posible, leyes de tendencia”.¹⁵⁹ Razón por la cual se muestra positivista.

No obstante esta característica filosófica, una de las aportaciones significativas de Mosca fue separar la ciencia política del derecho público, pues aun cuando didácticamente se podían unificar, su tratamiento requería autonomía, ya que debe considerarse el punto de vista jurídico del Estado en los tratados de derecho público, y el punto de vista histórico-sociológico del mismo Estado, pero favoreciendo el desarrollo del estudio de la política, considerando los progresos de las ciencias sociales en general.

¹⁵⁵ Esposito, Roberto, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵⁶ Norberto Bobbio establece que *El Príncipe* de Maquiavelo inicia la ciencia política moderna aunque sea considerada por otros una “obra de arte más que de ciencia”, *cf.* Bobbio, Norberto, “La ciencia jurídica en Italia: de Mosca a Sartori”, *Crítica Jurídica*, año 5, núm. 9, 1988, p. 13.

¹⁵⁷ Bobbio, Norberto, *op. cit.*, pp. 9-23.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 17.

Una imagen de cómo se presentaba la ciencia política en Italia la ofrece Attilio Brunialti (1894-1920) en el ensayo *La ciencia política en el Estado moderno*, en donde señalaba que el Estado tenía dos caras, una política y otra jurídica; “pero la política presupone el derecho en cuanto el derecho pone las condiciones indispensables de la acción concreta y normal de la política”.¹⁶⁰

Sin embargo, a pesar del anuncio de un buen desarrollo posterior, el ascenso del fascismo colocó a los italianos estudiosos de la política prácticamente al servicio del régimen totalitarista. Bobbio es directo en este punto:

El estudio y las enseñanzas relativas al Estado fueron monopolio exclusivo de los juristas. No fueron instituidas cátedras de ciencia política sino de doctrina del Estado, con la precisa intención de convertirlos en lugares, si no propiamente de propaganda política de un régimen que había hecho del restablecimiento de la autoridad del Estado su punto de honor, sí por lo menos de renovadas reivindicaciones de la majestad del Estado.¹⁶¹

De manera que una generación nutrida en autores como Tocqueville, Stuart Mill, Bentham, Constant, Humboldt, Lorenz von Stein, Laband, Triepel y Woodrow Wilson, se perdió en glorificar al Estado fascista.

Sería hasta 1950, con el derrocamiento del fascismo, cuando renacería la ciencia y la filosofía políticas en Italia, con la publicación de *Il político*, dirigida por Bruno Leoni, profesor de doctrina del Estado.¹⁶² Dos años después, en Florencia, Giovanni Sartori publica “Scienza politica e conoscenza retrospetiva” (Ciencia política y conciencia retrospectiva), en *Studi Politici*, como programa para la renovación de los estudios políticos. En 1953, el mismo Sartori saca a la luz el artículo “Filosofía de la política y ciencia empírica de la política” (en la misma revista); ahí sostiene que “la ciencia empírica, para hacerse camino, había debido liberarse de la sujeción a la ideología, de un lado, y de la filosofía política, del otro”.¹⁶³ La alusión era clara: liberarse de la ideología fascista y del marxismo en cuanto filosofía.

1. Antecedentes

Como sucede en la mayoría de los países latinoamericanos, la filosofía en Italia tiene antecedentes de resistencia a lo extranjerizante. A mediados

¹⁶⁰ Citado por Bobbio, Norberto, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶¹ Bobbio, Norberto, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibidem*, p. 22.

del siglo XVIII, un filósofo levantaba su voz sin mucho éxito, Antonio Genovesi decía: “mientras no hay en Europa que iguale al italiano en agudeza e ingenio, debo experimentar en mí mismo la ira de esta servidumbre literaria en que estamos embarcados... pero no creo que sean filósofos quienes juran sobre palabras de los otros, aun cuando la razón se rebele contra ellos”.¹⁶⁴

Claro, el siglo XVIII italiano conoce y da a conocer a Giambattista Vico, que hará despertar del letargo a la cultura italiana, dominada durante los dos siglos anteriores por corrientes especulativas extranjeras. En la filosofía política subyace la actitud libertaria y nacionalista que responde así a las ideas revolucionarias de Francia; la independencia y unidad nacionales caracterizan a pensadores como Giuseppe Ferrari, Carlo Cattaneo y Alejandro Manzoni, entre otros positivistas, cuya reacción son muestras de escepticismo y de retroceso en busca de orígenes propios (Vico) o clásicos (los griegos).

Hay, no obstante, la sensación de vacío filosófico en este periodo, una figura que vale la pena comentar. Se trata de G. O. Romagnosi, quien con mucha semejanza hacia Descartes y Berkeley, afirmaría que “la verdad del conocimiento consiste en una *correspondencia* entre nuestros juicios y los signos reales de la cosas”.¹⁶⁵

Asimismo, en lo político establece que del gobierno y la opinión pública, en cuanto fuerzas directrices del alma y del cuerpo del Estado, dependen el bienestar y el perfeccionamiento de los pueblos.

Siguiendo con esta tradición, Vincenzo Cuoco señalaba en un ensayo sobre el fracaso de la revolución napolitana de 1799-1800, que sólo una correspondencia entre la conciencia popular y sus necesidades podría haberlas salvado de aquel fracaso, “no es el gobierno central el que debe hacerlo todo, ver todo y dirigirlo todo, sino la actividad nacional de todos los individuos”.¹⁶⁶

En la filosofía política italiana aparece un pensador que se interesa por darle sentido al quehacer filosófico. Se trata de Vinzezo Gioberti. Su concepción la da R. Mondolfo con un ser y un deber ser: “La filosofía es y debe ser la base de la política”, es decir, dar orientación y justificación a la acción, en lugar de la especulación pura y separada de la vida”,¹⁶⁷ en que había caído el filosofar de esa época.

¹⁶⁴ Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía de Italia en el siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1942, pp. 13 y 14.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 63-65.

Esta actitud le llevó a decir que el Estado, para cumplir una elevación concreta y real (del pueblo), debe apoyarse en la realidad, “puesto que pueblo y gobierno son dos términos relativos que se compenetran recíprocamente”,¹⁶⁸ lo cual sugiere que la filosofía política italiana ha tenido bases firmes en evitar separar el carácter dual de lo necesario y lo real.

Sin embargo, coexiste en esta dualidad el espíritu fidelista. O sea que se entiende a la fe como un atributo necesario para comprender el ascenso progresivo de lo económico. La fe religiosa sirve para que el pueblo se identifique con el soberano; “se convierte en un autolegislador, haciendo coincidir así la autoridad con la libertad”.¹⁶⁹

De ahí que Giuseppe Mazzini, contemporáneo de Gioberti, pueda decir que el sentimiento de identidad en un proceso revolucionario se produce como unidad: “Sólo una revolución realizada *por* el pueblo puede ser una revolución hecha *para* el pueblo”.¹⁷⁰

Sin embargo, y a diferencia de Gioberti y los ilustrados franceses, Giuseppe Mazzini sustituye la idea de los derechos del hombre por la “doctrina de los deberes del hombre... que tiene por fin no al individuo, sino a la asociación, a la nación”, cuya grandeza reside en su misión: ser la iniciadora de la humanidad.¹⁷¹

En conjunto, Gioberti y Mazzini representan corrientes filosófico-políticas idealistas; liberales y democráticas, pero al fin y al cabo idealistas. Fueron, por eso, desbordadas por el positivismo que generaron Giuseppe Ferrari y Carlo Caetaneo.

Antes que ellos, P. S. Mancini es quien se identifica como puente entre el idealismo y el positivismo italiano. En 1851 publica un ensayo sobre la nacionalidad como fundamento para el derecho internacional,¹⁷² en donde afirma que los factores geográficos o étnicos no pueden otorgar sin más la nacionalidad, sino que es la unidad moral de un pensamiento común lo que vincula a los hombres unos con otros.¹⁷³

Luego de este pensador, el positivismo y el hegelianismo, junto con el marxismo, son los predominantes hacia los años 1870 y siguientes (inclusive a principios del nuevo siglo). Las condiciones de industrialización y las

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 68 y 69.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 71.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 76 y 77.

¹⁷² Mazzini, Giuseppe, “Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti”, 1851, citado por Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 87.

necesidades de investigación sistemática son los elementos materiales para el desarrollo del pensamiento filosófico (positivismo) y político (socialismo).

Serán Giuseppe Ferrari y Carlo Cattaneo quienes prosigan la escuela positivista de Romagnosi, para quien —dijimos— la verdad del conocimiento no reside en su semejanza con las cosas, “sino más bien en la correspondencia de las concepciones y previsiones nuestras con las experiencias”.¹⁷⁴

Ferrari explica que la realidad, en oposición a la metafísica, son las tendencias y exigencias vitales, morales, políticas y sociales; el derecho de libertad e igualdad “es una realidad por cuanto es efectiva revelación de una exigencia y acción de conquista: existe mientras se lucha para obtenerlo”, lo cual significa su filosofía de la revolución en doble sentido: social y político.¹⁷⁵

Carlo Caettaneo escribió en 1862, en oposición al voluntarismo de su contemporáneo Ferrari, que “no es la voluntad del hombre lo que hace las revoluciones, ni la voluntad del hombre puede reprimirlas; cuando se han hecho carne en las entrañas de la sociedad, es forzoso que salgan a luz y se adueñen de las leyes”.¹⁷⁶

Positivista en su tradición filosófica inspirada en Romagnosi, Carlo Cattaneo hizo prevalecer a la sociedad del hombre y de su pensamiento por encima de toda metafísica. De modo que toda novedad conceptual se entiende como producto social y no individual: el hombre se reconoce a sí mismo en todos los hombres; en consecuencia, el hombre tiene en su yo a la humanidad.

“Antítesis de las mentes asociadas es aquel acto por el cual uno o más individuos, al esforzarse en negar cierta idea, perciben una nueva idea; o bien, aquel acto por el cual uno o más individuos, al percibir una idea nueva, llegan aunque inconscientemente, a negar otra idea”.¹⁷⁷

Cattaneo representa en Italia una suerte de síntesis entre Vico y Romagnosi, aunque apuesta en favor del contractualismo de Rousseau, ya que el buen salvaje roussonian “es menos libre en medio de las selvas, que el hombre civilizado en el seno de la sociedad más artificiosa y disciplinada”. Esto porque afirmaba que la libertad no debía esperarse que cayera del cielo como lo hace la lluvia, sino que debía surgir de las entrañas de los pueblos.¹⁷⁸

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 94.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 95. Sorel se parece a Ferrari por cuanto sus concepciones fenoménicas son de carácter irracionalista, citado por Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷⁶ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 100.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 103 y 104.

El positivismo italiano fue sellado con una obra que recoge la experiencia de Ferrari y Cattaneo. Se trata de *La filosofía positiva e il metodo storico*, escrita por Pasquale Villari. No obstante, el mejor representante del positivismo en Italia fue Roberto Ardigò.

Ardigò estuvo rodeado del ambiente materialista predominante en las ciencias, aspecto propicio para que se desarrollara en él su positivismo; aunque en Ardigò la conciencia es el elemento primordial irreductible en cuanto primer hecho, es decir, en el plano del conocimiento, la conciencia es primero.

Ahora bien, en cuanto a la función de la filosofía, Ardigò señala que ésta es “sobre todo conocimiento de problemas, que lleva, después, a la investigación científica para que los profundice”.¹⁷⁹ Su propuesta filosófica es psicologista. Propone la categoría de lo *indistinto* como el punto de llegada de nuestro conocimiento, concebido como el sustrato unitario de la multiplicidad de los distintos. De modo que las acciones humanas distintas (historia, moral, ideal social, etcétera) confluyen hacia lo indistinto, que es el principio de justicia social, aspecto dominante ya en Italia, Francia, Alemania e Inglaterra en las postrimerías del siglo XIX.

Propuestas como “revolución social”, “ley agraria”, “abolición de la propiedad”, entre otras, fueron características de los movimientos políticos italianos al finalizar el siglo XIX; filósofos como Giuseppe Ferrari, Carlo Pisacani y Antonio Franchi recurrían al discurso de la fraternidad, de la liberación, de la emancipación para dar cuenta del interés por encontrar eco a la filosofía de carácter orientador.

Se trataba de un ambiente general influido por los ecos de la Revolución francesa y las ideas socialistas, aun cuando el marxismo no hubiese llegado por completo.

Sería hasta 1864 cuando, a través de Mijail Bakunin, los italianos tuvieron una relación indirecta con Carlos Marx, ya que aquél era un anarquista y éste se presentaba con una idea de socialismo científico (positivista).

Bakunin tuvo como discípulos italianos a Carlo Cafiero, Errico Malatesta y Pietro Gori; mientras que Marx influye en Turatti y Antonio Labriola, este último escribiría al finalizar el siglo XIX sus *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, considerada “una contribución de primer orden a la elaboración filosófica de esta doctrina”.¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 111. Louis Althusser pensaría que la filosofía en última instancia daría su última palabra, a la manera de Hegel. Véase Althusser, Louis, *Escritos*, Madrid, LAIA, 1970, pp. 56 y 57.

¹⁸⁰ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 127. En México, se publicó bajo el nombre de “Acerca del materialismo histórico”. Cfr. Labriola, Antonio, “Acerca del materialismo histórico”, *La concepción materialista de la historia*, México, El Caballito, 1973, pp. 119-206.

A esta generación pertenece Benedetto Croce, Giuseppe Renzi, Vilfredo Pareto y Giovanni Gentile (este último escribiría en 1899 *La filosofía de Marx*). En conjunto, ellos asimilaron la doctrina de Marx como filosofía de la praxis; Labriola reivindica, con el marxismo, “el principio de la unidad de la vida en la cual existe un continuo enlace e influjo recíproco de la infraestructura económica, con todas las superestructuras ideológicas, jurídicas, políticas, religiosas, etcétera”,¹⁸¹ es decir, se trata de una concepción alejada del determinismo económico que muchos adversarios como los bakunistas habían difundido como ideas de Marx.

Así, Labriola se constituía, además de maestro de Benedetto Croce, en heredero espiritual de los filósofos sociales del resurgimiento italiano que, a su vez, los transmitiría a los italianos del nuevo siglo XX.

En seguida abordaremos a algunos de los filósofos políticos más destacados en Italia en lo que va del presente siglo, a fin de indagar los nexos que vinculan a la forma de pensar la política con las formas previas y que produjeron concepciones nuevas acerca del poder y su ejercicio, en especial en lo que corresponde al Estado moderno.

2. Antonio Labriola

En 1895, Antonio Labriola redacta un comentario político y filosófico para conmemorar el cincuentenario de *El Manifiesto del Partido Comunista*, redactado por Carlos Marx y Federico Engels en 1848. En Italia, a Labriola se le reconocía como el exponente autorizado del marxismo, pues además de su relación personal con Engels, era profesor de filosofía en la Universidad de Roma y divulgador del materialismo histórico en los países latinos.

Uno de los conceptos que hacían ver al marxismo como teoría crítica era su historicidad reflejada en tesis sustentadas por Labriola, como decir que había una tendencia socializante en Europa, la cual era lógica pero que era necesario considerar un triunfo hipotético su consecución.¹⁸²

Otro concepto significativo del marxismo difundido por Labriola en Italia fue el de “socialización de los medios de producción”, en lugar de “propiedad colectiva”

¹⁸¹ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 133.

¹⁸² Labriola, Antonio, “En memoria del Manifiesto Comunista”, *Biografía del Manifiesto del Partido Comunista*, México, Compañía General de Ediciones, 1961, p. 299.

...pues esta expresión encierra un error teórico... en primer lugar, sustituye al hecho económico real un término jurídico, y en segundo lugar, se presta a sugerir... el equívoco de que se trata de aumentar los monopolios, de fomentar la nacionalización de los servicios públicos y de todas esas fantasmagorías que se engloban bajo el nombre de “socialismo de Estado” y cuya eficacia se reduce a potencializar los medios económicos de explotación en manos de la clase explotadora.¹⁸³

Es decir, que la propuesta marxista no era sólo agrupar los medios de producción colectivamente, sino también de hacerlo democráticamente en beneficio del proletariado, pues el “socialismo de Estado” conduciría a una nueva explotación en beneficio de una elite gobernante. En cambio, él veía la necesidad de que la clase obrera se transformara en clase revolucionaria¹⁸⁴ tomando el *Manifiesto del Partido Comunista* como un modelo de filosofía de la historia inmejorable y que constituía “el esquema y el ritmo para la marcha general de la revolución proletaria”.¹⁸⁵

Aun cuando habló de socialización democrática de los medios de producción en lugar de propiedad colectiva, cuidó de identificar la “democracia social” con el comunismo crítico, pues dicho concepto era multívoco, y podía ser empleado con fines diversos al de conducir a la revolución proletaria.

Para Labriola, Italia había quedado a fines del siglo XIX al margen del ritmo de la historia. Sin embargo, en 1895 Italia era ya un Estado moderno, que conocía “todos los vicios del parlamentarismo, del militarismo y de las finanzas modernas”, pero que no poseía un régimen de producción moderno. Era un “Estado moderno instaurado en una sociedad casi exclusivamente agraria”.¹⁸⁶

Consideró a Maquiavelo como el primer escritor clásico de la era capitalista.¹⁸⁷

Concibió la civilización como un orden social provisto de Estado, y anunció hace casi un siglo la posibilidad de la “coexistencia de dos naciones (Francia e Inglaterra) bajo el mismo Estado”, propuesta cuyo antecedente se remonta a Platón.¹⁸⁸ Esto con la finalidad de advertir que se trataba de internacionalizar tanto el mundo burgués como a las masas proletarias que podrían construir el comunismo.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 304.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 313.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 317.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 338 y 339.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 341.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 355.

De modo que por el lado del marxismo también este intelectual italiano vio la necesidad de internacionalizar el capitalismo, aunque con la finalidad de extender la revolución proletaria.

3. Croce, Gramsci y Togliatti

¿Qué es lo que une particularmente a Benedetto Croce, Antonio Gramsci y Palmiro Togliatti, además de ser italianos y contemporáneos de este siglo XX hasta los años 1940-1950?

En primer lugar, los tres constituyen una clave interpretativa en la filosofía política italiana para la mitad del presente siglo.

En segundo lugar, se nutren de un filósofo marxista de finales del siglo XIX, que es Antonio Labriola. Asimismo, protagonizan un debate intelectual al interior de la cultura italiana en relación tanto con el marxismo como con la política práctica en los años del fascismo y posteriores a él.

En tercer lugar, Togliatti, al analizar la evolución de su maestro (Labriola), apoyándose polémicamente en Croce, no hace otra cosa que mostrarse como un defensor del marxismo crítico en una época en que se debatía su fuerza explicativa y validez teórica para la política. Así, defender a Marx (como lo haría años después Louis Althusser en Francia)¹⁸⁹ equivalía a continuar con la propuesta revolucionaria de la praxis filosófica. De ahí su interés por exhibir a Marx como crítico de Hegel en una época de crisis intelectual en la Alemania de los años 1845 a 1848, cuando los principios se devaluaban y los “héroes del pensamiento se derribaban unos a los otros con furia inaudita, [era] el proceso de descomposición del espíritu absoluto”.¹⁹⁰

Togliatti nos hace saber que esta circunstancia fue conceptualizada por Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, al decir que su época (principios del siglo XIX) era de “nacimiento y de tránsito hacia un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo su existencia y representación anteriores y se dispone a echarlo en el pasado trabajando en su propia transformación”.¹⁹¹

De esa manera, Togliatti invierte la preeminencia de los factores del cambio; no se trata de un efecto kantiano (idealismo), sino de efectos concretos producidos por la Revolución francesa (materialismo).

¹⁸⁹ Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1981.

¹⁹⁰ Togliatti, Palmiro, “Para una justa comprensión del pensamiento de Antonio Labriola”, *Escritos políticos*, México, Era, 1971, p. 37. Su fuente original está en las obras completas de Marx y Engels referidas como *MEGA*, Moscú, Instituto Marx-Engels, 1927-1935.

¹⁹¹ Togliatti, Palmiro, *op. cit.*, p. 38.

En conjunto, el escrito dedicado a Labriola sirve de pretexto a Togliatti para polemizar con Croce y asumir que la evolución de Labriola no fue a “saltos teóricos”, como establecía Croce, sino de “momentos necesarios para explicitar una orientación”, que no es otra que la del materialismo y la dialéctica en filosofía.¹⁹²

4. Gramsci-Togliatti

Para Togliatti —y en gran medida sigue en este punto a Gramsci—¹⁹³ la filosofía está contenida en cada persona por el hecho de estar vinculada con la política. Gramsci unificó filosofía y política con su praxis.

Además del concepto de “praxis filosófica”, Gramsci aportó a la filosofía política italiana, y al marxismo en general, conceptos clave de su pensamiento como el de “bloque histórico”, “hegemonía”, “guerra de posiciones”, “guerra de maniobras”, entre otros.¹⁹⁴

Sus propuestas las hizo en una situación significativa en el momento en que Europa se estremecía tanto con la victoria del socialismo en la URSS como con el preludio y, a la postre, de la Segunda Guerra Mundial, caracterizado sobre todo por la presencia en la política de una novedad histórica como lo fue el nazismo.

En Italia, a su vez, aparecería el fascismo como figura de poder político similar al nacionalsocialismo alemán. De ahí que en su momento, Palmiro Togliatti hubiera propuesto una vía italiana al socialismo, según las características muy especiales de la formación social italiana.

¹⁹² *Ibidem*, p. 29.

¹⁹³ Notas del seminario sobre Gramsci en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 10 de noviembre de 1987. Para una comprensión mayor de la filosofía política de Gramsci es necesario remitirse a sus escritos, en especial los *Cuadernos de la cárcel* (México, Juan Pablos Editor, 1975) que incluye las *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el Estado moderno*; así como *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (México, Juan Pablos Editor, 1975); no obstante, una lectura sobre su evolución la ofrecen, entre otros autores, Christine Buci-Glucksmann, en *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía* (México, Siglo XXI, 1978, pp. 401 y ss.) sobre todo en la quinta parte, dedicada a “La refundación de la filosofía marxista”. Otros estudiosos gramscianos son Hugues Portelli (*Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1978); Perry Anderson (*Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1978); María Antonieta Macciocchi (*Gramsci y el bloque histórico*, México, Era, 1985).

¹⁹⁴ Véase el trabajo ampliamente documentado de Macciocchi, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Era, 1985.

Asimismo, Gramsci no dejó de criticar las propuestas reformistas como las alianzas conservadoras de Croce;¹⁹⁵ igualmente criticó a Trotsky, compañero de lucha de Lenin, por su postura frontalista en momentos de necesaria lucha nacional.¹⁹⁶ De ahí la pertinencia de su propuesta paradigmática de bloque histórico como formación estructural de ámbito nacional resultante de las condiciones internacionales de reordenamiento económico (imperialismo) capaces de configurar una clase nacional emergente que dirigiera la lucha alternativa en el orden mundial. Su propuesta fue inductiva: de lo particular-nacional a lo general-internacional. Social y políticamente era necesario unir a las clases trabajadoras italianas (obreros y campesinos) en lucha por un orden nuevo; pero esta perspectiva no tuvo éxito en su tiempo.

Otro aporte significativo a la cultura política italiana fue su concepto de intelectual orgánico. A este elemento social y político, Gramsci le dedica un análisis minucioso en sus *Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo*.¹⁹⁷ Bajo el supuesto teórico de la ideología como concepto universal portador de la “verdadera” filosofía, Gramsci estructura su discurso funcional del intelectual que forma parte de un bloque histórico; dice que es sobre todo, factor de unidad de la estructura y la superestructura, con elementos decisivos de la lucha entre “la conservación y la revolución”.¹⁹⁸

Asimismo, su pensamiento se desarrolló luego del fracaso de la extensión del sovetismo en Europa occidental, y ante un avance del capitalismo en su aspecto dominante a través del militarismo fascista, principalmente en Italia.

Los escritos principales de Gramsci, los *Cuadernos de la cárcel*, fueron recogidos después de su muerte (1937) y descubiertos hasta 1945.

Lingüista y filólogo, Gramsci aprendió economía en la Universidad de Turín. En 1915 se dedicó al periodismo político. El *Nuevo orden* es una publicación de extrema izquierda. En 1921 participa en la fundación del Partido Comunista Italiano, pero se le captura en 1924; en 1926 se le condena a veinte años de cárcel. En 1935 se le libera, pero está acabado; dos años más tarde muere.

¹⁹⁵ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos Editor, 1975.

¹⁹⁶ Togliatti, Palmiro, *op. cit.*, p. 32. Asimismo, véase la defensa que hace de Antonio Labriola, a quien Trotsky critica de diletante; crítica que tuvo su influencia —dice Gramsci— en la “pedantería pseudocientífica del grupo alemán que tanta influencia tuvo en Rusia”. Rosa Luxemburgo es parte de ese grupo alemán y que es citada múltiples veces por Gramsci.

¹⁹⁷ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel, cit.*

¹⁹⁸ Togliatti, Palmiro, *op. cit.*, p. 60.

En cuanto a la praxis, Gramsci la entiende como Marx, como actividad práctica, transformadora; define al hombre como creador de su ser y de su historia. Emplea el término “filosofía de la praxis” para designar al marxismo y así despistar a sus carceleros, además de que la utiliza como filosofía: la praxis es la conciencia del hombre sobre su ser producida de manera voluntaria y dirigida conscientemente. La praxis es el hombre, el hombre es praxis.

Lo que es filosofía de la praxis es el materialismo histórico. El marxismo de Gramsci es una teoría militante, la teoría que ha de desembocar en una práctica transformadora del orden social.

Puesto que todo conocimiento no es externo al hombre, entonces es ideológico, incluido el de las ciencias naturales (como Marx, quien en 1844 señaló que las ciencias naturales y las ciencias del hombre tienen un carácter antropológico, “que viene siendo lo mismo”).¹⁹⁹

La superestructura es el mundo de las ideologías; por tanto, las ideologías tienen un valor psicológico. Si bien el hombre no crea la naturaleza, el hombre sí la conoce con relación a ella en su historia. De esta manera, en la teoría de la superestructura está en un lugar preeminente el materialismo histórico como ciencia.²⁰⁰

5. Croce

En pleno régimen fascista, Benedetto Croce escribe un libro donde expone su pensamiento como humanista. Se trata de *La storia come pensiero e come azione*,²⁰¹ en el cual combatió la idea hegeliana del determinismo histórico²⁰² que en ese momento se ofrecía como justificante del totalitarismo; en cambio, defendía la autonomía de la acción histórica. Asimismo, ese texto reflejaría su énfasis por la libertad.

Aun cuando en el prólogo establece que se trata de una obra que reúne en forma complementaria por lo menos dos obras escritas entre 1912 y 1913, el trabajo muestra en pleno ascenso fascista una crítica a la idea de

¹⁹⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, participante en el citado Seminario de 1987.

²⁰⁰ Según Sánchez Vázquez, en el Seminario citado, los aparatos ideológicos del Estado son producto de la teoría inicial de Gramsci acerca de las ideologías. Los aparatos ideológicos de Estado son la materialización o encarnamiento de las ideologías en las instituciones o aparatos.

²⁰¹ Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

²⁰² *Ibidem*, pp. 20 y 43.

progreso romántico (Fichte) e idealista (Hegel), pero también al materialismo histórico.²⁰³

Asimismo, se apoya, en ocasiones, en su tradición cultural al recurrir a Giambattista Vico para criticar una filosofía de la historia como impotencia mental o “inopia de la mente”.²⁰⁴

Concibe la praxis como parte inseparable del conocer, es una circularidad espiritual que unifica el espíritu consigo mismo.²⁰⁵ Su concepto de historiografía es de tipo goethiano: el pensamiento histórico acerca al pasado “hasta convertirlo en materia suya, lo transfigura en objeto suyo”.²⁰⁶

Croce se lanza contra Hegel y Marx. Del primero dice que se dedicó a interpretar la realidad como historicidad y la vida como síntesis de contraposiciones, y el ser como devenir, para finalmente detenerse en la filosofía de la Idea, cuya coronación fue el Estado prusiano. Del segundo dice que fue un epígono de Hegel, que describió la historia humana en su progreso desde la economía antigua hasta su futura entrada al Estado terminal y perfecto de la economía comunista. En forma rotunda, establece que la concepción marxista de la historia es un absolutismo económico refutado y desmentido por el sistema comunista de su tiempo.²⁰⁷

A Croce se le reconoce más como historiador que como filósofo; aun así, su pensamiento filosófico ha sido caracterizado, entre otros elementos, por ser, en primer lugar, un idealista neohegeliano, a pesar de que su concepción del arte es distinta a la de Hegel,²⁰⁸ en segundo lugar, y aun cuando su formación fue positivista —no obstante haber reconocido como único maestro a Antonio Labriola—, estableció que las ciencias naturales no pueden ser consideradas idénticas a la filosofía, pero no por ello debían estar separadas, de ahí que promoviera su acercamiento.²⁰⁹

²⁰³ *Ibidem*, p. 14.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 32.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 43 y 44.

²⁰⁸ Gramsci critica en este aspecto a Croce por la identificación idealista entre forma y contenido. *Cfr.* Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, *cit.*, p. 169.

²⁰⁹ Estas opiniones fueron extraídas del trabajo “Il significato della filosofia di Croce”, de Raffaello Franchini, en *Il ritorno di Croce nella cultura italiana* (Milán, Rusconi, 1990, pp. 13-29). Para este comentarista, Croce es el único filósofo en el mundo que escribe entre 1902 y 1909, un sistema postpositivista, reflejado en su trabajo “Filosofia come scienza dello spirito”, en Franchini, *op. cit.*, p. 19.

A pesar suyo, Croce fue catalogado como un filósofo ortodoxo y como un historiador ancilar.²¹⁰ Su pensamiento reúne cuatro características, además de las señaladas: arte, filosofía, economía y ética.

Finalmente, en Italia a Croce se le considera una institución —baste saber que en una de las líneas ferroviarias que cruza de norte a sur un tren lleva su nombre—, y a su filosofía un laberinto en espera de que alguien se atreva a construir los caminos que lo conduzcan a su interior.

Por otra parte, la polémica que Antonio Gramsci establece con Benedetto Croce obedece más a razones políticas que por necesidades culturales exclusivamente. El interés de Gramsci es de proponer la filosofía marxista en su versión de filosofía de la praxis como una ideología revolucionaria y no como una ideología conformista.

Los fundadores del marxismo (filosofía de la praxis) recurrieron al lenguaje corriente de su época con la finalidad de divulgar su descubrimiento. Así, al utilizar la metáfora de anatomía de la sociedad moderna, haciéndola equivalente al de estructura explicativa de la sociedad capitalista, tuvo como finalidad ofrecer “a un público no refinado intelectualmente un esquema de fácil comprensión” (se refiere al proletariado), además de que en ese momento las ciencias sociales “buscaban un fundamento objetivo y científicamente adaptado a lograr para sí mismas la seguridad y energía de las ciencias naturales”.²¹¹

Asimismo, la metáfora crítica de Marx a Hegel sobre la dialéctica —de andar con la cabeza hacia abajo— tuvo su origen en Hegel mismo para hacer ver el racionalismo excesivo de éste, ya que —al decir de Antonio Labriola— la imagen que ofrece Hegel en la *Filosofía del derecho* no es otra que la pretendida por los griegos desde la antigüedad al intentar “revolucionar la concepción del mundo, apoyando a éste en la razón”.²¹²

La crítica de Gramsci a Croce es porque concibe —Gramsci— que algunos de los elementos de la filosofía marxista fueron incorporados o absorbidos en corrientes idealistas. “Un ejemplo clásico —dice— es el representado por la reducción crociana de la filosofía de la praxis a canon empírico de investigación histórica, concepto que ha penetrado también entre los católicos”.²¹³

²¹⁰ Franchini, Raffaello, “Il significato della filosofia di Croce”, *cit.*, p. 25.

²¹¹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, *cit.*, pp. 76 y 77.

²¹² *Ibidem*, p. 79, nota.

²¹³ *Ibidem*, pp. 88 y 179. En su crítica a Croce sobre el materialismo histórico, Gramsci dedica un ensayo bastante extenso en el cual, en su inicio, establece las cuatro “tesis principales de su revisionismo”: 1) el materialismo debe valer siempre como canon de interpretación; 2) la teoría de la plusvalía es resultado de una comparación elíptica entre dos tipos de sociedad;

Por otro lado, Gramsci critica severamente a Rodolfo Mondolfo por presentar la filosofía de Antonio Labriola desde un punto positivista. Afirma que el libro de un alumno de Mondolfo, Diambri Palazzi, es un “documento de la pobreza de conceptos y de directivas de la enseñanza universitaria de Mondolfo mismo”.²¹⁴

Sin embargo, la influencia marxista en Italia ha dado como frutos, entre otros, conceptos propios, como el de “revolución pasiva”,²¹⁵ que ha sido producto de lecturas de escritos de Marx como *Miseria de la filosofía*.

Benedetto Croce fue un líder de la cultura europea de su tiempo. Gramsci intentó hacer una biografía filosófica de Croce, además de asumir que fue un líder nacional en el momento en que se enfrentó a grupos conservadores que pretendían “renovar viejas formas políticas”.²¹⁶

Pero Croce no sólo fue líder nacional del liberalismo en Italia, sino que también amplió su influencia al exterior mediante el revisionismo de la filosofía de la praxis, cuyo antecedente conceptual se sitúa en la concepción hegeliana de la historia al decir que “la historia es racionalidad”.²¹⁷ Según Gramsci, la historiografía de Croce “es una resurrección de la historiografía de la Restauración adaptada... es la historiografía de un hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación es un temor pánico ante los movimientos jacobinos y ante toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico...”.²¹⁸

Sin embargo, para Hegel la historia es la historia de la libertad,²¹⁹ pero libertad significa desarrollo y dialéctica, de ahí que Gramsci oponga a esa concepción hegeliana la suya:

En la historia real, la antítesis tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación, sin que se pueda establecer “a priori” lo que de la tesis será “conservado” en la síntesis... Que esto ocurra luego realmente es cuestión de “política” inmediata, porque en la historia real el proceso dialéctico se desmenuza en

3) la crítica a la ley de la caída de la tasa de ganancia, y 4) “la de una economía filosófica”. Por su minuciosidad de tratamiento, es imposible extenderse aquí sobre este aspecto crítico de Gramsci hacia Croce. Sin embargo, sería útil en otro momento analizar la relación Croce-Gramsci en la cultura política italiana.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 87, nota.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 176.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 181.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 194; véase también, Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 48 y ss.

momentos parciales innumerables; el error consiste en elevar a momento metódico lo que es pura inmediatez, elevando con ello la ideología a filosofía.²²⁰

Por otro lado, en cuanto al concepto de “Estado”, Croce dice que no siempre hay que buscarlo en las instituciones oficiales, “porque tal vez éste podría hallarse en los partidos revolucionarios”;²²¹ esta afirmación es criticada por Gramsci al calificar de arbitraria tal generalización, ya que es una observación de sentido común.

Gramsci vio que el conservadurismo-liberalismo de Croce reforzaba al fascismo mediante políticas económicas que mantuvieran expectantes a ciertos grupos, como los pequeñoburgueses urbanos y rurales italianos por mantener “el sistema hegemónico y las fuerzas de coerción militar y civil a disposición de las clases dirigentes tradicionales”. De tal concepción, Gramsci concluye que se trataría de una “guerra de posición” en el campo económico y una “revolución pasiva” en el campo político.²²²

Gramsci ve en la concepción de la libertad de Croce una contradicción, porque cuando Croce fue ministro de educación introdujo en las escuelas de enseñanza elemental la religión confesional, que es un elemento opuesto a la libertad.

No obstante todo lo anterior, Gramsci ve que la filosofía crociana puede ser valiosa en la cultura italiana, pues compara el hegelianismo y al marxismo, estableciendo que aquél fue el antecedente de éste; así, el crocismo podría ser la “premisa para la renovación de la filosofía de la praxis en nuestros días”.²²³

III. TENDENCIAS PREDOMINANTES EN LA FILOSOFÍA ITALIANA

Después de la Segunda Guerra Mundial, la cultura filosófica italiana perfiló tres grandes tendencias: el neoidealismo crociano, el catolicismo y el marxismo, cuyo denominador común, sin embargo, fue la negación de la sociedad industrial.

²²⁰ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., p. 186.

²²¹ *Ibidem*, p. 188.

²²² *Ibidem*, p. 193. Estos conceptos son claves en el pensamiento político de Antonio Gramsci. Por ejemplo, Christine Buci-Glucksmann hace un estudio profundo de ellos en su obra *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 295 y ss.

²²³ Por otro lado, Gramsci reconoce que en sus tiempos juveniles fue crociano. Véase Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, cit., p. 197.

La primera de las tendencias se fundaba en el proyecto de unidad nacional (que data desde 1860); la segunda, en la tradición cristiana con sede en Roma, y la tercera, en la internacionalización del proyecto socialista.

En los años 1960 y 1970, la producción filosófica sufrió una crisis, solamente superada en la década siguiente:

Los niveles de nuestra producción filosófica se han elevado, sobre todo en las obras de la última generación, que se han especializado y adquirido más rápidamente mayor competencia profesional. Historicistas, lógicos y epistemólogos manejan con seguridad instrumentos refinados; la semiología y la hermenéutica se producen con los mismos resultados como en París y Alemania; y producen inclusive filosofía profética y sentenciosa.

...

En la actualidad, se podría decir que en Italia se dan a la tarea de restaurar la filosofía en sus diferentes áreas, “una especie de defensa de la filosofía en sí misma”.²²⁴

1. *El marxismo italiano como filosofía política*

En 1971, los marxistas italianos se reunieron para debatir el balance de una década, la de 1960. Uno de los resultados teóricos importantes fue iniciar el reconocimiento de la insuficiencia del marxismo para explicar la nueva realidad histórica mundial. Según Francisco Fernández Buey, no era tanto la polémica entre dellavolpianos e historicistas acerca de la relación teórica entre Marx y Hegel, sino “la falta de un análisis del capitalismo contemporáneo a partir de las nuevas realidades existentes”.²²⁵

Haber llegado a esa conclusión iniciadora de una actitud, si no de abandono, sí por lo menos de escepticismo sobre la potencialidad explicativa de un marxismo ortodoxo o “de principios”, significaba haber establecido una comprensión clara de la separación de los componentes fundamentales de la epistemología, a saber, la teoría y la práctica, pues, por un lado, se elu-

²²⁴ Viano, Carlo Augusto, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino, Einaudi, 1985, pp. IX, X y XI (la traducción es mía).

²²⁵ Fernández Buey, Francisco, “El marxismo italiano entre la lúcida desesperación y el equilibrio de la crisis”, en Instituto Gramsci, *El marxismo italiano de los años sesenta y la formación teórico-política de las nuevas generaciones*, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 9. La filosofía política italiana de esos años ilustra la incompreensión de la teoría marxista acerca de la nueva condición social del sujeto político en la historia del pensamiento como categoría dicotómica burguesía/proletariado, cuando en el ínterin de la segunda Guerra Mundial-Guerra Fría se había transformado la condición social de los sujetos políticos.

cidaban y discurrían los conceptos ideales de la obra de Marx y de Engels; por el otro, se establecían y desarrollaban con autonomía propia, la elaboración política a corto plazo, el imperativo apremiante del quehacer político cotidiano.²²⁶

Este hecho se reconocía en dos momentos. El primero de perplejidad por parte del “intelectual colectivo” y el segundo por medio del término clásico: crisis en el marxismo. Paralelo a esta circunstancia estaba la historia italiana: el “otoño caliente” del 69, el fin del “milagro económico” italiano, la irrupción acelerada de las demandas económico-políticas de los metalúrgicos, así como la fuerte tendencia a la unidad sindical por la base, el resurgimiento de los consejos de fábrica y la incorporación “al combate anticapitalista de importantes sectores estudiantiles y de intelectuales de nuevo tipo”.²²⁷ Entre estos últimos está Nicola Badaloni, quien en su colaboración al simposio estableció la pertinencia epistemológica de reflexionar sobre las categorías tradicionales con que se pensaba la nueva realidad: “hay momentos en que las cosas obvias tienen que volver a pensarse porque ello responde a las necesidades cognoscitivas de la época”.²²⁸

De manera que en ese momento se reconoció que la madurez de las condiciones objetivas para la superación del capitalismo habían sobrepasado por mucho en las metrópolis imperialistas, y la exigencia de socializar los medios de producción junto con la creencia en la superioridad de unas relaciones sociales basadas en la cooperación, en lugar de la competitividad, habían ido extendiéndose entre las masas de la población, sin que finalmente dicho modo de producción diera sus últimos respiros. “El principio de la realidad parece, pues, entrar en conflicto con previsiones básicas de la teoría”.²²⁹

Asimismo, los términos que designaban las realidades de las sociedades en transición como la URSS no eran unívocos:

[La] vacilación en la terminología revela la existencia de un problema teórico importante... que exige un análisis científico en profundidad... Una investigación que siendo histórica (esto es, dando cuenta a la vez de las transformaciones del capitalismo imperialista y del desarrollo de las sociedades en tránsito hacia el socialismo) vuelva a hacer del presente entendido como totalidad dinámica y concreta el objeto prioritario del estudio.²³⁰

²²⁶ *Ibidem*, p. 12.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 12 y 13.

²²⁸ *Ibidem*, p. 13; también véase al respecto, Badaloni, Nicola *et al.*, *El marxismo italiano en los años sesenta y la formación teórico-política de las nuevas generaciones*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 19.

²²⁹ Fernández Buey, Francisco, *op. cit.*, 1977, p. 14.

²³⁰ *Idem*.

En una palabra, se trataba de pensar la política con una filosofía crítica que integrara a su vez la autocrítica y la totalidad de las diferentes realidades generadas en la relación conflictiva entre el capitalismo y los diversos proyectos socialistas.

Una de esas realidades fue el Estado. Y como lo atestigua la discusión motivada por una de las tesis (“no hay en Marx una teoría del Estado”) que se desarrolló en el terreno periodístico de izquierda de Italia y Francia entre 1977 y 1978, y cuyos protagonistas principales fueron Louis Althusser y algunos teóricos italianos como Pietro Ingrao, Biagio de Giovanni, Giuseppe Vacca, Nicola Badaloni, Norberto Bobbio, Danilo Zolo, entre otros.

Althusser había hecho cimbrar al mundo marxista con tres afirmaciones “brutales”: 1) no hay una teoría marxista del Estado; 2) tampoco hay una filosofía marxista, y 3) no existe una teoría marxista del partido obrero y de los sindicatos.²³¹

En respuesta, los intelectuales de izquierda italianos le insistieron en ampliar sus tesis de 1977, dadas en Venecia; Rossana Rossanda publicaría las colaboraciones al respecto en el trabajo intitulado *Discutir el Estado*.²³² En esta obra se incluye como primer trabajo la colaboración de Louis Althusser, “El marxismo como teoría «finita»”. En ésta, Althusser se dirige sobre todo a Pietro Ingrao y a Biagio de Giovanni, autores en cuyo fondo se encuentra Gramsci, cuyas tesis sobre sociedad política y sociedad civil oscurecieron más que iluminar el “punto ciego” que hay en Marx;²³³ para Althusser, las nociones de De Giovanni remiten finalmente a una concepción ideológica de una “universalidad del Estado” en cuyo final se encuentra el reformismo.²³⁴ No obstante, la aportación significativa de De Giovanni radica en su concepto de “difusión molecular de la política” y de la política misma como “forma teórica y práctica de organización del antiguo Estado”, puesto que la concepción simple de difusión de la política conduce a tecnicismos.

En Pietro Ingrao se reconoce su aportación conceptual de socialización de la política, pero advierte sobre una “desviación que le viene de Gramsci,

²³¹ Althusser, Louis, “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”, *Dialéctica*, México, año V, núm. 8, junio de 1980, pp. 97-105. Un comentario más amplio sobre este artículo está contenido en mi tesis de maestría dedicado a Althusser, véase Saucedo González, José Isidro, *La rectificación teórico-política de Louis Althusser (1960-1978)*, tesis de maestría en Filosofía, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, pp. 186-188).

²³² Rossanda, Rossana (ed.), *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, México, Folios Ediciones, 1982, pp. 11-21.

²³³ *Ibidem*, p. 13.

²³⁴ *Idem*.

que tenía la tendencia a confundir el aparato del Estado con sus funciones, sin asumir suficientemente su materialidad”.²³⁵

Al aludir a los teóricos italianos, Althusser señala que “piensan con una terminología muy elaborada y abstracta, a partir de algunas indicaciones conceptuales de Gramsci”, es decir, su matriz epistemológica es básicamente este último gran pensador, sin despreciar los aportes significativos de Palmiro Togliatti o Bettino Craxi.

Las referencias a Norberto Bobbio por parte de Althusser son más escuetas y casi en exclusividad sobre el partido: son reglas de juego para la participación política, de manera que si un partido “pierde su autonomía de clase, de iniciativa y de acción, entonces la misma «regla del juego» servirá a intereses completamente distintos de las masas populares”.²³⁶

Dejemos a Althusser por un momento y veamos de cerca algunas aportaciones de Nicola Badaloni, quien redacta un ensayo sobre el marxismo en la década de 1960 y apunta tres categorías predominantes del debate: sistema, revolución y revisión. Sin embargo, cada una lleva aparejado un concepto relativo a su desbordamiento: sistema-totalidad, revolución-reapropiación y revisión-ruptura. A su vez, estas parejas conceptuales se ven remitidas a una categoría central de naturaleza marxista, a saber, la teoría del valor.

De ella, Badaloni dice que sigue siendo válida en la sociedad capitalista, pero que conforme se incorpora la ciencia y la técnica a los procesos del trabajo, “se hace cada vez más difícil reconocer en las mercancías la cantidad de trabajo contenida en ellas”.²³⁷ No obstante las dificultades de explicitación, la teoría del valor de Marx es estructural porque en función de dicha teoría, el trabajador “se convierte en la figura de la cual depende toda la sociedad y de la cual se deduce toda la sociedad”.²³⁸

La oscuridad conceptual de la teoría marxista del valor sólo se presenta en la sociedad capitalista, pues en la sociedad comunista “se aclara la imposibilidad de presentar socialmente el valor en las mercancías, [en ella] se hacen superfluos los mecanismos sociales que tienen por objeto perpetuar

²³⁵ *Ibidem*, p. 20. No obstante, recuérdese la coincidencia paradigmática entre los aparatos ideológicos de Estado althusserianos y el concepto de “hegemonía gramsciana”, salvada la parte referencial que hace Althusser en el sentido de que Gramsci quedó “sólo en acotaciones parciales” respecto a los aparatos ideológicos. *Cfr.*, Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 1982, p. 109, nota.

²³⁶ Rossanda, Rossana (ed.), *op. cit.*, p. 18.

²³⁷ Badaloni, Nicola, *op. cit.*, p. 20.

²³⁸ *Ibidem*, p. 21.

la apropiación privada de la plusvalía [y] se hacen superfluos todos los aparatos represivos del Estado”.²³⁹

Badaloni, en esos años y a pesar del reconocimiento implícito de la crisis teórico-política en el seno del marxismo, insiste en configurar un escenario de transición en donde el arribo está en el comunismo. Mientras no se supere la etapa capitalista, la forma de la lucha de clases que toma tanto por la clase obrera de Occidente como por la clase obrera de la URSS es la propia de una etapa de transición;²⁴⁰ y había que reconocerla a efecto de llegar a comprender el debate en torno al papel de la clase obrera en las nuevas condiciones económicas y sociales de la Italia de esa década.

Paul Baran y Paul Sweezy, por ejemplo, equivocadamente se dedican a analizar las formas fenoménicas del capital monopolista;²⁴¹ la Escuela de Frankfurt hace lo mismo produciendo el efecto de convalidación y legitimación que el capitalismo de esa época daba de sí mismo.²⁴² En Francia, al contrario, la versión antirromántica del marxismo situaba el problema del corte o ruptura de la teoría y de la práctica “no dentro de la estructura social, sino en el punto de coincidencia entre la ciencia de la estructura social y la ideología dependiente de ella...”. Sin que aparezca, en esta versión del marxismo, el problema del análisis estructural y su significado dialéctico.²⁴³

Badaloni dice:

En ese contexto la imagen ideológica que el capitalismo tiende a dar de sí mismo sale fortalecida [y] el descenso cognoscitivo originado por la sustitución del concepto de estructura, que pretende seguir las modificaciones de los elementos de un sistema... corresponde de hecho a la sustitución de una lógica materialista, construida por Marx para representar las variaciones estructurales del conjunto, por una lógica idealista y abstracta.²⁴⁴

Por último, Badaloni establece que se habían desacostumbrado a usar su propia racionalidad, provocando con ello la sobrevaloración de los aspectos reflejos de la relación de dominio en la sociedad capitalista, despreciando lo valioso que es conceptualizar la lucha de clases en el periodo de transición hacia el comunismo, pues al asumir una comprensión estructural de las relaciones antagónicas, entonces la clase alternativa tiene

²³⁹ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 41.

²⁴² *Ibidem*, p. 42.

²⁴³ *Ibidem*, p. 43.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 43 y 44.

la posibilidad de ejercer algunas formas de dominio y de control sobre el adversario de clase.

El uso del concepto de “transición” por parte de Badaloni es tradicional, pues fija un extremo conocido de arranque y otro de llegada también conocido, o sea, presupuestado. En nuestro caso, dicho término es tradicional sólo en parte, pues se supone un extremo de arranque conocido, pero el de arriba es incierto, aunque pronosticable según criterios tendenciales.

Otro de los teóricos de izquierda italiano aludido por Althusser en su trabajo sobre el marxismo como teoría finita es Giuseppe Vacca. Este intelectual de filiación gramsciana también reflexionó sobre la aportación teórica del marxismo en los años sesenta²⁴⁵ y sus opiniones respecto al concepto de transición son similares a las de Badaloni, es decir, el paso del capitalismo al socialismo; destacando en dicha década la lucha estudiantil y los trabajos de algunos participantes, sobre todo aquellos que realizaban el carácter internacional de la integración capitalista.²⁴⁶

Vacca hacía ver que en esa época surgió un nuevo sujeto revolucionario, distinto al que Marx había concebido para la transición de una formación económico-social a otra. Este sujeto tenía su cualidad en el comportamiento consciente de su subjetividad como vanguardia política,²⁴⁷ capaz de recomponer y unificar a los elementos de insubordinación contra el capital, es la “encarnación masificada de una conciencia acerca de la contradictoriedad global del sistema, como *consciencia de capa social o totalidad*”.²⁴⁸

Desafortunadamente, sus apreciaciones fueron anuladas del plano teórico por el paso de la historia hasta nuestros días.

2. *Neoidealismo y marxismo italianos*

Croce y Gentile representan el neoidealismo en Italia, pero al primero se le identifica como antifascista, mientras que al segundo se le reconoce su filiación fascista.²⁴⁹ El marxismo es obra sobre todo de Gramsci, aun cuando

²⁴⁵ Vacca, Giuseppe, “Política y teoría del marxismo en los años sesenta”, en Instituto Gramsci, *El marxismo italiano de los años sesenta y la formación teórico-política de las nuevas generaciones*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 72-149.

²⁴⁶ Bobbio, Norberto, “Le lotte nell’università”, *Quaderni Piacentini*, núm. 30, 1967, p. 57, citado por Vacca, Giuseppe, *op. cit.*, p. 121, nota 109.

²⁴⁷ Vacca, Giuseppe, *op. cit.*, p. 137.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 139.

²⁴⁹ Viano, Carlo Augusto, *Va’ pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino, Einaudi, 1985, p. 47.

es imprescindible mencionar a su maestro Antonio Labriola,²⁵⁰ y del partido comunista. El neoidealismo crociano se formó como respuesta a la crisis del positivismo, y el fascismo a la crisis del socialismo.²⁵¹ Aunque debe decirse que el fascismo heredó al catolicismo su estructura de poder una vez que fue derrotado ideológicamente.

Existen otras corrientes, como el existencialismo, la fenomenología o el positivismo lógico representado por seguidores del Círculo de Viena, en Turín, como Annibal Pastore; Nicola Abbagnano como promotor del existencialismo; o sus críticos como Cesare Luporini y Norberto Bobbio.²⁵² El fascismo significó un paréntesis en la producción filosófica liberal. Croce promovió la libertad ausente en la era fascista. Al Estado italiano de esa época le resultaba extraña la libertad, aspecto que intentó recuperar Croce.²⁵³

A su vez, el marxismo recuperó una vieja tradición italiana: el compromiso civil militante a través de la organización partidaria, aspecto que también promovieron tanto católicos como fascistas. Sin embargo, los comunistas tenían la influencia extranjera y la doctrina marxista de la dictadura del proletariado como fuerza global. El resultado fue logrado por un hombre, Antonio Gramsci, quien combinó dos características de la cultura italiana, a saber: “la relación entre la cultura y la fuerza en el ejercicio del poder político y... la relación entre el partido y la nación... en esta perspectiva el partido deviene siempre vanguardia de la unidad nacional”.²⁵⁴ Hay que decir que el tipo de marxismo logrado en Italia se debió no solamente a la iluminación cerebral de Gramsci, sino también a las exigencias de un centro cristiano y de un movimiento fascista *existentes sólo en Italia* como elementos propios y únicos.

Norberto Bobbio, crítico marxista, a su vez se encargaría de mostrar las raíces no democráticas del liberalismo crociano, así como de muchos aspectos no liberales del marxismo, sobre todo en el modo en que proponía la relación entre política y cultura el Partido Comunista; también criticó la ausencia en el marxismo de una teoría del Estado y del ejercicio del poder.²⁵⁵

En suma, hoy en día tres tendencias filosóficas dominan el panorama italiano: 1) la filosofía católica como parte de la cultura nacional; 2) la filosofía marxista que descubre la tradición del resurgimiento, y 3) la filosofía

²⁵⁰ Véase lo referido aquí, líneas arriba, sobre Labriola.

²⁵¹ Viano, Carlo Augusto, *op. cit.*, p. 49.

²⁵² *Ibidem*, pp. 52, nota 7, y 59, nota 12.

²⁵³ *Ibidem*, p. 54.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 58.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 61, nota 15.

laica que pretende poseer la auténtica fuerza innovadora respecto al tradicionalismo católico y marxista.²⁵⁶

Asimismo, las características de la filosofía italiana que resume las tendencias antedichas son: “El compromiso práctico, la función política y militante, la tarea apologética, el servicio para el partido”.²⁵⁷ Pero éstas paradójicamente no se realizaron en el plano nacional por el impedimento creado por la sociedad industrial de masas “y la formación de bloques políticos supranacionales”.²⁵⁸

En cada una de dichas tendencias se presentaron movimientos internos. En el marxismo surgió un programa que pretendía ser de nuevo auténticamente revolucionario. En la filosofía católica se asistió a un pasaje del subjetivismo espiritual a varias formas de objetivismo (en particular, en la Universidad de Padua se pretendió recuperar el pensamiento de Aristóteles). En la filosofía laica se vivió, a su vez, una suerte de retorno a la metafísica “bajo el sello del estructuralismo”.²⁵⁹

Sin embargo, las tres coinciden en dos aspectos. El primero consiste en configurar una forma de crítica de la sociedad científico-estructural moderna;²⁶⁰ y el segundo consiste en la imposibilidad de describir tanto al saber científico contemporáneo como a la sociedad industrial como los elementos tradicionales de reflexión, hecho que las enfrenta a una imagen de forma de decadencia filosófica.²⁶¹

Así, frente a las tendencias reconocidas en Italia, se vislumbran en el panorama internacional dos extremos. De un lado, una forma de crítica y de rechazo al saber científico, cuya caracterización negativa estaría dada por la epistemología neopositivista. Del otro, se desarrolla una nueva filosofía, positiva, alternativa y superior. “Hermenéutica y hegeliano-marxismo se unirían para dar lugar a la teoría de un saber crítico-positivo... capaz de contraponerse al saber técnico-científico”.²⁶²

Cuestión aparte es el reconocimiento explícito de la crisis de las ciencias sociales. Tanto la sociología como la economía fueron sentadas en el

²⁵⁶ *Ibidem*, p.p. 76 y 77. Esta tendencia se vio reflejada por Michelangelo Bovero en una conferencia dictada en la Ciudad de México sobre los adjetivos de la democracia, al proponer como alternativa de las múltiples variedades democráticas la democracia laica, cuya característica principal es la de ser tolerante (Instituto Federal Electoral, 8 de agosto de 1995).

²⁵⁷ Viano, Carlo Augusto, *op. cit.*, p. 83.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 86.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 85.

²⁶² *Ibidem*, p. 87.

banquillo de los acusados. La primera por no poseer un estatus epistemológico de verdadera cientificidad; y la segunda por no controlar las crisis económicas, hecho que dio lugar, por un lado, a dar por concluidas las instituciones económicas inspiradas en la doctrina keynesiana y, por el otro, a generar la disputa del saber científico de la economía entre keynesianos y monetaristas.²⁶³

3. *El estado actual de la filosofía política en Italia*

En cuanto al estado actual de la filosofía política en Italia, consideramos que una corriente de las que configuran el panorama es la que representan Giuseppe Duso, Roberto Esposito, Giacomo Marramao, Carlo Galli y Biagio de Giovanni, particularmente. Sin desconocer las aportaciones significativas de Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero,²⁶⁴ Rusconi y Pietro Schiera; Danilo Solo, Giovanni Sartori, entre otros, configuran, considerando entre sí las diferencias, vertientes diversas a los autores citados.

El principal objeto de análisis de uno de ellos, G. Duso, es el Estado junto con los conceptos que le son propios, como el de “soberanía”, “representatividad”, “poder político”, “civilidad”, “delegación”, “derecho”, “legitimidad”, “gobierno”, “igualdad”, “libertad”, entre otros. La finalidad de repensar los conceptos ligados al del Estado es el de encontrar los nexos originarios que permitieron constituir esta entidad pública considerada como “cuerpo político” y no como aparato institucional.²⁶⁵ Aunque se entiende que tal investigación contiene la perspectiva de construir un nuevo armazón conceptual que permita comprender la transformación del espacio político-estatal y su legitimación política. Las fuentes clásicas son Hobbes, Kant y Rousseau, para reexaminar las características que configuran el nacimiento del pacto y el contrato sociales como “ideas regulativas” del poder común.²⁶⁶

La soberanía, por ejemplo, no es el resultado simple de la agregación social, sino producto de un espacio de relaciones homogéneas entre los individuos que pierden, por un lado, el significado de las diferencias entre las formas agregativas; y por el otro, el de la autoridad individual que, sin

²⁶³ *Ibidem*, pp. 92 y 93, nota 47.

²⁶⁴ Estos autores han sido colocados como representantes de la Escuela de Turín, quizá por analogía con una versión italiana de la Escuela de Frankfurt.

²⁶⁵ Duso, Giuseppe, “Introduzione: Patto sociale e forma politica”, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán, Franco Angeli Editore, 1993, p. 11, nota 8.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 10.

embargo, renace como autoridad colectiva mediante la forma de contrato en cuanto expresión voluntaria racional: se asiste así al reconocimiento (objetivo) de la subjetividad política de los cuerpos y de los diversos Estados.

Establece asimismo diferencias entre contrato social y pacto social. El primero se da entre *iguales* para configurar una comunidad política; el segundo se da entre *diferentes* para obtener obediencia frente a un poder supremo.²⁶⁷

Asimismo, reconoce que al reexaminar la historia del contrato social moderno para ubicar la génesis del cuerpo y poder políticos, debe comen- zarse con Johannes Althusius, en lugar de Jean Bodin, quien es opositor del primero en aspectos como la soberanía o el poder supremo. Para Althusius, el individuo particularizado no puede oponer resistencia al gobierno cons- tituido públicamente; se debe constituir en asociación para tomar nuevas decisiones de carácter público.²⁶⁸ También concibe el poder soberano como derivado de la asociación así, el poder político es resultado de una relación entre gobernantes y gobernados basado en una forma de concesión-dele- gación (contrato/pacto) susceptible de reformarse. “La soberanía no puede competir al príncipe, sino al cuerpo entero en que está basado el acuer- do fundante de la sociedad, de los cuales [los gobernados] son artífices y miembros”.²⁶⁹ En este sentido, el pueblo es el verdadero sujeto del derecho soberano. En el contrato, el mandante (pueblo) es superior al mandatario (gobierno).

Teniendo como antecedentes dichas valoraciones conceptuales, Tho- mas Hobbes —autor necesario en el reexamen de la génesis de la idea mo- derna del contrato social— establece un escenario radicalmente nuevo. El modelo científico que justifica la teoría de la génesis de la sociedad civil y la constitución del poder político son las matemáticas: la igualdad es el estado de naturaleza hobbesiano, y de ahí se parte para construir una situación social que conserve el equilibrio natural.

Pero tal estado de naturaleza de igualdad es un artificio lógico, inexis- tente realmente, puesto que lo que en realidad existe es la desigualdad y el desorden. De ahí que el paso del desorden al orden debe ser instituido me- diante un cuerpo regulativo: el Estado.

Duso recurre a Hegel para decir que el estado de naturaleza no es lo primero en la construcción teórica, sino un producto de ésta; en verdad, lo primero es la sociedad civil que se quiere fundar según la idea de justicia

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 12 y 13.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 20.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 17.

y de razón que se tenga, aspectos necesarios para constituir el pacto entre los hombres que dan vida a tal sociedad.²⁷⁰

La sociedad es la que resulta del pacto, y el soberano también resulta del mismo. Asimismo, con este acto de poder político “nace la espada [como] condición necesaria para que el pacto sea respetado”.²⁷¹ Igualmente, el pacto origina la constitución o creación de un cuerpo político llamado Estado, cuyos componentes originarios son el soberano y los súbditos, es decir, el gobierno y los gobernados.

Mediante el pacto, se crea la representación común de los gobernados a través del gobierno. Es un proceso de alienación voluntaria y consciente, pero susceptible de recuperar mediante la crítica, según Kant, pues contra Hobbes —de acuerdo con Duso— establece como inalienable el derecho de rebatir al soberano, aspecto que no permite Hobbes, ya que ello significaría un acto de destrucción hacia el Estado.²⁷²

Es entonces que aparece el tema del control de la autoridad soberana, es decir, que la soberanía ya no es *tan* soberana. Es aquí cuando es necesario repensar el concepto de *representación* como elemento estructural del poder político, tanto en la sociedad moderna como en la contemporánea.

Hobbes recupera el concepto de persona física y persona moral para distinguir al individuo del sujeto político.²⁷³ Es decir, se apoya en una ficción jurídica del derecho privado para establecer el poder delegado a un soberano como *representante moral* de una sociedad que es resultado de un pacto.

Sin embargo, Rousseau —dice Duso— es quien inicia la crítica a la idea de representación. Para él, el hombre es libre y autónomo, no puede renunciar a sí mismo y a su naturaleza mediante la subordinación resultado del pacto. El soberano, en cuanto ente colectivo “*Stato o Cité*”, no puede estar representado más que por sí mismo; la voluntad soberana resultado de un pacto no puede ser transmitida; el poder es intrasmisible.²⁷⁴

Es Rousseau quien fija el concepto de “soberanía popular” como voluntad representativa de una sociedad civil. Así, la soberanía ha tenido una dimensión de totalidad, que a la postre tendría tal absolutez en el concepto de “democracia”, el cual se entendería con Kant como un gobierno despótico.²⁷⁵

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 24.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 25.

²⁷² *Ibidem*, p. 30.

²⁷³ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 34.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 41.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 43.

No obstante, el problema de la soberanía y la representación presentes en el ejercicio del poder en cuanto resultado de un pacto democrático, son necesarios de reflexionar. Los individuos y la totalidad del cuerpo político son los dos polos de una misma construcción: el Estado, ya que éste es el resultado de una acción contractual.

La Revolución francesa permitió identificar voluntad general, soberanía y nación a través del Tercer Estado, diría Duso. “De ahora en adelante, la constitución del Estado no será problema sólo de la realidad histórica, sino que también estará en la teoría”.²⁷⁶

El poder constituyente (soberanía) será problema en función no sólo como resultado, sino también como condición del pacto social. Los individuos sólo pueden identificarse como sujetos políticos constituidos por el Estado. La idea tutelar de la sociedad actual es, por la situación modificada, inadecuada. Se requiere —dice Duso— de una nueva teoría contractual que exponga el papel que juegan los partidos políticos contemporáneos como sujetos superiores al individuo atomizados en la sociedad. Por ello, los conceptos de pacto, soberanía y representación, entre otros, exigen una revaloración política contemporánea que los distancie de la concepción clásica del modernismo y los actualice en función de la nueva estructura política de un poder que día con día se universaliza y supera el entorno de lo nacional, tanto económica como geográficamente.

IV. PENSAR LA POLÍTICA

Es en la década de 1980 cuando se produce en Italia el reconocimiento de la necesidad de repensar “el aparato categorial” con que se piensa tanto la realidad como la filosofía política como su relación con aquélla.

Los trabajos que, por ejemplo, se dedican a revalorar las aportaciones críticas de Weber sobre la separación de los juicios de valor y los juicios de hecho, así como la supuesta avaloración de las ciencias sociales, muestran el interés por repensar el vínculo entre la teoría y la práctica políticas, llegando incluso hasta la reflexión entre los griegos como Platón y Aristóteles, no sin antes hacer conexión con los filósofos de la modernidad, como Hobbes. Tal es lo que aparece en el caso de una serie de reflexiones elaboradas por autores como Carlo Galli, Giuseppe Duso, Gaetano Rametta, entre otros, que comentan a Eric Vogelin, Hanna Arendt y Leo Strauss.²⁷⁷

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 47.

²⁷⁷ Duso, Giuseppe (ed.), *Filosofía política e pratica del pensiero. Eric Vogelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, a cura di Giuseppe Duso*, Milán, Franco Angeli, 1986.

En su introducción, G. Duso enfatiza que la “rehabilitación de la filosofía práctica” propuesta por los autores mencionados significa no sólo debatir la propuesta epistemológica weberiana, nietzscheana o schmitteana, sobre viejos o nuevos valores, sino más bien debatir “el estatuto lógico apropiado de una propuesta teórica”.²⁷⁸

En el centro del debate reaparece el problema del Estado moderno como nexo de la unidad política promovida por una racionalidad unívoca dentro de una pluralidad racional de sujetos componentes de una sociedad compleja y heterogénea.

En las tesis de Carl Schmitt aparece en primer término el concepto de lo político enfrentado al concepto de lo estatal, así como su origen, la razón de ser de su subsistencia y de su crisis, además de la ciencia moderna del Estado propuesta por una filosofía moderna.

En su discurso de presentación, Duso llama la atención sobre la estructura teórica para pensar el objeto central de la filosofía política, y lo hace en el sentido de advertir la diferencia entre pensar el objeto para el presente, o bien, para el futuro, es decir, introduce la estructura temporal con el fin de que se haga una reflexión racional-estática (presente), o una racional-dinámica (futuro).²⁷⁹

El asunto es la actitud reflexiva, sí, pero muy significativa para pensar el Estado como proyecto, es decir, asumir una actitud no contemplativa (presente) sino activa (futuro). En donde los actores, gobierno y gobernados, participan dinámicamente, pero que aun cuando en los análisis aparezcan como partes estructurales, en las acciones desaparecen (nulidad estructural práctica). Pensamiento y acción son partes constitutivas de la “estructura originaria del hombre”. La comunidad política no está *fundada* por la teoría, sino que está propuesta por ella, y por ello la filosofía política se ejerce en la comunidad ya existente.²⁸⁰

Cita el caso de un concepto categorial como el de “poder político”, que unifica a su vez los de “soberanía” y “representación”, todos elementos constitutivos del ámbito de la acción humana, pero pensados públicamente también por el hombre, es decir, constituido en *polis*.

Es en este ámbito abierto por los griegos, continuado por los filósofos de la modernidad y reabierto por autores como los citados, donde se discute la pertinencia teórica de lo que Duso denominó “aparato categorial” para pensar la filosofía y la acción políticas.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 10.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 19.

1. *Democracia a la italiana. Democracia versus mito*

Entre la democracia como valor y como técnica existe el mito de la representatividad. Mediante una técnica o mecanismo (elecciones, referéndum, plebiscito, etcétera) se produce el efecto de autoridad, por el cual se realiza la delegación del poder de la soberanía como potestad sobre los grupos sociales que la detentan. Así, la democracia se reduce a la posibilidad de producir un resultado matemático en cuya intermediación existe un valor de carácter político: la transformación y la asunción del poder como control y dirección públicos.

La democracia, o su idea como valor transformado en técnica, se convierte en un mito, de tal suerte que ha producido regímenes totalitarios a partir de la cuantificación de los sufragios o votos (técnica), ya sea en sociedades ilustradas (despotismo ilustrado) o en no ilustradas (tiranías militarizadas), revestidas de la clásica división del poder político en ejecutivo, legislativo y judicial.

Así, la democracia y el manejo que de ella se haga producen Estados despóticos, tiránicos o utópicos. La democracia racional nunca produciría un Estado, pues en esencia la democracia está suponiendo una comunidad de autogobierno; sin embargo, esta idea es utópica.²⁸¹

En los hechos, las sociedades complejas requieren de un mecanismo de control (burocracia) que se encargue de los asuntos públicos. El Estado —que no el gobierno como administrador o burocracia— emerge de un hecho político, que es la transferencia del poder en cuanto capacidad de decisión entre las comunidades que se han puesto de acuerdo para ello, o bien que asientan ser gobernados por quienes se encuentran como dueños de las decisiones (aunque también hay quienes se imponen mediante el recurso de la fuerza armada).

Hoy, el paradigma de la teoría de sistemas propuesta por Niklas Luhmann ha colocado a la democracia parlamentaria como mito posmodernista, en virtud de la cual las elites son las que se acomodan en el poder con base en la técnica electoral.²⁸² Cuando de lo que se trata es de desmitificar a la democracia y devolverle su principio político como regulador social de las comunidades dispuestas a ello. Estas comunidades que sostienen una idea del bien, de la justicia, son las que pudieran hacer política pensando

²⁸¹ Esposito, Roberto, *op. cit.*, 1993. Lenin, al interpretar a Engels, sostenía que la supresión del Estado era también la supresión de la democracia, y la extinción del Estado era la extinción de la democracia.

²⁸² *Ibidem*, p. 54.

impolíticamente, sin pretender renovar el sistema político, sino pensar que el objetivo no es buscar la representatividad, sino la posibilidad de ejercer el poder compartiendo las decisiones que, a su vez, servirán para tomar nuevas decisiones.

2. *La soberanía*

“No es correcto decir... que la soberanía emana del pueblo, sino que el poder es el que emana del pueblo”

Palmiro TOGLIATTI²⁸³

La soberanía de las naciones es lo que está en juego dadas las nuevas relaciones económicas a nivel regional. La configuración de mercados libres de cuotas arancelarias por la supresión de fronteras fiscales construye ideas diferentes sobre el concepto de “soberanía”.

Aunque no en forma directa, el nuevo comercio mundial impone relecturas acerca de la constitución de las naciones otrora soberanas para disponer de impuestos sobre entrada y salida de mercancías. Es decir, acerca del dictado de políticas que afectan a los ciudadanos de uno y otro lado de las fronteras territoriales.

Ese hecho tiene implicaciones con respecto a las decisiones de Estado, en virtud de que las fronteras territoriales son tomadas como límites de transportación mercantil que paulatinamente son disminuidos en la cuenta fiscal hasta desaparecer.

La soberanía del territorio vía frontera tendería a suprimirse toda vez que no sería requerible en las nuevas relaciones económicas entre los países asociados a un acuerdo de libre comercio. Sin embargo, la supresión fiscal de las vías de transportación no significa la desaparición de las líneas territoriales ni la división política entre los Estados, pues se arrogan la categoría política de la soberanía para distinguir las decisiones entre sí.

De lo que se trata, entonces, es de estimar que la soberanía ha sido construida con base en situaciones de poder territorial y de reconocimiento del otro para efectuar transacciones en donde no haya pérdida de autodirigirse.

²⁸³ Togliatti, Palmiro, *Escritos políticos*, México, Era, 1971, p. 174.

En la monarquía, la soberanía residía en el rey; en las democracias parlamentarias descansa en el pueblo. Al ser decapitado el rey por el pueblo en la Francia revolucionaria del siglo XVIII, la antigua soberanía monárquica se hizo recaer en el pueblo.

No obstante lo anterior, Esposito ve que la idea de soberanía tratada por los pensadores ha creado dos vertientes: una que va de Bodino a Rousseau, vía Hobbes, que es la tradición absolutista del derecho civil o individualista; y otra representada por Althusius, Locke, Montesquieu y Tocqueville, que sería la tradición del derecho social.²⁸⁴ Estas tradiciones reflejan asimismo un conflicto irreductible entre el orden jurídico-regulado y el orden político-potestativo. Situación que muestra, a su vez, una crisis semántica entre el saber jurídico y el momento de la realidad. Ésta conduce a interpretar una crisis del sujeto de la soberanía, que no es otro que el sujeto del Estado y, por tanto, del Estado mismo.²⁸⁵

Sin embargo, Hans Kelsen y Carl Schmitt establecen que la crisis de la soberanía es proporcional a la crisis de su sujeto.²⁸⁶

Ambas propuestas reflexivas (crisis del Estado y crisis de la soberanía) contienen un elemento común: el sujeto del poder. Se trata del elemento que decide y a partir del cual se construye una comunidad política.

El proletariado ruso creó un nuevo Estado bajo la figura de los soviets, pero en la esencia de la capacidad decisoria no todo el pueblo, sino solamente el proletariado. No era una democracia popular, sino una democracia proletaria (al menos formalmente así se presentaba). La desfiguración de la URSS puso en crisis la figura del Estado soviético, pero no la capacidad soberana de la comunidad de los Estados independientes para proponer una nueva organización económica y social sancionada por una nueva Constitución.²⁸⁷

Hoy en día, el sujeto político activo de las sociedades complejas del nuevo Estado inasible conceptualmente aún, son las elites, mismas que intercambian roles de poder para subsistir y consolidarse temporalmente. Ni la burguesía, ni el proletariado, ni el pueblo, constituyen una sustancia consolidada para tomar decisiones.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 88.

²⁸⁵ Herman Heller es quien expuso esta idea en *Sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello stato*, a cura di P. Pasquino, Milán, 1987, p. 93, citado por Esposito, Roberto, *op. cit.*, p. 89.

²⁸⁶ Esposito, Roberto, *op. cit.*, p. 90.

²⁸⁷ Becerra Ramírez, Manuel, *De la Unión Soviética a la Comunidad de Estados Independientes*, México, UNAM, 1993.

Las elites del poder están fuera de cualquier clasificación social que las intente colocar en alguna casilla epistemológica tradicional.

El desgaste de los antiguos sujetos políticos —dice Esposito— produjo que renunciaran al ejercicio soberano de la toma de decisiones.²⁸⁸

²⁸⁸ Esposito, Roberto, *op. cit.*, p. 92.