

Contractualismo político y Descolonialidad epistémica^I

FELIX PABLO FIGGERI

JOÃO ROBERTO BARROS II

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Introducción

Nuestra propuesta en ese texto apunta a los fundamentos del estado civil en la Teoría contractualista moderna. Hobbes, Locke e Rousseau nos proveen de elementos para debatir la contraposición entre estado de naturaleza y estado civil. Dicha división entre ambos estados está caracterizada por la ausencia de racionalidad en el primero y el ejercicio pleno de la misma en el segundo. Con distintas formulaciones, veremos cómo cada uno de ellos contribuye para la fundamentación del estado civil burgués.

El punto en común de dichos autores es la influencia de la realidad en América en sus obras. Argumentaremos que la conquista de América ha influenciado las formulaciones teóricas de los clásicos mencionados.

¹ Texto fruto de un proyecto de investigación titulado Modernidad/Colonialidad. Una versión más resumida de este texto ha sido publicada en portugués en los anales del congreso Paraguay e las Ciencias Sociales de 2014, realizado en Ciudad del Este-PY. El archivo se encuentra disponible en <http://www.grupoparaguay.org/>

En un segundo momento, recurriremos a los teóricos de la Descolonialidad epistémica y otros comentaristas latinoamericanos para subrayar algunos prejuicios que las propuestas teóricas que la Teoría contractualista moderna admite en sus argumentos. El dualismo antropológico que relaciona propiedad privada y racionalidad es uno de ellos. La tenencia o la propensión a la actividad industrial, dicen, viene de la mano con el ejercicio de la razón. Aquellos que no admiten el modelo burgués de sociedad, que no privilegian la acumulación, no hacen uso pleno de su razón y por tanto abdican de su humanidad.

La teoría contractualista moderna

Hobbes afirma en el *Leviatán* que el estado de naturaleza y el estado civil son dos situaciones completamente opuestas para el individuo. En la primera él está sujeto a su propia suerte, que solamente puede ser garantizada por la fuerza o por la astucia. En la segunda tiene la garantía de la justicia por medio de leyes reconocidas de modo común.

El estado de naturaleza es definido por Hobbes por la ausencia de un poder común y por la intrínseca igualdad entre los individuos. Esas dos características principales llevan a la conformación de un estado de guerra de todos contra todos. Tal estado no puede ser corregido porque no hay ley que sirva de base para la restitución de aquello que fue usurpado.

[...] durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (Hobbes 2003:102).

En el siguiente pasaje podemos percibir que nuestro autor vincula el estado de naturaleza a una condición degradante de la naturaleza humana. Si la vida del hombre es solitaria, miserable y brutal es porque el peligro constante proveniente del estado de guerra substrahe todos los esfuerzos de los individuos. En esas

circunstancias, lo único que le queda al individuo es luchar por su autoconservación, por garantizar sus posesiones y por conservar su libertad. Todo el ingenio humano queda perjudicado y las potencialidades que vienen de él no pueden ser desarrolladas dada la precariedad en que se encuentran las relaciones sociales entre los individuos.

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (Hobbes 2003:103).

En ese estado de guerra de todos contra todos nada puede ser injusto, porque no hay poder que instaure la ley y haga derivar de ésta una justicia. Sin eso, no hay distinción entre lo mío y lo tuyo. Como nos aclara Renato J. Ribeiro, “suprimido o Estado, suspende-se o medo ao governante e chega-se à guerra generalizada, na qual o medo é igualmente generalizado” (Ribeiro 1999:24).

En esos términos también concuerda Assis Brandão, afirmando que

[...] cada um dos indivíduos tem, em cada um dos outros, um inimigo. Não apenas um inimigo, mas um inimigo que tem direito a tudo o que pode no sentido de que todos os indivíduos, inimigos entre si, têm direito a tudo o que sua força e astúcia permitirem, sem quaisquer limites que não os decorrentes da força e da astúcia dos outros (Brandão 2006:34).

Particularmente, lo que nos llama la atención es que ese estado de naturaleza es identificado como la situación de América en aquel tiempo.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante [...] pero existen varios lugares

donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América [...] carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido (Hobbes 2003:103-104).

Se hace necesario observar que dicho estado de naturaleza identificado con la América de aquel tiempo trae consigo todo tipo de perjuicios sociales: no hay garantía de la propiedad, porque lo mío y lo tuyo no encuentran una regla común en la cual puedan basarse y separarse; no hay acuerdo moral alguno referente a la convivencia en conjunto, porque los individuos tienen diferentes impresiones sobre los mismos asuntos; no hay tampoco sentido de justicia que no sea la aplicación de la fuerza, ya que no hay ley y tampoco poder que pueda dirimir conflictos y punir los excesos. En suma, la brutalidad y el salvajismo son expresiones comúnmente usadas para denominar esa condición degradante en la cual se encuentra la humanidad en el estado de naturaleza. ¿El ejemplo histórico para eso? Los pueblos de América.

En esa línea podemos comprender mejor el argumento de Hobbes en *Tratado sobre el ciudadano*, considerando que aunque algunos pueblos hayan sido resultantes de reuniones de individuos no necesariamente componen una sociedad. Una sociedad requiere obligaciones, fe y pactos. En el caso de que esos elementos no estén presente, podríamos concluir que hasta los niños y los locos son capaces de formar una sociedad civil. Aquellos que no saben lo que es una sociedad no pueden ser parte de una. Por su parte, los que ignoran los beneficios de la vida en el estado civil, no le dan la debida importancia (Hobbes 1999:22-23). Así, los pueblos de América se encontrarían en una condición miserable y tampoco habrían percibido su propia situación.

El principio moral que rige, aunque no de forma incontrolable, en el estado naturaleza sería el egoísmo. Como se puede leer en Martínez (2008:6), “ese deseo primario de supervivencia y bienestar motiva al hombre hobbesiano a aceptar las prescripciones morales para poder salir de la condición invivible que resulta ser el estado de naturaleza”.

John Locke, otro clásico de la Teoría y la Filosofía Política moderna, cuestiona en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* si las tierras de América serían

menos valiosas que cualquier parcela de tierra en Inglaterra que haya sido bien trabajada por su propietario.

Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida, que los que producen diez acres de tierra, igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados (Locke 1990:60).

Esa afirmación no es extraña a su teoría política. En ella considera que el único factor que confiere valor a la propiedad privada es el trabajo que el individuo ejerce sobre lo que es común a todos por naturaleza.

Locke considera en esa obra que la naturaleza es de propiedad común a todos los individuos. Todo lo que es parte del mundo natural puede ser usufructuado y compartido por la humanidad en común (Locke, 1990:55).

Ante esa postura, ¿Cómo es posible afirmar la propiedad privada, ya que la naturaleza fue dada al conjunto de la humanidad? Locke, como padre del Liberalismo moderno, fue extremadamente competente e ingenioso para ligar la propiedad privada también a un derecho natural. A pesar de que la propiedad común es la condición originaria de la humanidad, él afirma que esa condición puede ser alterada por la acción del trabajo.

[...] cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos [...] son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza lo produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya (Locke, 1990:56).

De acuerdo con este argumento, el trabajo es la actividad del esfuerzo corporal del individuo. Con ese esfuerzo individual se agrega algo nuevo a lo que antes estaba dado en la propiedad común de toda la humanidad. Cuando alguien realiza

una acción de ese tipo, la propiedad deja de ser común y pasa a ser propiedad privada.

Ese elemento nuevo agregado a la propiedad común confiere al individuo un derecho de exclusividad que antes no estaba en el estado de naturaleza. Los demás hombres ya no tendrán ningún derecho y tampoco podrán usufructuar de aquello que antes compartían por respeto al derecho natural. Así, la propiedad particular nace estrechamente vinculada al derecho natural. Como afirma Tomás Varnagy (2000:56), “el único título para poseer algo es el trabajo”.

Importante para nuestro objetivo en este texto es resaltar que la propiedad privada ya existe en el estado de naturaleza. A diferencia de otros autores de la época, Locke no condiciona la existencia de la propiedad privada a la aparición del estado civil. Tres propiedades son garantizadas por el derecho natural ya en el estado de naturaleza: “su vida, su libertad y sus bienes” (Locke 1990:102.133.140). Una definición amplia de propiedad, es verdad. Esa amplitud conceptual no es adoptada de modo aleatorio por Locke. Su estrategia fue naturalizar la propiedad privada de modo que ella adquiriese un carácter anterior a la sociedad civil.

Garantizando un estatus natural a la propiedad, Locke encuentra una formulación teórica que da al liberalismo una independencia frente al régimen legal predominante en su época. Durante mucho tiempo tanto la vida cuanto la propiedad privada podían ser substraídas del individuo en el caso que él cometiera una infracción de alta gravedad.

El estado de naturaleza carece de una “ley fija” que no varía conforme el juicio individual. Tampoco cuenta con un “juez conocido e imparcial” que no sea afectado por la pasión y por la venganza en el momento de hacer valer la ley natural. Por último, tampoco cuenta con un poder que haga justicia, dado que la reparación de un delito no raras veces sufre resistencia por aquel que lo cometió (Locke 1990:133-134).

No por acaso el propio estado civil surge para garantizar la vida, la libertad y la propiedad. La salida del estado de naturaleza solamente es una opción por falta de una autoridad que pueda garantizar la ejecución de la ley natural para todos los individuos. Los individuos que respetan los mandamientos de la razón y no atacan esos tres derechos básicos conferidos por la ley natural, deben contar con un juez justo que pueda juzgar y penalizar los transgresores de esa ley.

En el estado de naturaleza el individuo retiene dos poderes: “hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros” y “castigar los crímenes cometidos contra esa ley [natural]” (Locke 1990:56-57). Salir de ese estado significa abdicar del segundo y conferir a la sociedad el poder de restablecer la condición original de armonía infringida por alguien que no respeta los principios de la razón.

Con respecto a la obra de Jean J. Rousseau, es pertinente destacar el desarrollo de la naturaleza del individuo cuando ésta pasa del estado de naturaleza al estado civil. Rousseau tal como Locke coloca como gran objetivo del contrato social la protección de la propiedad privada. No obstante, una afirmación sobre el desarrollo de la naturaleza humana nos llama la atención de modo particular. Ese es el foco principal de nuestro recorte.

Al expresarse sobre la importancia de la tarea del legislador, su formulación es la siguiente:

El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual recibe en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. (Rousseau 1998:22).

Aquel que abandona el estado de naturaleza pasa a depender de la razón y no ya de su fuerza física. La brutalidad del estado de naturaleza es substituida por la civilidad del estado civil. El intelecto pasa a tener preponderancia sobre los músculos. Esas palabras se suman al pasaje sobre la entrada en el estado civil. La libertad natural ilimitada e irracional da lugar a la libertad civil que obedece a la voluntad general. La fuerza del individuo ya no es su garantía de preservación. En el estado civil la voluntad general garantiza el actuar libre de acuerdo a reglas racionales.

El cambio de naturaleza en el ser humano aparece en otro pasaje del Contrato social, el cual reproducimos abajo:

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo, la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. (Rousseau 1998:11).

Para Rousseau, la entrada en el estado civil proporciona al hombre el desarrollo de sus facultades y de sus ideas. Su naturaleza es ennoblecida y su alma elevada a niveles que en el estado de naturaleza ya no eran posibles. Entrar en el estado civil es abandonar la infelicidad y dejar de ser un “animal estúpido y limitado” para convertirse en un individuo inteligente y un verdadero hombre (Rousseau 1998:12). Ocurre una transformación de la naturaleza de los hombres.

John Rawls nos ayuda a entender un poco mejor la necesidad del estado civil cuando describe el tercer estadio social del estado de naturaleza. En esta fase del desarrollo cultural de la humanidad, el patriarcalismo es la forma de organización social y el gobierno familiar es la única estructura jerárquica.

[...] las personas viven en grupos flexibles de localidades y se procuran la subsistencia con la caza, la pesca y la recolección de aquello que les brinda la abundancia de la naturaleza; hay incluso diversión en reuniones espontáneas para cantar y bailar, por ejemplo; los hombres empiezan a apreciarse mutuamente y de ahí surgen los primeros deberes de la civilización; el aprecio público adquiere valor (Rawls 2009:257).

Nos preguntamos si esa no sería una descripción muy adecuada de las primeras percepciones que los colonizadores tuvieron cuando llegaron a América. De hecho eso se confirma cuando confrontamos nuestra primera impresión con otro texto de Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1753). En él nuestro autor afirma que “casi todos [los salvajes fueron] encontrados en ese punto” (Rousseau 1998:101).

Para bien de la humanidad, a aquel que rechaza el contrato social, “se le obligará a ser libre” (Rousseau 1998:11). Esa obligación va al encuentro del interés general de todos. A partir de ese prisma podemos leer las palabras de John Rawls:

El problema, pues, es cómo unirnos con los demás para asegurar la satisfacción de nuestros intereses fundamentales y garantizar las condiciones necesarias para el desarrollo y el ejercicio de nuestras capacidades sin sacrificar nuestra libertad [...] las cláusulas del pacto social son las mismas en todas partes [dado que] el problema del pacto social es entendido por nuestra razón humana común (Rawls 2009:277-278).

De forma general, podemos percibir que la caracterización del estado de naturaleza en la Teoría Contractualista moderna es similar en sus principales autores. Ambos contraponen estado de naturaleza y estado civil, relacionando éste a la razón y al progreso y aquel a los instintos y a la vida primitiva. Para el bien de la humanidad, sería necesaria la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado civil, *locus* privilegiado para el ejercicio de la razón y el desarrollo de las disposiciones originarias de la humanidad.

Desde una descolonialidad epistémica

Como base del planteo contractualista liberal existen líneas antropológicas y epistémicas básicas que condicionaron el imaginario político y muy especialmente el constitucional en nuestra región.

Retomamos para el análisis el caso de Locke para hacer ver el dualismo antropológico que servirá como base a la conformación del racismo de clase propio de la conformación epistémico-política colonial que ha predominado entre nosotros, los latinoamericanos.

Nos parece particularmente interesante aproximarnos a este aspecto de la teoría política liberal desde este personaje porque llamativamente se liga su figura con un supuesto carácter democrático lo cual puede ser útil para entender la coherencia de importantes rasgos de la democracia “realmente existente” en América

Latina con los planteos de aquellos que son invocados como sus inspiradores remotos.

Gallardo (2005a:195) llama la atención sobre este supuesto presente en el mundo académico latinoamericano: “Los estereotipos que impiden a la academia latinoamericana acercarse críticamente al pensamiento político básico de Locke se ven asimismo reforzados por el prestigio ideológico ‘democrático’ que éste posee en el hemisferio” y seguidamente relaciona esto con la imbricación del pensamiento lockeano con las bases ideológicas de la democracia estadounidense: “Este imaginario sobre Locke coincide con la sensibilidad con que la sociedad estadounidense desea mirarse y entenderse a sí misma y tiende a formar parte de su religiosidad civil”.

Este esquema dicotómico y en similitud al racista, es destacado ya por Tawney, quien había planteado que era un “supuesto decisivo del siglo XVII la idea de que la clase trabajadora era una raza aparte” (Macpherson 1970:170) tratada de forma parecida al “comportamiento de los colonos blancos menos respetables hacia la fuerza de trabajo negra” (Tawney, R. en Íb. 1970:196).

El gran concepto articulador del pensamiento político liberal, desde Locke, es la propiedad. Gallardo (2005a:199) apunta, sobre el concepto de propiedad en Locke, que es un concepto utilizado más ampliamente en él de lo que se lo utiliza hoy en día: “En la propuesta de filosofía social de Locke el tema de la propiedad no es sólo económico, sino antropológico, cultural y político”.

Locke operó como justificador del liberalismo político dándole un seudofundamento ético a su clasismo racista: “justificó (...) como naturales, una diferencia de clases en derechos y en racionalidad, y al hacerlo proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista” (Macpherson 1970:191). En esta “justificación” utiliza un artificio tramposo con una metodología que se irá haciendo clásica en la política liberal: “nos entrega, al final, un corolario simplemente opuesto al que nos dejaba entrever al emprender la marcha” (Rinesi 2009:34). Es la “inversión de la premisa mayor” de la que habla Dussel (2007:271):

(...) expone un argumento donde retóricamente logra sutilmente invertir el sentido de la cuestión en cada caso. Si la premisa mayor indica que ‘todos los seres humanos son por naturaleza iguales’ y

tienen ‘todos los bienes en común’ (como afirmaban la tradición más antigua, el mismo Hooker o los oponentes de Locke), probará sin embargo exactamente lo contrario. Es decir, que aun en el estado de naturaleza (en un segundo momento) hay desigualdades inevitables y propiedad privada; una vez establecida esta institución económica debe incluirse también en dicho ‘estado de naturaleza’.

De la misma manera, limitará aquello de ‘todos los seres humanos son por naturaleza iguales’, válido sólo para los que participan en la Commonwealth, ya que sólo entre ellos tendrá validez el enunciado, efectivo exclusivamente para los hombres varones que son propietarios virtuosos (excluyendo así a las mujeres, a los esclavos africanos, a los indios americanos y a los asiáticos, a los trabajadores ingleses asalariados, etc.). Su conclusión final, aun para Inglaterra, es que no pueden incluirse en ese ‘todos’ aquellos que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (ya que esta pobreza prueba que no tienen disciplina ni virtud suficiente para ser miembros a parte entera o activa, explícita o perfecta, del ‘estado civil’).

Hay dos supuestos claves en Locke: “se trata, en primer lugar, de que mientras la clase trabajadora es una parte necesaria de la nación, sus miembros, en realidad, no son miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tienen título ninguno para ello; y, en segundo lugar, que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional” (Macpherson 1970:191).

Esta incapacidad de una vida plenamente racional de la clase trabajadora se basaba en que era “... incapaz de gobernar su vida de acuerdo con la ley natural o de la razón”.

Esto porque

(...) la esencia del comportamiento racional es la apropiación industrial. Pero esa creencia experimenta un cambio en el curso del capítulo sobre la propiedad. Pasa de apropiación industrial de la modesta cantidad de tierra que un hombre puede utilizar para producir lo necesario para él y para su familia a la apropiación de cantidades superiores a las utilizables con esta finalidad. Y cuando esta

acumulación ilimitada se convierte en racional, la racionalidad plena solamente es posible para quienes pueden acumular así” (Íb.:199-200).

O sea, la racionalidad plena es una posibilidad solo para los ricos.

Para Macpherson, Locke introduce en la naturaleza humana original “una inclinación racional a la acumulación ilimitada” y plantea hipotéticamente un sinsentido histórico: la de “un estado dinerario y comercial de naturaleza” basándose en el supuesto de aquel tipo de comportamiento racional acumulativo es el que da plenitud a esa racionalidad permitiendo la separación de trabajo y apropiación cuya unidad sostiene al comenzar su obra (1970: 202).

El hombre trabajador era, para el pensamiento burgués, solamente una mercancía:

Las personas son (...) la mercancía principal, la más fundamental y valiosa, de la que pueden obtenerse manufacturas de todas clases, navegación, riquezas, conquistas y un imperio sólido. Dado que este capital material es de por sí de baja calidad y costo, se pone en manos de la autoridad suprema, a cuya prudencia y buen criterio se encomienda mejorarlo, administrarlo y modelarlo para mayor o menor beneficio. (William Petyt en Macpherson 1970:197)

El fundamento de que los pobres no eran plenamente racionales estaba justamente en que eran pobres, no tenían propiedad: “en la concepción de Locke había una diferencia de clase en racionalidad ya en el estado de naturaleza. Quienes habían quedado sin propiedad después de la apropiación privada de toda la tierra no podían considerarse plenamente racionales. Carecían de posibilidades para ello.” (Macpherson 1970:204)

Con este artificio, que consiste en dar carácter de filosofía política al “sentido común” de la burguesía propietaria, Locke logra “conciliar” la postulación teórica de la igualdad con la justificación de la desigualdad:

El supuesto de que los hombres, por naturaleza, son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos no era una estupidez. Permitía

que Locke reconciliara, con buena conciencia, las grandes desigualdades de la sociedad observadas con la igualdad de derecho natural postulada. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son igualmente capaces de cuidar de sí mismos, quienes han fracasado permanentemente en la consecución de propiedades pueden tenerse por los únicos culpables de ello. (Íb.:209).

En esto, digamos que fue vocero calificado de su clase burguesa: “Reflejó con bastante exactitud la ambivalencia de una sociedad burguesa en surgimiento que exigía una igualdad formal pero necesitaba una desigualdad de derecho substancial.” (Íb.:211). Como sostiene Dussel (2007:270) “(...) expresó la fundamentación del nuevo bloque histórico en el poder en Inglaterra; fue el filósofo del poder”. Podemos ver aquí un ejemplo claro de la pérdida de los contenidos emancipatorios del pensamiento liberal bajo el sentido común capitalista. Para Macpherson (1970:210) este “concepto de racionalidad diferenciada” que presenta Locke es, entonces, un “concepto burgués”, que “se adquiría socialmente en virtud de posiciones económicas diferentes”, pero al ser adquirido en el estado de naturaleza era “inherente a la sociedad civil”. Pero aclara con mucho tino que había sí una diferencia, pero no racional sino de disposición: “La diferencia era de hecho una diferencia en su capacidad o disposición a regir su vida según el código moral burgués”.

El otro tema importante, sobre todo para evaluar nuestra democracia y la coherencia de ella con el planteo lockiano es el concepto de sociedad civil o de pueblo en Locke:

La cuestión de a quiénes consideraba Locke miembros de la sociedad civil parece admitir solamente una respuesta. Todos, tuvieran o no propiedad en el sentido corriente, quedaban incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían ‘hacienda’ podían ser miembros de pleno derecho por dos razones: solamente ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad, y solamente ellos eran plenamente capaces de aquella vida racional –la sumisión voluntaria a la ley de la razón- que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad

civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no es miembro pleno de ella. (Íb.:212).

Esta ambigüedad en la pertenencia a la sociedad civil o pueblo le permitía: “considerar a todos los hombres como miembros al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con hacienda como miembros al objeto de gobernar” (Íb.).

El Estado moderno es imaginado por Locke desde la lógica burguesa que representaba, la lógica empresarial, lo cual implicaba:

(...) considerar el estado como una sociedad anónima de propietarios cuya decisión mayoritaria era vinculante no solamente para ellos, sino también para sus empleados. La clase trabajadora, cuyo único activo es su capacidad para trabajar, no podía participar en las operaciones de la compañía al mismo nivel que los propietarios. A pesar de todo, la clase trabajadora era tan necesaria para las operaciones de la sociedad que había de ser considerada parte integrante orgánicamente de ella. Pues la finalidad de la compañía no es solamente conservar las propiedades que posee, sino también conservar el derecho y las condiciones que han de permitirle ampliarlas y una de estas condiciones es una fuerza de trabajo efectivamente sometida a su jurisdicción. Acaso la analogía más estricta al estado de Locke es la compañía anónima de comerciantes que actúan o se establecen en tierras lejanas, cuya carta fundacional les da o les permite asumir la jurisdicción sobre los nativos o sobre la fuerza de trabajo allí transplantada que el carácter del comercio exige. (Íb.:215).

Este Estado nace entonces en simbiosis con la propiedad capitalista: “Propiedad y Gobierno son, hasta cierto punto, conceptos simbióticos: la propiedad requiere ser garantizada por un orden político y el orden político se instituye para proteger la propiedad” (Morresi 2000:385).

Así nace el constitucionalismo liberal todavía vigente en sus coordenadas claves en nuestra estructura jurídica, y es que: “el constitucionalismo de Locke (...) es: una defensa de los derechos de propiedad en expansión más que de

los derechos del individuo frente al estado” (Macpherson 1970:219). Este punto ayuda a entender por qué la universalización de los derechos de los individuos sigue presentando un carácter infinitamente más formal que real. Presenta, claro, una defensa de los derechos individuales, pero hasta los científicos sociales latinoamericanos se “olvidan” de aclarar que es de los derechos individuales de los ricos: “afirma una individualidad que sólo puede realizarse plenamente acumulando propiedades, y que, por tanto, sólo puede ser realizada por unos pocos, y únicamente a costa de la individualidad de los demás” (Macpherson 1970:218), o sea derechos que atentan contra los derechos individuales de los pobres. La famosa “no interferencia” hobbesiana en su concepto negativo de la libertad como derecho fundamental, es, casi fundamentalmente, la capacidad de los ricos de interferir alegremente ante los derechos de los pobres. No olvidemos que entre los “derechos” que los ricos confiarían al Estado en la concepción lockeana están los de cortar las orejas de los que traten de escapar de la sujeción a un patrón burgués como ellos, los de obligar a trabajar a los chicos pobres de tres a catorce años y los de meter presos a los que cometan el “delito” de pedir limosna (Varnagy 1999:69; Gallardo 2005a), la de imponer disciplina y trabajos forzados como respuesta a la degradación moral de la que ellos mismos son responsables (Morresi 2009:232). Tal es la base “moral” y jurídica de nuestras democracias. Da “una base moral” al “estado de clase a partir de los postulados de los derechos naturales individuales”, formulando “en términos universales (no de clase) unos derechos y obligaciones que tenían necesariamente un contenido de clase” (Macpherson 1970:214). Es que: “A las acciones ilegítimas de la Modernidad había que darles una cierta objetividad con ‘apariencia’ moral. Locke es el retórico que encuentra esas ‘razones’ dentro de la tradición occidental” (Dussel 2007:274).

Y un elemento más: es el mismo Locke el que se encarga de relacionar este esquema clasista que defiende con la base ideológica de la brutal colonialidad que ejerció el Estado inglés y su burguesía sobre los indígenas latinoamericanos. Aquí expresa claramente el contenido de lo que considera “recta razón” –el cual es solamente el obrar de su clase- que justifica el genocidio y el saqueo totalmente impune por la “renuncia” a ella que han hecho las culturas indígenas, lo cual significa que han “perdido su humanidad”, que entran en “estado de guerra” y son pasibles y merecedores de ser cazados, invadidos y despojados con toda la

fuerza del derecho –derecho burgués e imperialista- (Boeri 2009:122). Es que:

(...) los europeos tienen derecho a instalarse, cultivar y adquirir derechos sobre la tierra en los ‘lugares vacantes de América’ sin el consentimiento de los pueblos, nativos que no tienen ‘razones para protestar o suponerse injuriados por la conquista de este hombre’. Si los nativos resisten, violan la ley natural y ‘pueden ser destruidos como un león, un tigre o cualquier otra bestia salvaje’. El argumento, desplegado en el capítulo sobre la conquista, sirve para justificar la colonización inglesa en América: para expropiar a los pueblos originales de sus tierras sobre la base de que no tienen derecho a ella porque no la cultivan (...) y para ‘destruirlos’ por medio de la guerra si resisten, porque la resistencia prueba que son ‘salvajes’. Ésta es una de las cuestiones más problemáticas de ese tiempo y, como Locke repite a lo largo del capítulo, su teoría de la apropiación sin consentimiento la resuelve. (James Tully en Rinesi 2009: 33-34).

Locke no era, posiblemente, un fanático brutal o un idiota puesto a hacer filosofía, más bien era un representante de su clase social y de sus intereses y criterios. Lo que quizás tiene algo de idiota, y, aplicado, de fanatismo brutal, es querer seguir fundamentando en América Latina una supuesta democracia de igualdad y libertad para todas las personas en este tipo de personajes. Claro que en algunos personajes que la aplican y que no parecen tan idiotas, más bien podría pensarse en complicidades bien subvencionadas por los más poderosos económicamente. Por eso sí podría relacionarse con lo que se ha venido denominando como “democracia de mercado” (Vilas 2005:90) o “democracia como proyecto imperial” (Mignolo 2008:48).

Para Locke entonces, el individuo, que es un ser apropiador por excelencia y sin límites para ello (los límites que presenta en algún momento son más bien un artificio), no tiene ningún vínculo solidario con nadie. Pero los individuos que han logrado (por cualquier medio, aunque él sostenga con falsedad que es por el trabajo) la apropiación, o sea los propietarios son los que forman el “pueblo” con todos sus derechos. Esta es la construcción democrática del padre del liberalismo político que sus hijos siguen todavía en lo esencial.

Se prepara aquí el dualismo antropológico clasista que servirá de base ideológica a la conformación del capitalismo y que engarzará fuertemente, primeramente en América, con el dualismo antropológico racista. Considerar como subhumanas o como no-humanas a las mayorías populares –en cuanto trabajadores impedidos forzosamente de ser propietarios o marginalizados por no tener el mismo sentido de propiedad en su ideología o no estar adscriptos al sistema contractualista de la economía- implica considerarlas también como sujetos que están fuera del alcance epistémico para cualquier conocimiento válido, sobre todo en cuanto a la posibilidad de discutir la economía y la política. El racismo se concreta más profundamente cuando median una devaluación epistémica que desvaloriza el conocimiento y la lengua, y una ontológica que desvaloriza la humanidad y los lugares de los que son racializados (Mignolo 2008:44).

Conclusión

La pregunta es si los latinoamericanos podemos seguir manteniendo como base epistémica de nuestro pensamiento político y de nuestro constitucionalismo al contractualismo liberal. Este hecho constituye uno de los elementos básicos que conforman nuestra colonialidad intelectual, jurídica y política. Una considerable parcela de estas tres dimensiones, de espaldas a nuestras culturas y a los procesos políticos que marcaron –especialmente- las últimas décadas de la política regional, sigue fuerte y gravitadamente presente. La idea contractualista que terminó predominando en la filosofía política moderno/occidental/ capitalista ha estado marcada por el individualismo posesivo; por una dualidad antropológica que sirve de base a la justificación del racismo de clase; por una negación de los saberes y prácticas políticas. Otras en nombre de una supuesta universalidad de los mismos; por una contraposición estado de naturaleza/estado civil que por más que quiera ser presentada como hipotética o ficcional contiene aquel imaginario burgués europeo-occidental del siglo XVI que comenzaba a configurarse a sí mismo como naturalmente dominador y como dueño del único proceso válido de civilización frente a los pueblos bárbaros que estaban siendo “descubiertos” y colonizados.

Desde una postura descolonizadora queda entonces el desafío de “descontractualizar” nuestra producción de filosofía política y con ella las bases teóricas

e ideológicas de nuestro constitucionalismo. Para esto la base es antropológico-epistémica, podríamos decir desde otro enfoque y utilizando esta palabra en el sentido que le da el Movimiento Indígena: “cosmovisional”.

Al hablar de “descontractualizar” estamos hablando de un rechazo a mantener como base de comprensión del ordenamiento social, económico y político al contractualismo liberal. Mucho más todavía, estamos hablando de un rechazo a su naturalización como fundamento de este ordenamiento.

Los fundamentos individualistas, egoístas, economicistas, centrados en la propiedad privada, coherentizados con la ideología burguesa, no se justifican como fundamento desde un enfoque descolonizador. Si partimos desde una mirada a nuestras culturas podemos encontrar la importancia común de fundamentos comunitarios, de reciprocidad, cosmovisionales, centrados en la búsqueda de la relación armónica con la comunidad y la naturaleza como un todo relacionado, coherentizados con una práctica ancestral. Estos fundamentos tienen el enorme potencial no solo para criticar al contractualismo liberal sino también para construir/legitimar sobre bases Otras el pensamiento político y los fundamentos constitucionales. En el contenido discursivo de varios de los gobiernos latinoamericanos que se presentan como oposición al neoliberalismo en las últimas décadas aparecen muchas veces estos elementos. Especialmente el movimiento indígena y el campesino enriquecieron su presencia en el debate político y el espacio donde más claramente se manifestaron fue en el proceso que se reconoce como Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, sobre todo en los procesos ecuatoriano y boliviano.

El hecho de ser “conceptos” cosmovisionales, o sea sin sufrir el proceso compartimentador del conocimiento de las ideologías occidentalistas, nos ubica en un planteo que remite necesaria e inmediatamente a su base epistémica. La construcción de estos “conceptos” solo puede hacerse desde otra forma de conocer/valorar. Aquí está el inmenso desafío del mundo académico, el cual parece incluso venir “atrás” de los hechos que valoran este planteo Otro. Éste nuestro mundo académico latinoamericano ha demostrado, en gran parte de su conformación, una impermeabilidad a este planteo Otro mayor incluso que buena parte del mundo político. La reproducción de la occidentalidad abarca incluso una parte considerable del pensamiento de izquierda. Por eso, y en esto, queda una inmensa

–y hermosa- tarea por realizar.

Referências bibliográficas

- BOERI, M. 2009. Formación de ideas, razón universal y auto-conservación. Sobre algunos ingredientes estoicos en el pensamiento de John Locke. En: Rinesi, E. (ed.). En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke. Buenos Aires: Gorla.
- BRANDÃO, A. 2006. O Estado de Natureza e o Contrato em Hobbes. *Perspectiva Filosófica* I(25): 29-50.
- DUSSEL, E. 2007. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta.
- GALLARDO, H. 2005a. John Locke y la teoría del poder despótico. *Revista Filosofía* XLIII (109/110): 193-215.
- GALLARDO, H. 2005b. John Locke y Norberto Bobbio. *Revista Filosofía* XLIII(108): 97-110.
- HOBBS, T. 2003. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, T. 1999. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- LOCKE, J. 1990. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Alianza.
- MACPHERSON, C. 1970. *La Teoría Política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- MARTÍNEZ, M. 2008. Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. *Ideas y valores* 136:5-25.
- MIGNOLO, W. 2007. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- MIGNOLO, W. 2008. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Tabula Rasa* 9:39-60.
- MORRESI, S. 2000. Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto. En: Borón, A. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO. Buenos Aires.

- MORRESI, S. 2009. Releyendo al “Padre del liberalismo”. En: Rinesi, E. (ed.). En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke. Buenos Aires: Gorla.
- RAWLS, J. 2009. Lecciones sobre la historia de la filosofía política. Buenos Aires: Paidós.
- RIBEIRO, R. J. 1999. Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: UFMG.
- RINESI, E. 2009. Who shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia. En: Rinesi, E. (ed.). En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke. Buenos Aires: Gorla. Buenos Aires.
- ROUSSEAU, J. J. 1998. El Contrato Social o Principios de Derecho Político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad. México: Porrúa.
- VARNAGY, T. 2000. El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. En: Borón, A. (Org.) Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO.
- VILAS, C. 2005. La izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares. Nueva Sociedad Democracia y política en América Latina 197: 84-99.