



Edita: Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social

Depósito Legal: TF-135-98 / ISSN: 1138-5820

Año 4º – Director: **Dr. José Manuel de Pablos Coello**, catedrático de Periodismo

Facultad de Ciencias de la Información: Pirámide del Campus de Guajara - [Universidad de La Laguna](http://www.unilaguna.es) 38200 La Laguna (Tenerife, Canarias; España)
Teléfonos: (34) 922 31 72 31 / 41 - Fax: (34) 922 31 72 54

[marzo de 2001]

El hombre y la sociedad, en los albores de la modernidad. Entre Nicolás Maquiavelo y Jean Jacques Rousseau

Lic.Susana Sanguinetti de Brasesco ©

Profesora de la Universidad Nacional de Río Cuarto (República Argentina)

En este recorrido que me propongo a través del pensamiento filosófico que va dibujando propuestas del hombre y la sociedad, comenzaré con Maquiavelo. Porque fue él quien con su teoría del estado abre las puertas, desde esa franja de aguas mezcladas de postrimerías del medioevo, a la concepción del estado moderno.

Nicolás Maquiavelo recortó el espacio de lo que es la ciudad moderna en la política. Y así nace la concepción de estado, con una fuerte confrontación entre estado y sociedad. Reflexionar sobre el estado y la política es un reflexionar sobre el poder que es el germen del estado moderno y el lugar donde la ética se separa de la política.

La política en Aristóteles era el arte del buen gobernar, el horizonte prescriptivo de lo deseado, concepción que, luego, atraviesa toda la edad media y que entra en crisis cuando comienza la sociedad moderna y todo el pensamiento anterior (y también, y sobre todo el moderno) se manifiestan como una utopía. Con Maquiavelo, ese estado planteado por Aristóteles es justamente eso, una utopía: el príncipe debe conseguir el poder y conservarlo sin importarle la sociedad, ni los métodos utilizados para hacerlo. Es un estado confrontado con la idea de lo social, un estado-príncipe que hace lo mejor para conservar el poder. Lo mejor, para el príncipe.

Esta nueva articulación del príncipe-estado-poder, instauro y define el continente de la ciencia política moderna. El recorte que realiza Maquiavelo inaugura lo que tres siglos después sería la teoría de los campos. Instauro, visualiza, prevé el campo de la acción social. Recorta lo político en su autonomía, que es lo que arma, lo que da la idea de lo social, refiriéndonos en este sentido a aquello que los hombres hacen.

Las preguntas que se formula el pensamiento maquiavélico podrán sintetizarse en: ¿Cómo se conserva el poder a través de lo que los hombres hacen?

¿Como a través del poder se construye la sociedad?

¿Son estas las mismas preguntas que se repiten hoy? ¿El príncipe de Maquiavelo hacía posible, construía esa sociedad a través del poder, de la coerción? ¿Cómo era, en las postrimerías de la Edad Media, ese otro hombre, no el príncipe sino el otro, que 'dejó que el príncipe fuera'? ¿Piensa el poder o solo lo soporta? ¿Reconoce, comprende la confrontación planteada entre lo social y el poder? ¿Es el hombre-príncipe de Maquiavelo, en aquella sociedad escindida de la articulación estado y poder, el que se perfila en el hombre actual que intenta detentar el poder.

Ahora bien, si es de la modernidad desde donde vamos a intentar reformularnos la idea de hombre y sociedad, sabemos que no podemos pensar en ella si no es incluyendo la idea del pensamiento clásico. En este pensamiento aparece ya en ese hombre tendiente a agruparse, la constitución de una sociedad autorregulada, una sociedad en la que no importa lo que hagan los hombres porque de todos modos la sociedad se autocompensa. Una sociedad que, contrariamente a lo que postula luego el liberalismo, no es armónica. En esa sociedad, sobre las acciones de los hombres existe una compensación, un mecanismo interno que permite autocompensarla.

Entonces, desde una sociedad así pensada, ¿qué implicancias tendría ese hombre-príncipe, ese estado y ese poder que pareciera dejar de ser tal, al enfrentarse con el determinismo inamovible de una sociedad que se autopiensa y se autocompensa

independientemente de las acciones humanas?

Desde el hoy, al príncipe de Maquiavelo, ¿habría que pensarlo como la abstracción del poder como la suma de todos los príncipes de todos los poderes de todos los estados, 'la mano invisible' ajena a la conciencia que regula y hace posible una sociedad buena o mala, eso no importa (de todos modos, al príncipe tampoco le importa), pero, eso sí, autocompensada? Cualquiera sea la respuesta pareciera, que hoy el poder se hace difuso en su concentración, se hace inubicable al metamorfosearse.

En el iluminismo, más de dos siglos después, Rousseau nuevamente dialoga con los clásicos, con la cultura política de los clásicos, como una bisagra entre ese pensamiento y el romántico. El hombre, el yo en la sociedad antigua, en Aristóteles se universalizaba en su concepto. Pero, ¿quiénes eran los hombres de esa sociedad?: un puñado del que quedaban excluidos los más, los esclavos que no eran hombres sino instrumentos. ¿Qué validez tenía, entonces, esa idea de universalidad?

En ese diálogo que entabla con la clasicidad Rousseau 'exaspera' el yo. Lo construye en dos sentidos: como yo autónomo articulado en el estado político, sujeto de lo político, sujeto de la sociedad, soporte de la teoría del ciudadano y también como yo autónomo independizado de los otros, sujeto de la cultura occidental, conductor de esa cultura. A partir del Contrato Social, que no es un pacto fundante sino el remedio a la inexistencia de un contrato inicial, una nueva refundación social, se intenta articular los dos yo. En esta refundación están ya planteados los problemas que luego emergen en la revolución burguesa y luego en la bolchevique. Tal vez podrían sintetizarse esos problemas en las preguntas que Rousseau se formula: ¿Qué ha pasado que el hombre que nace libre hoy está en cadenas? ¿Cómo podemos vivir juntos? ¿Cómo se articula el hombre ciudadano y el hombre autónomo. ¿Cómo en la organización civil, política que constituye el estado, el hombre político resigna una cuota de autonomía a esa organización supraindividual y sin embargo, pese su coerción, mantiene la libertad del yo autónomo? ¿Cómo pertenece al cuerpo social colectivo manteniendo incólume el yo individual?

Esta contradicción que plantea Rousseau se acuña en el estado moderno, en el estado democrático, pese a sus intentos de resolverla en la entrega de la soberanía del yo autónomo a un contrato colectivo, que al hacer cumplir la voluntad general con la cual el yo se identifica, potencia la libertad a través de la cual ese yo eligió voluntariamente establecer el pacto.

Pero esto implica nuevamente la reformulación de preguntas: ¿Quién estipula la voluntad general? ¿Cuál es la situación del hombre que disiente y rompe el pacto?

¿Ese contrato social de Rousseau, en el cual los hombres al ser equivalentes esconden la esencial asimetría social, no se convierte, por lo tanto, en una construcción abstracta?

¿La representatividad mandataria, que implica la delegación de la voluntad general, coarta la capacidad individual del ejercicio de la libertad? ¿Es realmente mandataria o se desvirtúa en autónoma e independiente del mandato? Es este punto un problema que atraviesa el gobierno de la modernidad aparentemente sin solución efectiva.

Además y volviendo a párrafos anteriores, esa articulación de los dos yo roussaunianos pareciera hacerse más difícil si consideramos que el yo político, articulado en el cuerpo social, casi sin delegación o, digamos, con una delegación con límites totalmente demarcados por el mandato, con férrea voluntariedad, convive con el yo individual exacerbadamente romántico, infinitamente libre -más en sus búsquedas que en sus actualizaciones- un yo que se muestra en su intimidad, totalmente desgarrado y escindido en sus contradicciones; un yo que transita todo el siglo XIX y que es pieza clave de la construcción de la modernidad; un yo que se exhibe como testimonio de la búsqueda de su propia fundamentación (que, para Rousseau, era un reecontrarse consigo mismo en una búsqueda de la bondad primigenia) y que se proyecta luego en el siglo XX, en el yo introspectivo del psicoanálisis.

Recapitulando, el hombre, entonces, que había transitado por una noche teológica, sociedad despótica que parecía inamovible, eterna, pasa al estadio del triunfo de la razón, del progreso, donde la ciencia y la técnica que permiten el regocijo hedonista, se glorifican, luego (en Comte), en la austeridad y la pureza, en una sociedad vestalizada en su pureza, concepción que se emparenta luego con el socialismo utópico.

Pero el hombre del iluminismo, de ese tiempo laico, tiempo en flecha que pregona un progreso infinito que en su concreción le otorgará felicidad al hombre, pierde su ilusión cuando descubre que el progreso ni la técnica le otorgan esa asegurada felicidad. El hombre se queda sin horizontes de dicha, como también se queda sin dios. Lo mata la razón instrumental, que es forma de expresión de la racionalidad moderna (y que luego toma el positivismo). El optimismo enciclopedista en el cual la ciencia, la razón todopoderosa, era la garantía de 'futuro mejor' se muerde la cola y se muere con el dios que mató.

Y así, el hombre de la modernidad fuertemente atravesado por la contradicción de una tensión entre el yo romántico y la serenidad del yo clásico que no puede resolverse; suma a esa contradicción la del deslumbramiento por esa razón instrumental y su negación. La modernidad surge así con una doble cara, el hombre escindido, el hombre desgarrado que no puede resolver las contradicciones ni superar la tensión.

¿El hombre de hoy ha superado esa tensión?, ¿O al no poder resolver la contradicción ha fragmentado el yo? Si así fuera, ¿qué implicaría el yo fragmentado?

¿Carga una tensión en constante aumento con estallidos esporádicos que lo alivian solo momentáneamente? Como una sucesión de ciclos repetidos, ¿ese tiempo en flecha que apunta a un real progreso científico y tecnológico sin retorno no tendría además una trayectoria en boomeran, ininterrumpida, para el hombre que se cegó en el deslumbramiento y se escindió en la comprensión del fracaso de la utopía de felicidad?

La formulación de esa asimetría social, que en párrafos anteriores afirmábamos que el Contrato Social de Rousseau no planteaba, más bien ignoraba; de la abstractización de la sociedad y por lo tanto del yo, en la abstractización del mercado, que luego plantea Marx, daría respuesta a estas preguntas?

Contestar todos estos interrogantes implicaría seguir con este análisis en una línea diacrónica más extensa, en un corte sincrónico más profundo. Se correría el riesgo de volver a formular preguntas sin contestar las primeras. De todos modos, el desafío queda planteado.

Bibliografía

BOTTOMORE ,Tom y NISBET, R. Historia del análisis sociológico. Amorrortu. Bs. As. 1988.

DEL BARCO, Oscar. El otro Marx. Universidad Autónoma de Sinaloa. México 1983.

HARRIS, Marvin. El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura. Siglo 21.1997. España.

LEO STRAUSS y JOSEPH CROSEY, Historia de la filosofía política. Fondo de la Cultura Económica. Méjico.

MAQUIAVELO, Nicolás. El príncipe.

Inciso 1

El mundo se ha objetivado, ya no es más de los hombres. Se presenta frente a él como algo ajeno a su propio elemento fundante, el trabajo que es el que lo articula. En el proceso de abstracciones, la sociedad burguesa es tan fuerte que se venden objetos simbólicos (las marcas). Este proceso se reproduce constantemente, se multiplica. La cultura es un bien enajenado, donde no participa el hombre (importa que un Van Goh cueste 1 millón y no el valor de objeto de arte). La cultura se independiza. El propio sujeto se convierte en un sujeto abstracto. De eso trata la alienación. Porque la sociedad burguesa habla del hombre con mayúscula. Porque en la sociedad burguesa, el sujeto no es más el sujeto particularizado, no es la identidad atravesada, compleja del medioevo, sino que surge el yo abstracto. Si pensamos en el Sujeto, con mayúscula, como abstracto es porque podemos pensar en la producción en abstracto, en el mercado en abstracto, en el salario en abstracto. El sujeto, el sujeto de la cultura occidental, el ciudadano, soporte de la modernidad, es el resultado del proceso de abstracción de la sociedad toda. El proceso de abstracción que hace el mercado, el hombre que en él se enfrenta a sus semejantes como sujetos aislados en la abstractización del mercado es lo que permite pensar al hombre con mayúscula en situación individualizada, aislada de los otros hombres. Ésta es la epistemología de Marx.

FORMA DE CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

Sanguineti de Brasesco, Susana (2001): El hombre y la sociedad, en los albores de la modernidad. Entre Nicolás Maquiavelo y Jean Jacques Roussea. Revista Latina de Comunicación Social, 40. Recuperado el x de xxxx de 200x de:

<http://www.ull.es/publicaciones/latina/2001/latina40abr/104sanguineti.htm>