

Estado



Carlos Balzi

Universidad Nacional de Córdoba

Recibido: 23 de octubre de 2023

Aceptado: 30 de marzo de 2024

Resumen

Si bien el Estado es una presencia permanente en nuestras vidas, ni siempre fue así ni conviene olvidar las múltiples y arduas polémicas que la filosofía política ha mantenido y mantiene sobre sus características y su legitimidad. En este trabajo pretendemos describir algunos de los hitos fundamentales de la historia del concepto de "Estado", partiendo de origen como noción independiente en el siglo XVII, pasando por su glorificación a comienzos del XIX, para llegar a las tres perspectivas críticas -marxista, anarquista y liberal- que, desde la segunda mitad de ese mismo siglo XIX han erosionado la confianza en él, abriendo las grietas en la que fuera una estructura sólida y planteando dudas respecto a la salud de Estado en el presente y, fundamentalmente, en el futuro

Palabras clave: Estado, historia, crisis, legitimidad, fuerza

Abstract

Although the State is a permanent presence in our lives, it was not always like this nor should we forget the multiple and arduous controversies that political philosophy has maintained and continues to maintain about its characteristics and legitimacy. In this work we intend to describe some of the fundamental milestones in the history of the concept of "State", starting from its origin as an independent notion in the 17th century, passing through its glorification at the beginning of the 19th century, to reach the three critical perspectives - Marxist, anarchist and liberal - that, since the second half of that same 19th century, have eroded confidence in it, opening the cracks in what was a solid structure and raising doubts regarding the health of the State in the present and, fundamentally, in the future.

Keywords: State, History, crisis, legitimacy, force

Introducción: el misterioso Estado

“Harding se queja de que, al hablar del estado como una persona distinta tanto de los gobernantes como de los gobernados, yo introduzco ‘una entidad nueva y misteriosa’. Ahora: el concepto de estado tal como lo hemos heredado es una entidad misteriosa. Lo que quiero es tratar de penetrar el misterio en vez de dejarlo de lado” (Skinner, 2005, p. 71)

Puede resultar extraño que se introduzca un texto sobre el Estado vinculándolo con el misterio. Nuestra vida transcurre desde el nacimiento hasta la muerte en Estados. Hablamos sobre él, ya sea para defenderlo, criticarlo, despreciarlo. Entendemos a la perfección expresiones como “Estado benefactor”, “Estado mínimo”, “Estado total” o “Estado nación”. Debatimos apasionadamente cuando alguien culpa al

Estado de todos los males o cuando se esperan de él los bienes (“El Estado proveerá”). Podemos intuir, en fin, de qué tratará una película como la de Sergei Loznitsa, “Funeral de Estado”: sobre las exequias de un “jefe de Estado” (y también entendemos esa expresión). Y aunque quizás con alguna perplejidad inicial, comprendemos también a qué se refiere la fórmula constitucional de Bolivia: “Estado plurinacional”. Si todo lo que sucede alrededor de este término tan familiar es claro y distinto, ¿por qué hablar del “misterioso Estado”?

Porque puede suceder, como tantas otras veces, que la apariencia de comprensión de un fenómeno como el del Estado no sea otra cosa que el resultado de haber omitido una pregunta, en este caso, la más engañosamente sencilla: ¿qué es el Estado? En las páginas que siguen no se encontrará, tampoco, la respuesta. En su lugar, proponemos aportar algunos elementos que contribuyan a fomentar una actitud desconfiada y levemente incrédula respecto a nuestro aparentemente obvio saber sobre esta extraña entidad que llamamos –desde no hace tanto tiempo– “Estado”.

Con ese objetivo como guía, y tras reconstruir brevemente cuáles eran algunas de las instituciones políticas que organizaban la convivencia humana antes de que el Estado propiamente dicho se impusiera en la Modernidad, nos detendremos en unas pocas, pero canónicas, teorías sobre el Estado que desde comienzos de nuestro período histórico algunos filósofos pensaron y

debatieron: las de Hobbes, Hegel, Marx y los marxistas, el liberalismo y el anarquismo. Vamos.

1. El Estado antes del Estado

Que, hasta donde la información nos permite saber, desde que hay humanidad existen formas de regular la interacción entre los seres humanos es una convicción compartida y confirmada por la antropología. Ahora bien, ¿se trató siempre de Estados? La pregunta posiblemente no admita una respuesta unívoca, si bien demanda algunas aclaraciones. Werner Conze supo escribir al respecto lo siguiente:

“La aplicación del término ‘Estado’ a todas las culturas y períodos de la historia universal puede ser sostenida si se hace de modo consciente y es metodológicamente justificada en vista a su valor (comparativo) como también a su limitada potencia enunciativa. En un sentido amplio, susceptible de ser fundamentado desde la antropología cultural, no hubo en la historia ninguna existencia humana sin un orden sancionado de mayores o menores unidades sociales al servicio de la vida en conjunto en el interior y de la protección hacia el exterior. Es una cuestión de acuerdo de definición si para eso se debe usar el término ‘Estado’ como concepto general formalizado (dado el caso a partir de qué límite del alcance y de la intensidad organizativa duradera)” (Conze, 2021, p. 136)

Entonces, con Conze, estamos autorizados a emplear la palabra para referirnos a formas de vinculación institucionalmente reguladas en cualquier tiempo y lugar, siempre y cuando seamos plenamente conscientes de que, al hacerlo, estamos cometiendo lo que los historiadores llaman un “anacronismo”: aplicamos un término que no existía en la época del fenómeno al que nos referimos. Es esta una práctica muy extendida. Veamos dos ejemplos.

El primero está tomado de un libro que fuera fundamental para pensar filosóficamente el fenómeno del incipiente fascismo europeo: *El mito del Estado*, de Ernst Cassirer:

Ningún otro pensador tuvo una visión tan honda de lo que realmente es y significa el Estado Poder, y ningún otro autor ha dado una descripción tan clara, impresionante y penetrante de su verdadera naturaleza, como Platón en su *Gorgias*. (Cassirer, 1947, p. 90)

El segundo es un pasaje de una traducción contemporánea del diálogo *Sobre la ira*, del filósofo y político romano del siglo I, Séneca ¿Por qué otro medio restauró Fabio las fuerzas quebrantadas del Estado, sino porque supo contemporizar, diferir y retrasar, recursos todos que los airados ignoran? Habría perecido el Estado, que entonces se hallaba en las últimas, si Fabio se hubiera atrevido a todo cuanto le inducía su ira (Seneca, 2013, p. 141)

Ambas citas, tan disímiles por otra parte, comparten un uso no problematizado de nuestro término para referirse a instituciones políticas distintas entre sí, pero sobre todo

(como veremos más adelante), diferentes a nuestro propio “Estado”. En el primer caso, Cassirer asimila la *polis* ateniense del siglo IV ac., tan singular y tan trascendente para la historia del pensamiento político (de hecho, “político” deriva de *polis*) al tipo de configuración que veía consolidarse, amenazadoramente, en la Europa del fascismo en auge: el “Estado-poder”. En la segunda cita, el traductor escoge verter el sustantivo latino *imperium* por un término más familiar, “Estado”. Como apuntaba el texto de Conze, ninguna de estas dos decisiones teóricas serían problemáticas, si no fuera porque en ninguno de los dos casos parece haber una consciencia del anacronismo implicado: estrictamente, como se verá, ni la *polis* griega ni el *imperium* romano serían identificables sin más con nuestro Estado.

Habrá que esperar muchos siglos, hasta los tempranos inicios de la Modernidad, para que comiencen a ser pensados (y escritos) sus primeros elementos. La historia completa de la sucesión inestable de estos surgimientos es imposible de contar aquí, pero sí es posible reconstruir algunos hitos que marcaron este devenir.

Para comprender el sentido en que se desarrollaron estos elementos, es preciso recordar que desde fines del Medioevo y hasta bien entrada la Modernidad, la forma de gobierno que se impuso con una hegemonía casi completa fue la monárquica, y es por eso que el primer episodio de la historia del concepto se dará bajo la forma de una distinción al interior de la propia actitud hacia

los reyes. Se trata de la célebre doctrina de “Los dos cuerpos del Rey” (Kantorowicz 2012). Brevísimamente, si hasta fines del siglo XIV había una identificación plena entre la institución política y la persona del rey, a partir de entonces, por obra, entre otros, de Juan Gerson, comenzará a operar una distinción entre el cuerpo orgánico del monarca y su cuerpo espiritual, místico o político; mortal el primero, inmortal el segundo, natural el primero, abstracto el segundo. De este modo, al establecer una *vita civilis* del rey, diferente de su vida natural, se abría el camino para comenzar a pensar en un poder diferente al del individuo natural que casualmente ocupara la magistratura suprema. La distinción entre el abstracto poder de la comunidad –pensado bajo la forma de la *persona política* del soberano- y el poder del individuo temporalmente ocupante de ese sitio se revelará, andando los siglos, como fundamental para el desarrollo del concepto moderno de Estado.

El segundo hito de esta historia de progresiva abstracción conceptual se dará un par de siglos más tarde, en la Italia del Renacimiento, allí donde, según la muy influyente afirmación de Jacob Burckhardt, se le habría dado forma definitiva al Estado como artificio claramente diferenciado de gobernantes y gobernados: al Estado como “obra de arte” (Burckhardt, 2004, cap. 1). Veremos que, más allá de la convicción con la cual la argumentó, la opinión de Burckhardt es dudosa. Sin embargo, textos justamente célebres parecen abonarla. Por ejemplo, las líneas iniciales del libro más

influyente de la política renacentista, *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo: “Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados.” (Maquiavelo, 1992, p. 72) En estas pocas palabras se oculta una innovación fundamental. Así como la doctrina de los dos cuerpos del rey había introducido una cuña entre el ser humano individual a cargo del reino y su función política, ahora Maquiavelo añade otra: que no importa cuál sea la forma de gobierno que un pueblo se da a sí mismo, sino la soberanía de su poder. Esa soberanía, ese poder que excede al de todos los individuos y partidos, es la marca del Estado. En base a ello, Conze puede afirmar:

Así, el “*stato*” de Nicolás Maquiavelo ya tenía una acepción en tanto concepto autónomo que no necesitaba que se agregara ninguno de los complementos de especificación: del príncipe, o de la república, una acepción que se impone entre nosotros recién en el siglo XVIII. (Conze, 2021, p. 130)

Según esta apreciación de Conze, podríamos finalmente situar el origen de nuestro concepto moderno de Estado como una institución artificial, diferenciada tanto de las personas naturales eventualmente a cargo como de las formas de gobierno que cada pueblo se dé a sí mismo. Pero esto aún sería precipitado, y es conveniente exigir alguna paciencia. Porque si bien Maquiavelo y sus contemporáneos dieron un paso fundamental en la configuración de la Modernidad política,

conservaron algunas convicciones que será preciso abandonar para llegar a la plena realización de nuestro concepto. En particular, en el republicanismo cívico del renacentista, dentro del cual hay consenso en situar la obra de Maquiavelo, persiste un último rasgo que se opone a su total asimilación a lo que la Modernidad entenderá por “Estado”: la distinción entre pueblo o comunidad y Estado. Quentin Skinner lo ha resumido con perspicacia:

A pesar de la obvia importancia de estos teóricos, nos equivocáramos si concluyéramos que su uso del término *status* y sus equivalentes en las lenguas vernáculas expresaba una comprensión moderna del estado como una autoridad diferenciada de gobernantes y de gobernados. Los escritores republicanos adoptan sólo una mitad de esta doblemente abstracta noción del poder público. Por una parte, constituyen el primer grupo de escritores políticos que hablan con plena autoconciencia de una distinción categórica entre estados y gobernantes, y al mismo tiempo expresan esa distinción como una pretensión sobre las estructuras independientes de *stati*, *états* y *states*. Pero, por otra parte, no establecen una distinción semejante entre los poderes de los estados y *los poderes de las comunidades sobre las que éstos ejercen su soberanía*. Más bien, por el contrario, todo el impulso de la teoría republicana se orienta hacia una identificación

final entre ambos. Esto produce como resultado, sin duda, un concepto reconocible del Estado, que muchos marxistas y auspiciantes de la democracia directa continúan defendiendo. Pero implica un repudio del elemento más distintivo de la corriente central de la teoría del estado moderno: la idea de que es el mismo Estado, más que la comunidad sobre la que éste ejerce su dominio, el que constituye la sede de la soberanía. (Skinner, 2005, p. 45)

Ya Estado, todavía no Estado. Un siglo y medio más tarde, la indefinición habrá terminado.

2. Un autómatas supremo: Hobbes y el Estado moderno

Pero ¿acaso es tan importante contar con una teoría del Estado? Después de todo, a los ingleses no les fue tan mal, y en resumidas cuentas, al menos hasta estos últimos años, se gobernaron pasablemente bien sin teoría del Estado. Bueno, en todo caso, la última de las teorías del Estado la encontramos en Hobbes. (Foucault, 2007)

Thomas Hobbes (Westport, 1588 – Derbyshire, 1679) conocía de primera mano los desarrollos italianos de la incipiente teoría del Estado, gracias a los vínculos que sus patrones, los Cavendish, mantenían con parte de la *intelligentsia* veneciana¹. Es posible, incluso, que fueran las relaciones políticas de sus empleadores las que impulsaran la

¹ En particular con Paolo Sarpi (Malcolm, 1996, p. 19-20).

dedicación a la política del filósofo, que le conduciría, eventualmente y tras algunas peripecias que serán señaladas, a la invención de los rasgos fundamentales del Estado moderno, aún vigentes en nuestro tiempo.

La sospecha se funda en que hasta pasados sus cincuenta años –una edad avanzadísima para el siglo XVII– no existe evidencia de que la dedicación a la meditación en los tecnicismos de la política filosófica ocupara particularmente a Hobbes, quien, incluso cuando ya había escrito sobre ellos, se describía a sí mismo antes como un científico de la naturaleza o un matemático, que como un filósofo político². Pero la tranquila vida de naturalista que imaginaba para sí se vio frustrada por la política, que se manifestó bajo la forma más extrema. En abril de 1640, la oposición al rey Carlos I logró que el monarca convocara a sesiones al parlamento y planteó una serie de demandas que éste consideró inaceptables. Fue entonces, bajo la urgente demanda de la historia, cuando Hobbes concibe y escribe (si bien no la publica) la primera versión de su filosofía política, que contiene los también primeros conatos de su teoría del Estado: los *Elementos de derecho natural y político*.

Hablamos de rudimentos incipientes y no de una teoría integral del Estado, porque le tomará tiempo a Hobbes el descubrimiento de

lo que diferencia específicamente al Estado de las instituciones propuestas antes, desde la *polis* ateniense y el *imperium* de la Antigüedad hasta el Renacimiento. Son varios los rasgos de la propuesta de esta obra temprana en los que se descubre la huella de la tradición. Fundamentalmente la afirmación del origen popular de la soberanía y, por lo tanto, si bien más implícita que explícitamente³, la prioridad de la forma de gobierno democrática sobre las demás alternativas. Si existe una forma de gobierno -democracia, aristocracia o monarquía- que, por las razones que fuere, tiene precedencia sobre las demás, aún no se ha dado con la idea de una institución –el Estado, claro– que sea neutral respecto a los bandos en disputa. Tras publicar el libro, la tensión apenas contenida entre monárquicos y parlamentarios se transformará en abierta hostilidad, dando inicio a la Guerra Civil y forzando a Hobbes al exilio en París. Allí, al año siguiente de su llegada, publicará la segunda versión de su teoría política, el *Elementa philosophiae sectio tertia. De cive*. Tampoco en ella, pero por razones diversas, encontraremos la fundamentación del Estado moderno que será el legado fundamental del filósofo a la historia de la teoría política. Porque también aquí, seguramente como eco de los debates ingleses entre los partidarios del bando parlamentario y los del lado

² Esto puede comprobarse en sus cartas y, en particular, en sus escritos autobiográficos: en la que escribiera en verso, por ejemplo, lamenta haber tenido que suspender la escritura de su compendio de filosofía natural, el *De corpore*,

debido a la urgencia de los acontecimientos en la política de su país (Hobbes, 1994, p. 259).

³ Hobbes argumenta la prioridad de la democracia en el capítulo II de la Segunda Parte (Hobbes, 2003, p. 228 y ss).

monárquico (como sus propios patrones), Hobbes vuelca sus energías creativas a la apología de una forma de gobierno, la monarquía: “Pues, aunque me haya esforzado en el capítulo décimo por persuadir mediante algunos argumentos que la monarquía es más ventajosa que las otras especies de gobierno (...)” (Hobbes, 2010, p. 121). Habrá que esperar aún algunos años para asistir a la emergencia completa de nuestro Estado.

Hobbes llegó a París en 1640 y permaneció allí toda la turbulenta primera década de la Guerra Civil de su país. Hacia el final de la misma, mientras se encontraba una vez más abocado a la finalización de su *De corpore*, decide interrumpir nuevamente esa tarea para emprender otra que sorprenderá a sus correspondientes, que venían pidiéndole que tradujera al inglés su *De cive*, a la que veían como su última palabra en política: la redacción de un largo libro en su lengua madre, en la que revisaría muchos de los temas que había expuesto en aquella obra latina. Se trata, claro, del *Leviatán*, que se publica en Londres a comienzos de 1651.

De las múltiples innovaciones de esta obra enigmática⁴ hay dos que son especialmente relevantes para esta historia. En primer lugar, lo que el lector del *Leviatán* primero leía cuando abría el libro, la “Introducción”, eran dos breves páginas en las que el filósofo inglés desarrollaba una extraordinaria serie de

analogías entre las partes del Estado y los órganos de un hombre artificial, un autómatas de forma humana, un androide. Si bien ya Platón había analogado al cuerpo político con el cuerpo natural, nadie había pensado en hacerlo con uno artificial. El significado de la operación hobbesiana es destacar la neutralidad de la nueva institución, la cual, como todas las máquinas, está disponible para cualquier partido, cualquier ideología, cualquier forma de gobierno. Pero es la segunda novedad la que acabará transformando a *Leviatán* en un hito en esta historia.

En el capítulo XVI, dispuesto estratégicamente después de los dos dedicados a las leyes de naturaleza y antes del consagrado a la definición del Estado, el filósofo inglés introduce una figura conceptual inédita en sus obras anteriores, la de la persona artificial del Estado, y, con ella, crea la teoría de la representación política, paso fundamental hacia el nacimiento de nuestro Estado. El capítulo abre con la definición de “Persona”, para distinguir inmediatamente entre las personas “naturales” y las “ficticias o artificiales”. A las últimas, las que representan las palabras o acciones de alguien más, pertenece el Estado, persona artificial y múltiple:

Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona, de manera que sus

⁴ Analizo detenidamente las más importantes de estas novedades en mi “Introducción” a *Leviatán*, Buenos Aires, Colihue, 2019, pp. LXVIII-CXLVIII.

actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular. Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* del representado, la que hace a la persona, *una*. (Hobbes 2019, p. 87-88)

Y esa unidad del representante es real y eficaz con independencia de que éste sea una persona natural o un conjunto más o menos grande de personas naturales, es decir, sin importar si la representación es monárquica, aristocrática o democrática. Esto sucede porque los términos del contrato de creación de la persona pública –que Hobbes describe minuciosamente en el capítulo XVII– no establecen más que la autorización de realizar en nombre de los firmantes las acciones que él o los representantes consideren oportunas, sean cuales fueren, y sean quienes fueren sus actores: en cualquier situación, a partir de entonces los actos de la “persona artificial” deben ser considerados como propios por quienes a ellos la autorizaron. Y la persona que en el momento del contrato es generada pasa a ser, en sentido pleno, “soberana”, es decir, trascendente respecto a las personas naturales.

La teoría del autor-actor permitió a Hobbes la atribución al Estado de dos características que terminarán de delinear los rasgos

esenciales que aún podemos reconocer en los nuestros (o que al menos podíamos reconocer hasta hace poco tiempo; al final veremos las razones de esta duda). Por una parte, su soberanía, es decir, el carácter incomparable de su poder respecto al de los grupos menores: por derecho, el Estado tiene a partir de ahora, y siempre, la última palabra, la decisión final en cualquier asunto. Y, por otro, su independencia respecto a las formas de gobierno, algo que no habían podido (o querido) lograr los teóricos anteriores, ni siquiera el propio Hobbes en sus obras previas. Con ello, el *Leviatán* llegará a ocupar un sitio aparte en la historia de la teoría del Estado, la cual, puede incluso afirmarse, sólo comienza a existir a partir de esta obra⁵.

Esta irrupción, la del Estado moderno completo, no fue, con todo, fácil. Algo que se puede desprender de un rasgo singular del propio *Leviatán* que Quentin Skinner resumió en estos términos:

Algo sorprendente en la composición del *Leviatán*, sin embargo, es que a medida que se desarrolla el argumento de Hobbes, éste se refiere cada más al poseedor de la soberanía, no como a la persona de la república (*Commonwealth*), sino como a la persona del estado (*state*). Cuando analiza ‘las leyes y la autoridad del Estado civil’, en

⁵ Skinner lo indica a la perfección: “Hobbes no es el primer filósofo en hablar de la persona del estado como la verdadera portadora de la soberanía, pero puede afirmarse que es el primero en reconocer en toda su amplitud las dificultades conceptuales generadas por esta nueva

comprensión de las cosas. Es porque a él se debe el claro reconocimiento de estos problemas, y por la naturaleza de la respuesta que les dio, que Hobbes puede ser quizás considerado el primer filósofo que enunció una teoría enteramente sistemática y autoconsciente sobre el estado soberano.” (Skinner, 2005, p. 66)

la Parte 3, nos informa que la soberanía es 'poder en el Estado', y que esta forma de poder se encuentra expresada en 'las leyes civiles del Estado'. A lo que agrega, cuando expone su crítica a la vana filosofía en la Parte 4, que quienes 'disfrutan del beneficio de las leyes' están 'protegidos por el poder del Estado civil. (Skinner, 2005, p. 66) ⁶

La gestación del Estado moderno aún estaba en proceso. Deberá pasar todavía más de un siglo y un evento extraordinario como la Revolución Francesa para verlo completamente desenvuelto en la obra de su máximo apólogo, Hegel.

3. La apoteosis del Estado: Hegel

Para dejar de lado a un filósofo, ¿basta con comprobar que el Estado se halla en el centro de su pensamiento político?

Eric Weil, *Hegel y el Estado*

Hobbes había dado con la fórmula de un Estado soberano absoluto, distinto de los diversos poderes locales –pueblo, aristócratas, clero, entre otros–, y dotado de una unidad claramente perceptible para los poderes externos –otros Estados, fundamentalmente. Sin embargo, el éxito de su teoría no fue inmediato, ni mucho menos.

Su fama de ateo y su materialismo ajeno a compromisos hacían peligrosa e indeseable cualquier asociación con su nombre, razón por la cual, si bien fue leído, cuando se lo citaba era, casi sin excepción, para criticarlo⁷. Había, también, una razón más filosófico-histórica para dudar de la validez sin más del Estado hobbesiano: su teoría artificialista, maquina de esta institución, fue una buena solución para los tiempos extremadamente críticos en los que la burguesía buscaba afirmarse como clase dominante, pero no se adecuaba con el mismo éxito al período pacificado y progresista que siguió.

Fue así como, en el siglo XVIII, la teoría del Estado-máquina fue objeto de un creciente ataque, que incluso llegó a poner en duda la legitimidad del Estado sin más⁸. Como observara Koselleck:

Un indicio de este viraje fue el furioso rechazo de la metáfora de la máquina que Schlötzer todavía pudo utilizar en 1793 de manera positiva: el Estado es 'una invención igual que la de una *Brand Casse*' que está al servicio del bienestar común. 'El modo más instructivo de exponer la teoría del Estado es si se trata al Estado como una máquina artificial, completamente articulada'. Detrás de esto se divisaba el sistema absolutista, que manejado

⁶ La aguda observación de Skinner matiza la aseveración de Conze de que "(...) Hobbes equiparó *Common-wealth*, *State* y *civitas*" (Conze, 2021, p. 144).

⁷ El estudio de referencia sobre la suerte de la obra hobbesiana en la segunda mitad del siglo XVII sigue siendo el de Mintz, 2010 (1961).

⁸ A esto conviene agregar que las propias máquinas, que tanto entusiasmo habían generado

en el siglo XVII, la maquinaria automática con la que Hobbes había analogado al Estado, fueron progresivamente volviéndose habituales y por tanto menos impactantes, tornándose cada vez menos frecuente su uso elogioso. La historia del ascenso y decadencia de la metaforología maquina puede leerse en el libro de Mayr, 2012.

desde fuera era como mucho reparable, pero incapaz de modificaciones a partir de sí mismo; un sistema que degradaría al ciudadano en tanto súbdito a una pequeña rueda del mecanismo, sin concederle libertad para desplegarse. (Koselleck, 2021, p. 179)

La presentación del Estado como una máquina hacía temer por sus costados más ominosamente represivos, de puro dominio y extractivos de la libertad de los ciudadanos. Para salvar al Estado, se necesitaba dar respuesta al problema que, en palabras de Novalis, se planteaba así: “Si se pudiera transformar esta máquina en un ser autónomo viviente, entonces el gran problema estaría resuelto” (Novalis, 2007, p. 112). Quien dará la respuesta más brillante a este problema será Hegel.

Hegel no estará solo en esa empresa. Será una preocupación común a toda una generación de pensadores fundamentalmente alemanes encontrar la solución al problema formulado por Novalis. ¿Por qué la solución hobbesiana había dejado de ser satisfactoria, al punto de suscitar una respuesta tan extendida? El Estado-máquina, tal como está descrito en *Leviatán*, podía ser una estrategia correcta para su tiempo, cuando el Estado aún debía ganar su legitimidad frente a los actores –fundamentalmente las iglesias y los señores terratenientes– que pretendían disputársela. Pero, pasado ese momento y ya reconocido como la instancia suprema de

decisión en asuntos públicos, los mismos rasgos que habían fundado el éxito de la máquina estatal se convirtieron en lastres para su perduración: una máquina era demasiado ajena a los grupos e individuos que debían reconocerse en ella. La propia neutralidad que su posición radicalmente no humana, externa, le garantizaba, era el principal obstáculo para el compromiso de sus miembros humanos.

Fue Jean-Jaques Rousseau el primero en advertirlo, pero su solución –formular los términos del contrato fundacional de manera de dotar de inmanencia a la figura estatal–, aún adolecía del defecto de la exterioridad, por su mismo origen contractual. Lo que se precisaba era pensar de otra manera la naturaleza y origen del Estado, que, al menos en la teoría, se encontraba en riesgo.

El mismo Hegel, en su juventud, era escéptico sobre la posibilidad de esa reforma teórica. Hacia finales del siglo XVIII escribió
 ¡Tenemos que ir, por lo tanto, más allá del Estado! Pues cada Estado tiene que tratar a hombres libres como un engranaje mecánico; y eso no debe hacerlo; debe detenerse. (Hegel, 1978, p. 144)

Esta no será la posición definitiva de Hegel (ni de sus contemporáneos⁹) sobre la cuestión. Tras su traslado de Jena a Berlín, en 1820 Hegel publica su texto fundamental sobre la política, el derecho y, claro, el Estado: *Los Elementos fundamentales de la filosofía del*

⁹ Ya Fichte, en 1800, había adelantado algunos de los elementos centrales del nuevo Estado: “Sólo el

Estado (...) reúne una cantidad indeterminada de hombres en un todo cerrado, en una totalidad”. (Fichte, 1991, p. 133).

derecho, más conocido como *Filosofía del derecho*.

En esta obra (que contiene algunos de los pasajes más famosos del *corpus* hegeliano¹⁰) Hegel descubre la manera de afrontar los peligros más urgentes del Estado á la *Leviatán*, salvando, a un tiempo, la legitimidad de la institución. Para ello, el primer paso consiste en negar la característica definitoria de la propuesta hobbesiana (y de la tradición contractualista que le siguió): “El Estado no es una obra de arte.” (Hegel, 2000, p. 199). Esta negación implica que el vínculo entre los seres humanos y la institución no es externo, como la del constructor o el usuario de obras de arte con su producto, sino inmanente y hasta íntima, pues: “El estado es la realidad de la libertad concreta” (Hegel, 2000, p. 19).

Desplegar por completo las implicaciones de esta fórmula es imposible en estas páginas, pues demandaría explicar la filosofía política hegeliana completa. Es posible, en cambio, destacar algunos de sus elementos centrales, que se construyen, otra vez, en oposición al modelo hobbesiano.

Una de las críticas más recurrentes a la doctrina de *Leviatán* fue la de que el establecimiento de un poder tan externo, absoluto e irrevocable como el propuesto en

la obra hobbesiana constituía una afrenta al deseo natural de los humanos por la libertad y el reconocimiento de la validez de sus aspiraciones individuales. Si bien Hobbes intentó demostrar que la única libertad posible es la del ciudadano, esto es, la de quien ha renunciado a su propio criterio en pos del aseguramiento contra el miedo a la muerte violenta a manos de sus congéneres, los críticos no se dejaron convencer y argumentaron que la vida en el *Leviatán* era tan pobre y desagradable como la que supuestamente se vivía en el estado de naturaleza¹¹. Hegel, lector atento de Hobbes desde su juventud¹², comparte en buena medida esas críticas, si bien no –como proponían los liberales– en nombre de la preservación de los derechos pre-estatales de los individuos (mera arbitrariedad formal), sino, antes bien, por entender que la verdadera libertad se consume en el Estado plenamente desarrollado. Pues el Estado, cuando alcanza esa plenitud, no es otra cosa que pensamiento, o voluntad racional concretas, y esto es lo mismo que libertad realizada. Cuando se reconoce que nuestros deseos y necesidades más auténticos están contenidos en la ley del verdadero Estado, desaparece la exterioridad de los sujetos y la nueva intimidad así nacida garantiza el

¹⁰ Por ejemplo, la polémica afirmación de que “Lo que es racional es real, lo que es real es racional” (p. 14) o la definición de la filosofía como “su época captada por el pensamiento” (p. 15).

¹¹ Según la célebre línea del capítulo XIII: “(...) y la vida es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”. (Hobbes, 2019, p. 120).

¹² Sobre la lectura de Hobbes del joven Hegel se puede leer Ziep, 2011, p. 31-84.

compromiso de los ciudadanos en la defensa de su constitución.

Esta libertad *en* el Estado, en lugar de *contra* el Estado, es la razón de que éste sea nada menos que "(...) la realidad de la idea ética, el espíritu ético en tanto que voluntad revelada, clara a sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce y que ejecuta lo que sabe y en tanto que lo sabe." (Hegel, 2000, p. 217)

Puede ser la realidad de la idea ética porque, a diferencia nuevamente del modelo hobbesiano, su génesis no es mecánica y artificial sino orgánica, creciendo desde el suelo nutricio de los deseos y necesidades de los individuos, quienes, cuando el Estado se desarrolla correctamente (o, quizás, cuando así se desarrolle¹³), no pueden más que reconocerse en él. Y como la satisfacción de nuestras necesidades y deseos reales y profundos es el anhelo de felicidad al que los seres humanos han asociado con la figura del paraíso terrenal, la apoteosis del Estado se desprende con naturalidad para el autor alemán: "El Estado es voluntad divina como espíritu presente que se despliega en figura

real y organización de un mundo" (Hegel, 2000, p.112).

Ese Estado devenido en divinidad será capaz de generar reconocimiento y amor en los ciudadanos, bajo la especie del "patriotismo"¹⁴; a nadie se le habría ocurrido imaginar un patriotismo del Leviatán.

4. El asedio al Estado: marxismo, liberalismo, anarquismo.

El Estado convertido en Dios de los hombres tuvo un brevísimo reinado. Si bien después de Hegel hubo quienes, como Feuerbach, prolongaron el paso de este Dios sobre la Tierra¹⁵, sus días estaban contados. El asedio al Estado total hegeliano, y al Estado sin más en algunos casos, será sostenido desde tres posiciones principales: el marxismo, el liberalismo y el anarquismo. Revisar brevísimamente sus críticas es fundamental para empezar a comprender la situación del Estado en nuestra contemporaneidad.

¹³ El carácter dialéctico del pensamiento hegeliano, que aquí no pudimos exponer, implicaría la continua revisión de las concreciones estatales históricas, que siempre contendrían un momento de falsedad, el cual impulsaría el cambio en la historia en dirección, asintótica, hacia el Estado ideal. Cfr. Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba, Nagel, 1970, en particular el capítulo II, "Los fundamentos filosóficos de la política", pp. 31-54.

¹⁴ "Ese es el secreto del patriotismo de los ciudadanos, considerado desde ese punto de vista; conoce al Estado como su sustancia porque conservan sus esferas particulares, su legitimidad

y su autoridad, así como su prosperidad". (Hegel, 2000, p. 254).

¹⁵ "El Estado es la suma de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre. En el Estado, los hombres se representan y se completan unos a otros (...) soy abrazado por un ser universal, soy miembro de un todo. El Estado auténtico es el hombre sin límites, el hombre infinito, verdadero, acabado, divino. El Estado, y sólo él, es el hombre, el Estado es el hombre determinándose a sí mismo, el hombre referido a sí mismo, *el hombre absoluto* (...) El Estado es el Dios de los hombres, por eso pretende con justicia el atributo divino de la Majestad". (Feuerbach, 1979, p. 125).

Marx (y Engels): el Estado como instrumento de opresión

El lugar de Marx en esta micro-historia de la teoría del Estado es particularmente complejo. Porque la suya (o la de ellos, si no olvidamos a su camarada Engels) fue, de las tres críticas post-hegelianas del Estado señaladas, la que más estrechamente se vincula con la teoría de Hegel; porque, por otro lado, su nombre propio se confunde con el de una tradición vigorosa y conflictiva que sobre todo en el siglo XX marcó de manera indeleble no sólo la teoría (así, se habla de marxismo de la II y de la III Internacional, marxismo revisionista y ortodoxo, vulgar, burdo, dogmático) sino también la historia del mundo; y, fundamentalmente, porque existe un cierto consenso entre sus lectores respecto a la inexistencia de una teoría del Estado propiamente dicha en las obras marxianas. Conviene comenzar por este último rasgo.

Ya desde la década de 1960 la inexistencia de una apropiada teoría del Estado en Marx se había constituido en una suerte de lugar común, fundamentalmente en Althusser y sus discípulos (Althusser, 1980, pp. 219-232), pero también, desde una tradición diferente, en Norberto Bobbio (Bobbio, 1977). Por fortuna, como apunta el mismo Bobbio, esto no obsta a que:

(...) aun cuando después de la obra juvenil de crítica a la filosofía del derecho de Hegel no existe obra alguna de Marx que trate específicamente del problema del Estado, no hay texto del cual no se puedan extraer sobre

este mismo problema fragmentos relevantes y esclarecedores. (Bobbio, 2015, p. 936)

Marx parte de la lectura y la crítica de la teoría hegeliana, apuntando principalmente a la separación que Hegel establecía entre la sociedad civil y el Estado, en la que éste cifraba la clave de su estabilidad. Marx, por el contrario, veía en esta distancia el momento de falsedad de la construcción hegeliana (y, con él, de toda la tradición moderna de pensamiento político, desde Hobbes en adelante), dado que, en su mirada, tal separación volvía innecesariamente misteriosa la institución política magna. En este momento crítico de la teoría marxiana, el Estado no era sino un instrumento de la clase dominante en todas las épocas: "El Estado es la forma en que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en que se sintetiza toda la sociedad civil de una época" (Marx y Engels, 2014, p. 70).

Lejos de ser una entidad externa, ajena y enfrentada a la sociedad civil, el Estado es en Marx una superestructura de la propia sociedad, que es el lugar en el que se forjan en exclusiva las relaciones materiales de existencia (esto es, de producción y de apropiación de lo producido), el escenario de un perpetuo enfrentamiento entre clases sociales definidas por esas mismas relaciones. Este cuadro es representativo de todas las edades de la humanidad, pero fundamentalmente del período moderno, en el cual una clase, la burguesía, que ha logrado una hegemonía inédita, se aprovecha de la

mentada neutralidad del Estado para sus propios fines de lucro. Así, “El poder estatal moderno no es otra cosa que un comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa, globalmente considerada” (Marx, 2012, p. 317).

Pero, si el Estado –en particular el moderno– es esa herramienta de opresión que Marx describe, se impone la pregunta sobre su legitimidad, que se adivina nula, pero sobre todo por su destino, que se pronostica oscuro. Cuando, en la evolución del capitalismo, la contradicción entre la creciente fuerza de producción y la proletarización general de la sociedad, que desbalancea el vínculo entre aquellas fuerzas y las relaciones de producción (las relaciones de clase), haga que gradualmente la clase oprimida tome cada vez mayor consciencia de la situación de injusticia y aún de irracionalidad en que la se encuentra sometida, la clase opresora estará condenada. El resultado, en algún momento indefinido en el futuro, será la abolición de la apropiación privada de los medios de producción y, con ella, la de las propias clases sociales. ¿Qué sucederá entonces con ese administrador de los negocios de la burguesía que era el Estado?:

Una vez desaparecidas en el curso de la evolución las diferencias de clases y concentrada toda la producción en las manos de los individuos asociados, el poder público pierde el carácter político. El poder político en sentido estricto es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. (Marx, 2012, p. 337-338)

Sin clases no hay opresión, y sin opresión no hay necesidad de un brazo ejecutor de la dominación: el Estado, como lo conocimos, se extinguirá. Pero no lo hará sin antes experimentar una última transformación. En el período que mediará entre la destrucción del orden capitalista y el establecimiento definitivo del comunismo, cuando se dicte su carta de defunción, existirá, *horresco referens*, como dictadura:

Se plantea entonces la cuestión: ¿Qué transformaciones experimentará el Estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales quedarán en pie en esa sociedad que sean análogas a las funciones actuales del Estado? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente y no nos acercaremos ni un milímetro al verdadero problema por más que combinemos de mil maneras distintas la palabra pueblo con la palabra Estado. Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. A éste le corresponde también un período político de transición cuyo Estado no puede ser sino *la dictadura revolucionaria del proletariado*. (Marx, 2012, p. 404)

Este último avatar del Estado devenido dictadura de la otrora clase oprimida será la antesala de su desaparición final. Cuánto durará esta última época de su vida es imposible de precisar. Y sobre esa dilación indefinida de la sentencia de la odiada máquina represora de la burguesía se cimentará la crítica anarquista del marxismo.

5. El anarquismo y la guerra al Estado-matadero

“La doctrina anarquista se resume en una sola palabra: libertad”

Sébastien Faure

La tradición de pensamiento y práctica anarquista es compleja, multicéfala y hasta contradictoria, lo cual resulta comprensible si se piensa en la etimología de la palabra “anarquía”, con su negativa a la autoridad, al poder, y su invitación a la autonomía: rara sería la unanimidad. Son múltiples las posiciones de pensamiento y acción políticas que se reconocen como anarquistas, si bien la crítica apunta a agruparlas en dos conjuntos, según entiendan la libertad a la que apuntan en sentido individualista –“anarquismo individualista” (Stirner)– o colectivo –“anarco socialismo” (Bakunin, Kropotkin). Hubo anarquistas cristianos, como Tolstói, e incluso, como veremos en la próxima sección, anarquistas liberales. Pero aún en esta extrema diversidad de posiciones, hay al menos dos convicciones que siempre estuvieron presentes y que justifican la afiliación de todas estas figuras al “anarquismo”: la celebración de la libertad y el odio al Estado.

Elegimos ilustrar el último credo anarquista con citas de obras del ruso Mijail Bakunin (1814-1876), por ser, casi con certeza, el pensador y activista más célebre e influyente

de la tradición anarquista. Camarada y rival de Marx, amigo de Proudhon (contra cuya *Filosofía de la miseria* Marx escribiera su *Miseria de la filosofía*), la vida de Bakunin fue novelesca, en constante movimiento de país en país, sufriendo persecuciones y confinamientos, que no detuvieron su infatigable capacidad organizativa ni su prolífica y desordenada producción teórica¹⁶.

¿Qué es el Estado para Bakunin? En su expresión más abreviada, el Estado “(...) es una abstracción que devora la vida del pueblo.” (Bakunin, 1994, T I, p. 256). Es un producto imaginario porque lo real es, antes bien, las relaciones materiales y morales de los sujetos en sociedad, mientras que, para la teoría política central de la Modernidad, el contractualismo, antes de la firma del contrato sólo existían individuos libres, pero no sociedades, que inventan el Estado para cuidarse entre sí y cuidar sus posesiones, cediéndole todo o al menos la mayor parte de sus poderes. Pero es una abstracción con efectos en extremo reales, y en extremo perversos:

Es evidente que todos los llamados intereses generales de la sociedad supuestamente representados por el Estado, que en realidad son sólo la negación general y permanente de los intereses positivos de las regiones, comunas, asociaciones, y de gran número de individuos subordinados al Estado, constituyen una abstracción, una ficción y una

¹⁶ Sobre su vida pueden verse los “Apuntes biográficos de Bakunin”, escritos por su amigo

James Guillaume, incluidos en Dolgoff, S., *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel, 2017, pp. 11-52.

falsedad, y que el Estado es como un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra y con el pretexto de esta abstracción todas las aspiraciones mejores y las fuerzas vivas de un país son mojigatadamente inmoladas y enterradas. (Bakunin, 1994, T I, p. 255)

El Estado no es otra cosa que un matadero, donde van a morir las energías, las ilusiones y los intereses de los más desprotegidos miembros de la humanidad. Nada de intereses generales, de neutralidad ni, sobre todo, de preocupación moral alguna por la suerte de la estofa más baja de seres humanos que lo habitan, la que siempre es la mayor parte. De Él, sólo pueden esperar lo peor: “El Estado implica violencia, opresión, explotación e injusticias erigidas en sistema y transformadas en fundamento de la sociedad. El estado nunca tuvo y nunca tendrá moralidad alguna” (Bakunin, 1994, T I, p. 279) Nunca y nunca; el pasado y el futuro confluyendo en la confirmación del carácter patológico de una institución que no debió existir y que es imperativo hacer que no siga existiendo. Pues:

Es por eso que la moral política ha sido en todo tiempo, no sólo extraña, sino absolutamente contraria a la moral humana. Esa contradicción es una consecuencia inevitable de su principio: no siendo el Estado más que una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de todo lo que, no siendo él mismo, se encuentra fuera de él, y cuando puede, sin peligro, lo viola. El

Estado es la negación de la humanidad. (Bakunin, 2000, p. 118)

Con Él no se puede negociar, no se lo puede –como aún quería Marx- tolerar provisoriamente por más transformado en dictadura del proletariado que pretenda estar. Sólo le cabe la destrucción.

6. Liberalismo: el Estado mínimo.

Si la multiplicidad de posiciones que evidenciaba la tradición de pensamiento anarquista sobre el Estado forzó a elegir un representante conspicuo (Bakunin) para ilustrarla, con el liberalismo la situación es aún más compleja. Esto se debe, en parte, a que aun cuando su período de auge y consolidación coincide tanto con el del marxismo como con el del anarquismo, ha sabido el liberalismo reconocer unos predecesores claramente identificables que se remontan, al menos, a la obra de John Locke a finales del siglo XVII, pasando por las de Montesquieu y Adam Smith, en el XVIII; y, en parte, a que existen al menos dos momentos en la historia de esta corriente de pensamiento, que evidencian diferencias específicas: el liberalismo clásico y el neoliberalismo contemporáneo. Por estas razones, nuevamente elegimos a un representante de esta corriente para centrar el análisis: el economista y filósofo austríaco Ludwig von Mises. Dado que su nombre, en comparación con los representantes de las demás corrientes expuestas, es mucho menos conocido, su elección demanda una brevísima justificación.

Nacido en Austria en 1881 y fallecido en EEUU en 1973, la obra de von Mises –en particular su obra temprana, entra la que se cuenta su *Liberalismo* de 1927, del cual citaremos– se sitúa temporalmente en un momento axial de la historia del pensamiento liberal, cuando se estaban gestando los rasgos de lo que en el futuro iba a llamarse “neoliberalismo”. Por su notable influencia en el desarrollo de esta variante, a su vez de tan extraordinaria importancia en la política de nuestros días, y a la vez por su cercanía temporal con el período de consumación del liberalismo clásico, entendemos que sus opiniones son representativas de lo que el liberalismo pensó sobre el Estado¹⁷.

¿Qué es el Estado en la perspectiva de von Mises?

Lo que denominamos Estado no es, a fin de cuentas, más que el aparato de coerción que obliga a las gentes a atenerse a las reglas de la vida comunitaria; Derecho, el cuerpo de normas sociales que estructuran el estado; y Gobierno, el conjunto de personas y organismos encargados de manejar aquel estatal organismo de coacción. (Von Mises, 1977, p. 55)

En las antípodas de la celebración hegeliana de la divinidad éticamente orientada, el Estado liberal no es más que coerción

organizada¹⁸. Así enunciados, sus atributos esenciales no parecen diferir demasiado de aquellos denunciados por el marxismo y, fundamentalmente, por el anarquismo. Pero, y a pesar de que con el tiempo se dará una asociación entre el liberalismo y la última de estas corrientes que alumbrará al “anarco-liberalismo”¹⁹, la distancia entre ellas es insalvable, y tanto anarquistas como liberales la han hecho notar. Von Mises apunta:

El liberalismo en nada se parece al anarquismo, ni, desde luego, comulga con sus principios. Sin un aparato de compulsión, evidentemente, peligraría la convivencia social; la amenaza de la fuerza, por desgracia, ha de gravitar constantemente sobre quienes pretenden alterar la cooperación pacífica de los seres humanos. El edificio social, en otro caso, queda a merced de cualquiera. Tiene que haber una institución investida de poder suficiente para controlar a los que no se muestran dispuestos a respetar la vida, la salud, la libertad y la propiedad de los demás, pugnando contra la propia existencia de la convivencia social. Tal es la precisa misión que el liberalismo asigna al estado: salvaguardarla propiedad, la libertad y la convivencia pacífica. (Von Mises, 1977, p. 56)²⁰

¹⁷ Von Mises tiene además un rol central en la historia del surgimiento del neoliberalismo que narra Foucault (2007, *passim*).

¹⁸ “El Estado es un aparato de compulsión y coerción (...) Cuanto el estado hace es siempre a base de fuerza y coerción”. (Von Mises, 1977, p. 77).

¹⁹ Sobre las bases teóricas del anarco-liberalismo ver Nozick, 2015.

²⁰ Tampoco los anarquistas admitían la potencial identificación de su odio al Estado con el liberal. Así Bakunin: “Esa clase tan numerosa y tan respetable no exigiría nada mejor que se le concediese el derecho o, más bien, el privilegio de la más completa anarquía; toda su economía

El Estado puede ser una máquina de violencia coercitiva, pero es, sin embargo, un mal absolutamente necesario, pues no somos los humanos capaces de respetar las reglas básicas de la convivencia sin amenazas de sanciones cuando no lo hagamos. La distancia entre las antropologías que están en la base de anarquistas y liberales es notable: liberados de la opresión, los humanos –para el anarquismo– darán lo mejor de sí, mientras que, según los liberales, se destrozarán entre sí.

Ahora bien, ¿cuáles son esas reglas elementales de la convivencia para el liberalismo? La salvaguarda de la vida, la libertad y, a la base todas ellas, de la propiedad privada. La función esencial y única del Estado debe ser, entonces, su protección. Cualquier otro atributo con el que se lo pretenda dotar tendrá consecuencias dañinas:

La acción gubernamental, en opinión del liberal, debe constreñirse a proteger la vida, la salud, la libertad y la propiedad privada individual contra todo asalto. Cuanto, además, haga el aparato estatal resulta nocivo desde un punto de vista social. Peor aún sería, desde luego, un estado que, por tanto, querer abarcar, dejara de amparar la propiedad privada, la libertad, la salud y la vida de los ciudadanos. (Von Mises, 1977, p. 71)

social, la base real de su existencia política, no tiene otra ley, como es sabido, que esa anarquía expresada en estas palabras tan célebres: “Laissez faire et laissez passer”. Pero no quiere esa anarquía más que para sí misma y sólo a

En resumen, dado que no somos ángeles, el Estado se torna en un mal necesario, al cual le conviene una única función: la protección de la propiedad privada, que se traducirá en libertad y bienestar para la mayoría. No debe extender su acción más allá de esa mínima función, pues es entonces cuando su tendencia natural al desborde origina todos los males y alienta su descripción, según la célebre línea de Nietzsche, como “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche, 2014, p. 62). Sin embargo, “El Estado no es ni frío ni caliente. Es un concepto abstracto, en cuyo nombre actúan específicas personas que constituyen los órganos de gobierno, lo que llamamos la administración, y se justifica por su objeto: la defensa de la sociedad.” (Von Mises, 1977, p. 77-78).

¿El Estado después del Estado?

La historia abreviada de algunos hitos del pensamiento sobre el Estado parece dibujar una parábola, con un momento ascendente que, a través de los tanteos iniciales en el Renacimiento italiano y su concreción en la doctrina hobbesiana del Estado-máquina, llega a su pico con la apoteosis hegeliana, para, casi inmediatamente, declinar en los ataques simultáneos de marxistas, anarquistas y liberales. Transcurrido más de un siglo de disputas alrededor de la legitimidad y de los atributos de nuestra

condición de que las masas, ‘demasiado ignorantes para disfrutarla sin abusar’, queden sometidas a la más severa disciplina del Estado”. (Bakunin, 2000, p. 86).

institución política magna, conviene aquí, al final de este repaso, reflexionar brevísimamente sobre la suerte del Estado en este presente convulsionado.

Para comprender la crisis de legitimidad que afecta al Estado desde hace ya algunas décadas, es preciso considerar, al menos, tres frentes que contribuyeron a erosionar su prestigio. Por una parte, tal como intentamos desarrollar en el último punto, el constante asedio intelectual que marxistas, anarquistas y, fundamentalmente, liberales, vienen sosteniendo desde hace ya un siglo y medio ha dejado huellas. Por otra parte, las desastrosas experiencias “estatistas” en la Alemania nazi y en la Unión Soviética poco hicieron para desmentir las críticas. Pero el desafío mayor que los Estados contemporáneos enfrentan desde hace más de medio siglo es el establecimiento y la consolidación de poderosas entidades transnacionales, tanto públicas (la Organización de las Naciones Unidas, la Corte de la Haya o la OTAN, entre muchas otras) o privadas, como las enormes empresas multinacionales, cuyos presupuestos superan muchas veces a los de los más grandes Estados. En ambos casos, la soberanía estatal –ese “alma artificial” del Estado, tal como quiso Hobbes (2019, p. 8)- ha resultado dañada, empequeñecida. Y esto

marca un punto de inflexión en la historia de la Modernidad, pues,

El concepto de soberanía, receptado completamente en el habla alemana recién en el siglo XVIII, sirvió por lo pronto para asignarle al príncipe la decisión última, en el ámbito legislativo, ejecutivo y también judicial, para generar un Estado moderno. (Conze, 2021, p. 133)

Si la conquista de la soberanía, es decir, la potestad sobre la decisión última (en particular en el uso de la violencia física²¹), fue la piedra de toque para reconocer al Estado moderno, su dilución en virtud de los tres frentes de asedio señalados constituye un hito en la propia historia de nuestra Modernidad. Si ya no podemos confiar en la institución que durante tres siglos dio la respuesta unánime a la pregunta sobre cómo vivir juntos, ¿cómo somos y cómo vamos a ser gobernados?

Para pensar la respuesta a esta pregunta, es indispensable no olvidar que se dieron también, en estos primeros años del siglo XXI, algunas experiencias que hablan de que el Estado, aún dañado, continúa ejerciendo un papel fundamental en nuestras experiencias políticas. Hubo, en primer término, experiencias “estatistas” exitosas (al menos según algunas evaluaciones) como la de los gobiernos progresistas de América Latina en la primera década del siglo (el “populismo”, según quienes, sobre todo desde la derecha,

²¹ Según la clásica definición de Max Weber: el Estado es “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el

monopolio de la violencia física legítima”. (Weber, 1998, p. 82).

fueron críticos del fenómeno), que devolvieron parte del prestigio perdido al Estado. Aún más importante para una potencial rehabilitación del rol del Estado fue su protagonismo absolutamente central durante la crisis planetaria por la pandemia de Covid 19. Sin ignorar la existencia de ruidosos pero minoritarios grupos que se opusieron a los programas de vacunación y a las medidas de distanciamiento social implantadas en todo el planeta, es indudable que la percepción de la necesidad de la acción estatal salió reforzada de esta experiencia histórica.

¿Fin de Estado? ¿Comienzo de una rehabilitación? Es imposible vislumbrar un futuro que, por definición, no existe. En este trabajo quisimos ofrecer las coordenadas principales para orientarnos cuando finalmente llegue.

Referencias

1. El Estado antes del Estado

- Bobbio, N., Mateucci, N. y Pasquino, G. (2105) *Diccionario de política*, México, Siglo XXI.
- Burckhardt, J. (2004) *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid, Akal.
- Cassirer, E. (1947) *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Conze, W. y Koselleck, R. (2021) Estado, en *El Concepto de Estado y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, p. 129-238.
- Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Akal, 2012.
- Koselleck, R. (2021) *El concepto de Estado y otros ensayos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (1992) *El príncipe*, Madrid, Cátedra.
- Séneca (2013) *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos.
- Skinner, Q. (2005) *El nacimiento del Estado*, Gorla.
- Ullman, W. (2013) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel.

2. Un autómatas supremo: Hobbes y Estado moderno

- Hobbes, T. (1994) *Human Nature and De corpore político*, Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2019) *Leviatán*, Colihue, 2019.
- Hobbes, T. (2010) *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Hydra.

- Hobbes, T. (2003) *Elementos de derecho natural y político*, Alianza.
- Samuel Mintz (2010 (1961)) *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2005), *El nacimiento del Estado*, Gorla.
- Skinner, Q. (2010) *Hobbes y la libertad republicana*, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Sorrel, T. (ed) (1996) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Zarka, I. (1998) *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder.

3. La apoteosis del Estado: Hegel

- Fichte (1991), *El Estado comercial cerrado*, Tecnos.
- Hegel, G. F. W. (1978) "Primero programa de un sistema del idealismo alemán", en *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2015) *Lecciones de filosofía de la historia*, Gredos.
- Marcuse, H. (1997) *Razón y revolución*, Altaya.
- Otto M. (2012), *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*, Acantilado.
- Novalis, (2017) *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Akal, 2007.

Weil, E. (1970), *Hegel y el Estado*, Nagelkop, 1970.

Ziep, L. (2011), "La lucha por el reconocimiento: la relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena", *Estudios de filosofía*, n° 43, p. 31-84.

4. El asedio al Estado: marxismo, anarquismo, liberalismo Marx (y Engels): el Estado como instrumento de opresión

Feuerbach, L. (1979), "Necesidad de una reforma de la filosofía", *Diálogos* N° 14, p. 125-136.

Marx, K. (2012) *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras*, Gredos.

Marx, K. (2012) *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras*, Gredos.

Marx, K.-Engels, F. (2015), *La ideología alemana*, Akal, 2015.

Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión.

Althusser, L. (1980), "Por fin la crisis del marxismo", en Rossanda, R. y otros, *Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias*, Laia, pp. 219-232.

Bobbio, N. (1977), "¿Existe una doctrina marxista del Estado?" en AA VV, *El marxismo y el Estado*, Avance, pp. 27-47.

Bobbio, N. (2015), "Marxismo" en Bobbio, N., Mateucci, N. y Pasquino, G., *Diccionario de política*, Siglo XXI, p. 936.

Ozollo, J. (2005), *Marx y el Estado*, Buenos Aires, Libronaura.

5. El anarquismo y la guerra al Estado-matadero

Bakunin, M. (1994), *Escritos de filosofía política*, Altaya.

Bakunin, M. (2000), *Dios y el Estado*, Terramar.

Dolhoff, S. (2017), *La anarquía según Bakunin*, Ariel.

Ferrer, Ch. (comp), (2006) *El lenguaje libertario*, Terramar.

6. Liberalismo: el Estado mínimo.

Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J.-Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós.

Malcolm, N., (1996) "A summary biography of Hobbes", en Sorell, T., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, pp. 19-20.

Nietzsche, F. (2014), *Así habló Zaratustra*, Gredos.

Nozick, R. (2015) *Estado, anarquía y utopía*, Innisfree.

Von Mises, L. (1977), *Liberalismo*, Unión Editorial.

Weber, M. (1998), *El político y el científico*, Alianza.

Carlos Balzi es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente se desempeña como profesor titular de Ética en la Licenciatura en Filosofía de la UNC y como director de su Doctorado en Filosofía. Además, dirige un proyecto de investigación sobre aspectos ético-políticos del fenómeno de las Inteligencias Artificiales.

Correo electrónico: cbalzi@unc.edu.ar