

## **Naturaleza y conflicto. Breves aportes para pensar la política desde Jean Jacques Rousseau y Montesquieu**

### **Nature and conflict. Brief contributions to think politics from Jean Jacques Rousseau and Montesquieu**

**Enrique Diacovetzky e Ignacio Luis Moretti**

Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de Buenos Aires (Argentina)  
enridiaco@gmail.com; lic\_moretti@yahoo.com.ar

#### **Resumen**

¿De qué forma pensar la política? ¿Qué categorías nos permitirían asir un concepto caracterizado por su ambivalencia y polisemia? ¿Puede el conflicto erigirse en esta categoría central, en tanto dimensión irremediable e irresolublemente constitutiva de la política?

Así, en base a este cúmulo de entresijos e incógnitas cardinales, este breve artículo tiene por finalidad esbozar, delinear y proponer una clave interpretativa específica de la política, a través de una reflexión teórica sobre el pensamiento político clásico y moderno. De esta forma, la aprehensión y exégesis de autores como Jean Jacques Rousseau y Montesquieu procurará rastrear el modo en que estos autores – representativos de importantes corrientes del

#### **Abstract**

How to think politics? What categories would allow us to grasp a concept characterized by its ambivalence and polysemy? Can conflict raise in this central category, as an irremediable and irresolvably constitutive dimension of politics?

Thus, based on this cluster of intrests and cardinal unknowns, this brief article aims to outline, delineate and propose an interpretive specific key of the politics, across a theoretical reflection on the political classic and modern thought. In this way, the apprehension and exegesis of authors such as Jean Jacques Rousseau and Montesquieu will try to trace the way in which these authors - representatives of important currents of modern political thought- have approached the relationship between politics and conflict;

pensamiento político moderno- han abordado la relación entre política y conflicto; ejercicio que nos permitirá comprender una dimensión muchas veces solapada del pensamiento político: su dimensión constitutivamente adversarial.

exercise that will allow us to understand a dimension often overlapped of political thought: its constitutively adversarial dimension.

**Palabras clave:** Conflicto; política; igualdad;

Montesquieu; Rousseau.

**Key words**

Conflict; politics; equality; Montesquieu; Rousseau

**Artículo recibido:** 10/07/2017; **evaluado:** entre 20/07/2017 y 20/08/2017; **aceptado:** 11/09/2017.

si desapareciese hasta la distinción de amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, etc., no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni Estado.

CARL SCHMITT (1991)

Sumergirse en el reto conceptual de pensar la política implica, sin titubear, la conciencia de lidiar con un objeto intrínsecamente renuente a ser encorsetado, limitado analíticamente. Podríamos decir que su natural inconmensurabilidad hace que dicho abordaje sea por definición siempre precario, parcial y, por ende, destinado al fracaso. Fragilidad constitutiva que colisiona y tensiona *in extremis* los intentos de encuadramiento y constreñimiento, propios de los campos de estudios académicos que nos sirven como marco de referencia e investigación (1).

Así, pensar la especificidad de la política involucra –explícita o subrepticamente- una crítica y una desnaturalización del propio campo, a través, al menos, de un descongelamiento y puesta en cuestión de las definiciones categoriales comúnmente aceptadas. Especialmente en un panorama contemporáneo que nos indica o sentencia el presunto triunfo definitivo del liberalismo, que –parafraseando a Hannah Arendt (2005)- trae consigo, cual espíritu voraz, el nuevo reinado de lo social que coloniza lo político hasta subyugarlo y la primacía de una teleología racionalista que degrada a la política, obturando su intrínseca pluralidad y contingencia de la política. Esta voracidad se potencia y entroniza como norma suprema bajo el

firmamento de la Posmodernidad, Modernidad reflexiva o Modernidad líquida, según sea la nomenclatura elegida.

Así, esta “nueva época” (2) deviene en una nueva forma de valorar la política y, particularmente, la democracia. De esta forma, nos vemos enfrentados a un nuevo firmamento donde la democracia se convierte en un mero sistema de resolución de conflictos donde “todos ganan”, constituyendo un espacio público sin enemigos, ni adversarios. Así, las instituciones democráticas, a través de su pretendida “natural imparcialidad”, vehicularían el logro de acuerdos racionales entre individuos a través del diálogo y la tolerancia, logrando así el ideal tan caro y profundo del liberalismo clásico: una sociedad reconciliada consigo misma, una nueva sociabilidad armónica y sin los conflictos de antaño. Esta mirada racionalista e individualista del mundo político conlleva la sacralización del consenso, como criterio absoluto del discurrir de la política. Así, los conceptos de unión, armonía, concordia y consenso son erigidos como ideales reguladores del nuevo firmamento político-democrático, enterrando la dimensión adversarial o conflictiva como criterio constitutivo y medular para pensar la política (3).

Poner en cuestión la axiomática impensada de la filosofía política clásica y de la politología moderna. El núcleo de esa axiomática: la tesis de un orden o una armonía como horizonte efectivo o virtual de la polis; el irresponsable optimismo de pensar que los conflictos de la polis son resolubles (Rinesi, 2005: 15)

Si bien es posible afirmar que existe una multiplicidad de definiciones de la política como actividad específica de una comunidad determinada, ninguna de ellas puede hacer caso omiso de su relación con la diversidad de conflictos que se inscriben en su seno, que en determinadas ocasiones pueden ser identificados como políticos. Al respecto, Carl Schmitt señala que: “todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos” (Schmitt; 1991: 186). Sin embargo, es posible hacer una diferenciación, entre el concepto de lo político, entendido como el ámbito del antagonismo, respecto del concepto de la política, definida como “el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe; 2007: 16) (4).

De acuerdo con lo expresado, puede considerarse que la política emerge como una respuesta posible ante la pugna entre diversos grupos, en el marco de una sociedad. No obstante, el entramado de prácticas e instituciones que pueden resultar del ejercicio de la política pueden

presentar asimismo diversos modos de procesar el conflicto. En ese sentido, resulta pertinente cuestionarse por el origen de las instituciones políticas, el conflicto del cual derivan y la manera en que cada comunidad procesa el mismo, es decir, si busca anularlo, atenuarlo o encausarlo. Teniendo en consideración las definiciones presentadas en los párrafos anteriores y su relevancia para pensar el discurrir actual de la democracia contemporánea y las formas de pensar la política, el presente artículo se propone rastrear e identificar la vinculación entre los conceptos de conflicto y política en las propuestas teórico-políticas de Jean-Jacques Rousseau y de Charles Louis de Secondat (Barón de Montesquieu), fieles exponentes del pensamiento del siglo XVIII.

Con respecto al primer autor, se indagará en las obras *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), *El contrato social* (1762) y *Discurso sobre economía política* (1754). En cuanto al segundo escritor político, se analizará su libro *Del espíritu de las leyes*, publicado inicialmente en 1748.

En resumen, este artículo –siempre tentativamente y de forma por definición inconclusa– se apresta a identificar el antagonismo fundamental en cada una de las obras de los autores referidos y en describir el uso que hacen del ejercicio de la política como práctica, que funda un orden como efecto del conflicto, rastreando, asimismo, los aspectos comunes y divergentes de dichos proyectos teórico-políticos.

### **Propiedad, conflicto y voluntad general**

#### **Directrices breves sobre Jean-Jacques Rousseau**

Con el objetivo de poder identificar en este autor el origen, la especificidad y la valoración del conflicto y su relación con el modo en que define (y la función que le asigna) a la política, resulta necesario comenzar diferenciando al hombre en el estado de naturaleza del hombre en sociedad.

Según señala Rousseau en *El origen de la desigualdad entre los hombres*, el estado primitivo del hombre, en el que se habría encontrado en su estado natural y originario, ya no existe o pudo no haber existido nunca. Sin embargo, el autor reconstruye hipotéticamente dicho estadio y concluye que el hombre debió (en tanto hecho pasado o condicional) haber compartido con el resto de los animales una naturaleza sensitiva, que lo obligaba a no hacer mal a sus semejantes ni a los animales. En el estado de naturaleza los hombres eran fundamentalmente iguales y libres, ya que la naturaleza les prescribía (al igual que a los animales) una vida simple, uniforme y solitaria (5), que les concedía la posibilidad de desarrollar las características

necesarias para su propia conservación. En consecuencia, durante este periodo el conflicto político no podría haber tenido lugar.

No obstante, las dos facultades propias del hombre -su calidad de agente libre y la facultad para perfeccionarse- fueron la causa de la posterior desigualdad en la organización de la sociedad civil. Al verse sometido por el desarrollo de su razón y entendimiento (6) al progreso de sus pasiones (deseos y temores que trascienden las necesidades físicas y naturales), estas fomentaron una ambición voraz que llevaron a los hombres a perjudicarse mutuamente, al punto de señalar que la incipiente sociedad mudó luego a un estado de guerra perpetua entre aquellos que invocaban el derecho del más fuerte y los que reclamaban el derecho del primer ocupante.

Así, el autor identifica la institución de la propiedad privada como el momento que dio inicio al conflicto entre poseedores y desposeídos. La consolidación de la desigualdad entre ricos y pobres, a través de un pacto entre los hombres, fue el fundamento de la sociedad civil y sus leyes, las cuales “aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo tiempo la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable, y, para provecho de unos cuantos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (2004: 81). Por esta razón, el orden civil, para Rousseau, no es natural sino construido en base a convenciones.

Ante el pesimismo que subyace en este escrito, Rousseau juzga en *El contrato social* que es posible reestablecer la igualdad y la libertad perdida (civiles, no ya naturales) a través de una nueva convención, es decir, la concreción de “una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes” (2003a: 46). Este contrato, que instituye la república, instaura además nuevos modos en los que se expresa el conflicto.

El cuerpo político establecido a través del pacto se funda a partir de la enajenación total de cada individuo a la comunidad y, como lo sostiene el autor, al entregarse cada uno a todos no se entrega a nadie, pero se gana, en unión de todas las fuerzas, la garantía de la preservación de los derechos de cada uno. El acuerdo implica que cada asociado se pone en la asamblea bajo la dirección de la voluntad general, que no es sino la voluntad del cuerpo moral y colectivo fundado por sus mismos participantes:

al no estar formado (el soberano) sino por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno contrario al de ellos”, sin embargo, señala que “cada individuo

puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o no conforme con la voluntad general que tiene como ciudadano (2003a: 50).

Cabe destacar que, lejos de ser la voluntad general una agregación de voluntades particulares, representa lo que hay de común en la diversidad de intereses de cada asociado, más allá de las diferencias específicas.

Por lo expuesto, se hace evidente que los conflictos que se suscitan luego de instaurada la república son de un nuevo orden: no será ya (principalmente) una disputa de poseedores contra desposeídos, sino entre la concreción de lo general (el cuerpo colectivo) y el establecimiento del interés particular, que se expresa ahora como un enfrentamiento potencial entre el individuo (o una facción) y la comunidad, pero que también puede oponer tanto a los individuos (o facciones) entre sí como al soberano con respecto al gobierno. En ese sentido, Rousseau refiere que la manifestación del disenso en la asamblea pública evidencia la exaltación de los deseos particulares por sobre los generales. Si bien esto último no supone necesariamente la ruina del Estado (únicamente la fundación del pacto social requiere de la unanimidad de sus miembros), se corre el riesgo de reemplazar la voluntad general por intereses particulares que, a través de la sanción de decretos leyes, anuncian la decadencia del Estado: “la voluntad particular tiende, por su naturaleza, al privilegio, y la voluntad general a la igualdad” (2003a: 57).

Rousseau admite que el hombre, por sí mismo, tiende a guiarse por sus apetitos, que son los que lo esclavizan. Por ello se requiere modificar su naturaleza, para hacerlos coincidir con el interés general. En este sentido, el autor señala que

el pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero por sí solo no siempre lo ve. [...] Todos por igual, necesitan guías. Es necesario obligar a uno, a conformar sus voluntades a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere (2003a: 71).

Así, sin razón que la guíe, el pueblo es concebido por el filósofo como una multitud ciega a la que hay que aniquilarle sus fuerzas naturales. La legislación, pues, tiene como finalidad hacer a los hombres iguales y libres.

De lo expuesto se sigue que, para Rousseau, la concreción del contrato social representa la mutación de la modalidad en la que se manifiesta y estructura el conflicto en el seno de una sociedad. Si el orden social que se origina por la fuerza instaura un conflicto permanente entre propietarios contra desposeídos, el establecimiento de una república altera la forma en la que se expresa dicho conflicto.

Precisamente, esta conversión genera la sustitución de la violencia por la política como modo de procesar el conflicto. El mismo autor lo apunta al señalar que, “si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de esos mismos intereses lo ha vuelto posible” (2003a: 57). La política, en este sentido, busca garantizar la institución de un orden en el que el individuo no se halle librado a sus inclinaciones, ya que son estas las que ponen en riesgo la realización del bien común, la libertad y la seguridad de cada individuo.

Por ello, se entiende que una vez instaurado el cuerpo político, el conflicto aparece como la disputa, por un lado, entre la construcción de una comunidad (entendida como el establecimiento de relaciones de igualdad y libertad civiles), y por el otro, la particularización del interés del individuo que la disuelve e instituye relaciones de dominación, de desigualdad y de esclavitud entre los hombres.

Instituida la república, el conflicto se da, entonces, entre libertad civil y esclavitud y se manifiesta en la tensión entre la voluntad general y la voluntad particular. En este marco, la política se instaura como una herramienta que permite reducir lo múltiple y plural a la unidad. Este proceso prevé la transformación de las voluntades individuales en ley, a través de la mutua anulación de los intereses antagónicos, para evitar que un individuo o una facción se imponga por sobre el resto y establezca un orden de dominación. De esta manera, se comprende que para Rousseau la política tiene como fin constreñir, vía la voluntad general a la voluntad particular, lo que requiere la participación de todos los miembros de la asociación en la asamblea. Ese acto de conformar la voluntad particular a la general es lo que el autor había definido inicialmente como virtud en su *Discurso sobre economía política*.

El propósito descrito requiere el establecimiento de la igualdad civil entre los hombres. La peculiaridad de este concepto en la propuesta de Rousseau está en que toma cuerpo de tres modos diversos: a través de la mutación de los individuos en pueblo –en tanto colectivo-, pero a la vez (aunque no simultáneamente) en ciudadanos –como miembros soberanos del Estado- y en súbditos –al estar sometidos a la ley que ellos mismos se dan-. En consecuencia, el ejercicio de la política permite (re)construir a través de la ley civil la igualdad natural perdida entre los hombres, mediante un proceso que exige orientar sus costumbres y pasiones para conducirlos al interés común.

En síntesis, la política tiene como meta la construcción de relaciones de igualdad entre las voluntades particulares y las conductas diversas de los hombres. La libertad, aunque dependiente de esa igualdad, se define por la obediencia a la ley que cada asociado se da en tanto miembro de la autoridad soberana. Lejos de la definición antigua de libertad que hace eje en la participación del poder público, Rousseau pone el foco en la obediencia a la ley, que es

en efecto lo que le permite afirmar que “quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan solo que se lo obligará a ser libre” (2003a: 50).

## **La moderación de la naturaleza como finalidad de la política**

### ***Apuntes sobre Barón de Montesquieu***

En coincidencia con la propuesta del autor reseñado con anterioridad, también en el caso de Montesquieu, se requiere distinguir un primer estadio que denomina estado de naturaleza del momento en que se instituye la sociedad.

Pese a la semejanza inicial, Montesquieu se distancia de Rousseau en su exposición sobre el estado de naturaleza, ya que diferencia claramente al hombre de los animales por ser los primeros seres inteligentes, lo que supone que están guiados no sólo por las leyes físicas y por el sentimiento, sino también por el conocimiento. Sin embargo, esta misma diferenciación está en el origen del conflicto que aqueja a los seres humanos. En tanto seres inteligentes, los hombres tienen la capacidad de darse sus propias normas, que se apartan de las leyes físicas que gobiernan el comportamiento del resto de los seres y de las cosas, pero en tanto existencia finita (no divina) “son de inteligencia limitada y, por consiguiente, sujetos a error” (1984: 50). Por esta última razón, y por verse atraídos por sus pasiones, los hombres tienen la capacidad de transgredir no sólo las leyes de Dios sino también las que ellos mismos se dan.

De acuerdo con lo expresado, se puede conjeturar una inevitabilidad del conflicto entre los hombres, ínsita en su propia naturaleza. Pero Montesquieu nos previene que no es en el estado de naturaleza donde se manifiesta el conflicto político, ya que en dicha etapa el hombre no conoce aún, sino que (tan sólo) cuenta con la facultad de conocer. En este estadio el hombre se identifica como un ser débil y, si no inferior, a lo sumo igual a otros seres. Pero el estado de paz propio de este período es reemplazado por el estado de guerra (entre particulares y entre naciones), cuando los hombres dejan atrás el estado de naturaleza por la vida en sociedad. Este pasaje es resultado de la adquisición de conocimientos, pero también de la que denomina como cuarta ley de la naturaleza, que alude al deseo de los hombres de estar juntos. La vida en sociedad suplanta en ellos el sentimiento de flaqueza e igualdad constitutiva de la existencia según las reglas de la naturaleza, por la fortaleza y el deseo de desigualarse. En esta nueva etapa, sostiene el filósofo, “sin un gobierno, es imposible que subsista ninguna sociedad” (1984: 53).

Fundada la comunidad, sus partes constitutivas pasan a ser sustancialmente los nobles y el pueblo, comprendido este último en su sentido restringido (7). Montesquieu reconoce que existe un conflicto entre estos grupos al señalar que:

hay siempre en un Estado gentes distinguidas, sea por su cuna, por sus riquezas o por sus funciones; si se confundieran entre el pueblo y no tuvieran más que un voto como todos los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas [...] porque (estas partes) tienen miras diferentes y sus intereses son distintos (1984: 191).

Sin embargo, no se describen en detalle las características de estos sujetos sociales, ya que el autor tiende a relegar este conflicto a un segundo plano. Cada régimen político tiene, en su naturaleza y en sus principios (8), mecanismos institucionales para neutralizar parcialmente la disputa entre los actores sociales fundamentales, como ser, el amor a la patria y el deseo de igualdad en la república democrática; la moderación de la ambición en la república aristocrática; la ambición, la competencia por los honores y la desigualdad de las riquezas en la monarquía y la igualdad de todos con todos en tanto esclavos en el despotismo. Asimismo, se establecen leyes para cada uno de los gobiernos, relativos a la distribución de las propiedades, las costumbres y a la condición de las mujeres, a los crímenes y sus penas y a los tributos, entre otras consideraciones.

Como se señaló al inicio de este apartado, todas las cosas tienen sus propias leyes, que se derivan de su naturaleza. Así, el filósofo francés expone una serie de características fundamentales para cada uno de los regímenes políticos que conforman su tipología de gobiernos. Además, manifiesta que cada régimen debe ser adaptado también a las peculiaridades de cada sociedad. En este sentido, Montesquieu indica que

el gobierno más conforme a la naturaleza es el que más se ajusta a la disposición particular del pueblo para el cual se establece. [...] Es preciso que las leyes (que son en general razón humana aplicada a los gobiernos y los pueblos) se amolden a la naturaleza del gobierno establecido o que se quiera establecer (1984: 53-54).

Para ello, deben contemplarse la geografía, el clima, la religión, la libertad, las riquezas, las inclinaciones, el número de habitantes y sus costumbres, entre otros aspectos.

No obstante, si bien los gobiernos son instituidos por normas creadas por los hombres para evitar el estado de guerra, también se mencionaron dos características propias de estos seres inteligentes: la capacidad de violar las leyes que ellos mismos se dan y las pasiones que los perturban. En efecto, teniendo en consideración que la naturaleza y los principios de cada

régimen son el objeto de estudio del pensador, va a ubicar el conflicto centralmente en el problema del abuso de poder y el potencial corruptor de la riqueza frente a la naturaleza del hombre en sociedad. De esta manera, el foco de atención en la obra va a estar puesto en el acatamiento de la naturaleza y de los principios de cada régimen político, o en su incumplimiento, al que define como corrupción.

Al respecto, Montesquieu advierte en *Del espíritu de las leyes* que el ejercicio mismo del gobierno conlleva la posibilidad de su misma disolución, si no se arbitran los mecanismos adecuados para evitarlo: “se nos ha enseñado una experiencia eterna, que todo hombre investido de autoridad abusa de ella. No hay poder que no incite al abuso, a la extralimitación” (1984: 186). En ese sentido, el autor desarrolla una multiplicidad de dispositivos institucionales que tienen como objetivo limitar el ejercicio del poder público con el fin de evitar la disolución del Estado, y se establecen comportamientos acordes con cada régimen que pueden ser resumidos como moderación de las pasiones.

Cada régimen cuenta con modos de ser y resortes que procuran la conservación del gobierno, según las especificidades de cada pueblo. Su acatamiento es la salvaguarda de todo régimen: “Cuando se han corrompido los principios del gobierno, las mejores leyes se hacen malas y se vuelven contra el Estado; cuando los principios se mantienen sanos, aun las leyes malas hacen el efecto de las buenas: la fuerza del principio suple a todo” (1984: 154). El riesgo central que identifica Montesquieu, y que es aquello que debe ser evitado en cualquier caso, es el despotismo: “No es lo malo que un gobierno moderado pase a otro, como de la monarquía a la república o de la república a la monarquía. Lo peligroso es caer de un gobierno moderado al desenfrenado despotismo” (1984: 153).

De esta forma, queda claro que el peligro en todos los regímenes de gobiernos es el abuso de la autoridad, que puede tener origen en el poder mismo o en el deseo de riquezas y de desigualdad (9). Frente a esta posibilidad, Montesquieu recurre a la política, concibiéndola como la disposición de instituciones adecuadas a la naturaleza y al principio de cada régimen político, según las características propias de cada pueblo, con el objetivo de alcanzar la estabilidad del gobierno. En ese sentido, la política es un artificio que funciona como límite al abuso de la autoridad, o que busca imponer la (auto) moderación en los hombres, para evitar o reducir la posibilidad de que sus pasiones lo impulsen al dominio y al estado de guerra.

El mismo autor va a hacer explícito este objetivo, al referirse a las bondades del gobierno de Inglaterra (que, a diferencia de los restantes regímenes, tiene a la libertad como su fin específico):

He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Compuesto de dos partes el poder legislativo, la una encadenará a la otra por la mutua facultad de veto. Ambas estarán ligadas por el poder ejecutivo, como éste por el legislativo. Estos tres poderes [puesto que hay dos en el legislativo] se neutralizan produciendo la inacción. Pero impulsados por el movimiento necesario de las cosas, han de verse forzados a ir de concierto (1984: 19).

Se entiende que la naturaleza del hombre en sociedad tiende a la corrupción, producto de sus pasiones, y que el ejercicio del poder conlleva el deseo de su abuso. Por esta razón, es necesario limitar los deseos de los hombres o usar la misma ambición en provecho del régimen como en la Monarquía y, de no conseguirlo, establecer los mecanismos que lo constriñan a actuar de acuerdo con la ley.

### **Comentarios finales**

Del análisis de las propuestas teóricas de ambos autores se constata que lo político, de acuerdo con la diferenciación realizada en el inicio de este escrito, es un artificio propio del hombre y, en alguna medida, está inscripto como potencialidad en su propia naturaleza, teniendo en consideración que en el desarrollo de su facultad intelectual yace el origen de las disputas descritas. Precisamente, del perfeccionamiento del entendimiento emana el pasaje del estado de naturaleza al de la vida en sociedad, generando la transformación de los apetitos simples o moderados de los hombres en ambición, competencia y deseo de dominio. Así, las pasiones se presentan en ambos pensadores como corruptoras de un orden previo que ya no existe (o, como se señaló, pudo no haber existido).

En cuanto al ejercicio de la política, tanto Rousseau como Montesquieu adherirían a lo expresado por Aristóteles en el siglo IV a.C.: “en todas partes a la desigualdad se debe la confusión política [...], ya que, en general, por conseguir la igualdad se sublevarán los hombres”. Y sigue: “los que aspiran a la igualdad, se rebelan si creen tener menos siendo iguales, que los que tienen más; y los que aspiran a la desigualdad y la superioridad, si sospechan que siendo desiguales, no tienen más, sino igual o menos” (Aristóteles, 2003: 1301b y 1302a). La igualdad por la que se disputa puede adoptar signos diversos, como ser: el poder, los recursos – materiales o simbólicos-, los derechos u otras modalidades. Incluso, como se mencionó, la creación de un orden político puede (y en algún sentido busca) producir una transformación de los antagonismos con el objetivo de procesarlos a través de mecanismos institucionales. La

política deviene entonces una herramienta para (re)establecer las formas de la igualdad que pongan límite (o fin) a la dominación del hombre por el hombre y permitan fundar y preservar la libertad (en el caso de Montesquieu, sólo si el régimen lo prevé como su meta específica).

Finalmente, retomando la expresión expuesta al inicio, en las dos propuestas teóricas presentadas se constata que la política presupone tanto la pluralidad como el conflicto. Esto se extiende incluso a aquellas definiciones de la política que buscan clausurar o negar el antagonismo, ya que la misma exigencia de orden que requieren reconoce un contexto de discordia que se busca anular.

## Notas

(1) Este tipo de reflexión se yuxtapone con tendencias propias del campo de estudio que nos acoge, la filosofía política, potenciándose mutuamente. Recuperando los trabajos de Jacques Ranciere (1996), Roberto Espósito (1996) y Sheldon Wolin (2001), el papel del filósofo/a político/a se estructura en torno al orden, vale decir, a la imperiosa necesidad de encuadrar, constreñir y controlar el desorden. “Lo que se denomina filosofía política bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política” (Ranciere, 1996: 11). En este sentido, la filosofía política no podría pensar el conflicto porque su razón de ser estuvo dirigida a encontrar o edificar el mejor orden, dar lugar a una forma reconciliada, justa, cerrada o definitiva de comunidad política. “Podemos resumir este análisis diciendo que el objeto de la filosofía política ha consistido, en gran medida, en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencia del orden” (Wolin, 2001: 20).

(2) Esta temática ha sido abordada -con variadas diferencias pero grandes similitudes de enfoque y conclusiones- por autores tales como Ulrich Beck (1994), Gilles Lipovetsky (1994), Lash (1994) y Anthony Giddens (1994, 1997 y 2002), los cuales decretan, con una visión netamente optimista, la instauración de una nueva ética y subjetivación, fruto del acta de defunción de los grandes imperativos morales que constituían la ética moderna. De este modo, el fin de los imperativos categóricos de antaño trae consigo un profundo movimiento de des-tradicionalización, que emancipa al sujeto de las estructuras que lo constreñían, negándolo. Así, se erige una sociedad postradicional, a partir de un nuevo proceso de individualización; fruto de lo cual, según esta corriente de autores, se produce un considerable aumento de la reflexividad social, de la capacidad de agencia, emancipando al sujeto y dotándolo de mayor autonomía y libertad; constituyendo un nuevo tipo de subjetividad imbuida de una nueva sociabilidad, cuyo nudo se refiere a la exaltación de la individualidad y la centralidad de la cultura del yo, sin reparar en la constitución y edificación de los lazos sociales o normas de reciprocidad. Esta difuminación de la experiencia común tiene su producto en los procesos de des-solidarización, de erosión del compromiso colectivo. En una palabra, una minimización del espacio público o declive del hombre público, vale decir, del lugar del ciudadano. La consecuencia casi natural de este nuevo sujeto posmoderno es el entronizamiento –como la única, verdadera y posible forma política- de la democracia liberal en todo su esplendor. La democracia liberal y posmoderna tiene por fin el sujeto que había anhelado: sepultadas las ideologías e imperativos y liberado el sujeto de dichas ataduras, se erige la verdadera cara de una sociedad democrática: la tolerancia, el diálogo y el consenso.

(3) Frente a la producción bibliográfica anclada en una mirada esperanzadora y sacralizadora del consenso, han emergido nuevos enfoques que -desde variados anclajes y recorridos ideológicos- colocan en el centro de su reflexión

teórica a la dimensión adversarial o conflictiva de la política. Aproximaciones conceptuales que invitan al debate sobre la relación entre conflicto y política, sosteniendo, en términos generales, que el conflicto es el elemento constitutivo de lo político. Este criterio de inteligibilidad de lo político postula la necesidad de restaurar la centralidad de lo político a través de la recuperación valorativa de uno de sus núcleos fundamentales, y frecuentemente olvidado de la reflexión teórico-política: el conflicto. Así, el conflicto no será sopesado como una anomalía que impide la realización armónica del consenso, sino como la forma propia de la política. Pensar lo político significa dar cuenta de una honda y sistemática reflexión sobre el antagonismo como elemento esencial e inerradicable del mundo social y político.

Cabe indicar que el conflicto como temática ha sido ampliamente abordado desde la literatura especializada, sin embargo dichos acercamientos han centrado su análisis en su descripción, sus causas y las diversas posibilidades para su ocusión. Es decir, esos desarrollos abordan el conflicto a partir y dentro del presupuesto mismo de un orden que lo encuadre y obture. El conflicto se piensa desde las mismas posibilidades de su negación, y no desde su potencia como elemento dinamizador de la práctica política y, esencialmente, del devenir democrático. Se procura pensar la política desde la posibilidad de instaurar una reconciliación final por intermedio de un diálogo racional y tolerante, donde se recree un “nosotros” plenamente inclusivo. De esta forma, el desafío conceptual se establece en torno a cómo pensar la tensión, el antagonismo, el conflicto sin anularlo, vale decir, sin edificar una mirada concluyente que termine por suturar la inherente indeterminación de lo político.

Así, considerar lo político como la posibilidad siempre presente del conflicto, del litigio, de la querrela, implica la aceptación de la dimensión contingente de todo orden. En esta idea, el antagonismo funcionaría como prueba de la imposibilidad de una sutura última o, para decirlo en otras palabras, de la ausencia de un fundamento último inescrutable. Retomando a Laclau (2004 y 2005), este reconocimiento de la indecibilidad que domina todo orden, implica pensarlo como la articulación fugaz, temporaria y precaria de relaciones de poder históricamente situadas y, por ende, necesariamente contingentes. Retomando a Rinesi (2005), lo político justamente existe porque ningún orden por más hegemónico que sea o se presente, puede exhibir un fundamento universal, dando cierre definitivo al sentido. Sin embargo, y aquí radica la propia entidad trágica de lo político, ningún proyecto político puede dejar de intentarlo, aunque dicho intento este irremediamente destinado al fracaso, tal como lo demuestra la historia. Vale decir, todo orden necesariamente debe edificar una estructura jerarquizante de las personas y las palabras de manera de reproducir su hegemonía. No obstante, ningún orden puede evitar que, tarde o temprano, dicha construcción se encuentre permanentemente jaqueada por el propio movimiento de la política, en tanto expresión del conflicto fundante. Será en este sentido que, pensar lo político, a pesar de nuestra incesante búsqueda de certezas tranquilizadoras, sea una tarea desoladora, ya que no es otra cosa que pensar la incerteza, la indeterminación y la imprevisibilidad.

(4) Esta disquisición de índole conceptual y metodológica ampliamente abordada y recogida por la teoría política contemporánea por autores como Carl Schmitt, Hannah Arendt, Jean-Luc-Nancy, Ernesto Laclau, Alain Badiou y Claude Lefort, es útil de forma concomitante para despejar algunos potenciales interrogantes. Complementando lo expresado en base a Chantal Mouffe (2007), Cornelius Castoriadis (1996) se refiere a lo político como una dimensión plenamente esencial, omnipresente, en tanto instancia que se refiere al poder y su institución al interior de una sociedad; mientras que la política se refiere al conjunto de prácticas cotidiana, frágiles e inestables de la actividad política.

(5) Cabe aquí indicar una precisión conceptual que habitualmente es reproducida acríticamente, respecto a la célebre figura del “Buen Salvaje rousseauiano”. Al respecto, se debe señalar que representa una contradicción conceptual y teminológica ya que no existe moralidad en Rousseau en soledad, sin contacto con otros hombres. En este sentido, dicho aislamiento se conjuga con esta etapa de animalidad primigenia del hombre. Justamente, la introducción de la moralidad (bondad-maldad) remite a la ruptura de dicho estado de soledad.

(6) Rousseau concibe negativamente estas cualidades al atreverse “casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, y que el hombre que medita es un animal degenerado” (Rousseau, 2004: 36).

(7) Al respecto, cabe señalar que se observa en el texto un uso ambiguo del concepto pueblo. Si por momentos se refiere a la población de una nación en su conjunto, en ocasiones el autor recurre a esta misma noción para designar a un grupo particular constitutivo de una comunidad política determinada, es decir, lo otro de la nobleza. Como ejemplos, se citan los pasajes del texto que se transcriben a continuación; para el primer uso señalado: “Cuando en la república, el poder soberano reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, es una aristocracia” (Montesquieu, 1984: 55); para su segundo uso: “Se corrompe el sufragio por la intriga y el soborno, vicios de las clases elevadas; la ambición de cargos es más frecuente en los nobles que en el pueblo” (Montesquieu, 1984: 59). Ambas citas corresponden al libro II, capítulo II. Por lo expuesto, es posible sostener que Montesquieu no establece un nombre propio para la parte de la sociedad que carece de educación, riquezas y funciones. Precisamente, dado que el autor desarrolla su estudio tomando como objeto de estudio el ejercicio del poder en cada uno de los gobiernos, y planteado el hecho que al pueblo (en su sentido restrictivo) sólo le compete la selección de los gobernantes, no requiere más que un nombre genérico (y un uso ambiguo) para invocarlo.

(8) “Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar” (Montesquieu, 1984: 65).

(9) En la república democrática este mismo fenómeno puede producir también el efecto inverso, es decir, la usurpación del gobierno por parte de los representados y el deseo extremo de igualdad social.

## Bibliografía

- Arendt, H. (2005). *¿Qué es la Política?* Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (2003). *Política*. Alianza, Madrid.
- Castoriadis, C. (1996). La Democracia como procedimiento y como régimen. *Iniciativa Socialista*, 38.
- Espósito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Trotta.
- Espósito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montesquieu (1984). *Del espíritu de las leyes*. Heliasta: Buenos Aires.
- Moretti, I. y Schefer, L. (2013). Polemos: una clave conceptual para pensar la política. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 16, pp. 171-182.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ranciere, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Rinesi, E. (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rousseau, J. J. (2003a). *El contrato social*. Buenos Aires: Losada-Página/12.

Rousseau, J. J. (2003b). *Discurso sobre economía política*. Argentina: Quadrata.

Rousseau, J. J. (2004). *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Libertador.

Schmitt, Carl (1991). El concepto de lo político. En *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.