

# Democracia liberal clasica y capitalismo

Luis Armando González

"Querer plantear el problema de la libertad al margen de la liberación es querer evadir el problema real de la libertad para todos..."

"Es la humanidad la que debe ser libre y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones"

Ignacio Ellacuría

## 1. Introducción

Hasta no hace mucho, parecía que el problema de la democracia era un problema superado. Parecía que con el "fin de la historia" (F. Fukuyama) y con la "muerte de las ideologías" (D. Bell) habíamos llegado a una situación en la que no había cabida para discursos teóricos sobre la mejor forma de organizar la sociedad desde el "poder del pueblo". Incluso la "muerte de las metafísicas" —anunciada y defendida por los llamados "postmodernos"— contribuía a restar legitimidad a cualquier esfuerzo teórico que intentase reflexionar sobre los fundamentos y sentido global de la organización y dirección de la sociedad.

Los hechos han provocado un cambio drástico en esta forma de plantear la cuestión. Parece que, en lugar de alejarnos de los grandes metarrelatos y metanarrativas, estamos volviendo de nuevo a esas for-

mas totalizantes de pensamiento. El neoconservadurismo norteamericano es la expresión más llamativa de esta vuelta hacia un pensamiento fundamentante. Asimismo, el debate en torno a la democracia ha cobrado un inusitado auge. Ahora todos los grupos y fuerzas sociales quieren legitimarse apelando a que son movimientos democráticos o a que su praxis conduce hacia formas de convivencia más democráticas y democratizadoras. Movimientos de la más diversa naturaleza legitiman su quehacer político-social como democrático. Es el caso, por ejemplo, de los neoconservadores norteamericanos, quienes dicen defender y propagar un "*capitalismo democrático*" (M. Novak); o los movimientos anticomunistas y reformistas en la URSS y Europa del Este que también legitiman su praxis como pro-democrática y/o respaldada en un "*foro democrático*".

Como señala Ralf Dahrendorf: "La palabra 'democracia' es una de las palabras que ha recuperado su viejo encanto en 1989. La democracia no sólo ha sido la diosa de la plaza de Tiananmen sino la esperanza de las gentes de Gdansk, de Leipzig y de Timisoara. Todavía es su aspiración. Aunque no esté completamente claro qué es lo que ella significa, hay algunos rasgos generalmente aceptados como constitutivos del concepto... debe haber pluralidad de grupos políticos; debe haber elecciones y parlamentos"<sup>2</sup>.

América Latina —y, por supuesto, América Central— no escapa a esta oleada democratizadora. Todos los regímenes políticos del continente se han implantado a través de procesos electorales más o menos transparentes y en los que de una u otra forma han entrado en la contienda electoral tendencias y corrientes que abarcan la casi totalidad del espectro político, desde la derecha, pasando por las fuerzas que se aglutinan en el "centro" (como los partidos demócrata cristianos) hasta la izquierda moderada —que ahora se autodenomina "izquierda democrática"—. Es decir, la elecciones periódicas se convierten cada vez más en el recurso idóneo y legítimo para dirimir las diferencias políticas y para aspirar al poder del Estado. Esto va siendo aceptado por todos, desde los militares —que se retiran a los cuarteles y lo único que exigen es que se respete su institucionalidad y que no se ponga en cuestión su papel como garante último del orden establecido— hasta la izquierda democrática —que ha dejado de lado sus pretensiones maximalistas y se prepara hacerse del poder a través de la consulta popular—<sup>3</sup>. La izquierda armada también comienza a aceptar la legitimidad de las elecciones y, consecuentemente, también quiere legitimar su lucha apelando a la democracia. Así, la izquierda armada de El Salvador ha comenzado a hablar ya de su proyecto como un proyecto que busca instaurar en el país una "república democrática"<sup>4</sup>.

Una cosa se hace evidente: el problema de la democracia no es un problema resuelto. En la actualidad asistimos a un debate en torno a la democracia en el que intervienen las más diversas corrientes y tendencias político-sociales y en el que se plantean las más diversas interpretaciones sobre lo que es la democracia y sobre lo que son las formas más adecuadas de construirla. En todas estas discusiones, sin embargo, percibimos una limitación fundamental. Y es que en ellas se han perdido tanto la perspectiva histórica como la profundidad teórica. Ciertamente que hay excepciones notables, como es el caso de la elaboración realizada por Eduardo Sancho, a la que ya hemos hecho alusión. Pero la tendencia general es plantear y discutir la problemática en torno a la democracia sin hacer referencia —y sin tomar en cuenta— los orígenes socio-históricos del fenómeno y su constitutiva historicidad y, además, restringiendo la discusión a sus niveles puramente *técnicos*. Se centra el debate en el problema de mayor o menor eficiencia y organización de los *sistemas electorales* y se termina haciendo de la democracia una realidad sin contenidos socio-políticos, convirtiéndose en algo cuya vigencia y viabilidad proviene del mayor o menor desarrollo técnico de los mecanismos de participación electoral.

Estamos ante un proceso creciente de "tecnificación de la política" (J. Habermas), en el cual son las élites especialistas —una vez que han competido entre sí por el poder del Estado— las que se encargan de "administrar" la democracia. Paralelamente, nos enfrentamos a una "despolitización de la sociedad" (J. Habermas), ya que los asuntos fundamentales de la *polis* pasan a ser competencia de los que por delegación popular —y porque están preparados para ello— tienen que velar porque la sociedad funcione como es debido. El ciudadano común y corriente no tiene por qué intervenir en asuntos sobre los que desconoce sus mecanismos de funcionamiento.

En estas notas queremos reflexionar sobre la dimensión histórica de la democracia y recuperar algunos elementos teóricos que creemos fundamentales para situarse críticamente en el debate y en las luchas que en pro de una democracia auténtica libran las fuerzas más progresistas de nuestros pueblos.

Nuestra reflexión se sitúa en el horizonte de la democracia liberal clásica, lo cual en modo alguno es ajeno al debate y a las discusiones que sobre la democracia se realizan en la actualidad. En efecto, los procesos democratizadores que se impulsan en Occidente —y en buena medida también en el Europa del Este y la URSS— tienen como marco de referencia esquemas y supuestos heredados de la tradición política liberal clásica. Este "resurgimiento" del liberalismo democrático está es-

trechamente vinculado al relanzamiento económico del capitalismo. La hegemonía económica del capitalismo a nivel internacional —sustentada en una estrategia económica de corte *neoliberal*— exige y posibilita formas de dominación política coherentes con aquella expansión económica. Así como a nivel económico volvemos a Adam Smith (F. Hinkelammert)<sup>5</sup>, a nivel político volvemos a J. Locke y a los clásicos de la democracia liberal. Estamos ante el triunfo del "internacionalismo liberal" (N. Chomski)<sup>6</sup>.

La discusión teórica e histórica sobre la democracia liberal se vuelve una tarea insoslayable. Y en este punto es necesario subrayar que la teoría de la democracia liberal (TDL) está vinculada estrechamente desde sus orígenes al sistema de producción capitalista —y, por tanto, al nacimiento y consolidación de la *modernidad burguesa*—. Por consiguiente, no se puede examinar la armazón teórica de la TDL si la misma no es considerada como un momento *superestructural* de dicha formación económico-social. Esto es particularmente válido para el capitalismo *clásico*, es decir, para la fase del capitalismo de la libre competencia, que es la que precedió históricamente al capitalismo actual, altamente monopólico y centralizado, al que algunos teóricos dan el nombre de "neocapitalismo" (E. Mandel), sociedad "post-industrial" (D. Bell) o "capitalismo tardío" (J. Habermas).

## 2. La teoría clásica de la democracia liberal (TDL)

La TDL tiene un largo recorrido histórico. Su primera formulación sistemática se remonta hasta el filósofo inglés J. Locke (1632-1704), se continúa con J. J. Rousseau (1712-1778) —con los matices propios que este autor introduce en su formulación— y culmina prácticamente en los planteamientos de la llamada *teoría utilitarista de la democracia*, especialmente en la obra de J. S. Mill (1806-1873)<sup>7</sup>.

### 2.1. Caracterización global de la TDL

Hay algunas notas características de la TDL que conviene tener en cuenta, antes de entrar de lleno en la determinación de sus supuestos fundamentales. En primer lugar, la democracia liberal (DL), antes que ser una *teoría*, es una *mentalidad*, es decir, una *visión de mundo*. Como tal, una de sus pretensiones es ofrecer una explicación de la *totalidad del mundo y de la totalidad de las relaciones humanas*. No quiere dejar absolutamente nada fuera de esa explicación: ya sea Dios, el hombre o la naturaleza. Asimismo, estamos ante una *cosmovisión* que gira en torno a la *racionalidad humana* y que confía plenamente en el *poder* de la razón para *conocer y dominar* —en beneficio del individuo humano—

las fuerzas sociales y naturales. Se apuesta sin ningún reparo por la *razón individual*, que ejerce su poder y su dominio sobre la naturaleza y la sociedad en beneficio del individuo. Esta mentalidad es la mentalidad de hombres como Descartes. En efecto, este autor busca con afán los argumentos racionales que justifiquen y legitimen el sometimiento de la realidad natural al individuo —legitimando el *poder práctico* de la razón—, descalificando cualquier tipo de obstáculo ideológico de carácter *extrahumano* que se interponga a ese "control racional" del mundo que él proclama en nombre de la ascendente burguesía<sup>8</sup>.

En segundo lugar, la TDL es, en sentido amplio, una *filosofía social y política*. Lo es, ante todo, porque —sosteniendo la autonomía total del individuo respecto del universo— quiere fundamentar a nivel *ideal* un modo de organización socio-político determinado, así como también una forma concreta de *dirigir* la sociedad. Esta pretensión de la TDL se apoya en un supuesto antropológico bien definido: para los autores DL es en la sociedad y en el Estado donde el hombre, en tanto que individuo, puede desarrollarse a plenitud como ser humano; es decir, sólo en el contexto de una sociedad y un Estado puede el individuo ejercer y afirmar su autonomía y racionalidad. Fuera de la sociedad y el Estado — como veremos luego, fuera de la sociedad y el Estado burgueses— no existe para nuestros autores más que un *estado natural*, en el cual el hombre está a merced de sus instintos y de fuerzas irracionales que atentan contra su misma naturaleza. Ese estado natural no puede menos que dificultar el crecimiento del hombre tanto en "moralidad" (J. J. Rousseau) como en "seguridad" (J. Locke, Th. Hobbes). "La transición del estado natural al estado civil —nos dice Rousseau— produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de la 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 oídos a sus inclinaciones"<sup>9</sup>.

Sin embargo, en la sociedad civil no se rompe con el estado natural. Más aún, es de este orden natural que brota aquélla, así como también la *normatividad* que la regula. Es decir, el *derecho civil*. Este derecho — que es el que regula las relaciones entre los individuos en el seno de la sociedad y el Estado— es un derecho que se extrae del precisamente del *comportamiento natural* de los hombres, esto es, del comportamiento de éstos en el contexto del estado de naturaleza. Su finalidad última no es otra que la proteger y salvaguardar los derechos que se derivan de la legalidad natural: los *derechos naturales*.

La visión de mundo DL tiene una dimensión filosófica de carácter social y político porque en el fondo sostiene la idea de que la realización del individuo humano sólo es posible cuando se supera el estado de naturaleza (o estado natural) y se configuran un Estado y una sociedad civiles. De esta forma, se convierte en una visión de mundo que justifica y promueve un modo determinado de organización y dirección de la sociedad, que se sustenta en una concepción *individualista* del ser humano, el cual es pensado como señor del universo, autónomo, racional y, por consiguiente, libre.

En tercer lugar —además de ser una mentalidad y una filosofía social y política—, la TDL es una *sociología*. En este sentido, los teóricos de la DL ven a la sociedad como un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, y con distinta importancia respecto del individuo. Desde éste, el ámbito de mayor relevancia es el ámbito *económico*, ya que en el mismo el sujeto humano ejerce su poder sobre la naturaleza y desarrolla las potencias de su *libre iniciativa* para producir riquezas y disfrutarlas. Es por esto que el Estado —el otro ámbito fundamental de la realidad social— debe respetar y proteger el libre desenvolvimiento de la iniciativa individual que se opera en la esfera económica.

En esta concepción, el elemento jurídico-político es muy importante. Es en este ámbito —el ámbito del Estado— donde los individuos resuelven sus *intereses comunes*. Es decir, donde de manifiesta el *interés general* y el *bien común* de la sociedad, a diferencia y por contraposición al *interés privado* que se resuelve en el contexto económico, al interior del cual el Estado no tiene nada fundamental que decir.

Como se puede ver, en esta perspectiva sociológica existe una fisura entre lo económico —donde predomina el interés privado y la competencia individual— y lo jurídico-político (estatal) —donde predomina el interés común de la sociedad— que se considera independiente y al margen de la económico. En autores como Hegel esta concepción alcanza una formulación extrema: la sociedad civil llega a ser entendida como una "derivación del estado", que es conceptuado como la realización plena de la *Idea* en el mundo. Esta fisura entre lo particular —la sociedad civil— y lo universal —el Estado— es descrita por Marx en el siguiente texto: "Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la consciencia, (sino también) en la realidad, en la existencia, una *doble vida*, una celestial y una terrenal, la vida de la *comunidad política*, en la que se considera un ser colectivo, y la vida de la *sociedad civil*, en la que actúa como particular: considera a los otros como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños... Aquí, donde pasa ante

sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado donde el hombre es considerado un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en un irreal abstracto<sup>10</sup>.

Para finalizar con esta somera caracterización de la TDL<sup>11</sup> apuntemos un último aspecto de la misma que creemos importante resaltar. Y es que, como sociología, la TDL asigna un papel central a la índole *industrial* que deben tener las prácticas económicas de los individuos. Es decir, en el fondo lo que se quiere defender y proponer en el terreno económico es un *capitalismo industrial*. Asimismo, en la TDL se propugna la *libertad de pensamiento*, que ha de hacer factible el "libre" juego de las ideas y que, con ello, hará posible desligarse de las ataduras religiosas que obstaculizan el desarrollo personal y social. En esta misma línea de razonamiento se destaca el papel rector y dirigente —en el proceso económico, político y social— de las clases poseedoras, es decir, las clases burguesas.

## 2.2. Los supuestos fundamentales de la TDL

El pensamiento DL no es un pensamiento uniforme ni homogéneo. No existe un pensamiento DL, sino que más bien lo que hay son teóricos y teorías de la democracia burguesa, cada una de las cuales posee sus rasgos propios, así como también elementos comunes con las otras formulaciones. Es decir, los diversos autores que han reflexionado sobre la DL —y que han contribuido a darle su perfil teórico característico— manejan una serie de *supuestos* que les son comunes, y que son, justamente, los que permiten situarlos en la misma tradición de pensamiento. Son esos elementos coincidentes los que nos interesa rescatar. Porque si bien es cierto que entre los autores más importantes de la tradición DL existen diferencias notables —el caso más claro de esta diferenciación quizás lo constituye, como intenta hacerlo notar G. Della Volpe<sup>12</sup>, Rousseau—, también es cierto que entre ellos hay una convergencia de supuestos fundamentales que son los que permiten ubicarlos en una misma vertiente teórica. ¿Cuáles son esos supuestos fundamentales de la tradición DL?

Ante todo, el pensamiento DL deriva todo su edificio teórico de lo que sus autores denominan *derechos naturales*, que serían inherentes al hombre por la misma índole de su naturaleza. Incluso se puede decir que el núcleo de la TDL se encuentra ya presente en la concepción de lo que son esos derechos naturales. Por tanto, hay que acercarse a esta concepción para ir comprendiendo a fondo el pensamiento que nos ocupa.

El derecho natural se ha constituido con la finalidad de responder a la necesidad de fundamentar una organización social que sea más apropiada a la *naturaleza humana*. "El liberalismo se ha establecido —nos dice L. Tadic— como ideología de acuerdo con los supuestos del derecho natural... A pesar de las diferencias en las soluciones, es bien sabido que todas las teorías sobre el derecho natural se pregunta (por) cuál es la forma de vida social más apropiada para la naturaleza humana"<sup>13</sup>. Por consiguiente, la tarea expresa del derecho natural es fundamentar un orden social que responda a la naturaleza del hombre. Al mismo tiempo, se convierte en un arma crítica contra aquellos ordenamientos sociales que obstaculizan el libre desarrollo de esa esencia natural humano—individual. ¿Cómo se determina ese derecho natural de los individuos?

Se determina apelando al *orden natural* de las cosas, en el cual las mismas expresan lo más propio de sí mismas. En el caso de la realidad humana, este procedimiento teórico es el que permite determinar con exactitud la índole de sus notas esenciales. Son estas notas las que constituyen el ámbito de los *derechos naturales del individuo*. Y ello no puede ser de otra forma ya que "el concepto mismo de naturaleza, tal como es interpretado por el derecho natural... designa la esencia de las cosas, su *sein sollen* (ser y deber ser). La naturaleza es la esencia primitiva del hombre como hombre, aquello que lo hace igual a los demás hombres"<sup>14</sup>.

La naturaleza, así entendida, es utilizada como medida de lo que son los derechos, deberes y obligaciones del ser humano. Asimismo, la esencia natural-primitiva de éste no es algo caótico e indiferenciado, sino que está articulada por varios momentos o notas *jerarquizadas* en orden a su importancia y a su rango de mayor naturaleza.

### **2.2.1. Las notas esenciales de la naturaleza humana**

a) *La racionalidad* es una nota fundamental de la esencia natural del hombre. Es decir, es un momento central de la naturaleza humana y, en cierto modo, es el momento que está en la base de las otras dimensiones que la constituyen. Asumir el carácter axial de la razón en la constitución de la naturaleza humana es un punto de coincidencia de todos los planteamientos sobre el derecho natural. "Una vez que todos los rasgos y diferencias han sido eliminados, el hombre como hombre queda con la razón, con el raciocinio, como signo universal del entendimiento humano. Haciendo a un lado todas las diferencias, esta es la idea básica del derecho natural hasta alcanzar su punto de mayor desarrollo"<sup>15</sup>.



La razón es lo que pone en pie de *igualdad* a los individuos, lo que viene a significar que los seres humanos son iguales por naturaleza. También es la racionalidad la que da al hombre el *poder* y la *libertad* para someter y apropiarse de las riquezas naturales y sociales que le rodean, y lo que éste *debe hacer* para conservar y reproducir su dignidad natural. Es decir, la razón es la que marca los límites entre lo que el hombre *es* y lo que *debe ser*. La razón configura lo que son los derechos naturales: es lo radical y primario en la esencia humana. Sin racionalidad no hay un auténtico ser humano.

Y así como la razón ocupa un lugar central en la constitución del ser humano, las otras notas que la integran —y que se edifican desde la racionalidad— ocupan también un lugar importante y determinado: el individualismo, la libertad, la igualdad, la autoconservación, la posesión de bienes..., que son las que, en su conjunto, hacen del individuo un verdadero hombre. En lo que sigue, examinaremos en sus líneas generales en qué consisten los derechos naturales del sujeto humano, pero antes destacaremos las *ideas de hombre y de sociedad* que subyacen al planteamiento DL.

b) En general, *el hombre* es conceptualizado por los teóricos de la DL como un ser de naturaleza *esencialmente individual*; es decir, como un ser que, por su misma naturaleza, está constituido y volcado *sobre sí mismo*. La sociedad, en esta perspectiva, es algo *ulterior* a la constitución del hombre como tal. Más aún, la sociedad es algo *extrínseco* al hombre en tanto que hombre, ya que la realidad humana se constituye con *anterioridad* a la realidad social. El hombre es una realidad de *naturaleza individual, no social*. Por ejemplo, para Hobbes: "Todo ser humano está movido por consideraciones que afectan su propia seguridad o poder y los demás seres humanos le importan sólo en la medida en que afectan a esas consideraciones"<sup>16</sup>. Y ello no es algo accidental. Porque para este autor es algo esencial al hombre —por su propia naturaleza— el estar referido hacia sí mismo, en una búsqueda *egoísta* de seguridad para la *autoconservación*; en una búsqueda insaciable del provecho y desarrollo de la propia persona y el propio interés.

Pero esta búsqueda del propio beneficio es problemática tanto para el hombre individual como para el conjunto de ellos. "Como, en términos generales, todos los individuos son iguales en vigor y astucia, ninguno puede estar seguro, y su situación, mientras no exista un poder civil que regule su conducta, es una 'guerra de todos contra todos'"<sup>17</sup>. Esta "guerra de todos contra todos" se efectúa en el estado natural y la misma expresa de modo cabal lo que es la esencia humana: una esencia individual e individualista, previa a cualquier tipo de relación social. Ya lo

señalamos, la sociedad es algo ulterior a la constitución del hombre en tanto que hombre. La realidad social es algo ajeno a la esencia humana.

Sin embargo, la sociedad —con todo y su carácter subsidiario— es algo necesario para que el hombre salvaguarde su esencia natural individual. ¿Cómo se constituye la sociedad? Se constituye mediante un acto *contractual* en el cual los individuos deciden —orientados y guiados por su razón— organizar un orden socio-político capaz de garantizar y promover sus derechos fundamentales.

De esta forma, en Hobbes los hombres deciden establecer una sociedad que haga factible tanto la propia conservación como la búsqueda ilimitada de bienes y placeres, y que al mismo tiempo impida la destrucción mutua entre ellos. Estamos ante los "dos principios" que, según Hobbes, orientan a la naturaleza humana: *el deseo y la razón*. "El primero impulsa a los hombres a tomar para sí lo que los otros hombres desean y por ello los pone en mutua contraposición, en tanto que la razón le enseña a 'huir de la disolución antinaturalista'"<sup>19</sup>. La razón, en este sentido, es un "poder regulador... mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad"<sup>19</sup>.

*La sociedad* no es más que una construcción exigida por la racionalidad natural de los individuos, cuya finalidad no es otra que la de facilitar a éstos la expansión plena de los intereses individualistas y egoístas que les son connaturales. "Como toda conducta humana está motivada por el egoísmo individual, hay que considerar a la sociedad como un mero medio para ese fin"<sup>20</sup>. La sociedad —y el Estado— se legitima en la medida en que sirve al egoísmo individual del hombre. Es decir, en la medida en que "contribuye a la seguridad de los individuos humanos... La sociedad es meramente un cuerpo 'artificial', un nombre colectivo que describe el hecho de que los seres humanos encuentran individualmente ventajoso el cambio de bienes y servicios"<sup>21</sup>.

El hombre puede llegar a construir un orden social —a través de un *contrato*— que le garantice su autoconservación por su racionalidad que es la que le permite asumir la *ley natural*. "Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un percepto o norma general establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa quedar su vida mejor conservada"<sup>22</sup>.

Las ideas de Hobbes en torno a la individualidad del hombre, así

como de la sociedad como una realidad extrínseca a éste, se encuentran en otros filósofos de la tradición DL. Para el caso, vale considerar el tratamiento que hace de la cuestión J. Locke. En Locke el hombre es un ser de naturaleza esencialmente individual, que entra a formar parte de una sociedad con el fin de garantizar unas mejores condiciones para el desarrollo de su individualidad. Esta individualidad es algo que se constituye con anterioridad a cualquier tipo de organización social. Al analizar el tratamiento que hace nuestro autor de la naturaleza individual del hombre, encontramos elementos que dejan ver alguna continuidad entre sus tesis y las de Hobbes.

Para Locke, el hombre —en su estado de naturaleza— está centrado en la búsqueda de su propia autoconservación individual. En esa búsqueda, los vínculos con los demás individuos son *exteriores* y sin ningún tipo de incidencia fundamental en la propia persona. Incluso la propia individualidad natural puede ser afectada *nocivamente* por los demás, que propenden a convertirse en un obstáculo para la propia realización. "De acuerdo con Locke, el interés por la autoconservación (...) absorbe al individuo de tal manera que no puede interesarse por el prójimo... La autoconservación se convierte en el motor, tanto del mecanismo de defensa como del potencial de trabajo de cada hombre"<sup>23</sup>. Mejor aún, la autoconservación se convierte en expresión de lo que es la naturaleza humana en su esencia: una esencia individual que se constituye como tal independientemente y al margen de las relaciones sociales. En su estado de naturaleza los hombres se encuentran en "completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la libertad de otras personas"<sup>24</sup>.

La sociedad se constituye con la finalidad de hacer más viable el despliegue de la esencia natural humana. Es decir, las relaciones sociales no añaden nada cualitativamente distinto a lo que el individuo ya posee por naturaleza. Por otro lado, los individuos promueven una sociedad adecuada a su realidad, apoyándose en las "leyes de la naturaleza", es decir, en la legalidad y normatividad que impera en el estado de naturaleza.

Locke percibe un problema en el orden natural. Y es que el mismo —aunque posea una legalidad intrínseca— puede ser fácilmente transgredido por los individuos, con el peligro de que se vean afectados sus mismos "derechos naturales". Es justamente por ello que se instituye una organización social capaz de asumir y dar vigencia a las leyes por las que se gobierna el estado de naturaleza, dándoles un cumpli-

miento eficaz y evitando los obstáculos que se derivarían de la competencia y el interés que imperan a nivel natural. "Concedo sin dificultad —nos dice Locke— que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza; esos inconvenientes tienen seguramente que ser grandes allí donde los hombres pueden ser jueces de su propia causa"<sup>25</sup>.

El hombre es, pues, un ser de naturaleza esencialmente individual; es decir, un ser que se constituye como individuo humano independientemente de unas relaciones sociales determinadas. Ligada a esta idea de hombre, aparece una concepción de la sociedad como una realidad extrínseca a la realidad humana. Lo social es, en este sentido, resultado de un *contrato* entre los individuos, ya previamente constituidos en su humanidad. Sin embargo, una vez formada la sociedad —aunque los individuos dejen tras de sí el estado de naturaleza— ésta sólo adquiere plena legitimidad y justificación si asume las leyes naturales. Las leyes positivas de los estados "sólo son justas en cuanto están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas"<sup>26</sup>.

Hemos visto las ideas que sobre el hombre y la sociedad manejan dos teóricos importantes de la tradición DL. Estas ideas y sus supuestos son asumidas —con las variantes y matices que cada autor introduce— por todos o casi todos los ideólogos de la DL clásica. Por tanto, podemos afirmar que la TDL tiene dos supuestos fundamentales: una concepción individualista del hombre y una concepción de lo social como una construcción voluntaria —contractual— de los individuos.

La naturaleza humana —por lo que llevamos dicho— posee como notas fundamentales la nota de racionalidad y la nota de individualidad. Junto a ellas, están otras dos notas esenciales al ser humano: *la libertad y la propiedad*.

c) Por lo que toca al momento de *propiedad*, hay que decir que para la TDL esta nota es fundamental ya que es la raíz de todos los derechos y deberes del hombre, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil. "El derecho de propiedad es un derecho natural e imprescindible. Es el principio de todos los derechos. Estos derechos y deberes son simplemente el resultado obligado de la propiedad. La propiedad marcha al lado de los derechos; es el origen y raíz de todos ellos"<sup>27</sup>. La propiedad, en este sentido, es la condición fundamental para la vigencia plena de los derechos naturales de los individuos. Como derecho de la naturaleza es el primero en importancia, ya que de él dependen todos los demás. Es decir, el derecho a la propiedad es el "principio de jerarquización" (F. Hinkelammert) de lo que son los derechos humanos, civiles y políticos en la democracia burguesa<sup>28</sup>.

No se tiene que confundir la esencialidad del derecho de posesión con la esencialidad de la racionalidad. Para los autores DL, si bien la racionalidad está en unidad intrínseca con la posesión de bienes, es una nota especial en la constitución del ser humano: la razón se tiene y no puede dejar de tenerse, mientras que la propiedad —a pesar de ser algo esencial al individuo— admite la posibilidad de verse obstaculizada y limitada por fuerzas ajenas a éste. Es precisamente esta posibilidad la que tiene que enfrentar la racionalidad. Incluso es la misma razón la que lleva a los hombres a dar un rango fundamental a la apropiación (privada) de bienes: "es el individuo y no la sociedad quien establece la propiedad"<sup>29</sup>; y lo hace siguiendo los imperativos de la razón. Por otra parte, esta relación de fundamentación existente entre la razón y la propiedad vale para los demás derechos naturales, que se jerarquizan a partir del binomio razón-propiedad.

Ahora bien, al remitirnos al momento de propiedad, nos trasladamos al ámbito de los *derechos*, es decir, al ámbito de lo que *debe ser* de una forma determinada, pero *puede ser* de otra forma. En el tránsito de un ámbito a otro que se hace necesaria y se justifica la formación de una sociedad. Cuando los derechos naturales —el derecho de propiedad y los que le son colaterales— pueden ser transgredidos es inexorable la conformación de un "pacto social" que los proteja y garantice. "Para descubrir la necesidad que se tiene de estas instituciones —el Estado y la sociedad— es necesario partir... del derecho de propiedad. Esta necesidad está enraizada en el derecho de propiedad mismo"<sup>30</sup>.

Esta subordinación del conjunto de la vida social —con sus normas, deberes y obligaciones— a ese derecho fundamental que es el derecho de propiedad es una constante en el pensamiento liberal clásico. Este es el caso de los fisiócratas, para quienes "no existe derecho alguno sin propiedad a la que están subordinadas la libertad, la igualdad y la seguridad del hombre... Los fisiócratas no hablan de los derechos del individuo a menos que partan de las circunstancias relativas a la propiedad que rodea a un individuo determinado"<sup>31</sup>.

Como se puede ver, es una postura bastante extrema. Sin embargo, está manejando los supuestos del pensamiento DL. Y estos supuestos se hacen presentes en aquellas expresiones político-ideológicas en las que cristaliza combativamente la TDL. Por ejemplo, en el artículo II de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* se puede leer que "el fin de la asociación política es la conservación de los derechos naturales del hombre; y estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y el rechazo a la opresión"<sup>32</sup>. Lo mismo se puede decir de otro documento revolucionario, no ya de la burguesía francesa, sino de la

norteamericana: *La declaración de los derechos de virginia*. "Todos los hombres —se dice en esta Declaración— son por naturaleza libres e independientes y tiene ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no (los) pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y la libertad con los medios para adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad"<sup>33</sup>.

Estas ideas que resuenan en los documentos político-revolucionarios de la burguesía han sido elaboradas sistemáticamente por los teóricos (filósofos) del liberalismo clásico. Por mencionar a un autor de los más importantes, vemos que en el Rousseau del *contrato social* la dificultad consiste "en encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes"<sup>34</sup>. "Es decir —comenta a continuación G. Della Volpe— que tutele el derecho de propiedad y los demás derechos 'naturales' conexos, racionales puros, o sea, las pretensiones privadas absolutas de esa persona originaria, presocial, que es el hombre en la naturaleza"<sup>35</sup>.

Resumiendo, "el liberalismo es la ideología de la propiedad privada, pura y movable"<sup>36</sup> sobre la que se alza el andamiaje de los derechos naturales, así como también el andamiaje de los derechos humanos, económicos, políticos, sociales y culturales. La racionalidad es una racionalidad en función de la apropiación de bienes, mientras que la individualidad sólo puede alcanzarse plenamente —y afirmarse como lo propiamente humano— si se goza de propiedad. Pero ambas, la racionalidad y la individualidad, sólo pueden vincularse a la propiedad por *la libertad*.

d) *La libertad* está intrínsecamente ligada a las notas de racionalidad, individualidad y propiedad. Pero es con este último elemento que la libertad está más relacionada. Es él quien la funda y posibilita. Porque la libertad es precisamente libertad para hacer uso de los bienes y de la propia persona, sin ningún obstáculo ni limitación más que el derecho de los otros individuos a hacer lo mismo. Como nos dice Rousseau: "Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, los primeros cuidados son los que se debe a su persona. Llegado a la edad de la razón, siendo el único juez de los medios usados para conservarse, conviértese en consecuencia en dueño de sí mismo"<sup>37</sup>. Este autor maneja una idea de la libertad que se define en función de la propiedad, sea de la propia persona, sea de los medios que la ésta utiliza para conservarse.

Locke —tan diferente a Rousseau en muchos aspectos— piensa que el estado natural es un estado de libertad para el hombre; una libertad que no tiene más limitaciones que las que impone la propia conservación y la de los otros: "aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo... El estado natural tiene una ley por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie puede dañar a otros en su vida, salud, libertad o posesiones"<sup>38</sup>.

En definitiva, para la tradición DL el hombre —ya en su estado de naturaleza— es esencialmente un ser racional, individual, poseedor de bienes y libre. En consecuencia, es un ser igualitario, trabajador, responsable, competitivo, sin prejuicios y egoísta. Todos estos aspectos constituyen el ámbito de sus derechos naturales, es decir, el ámbito de lo que "debe ser" por la misma fuerza de la naturaleza. Estos derechos son los que tiene que ser salvaguardados por la sociedad, que no puede ser sino una *sociedad democrática*. ¿De qué tipo de organización social se trata?

### 2.2.2. La sociedad democrática

Una sociedad democrática, es decir, una sociedad cuya finalidad última sea la conservación de los derechos naturales de los individuos, ha de ser una sociedad que posibilite la *participación* de los ciudadanos en los asuntos políticos. Esta idea aparece con bastante claridad en J. S. Mill. En Mill —nos hace notar P. Bacharch— "el hombre que no participa en los asuntos políticos de su país... ve agotadas sus posibilidades intelectuales y morales, limitados y frustrados sus sentimientos... La esperanza de Mill era que la democratización y liberalización de la sociedad brindara a todos los hombres la oportunidad de participar, merced a la aceptación de su responsabilidad pública, despertando así aspectos de la vida más vastos y enriquecedores que los 'intereses materiales' (...), las diversiones y ornamentos de la vida privada"<sup>39</sup>.

En Rousseau también se puede encontrar una valoración similar a la Mill en lo que se refiera a la importancia moralizadora y humanizadora de la participación política de los ciudadanos. Incluso para el filósofo ginebrino esa participación ofrece el criterio más elevado para ponderar los niveles de humanización y moralización de los ciudadanos. En Rousseau "nos encontramos con el derecho natural de una soberanía

popular: el pueblo sin distinciones debe manifestarse, debe decidir... El gobierno debe su existencia sólo a la delegación y está sometido a la disposición permanente del único soberano legítimo: el pueblo"<sup>40</sup>. El pueblo, al ejercer su soberanía, se dignifica y eleva su valor humano. En la sociedad civil —por el carácter participativo que le compete— las facultades de los hombres "se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen"<sup>41</sup>.

En resumen, tanto en Rousseau como en J. S. Mill, la participación de los ciudadanos en la vida política eleva su dignidad y moralidad. Esta valoración de la participación política puede ser extendida al conjunto del pensamiento DL. Es decir, "el acento colocado por la teoría clásica en la participación del ciudadano en todos los asuntos públicos se basa en la premisa de que tal participación es un medio esencial para el pleno desarrollo de las aptitudes humanas"<sup>42</sup>.

Asimismo, una sociedad que responda a los derechos naturales de los individuos ha de posibilitar la *igualdad* de éstos ante la ley. Esta exigencia está formulada explícitamente en la *Declaración americana de los derechos y deberes del hombre*. "Todos los hombres —se nos dice— son iguales ante la ley y tienen los derechos consagrados en esta declaración"<sup>43</sup>. O, como también se puede leer en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*: "Los hombres nacen, y siguen siendo, libres e iguales en cuanto a sus derechos. Las distinciones sociales, por lo tanto, pueden fundamentarse solamente en la utilidad pública"<sup>44</sup>.

También en los planteamientos del utilitarismo democrático se encuentran argumentos en favor de esta idea de la igualdad entre los hombres, que debe ser preservada por la sociedad. En J. S. Mill —de una u otra forma— el derecho a participar en la vida política supone una igualdad básica entre los ciudadanos. Por otra parte, esta valoración de la igualdad no está presente en las teorías "elitistas" de la democracia, lo cual constituye un elemento que las diferencia del pensamiento DL clásico<sup>45</sup>. Es decir, "la idea de una humanidad común, implícita en el concepto de la igualdad entre todos los hombres, es incompatible con la insistente categorización de éstos últimos en órdenes superiores e inferiores por parte de la teoría elitista"<sup>46</sup>.

De este modo, una sociedad que quiera ser legítima tiene que garantizar la igualdad de los individuos ante la ley. Es decir, debe garantizar su igualdad civil y jurídica.

Finalmente, la sociedad que responda a la naturaleza humana ha de ser una sociedad fundada en la *justicia*. Esta exigencia está planteada expresamente en la *Declaración de derechos de Virginia*: "a ningún pue-



blo se le puede dar una forma de gobierno libre, ni los beneficios de la libertad, si no es mediante la firme adhesión a la *justicia*, la moderación, la templanza, la frugalidad y la virtud"<sup>47</sup>. Justicia que, a su vez, va acompañada de una serie de Derechos que se especifican en los distintos documentos en que se expresa el pensamiento liberal. Por ejemplo, en la *Declaración americana de los derechos y deberes del hombre* (1948), en la cual se encuentra una enumeración bastante amplia y clara de todos aquellos derechos que se derivan de la justicia, tal como la entiende la tradición DL<sup>48</sup>. El conjunto de estos derechos, además de posibilitar un mejor funcionamiento de la sociedad, conducen a una mejor protección de los derechos naturales primarios.

En definitiva, la tradición DL propone tres elementos básicos que, una vez constituida la sociedad harán factible su funcionamiento en orden a favorecer la esencia primigenia del hombre y, por consiguiente, sus derechos naturales: la participación política de los ciudadanos —a través de la cual se eleva su moralidad—, la igualdad civil y jurídica —que garantiza que todos los ciudadanos puedan disfrutar de sus derechos— y la justicia de las instituciones —mediante la que se promueve el cumplimiento de aquellos derechos que se derivan de los derechos primarios y básicos—.

### 3. Democracia liberal y capitalismo: sus vínculos históricos

Las ideas —al igual que cualquier otra producción humana— no flotan en el aire —como en cierto modo pensaba Platón— ni surgen en cualquier lugar y momento. Por el contrario, surgen en un espacio/tiempo histórico determinado, al cual se encuentran indisolublemente ligadas y sin el cual sería imposible comprender su verdadera naturaleza y alcance. Esta afirmación es válida —creemos nosotros— para la TDL. Este sistema teórico constituye la mentalidad del espacio/tiempo histórico *burgués*: es la *ideología* de la burguesía, es la ideología "dominante" en el sistema capitalista de producción. A este modo de producción está ligada como uno de sus momentos constitucionales. En lo que sigue, haremos una reflexión sobre algunos aspectos importantes de esta articulación capitalismo-DL clásica.

La indagación histórica es aquí —como en otros ámbitos del análisis teórico— el punto de partida más adecuado para determinar correctamente la naturaleza de la *unidad* existente entre DL y capitalismo. Es por ello que nuestra reflexión estará marcada por una perspectiva histórico-materialista, sobre todo en la línea del análisis que realiza E. Bloch en su libro *Derecho natural y dignidad humana*.

### 3.1. El ascenso de la burguesía al poder

Desde una perspectiva histórica, la visión de mundo DL es la visión de mundo de las clases burguesas en ascenso y en pugna con las clases y/o estamentos feudales-aristocráticos; es decir, es la mentalidad de unos grupos sociales que necesitan de un hacidero ideológico para organizar y orientar una praxis tendiente a la toma del poder económico, social y político. El surgimiento de la burguesía y su enfrentamiento con el *antiguo régimen* condiciona y posibilita el nacimiento y consolidación de una nueva cosmovisión. Con la conquista del poder por parte de la burguesía, esa cosmovisión se convertirá en la *ideología dominante*.

El nuevo orden burgués se impone primariamente a nivel *práctico*, es decir, a través del ejercicio *cotidiano* de las actividades económicas de la naciente burguesía<sup>49</sup>. Es en el marco de tales prácticas —y condicionado por ellas— que se gesta la nueva ideología. Una vez consolidada, se va a convertir en un arma más en la contienda por el poder económico y político. Las ideas fundamentales del liberalismo democrático nacen con el sello de una clase que asciende y desplaza a otra del poder. "El incipiente ascenso de la burguesía —nos dice E. Bloch—, es que el capital productivo avanza contra la vieja propiedad rural, contra la sociedad todavía feudal: el comercio y la manufactura crearon, a partir del siglo XVII, la gran burguesía, se sometieron los gremios en trance de desaparecer, socavaron el estado feudal. La divisa de la incipiente economía individual se formuló subjetivamente como exigencia de *libertad* de conciencia; y es así que la teoría del *contrato social* adquiere, por primera vez, contornos rigurosos"<sup>50</sup>.

Es en la teoría del contrato donde la burguesía sintetiza sus perspectivas ideológicas propias, que son inseparables de sus aspiraciones, iniciativas e intereses políticos y económicos. Una vez en el poder, la ideología contractualista le servirá para consolidarse en el poder como clase dominante. De esta forma, la visión de mundo DL nace con la burguesía, expresa sus intereses e ilumina sus prácticas socio-políticas y económicas. Es decir, la ideología DL se convertirá en un momento clave de la *superestructura* de la nueva sociedad. Hay algunos aspectos importantes de la vinculación existente entre DL y burguesía que conviene resaltar.

En primer lugar, la idea de "estado de naturaleza" es una construcción teórica realizada *desde* la burguesía y *para* la burguesía. En este sentido, no es una construcción teórica que se de al margen de los conflictos de clase de la época. Desde un principio, la concepción del estado de naturaleza estuvo en función de los intereses de la clase burguesa. Más aún, dicho estado de naturaleza no es otra cosa que la

sociedad burguesa vista y conceptualizada como un *orden natural*, en torno al cual reflexionan los pensadores liberales con la finalidad de generar una *legitimidad* burguesa. En el mismo sentido se teoriza sobre los derechos naturales: estos no son más que los derechos de la nueva clase en franco enfrentamiento con los estamentos feudales y en ascenso vertiginoso hacia el poder. En este sentido, como indica Marx: "Los llamados derechos del hombre, los *droits de l'homme* no son, a diferencia de los *droits du citoyen*, otra cosa que los derechos de los *miembros de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad"<sup>51</sup>.

Lo que hacen los teóricos del contractualismo es cubrir esos derechos del hombre burgués con un manto *naturalista*. Sin embargo — hace notar Bloch— "no es sostenible que el hombre es por naturaleza libre e igual. No hay derechos *innatos*, sino que todos son adquiridos o tienen todavía que ser adquiridos en lucha... Ahora bien, al Derecho natural clásico le es característico que su altivez viril ante los tronos de los reyes está unida... a la propiedad privada capitalista... Los derechos públicos subjetivos sólo podían ser postulados enérgicamente por el empresario ascendente, y constituían su arma ideológica"<sup>52</sup>.

Esta vinculación del pensamiento *iusnaturalista* con la propiedad privada se remonta hasta el nacimiento mismo del derecho natural. "Desde su fundamentación en Roma, el Derecho burgués es un derecho de acreedores, antagónico por principio al deudor, es derecho privado del propietario. Durante el tiempo en el que el Derecho natural extrajo su lema de libertad del campo del derecho privado, estuvo vinculado a la propiedad privada y fue siempre individualista... (El derecho natural) necesita... un sustrato homogéneo y, además, un sustrato invariable, ahistórico... Como tal sustrato se ofreció a las construcciones *iusnaturalistas* la *naturaleza del hombre*... (Pero) no hay un ser genérico fijo 'hombre', con cualidades estáticas, sobre el que pudiera basarse un Derecho natural; toda la historia muestra, al contrario, una transformación constante de la naturaleza humana"<sup>53</sup>.

En resumen, la conceptualización de lo que es el estado natural —y de los derechos que del mismo se derivan— no es más que un intento de *legitimación* de las relaciones sociales burguesas. El liberalismo democrático, en la medida en que realiza con éxito su función legitimadora, se convierte en una pieza importante de la superestructura ideológica del sistema de producción capitalista.

Ahora bien, ese vínculo histórico existente entre la TDL y la praxis socio-económica de la clase burguesa se manifiesta de un modo más claro cuando se analizan algunos aspectos particulares —y centrales—

de la concepción DL, sobre todo cuando examina la idea de propiedad privada y la idea de hombre.

### 3.2. Propiedad privada e Individualismo

Como vimos anteriormente, para los liberales la propiedad privada es una nota esencial de la naturaleza humana. Cuando se aborda el problema de la propiedad desde una perspectiva histórica se hacen evidentes las limitaciones de la concepción DL en torno a la propiedad. Porque la propiedad privada es un fenómeno histórico, es decir, no es un fenómeno eterno e inmutable, sino una realidad que se gestó en un momento determinado de la historia de la humanidad. En otras palabras, que la propiedad privada sea un fenómeno histórico lo que en último término quiere decir es que es una *institución humana*, producto de la praxis de los hombres, que surgió a partir de unas condiciones socio-económicas determinadas y que, por consiguiente, puede ser modificada e incluso abolida<sup>54</sup>.

"No es sostenible, desde luego —señala E. Bloch—, que la propiedad cuenta entre los derechos inalienables. La propiedad surgió como consecuencia tan sólo de la división del trabajo, como facultad de disposición sobre fuerzas ajenas de producción y sus productos... La historia nos muestra, más bien, la propiedad común como la forma originaria; una forma que se ha conservado durante largo tiempo como propiedad de la comunidad"<sup>55</sup>. Con este argumento, E. Bloch pone en serio cuestionamiento la pretendida esencialidad natural de la propiedad privada. Pero la verdad es que a los teóricos DL no les interesa la veracidad o falsedad histórica de sus argumentos. Su finalidad no es otra que la de legitimar —desde una perspectiva *iusnaturalista*— la propiedad privada capitalista.

Por consiguiente, la propiedad defendida por los autores DL como un rasgo esencial de la naturaleza humana es un elemento clave para entender la articulación existente entre capitalismo y DL. Pero hay otra idea DL en la que también se expresa esta articulación: la idea de la individualidad constitutiva del hombre.

El hombre de los liberales es el hombre burgués. Es decir, el hombre volcado sobre sí mismo y sobre sus propios intereses. En otras palabras, el hombre marcado por un *individualismo posesivo* (Mac Pherson). Pero este hombre —este individuo burgués— no es de ninguna forma el hombre en estado natural. No sólo porque sea inexistente un hombre en estado de naturaleza —es decir, de un hombre existente al margen de la sociedad y la historia—, sino porque el individuo burgués corresponde a una fase histórico-social muy alejada de las primeras comuni-

dades humanas. El largo desarrollo histórico-social que media entre éstas y el surgimiento de la moderna sociedad burguesa autorizan a pensar que la personalidad del individuo que nace con esta época —psicología, intereses, sueños y aspiraciones— debe poco a los orígenes naturales de la humanidad. Incluso estos orígenes desmienten las tesis antropológicas de la TDL. Porque el ser humano, ya en sus mismos orígenes históricos, es un ser que no se puede desvincular de la sociedad. En la actualidad ha sido ampliamente aceptada la tesis de Marx en la que éste sostiene que el hombre es, en esencia, el "conjunto de sus relaciones sociales" (Tesis VI sobre Feuerbach). O, lo que es equivalente, que el individuo humano se constituye como tal en su "versión constitutiva" (X. Zubiri) a los demás individuos de su misma especie. Remontándonos a los orígenes históricos de la humanidad "el individuo sólo existía fundido con la comunidad, y no se concebía que pudiera tener intereses propios, personales, que entraran en contradicción con los colectivos"<sup>56</sup>.

Por tanto, esa comunidad originaria no es sin más un estado natural. Más bien es una primera forma de organización social en la que el hombre empieza a constituirse y configurarse como tal. Este estadio histórico inicial no agota —ni puede agotar— la realización del ser humano, ya que es una fase transitoria de su devenir social e histórico que será reemplazado (superado) por un estadio superior en el que el mismo enriquecerá y desarrollará aún más su naturaleza humana... Ahora bien, en este estadio inicial se hacen presentes dos notas que serán constitutivas a la esencia humana: *su estructuración y configuración social e histórica y su apertura hacia el futuro*.

En definitiva, la defensa del individualismo emprendida por los teóricos DL es una defensa de la individualidad burguesa, que quiere afirmarse ante el poder de la época. "En esta época era enormemente valioso el movimiento jurídico en pos de la libertad individual, surgido de consuno con el capitalismo ascendente... la fe en que son sólo los individuos los que componen la vida social y la mantienen en funcionamiento... predomina el derecho privado, y si éste puede ser violado, ello sólo en el caso de que el individuo asienta a ello por razón de su propio interés bien entendido"<sup>57</sup>.

### **3.3. Libertad, racionalidad e igualdad**

Examinemos someramente las ideas de libertad, racionalidad e igualdad. Ello nos hará ver con más claridad la articulación histórica existente entre la TDL y el capitalismo.

Ya hemos visto que la idea de libertad manejada por los autores DL

es una idea ligada estrechamente a la idea de propiedad: la libertad se subordina a la propiedad. Pues bien, la libertad proclamada por la DL es la libertad aspirada —y ejercida posteriormente— por la burguesía. En lo fundamental, se trata de una libertad *económica*, es decir, de una libertad de *compra y venta* y de una libertad de *acumular capital*. Pero también es una libertad personal y subjetiva: libertad para sentir y pensar como a cada uno mejor le convenga, sin imposiciones ni trabas de ninguna índole. Estas ideas libertarias son necesarias para afianzar el poder socio-económico y político de la burguesía y para preparar el terreno con miras al asalto y toma del poder político del Estado<sup>59</sup>.

En este sentido, la comprensión liberal de lo que es la libertad y su ejercicio está preñada de intereses y aspiraciones burguesas. Marx, en *La sagrada familia*, crítica esta concepción de la libertad y destaca su vinculación con la praxis burguesa. "Justamente la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la mayor de las libertades, porque representa la independencia, al parecer, acabada del individuo el cual toma por su propia libertad el movimiento desenfrenado, no controlado ni por lazos generales, ni por el hombre, de sus elementos alienados de vida, como por ejemplo, de la propiedad, de la industria, de la religión, etc."<sup>59</sup>.

La racionalidad —ya lo hemos señalado— es otra nota esencial de la realidad humana en la concepción DL. Aquí lo primero que hay que sostener es que la misma no es un rasgo natural del individuo humano. Lo propiamente humano es la *apertura sentiente a la realidad* (X. Zubiri), en la cual no interviene primariamente el uso de la razón. De ahí que la racionalidad teorizada por los liberales no sea otra que la racionalidad del empresario capitalista. Lo mismo puede decirse de la igualdad, que — pese a su sentido crítico sobre el mismo orden burgués— es una igualdad de los propietarios de capital y de mercancías ante la ley. Se trata, por tanto, de una igualdad *formal* —no *real*— cuya finalidad es encubrir ideológicamente los antagonismos reales existentes entre los propietarios de la mercancía *fuerza de trabajo* y los propietarios de la mercancía *dinero-capital*. La igualdad proclamada es una igualdad que, en último término, sólo es gozada únicamente por la burguesía.

Una conclusión general se nos viene imponiendo a partir de lo que hemos argumentado: entre las prácticas burguesas y la visión de mundo DL existe una *unidad estructural*. Se trata de una unidad estructural porque los términos de la misma se exigen y presuponen recíprocamente. Es decir, no puede darse —al menos históricamente así ha sido— un ámbito sin el otro. Las prácticas económico-sociales de la burguesía no pudieron hacerse efectivas más que en el marco de esa mentalidad DL.

que contribuyó a configurarlas; asimismo, la mentalidad DL hubiera sido imposible sin las prácticas burguesas que exigieron y configuraron aquella mentalidad.

Por consiguiente, es ilusorio pretender una transformación de las estructuras socio-económicas capitalistas desde un horizonte ideológico DL. Estos intentos suponen un desconocimiento de la correspondencia estructural de esa mentalidad con la formación social y económica capitalista. Suponen, en este sentido, un desconocimiento de la función legitimadora y justificadora que ha cumplido —y cumple— la mentalidad DL respecto de la praxis burguesa. Intentar superar el capitalismo desde el horizonte liberal-democrático supone moverse al interior del horizonte burgués. Si lo que se pretende es la superación radical del sistema capitalista, se impone la necesidad de una concepción nueva de lo que es la democracia; es decir, se hace necesaria una formulación de la misma que se sitúe en el horizonte de las *mayorías populares*. En consecuencia, se trata de una concepción de la democracia que —lejos de fundarse jerárquicamente en la propiedad privada— se fundamente en la *lógica de las mayorías* (I. Ellacuría). Es decir, la propuesta fundamental de esta nueva concepción de democracia ha de ser que "las relaciones sociales de producción tienen que ser estructuradas de una manera tal que cada uno por su propio trabajo pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida del otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas"<sup>60</sup>.

Esta nueva concepción de la democracia tiene que articularse estructuralmente —en la praxis y en la teoría— a aquellas fuerzas y grupos que en América Latina —y en el Tercer Mundo— intentan superar radicalmente los modelos sociales, económicos y políticos establecidos, que no son más que un subproducto de la *lógica y la civilización del capital* (I. Ellacuría). Una concepción de la democracia que tenga como supuesto teórico fundamental la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías populares habrá de estar intrínsecamente articulada a una praxis *emancipadora y liberadora*: la praxis encaminada a implantar una nueva civilización: *la civilización de la pobreza* (I. Ellacuría), que será la negación absoluta y radical de la civilización de la abundancia y el despilfarro actualmente imperante en el Primer Mundo. Sólo una praxis encaminada a erradicar la civilización del capital y a fundar una civilización de la pobreza puede dar lugar a un planteamiento cualitativamente nuevo sobre la democracia.

#### 4. Democracia liberal y capitalismo: sus contradicciones fundamentales

En este apartado examinaremos la contradictoriedad existente entre las prácticas que realizan los miembros de la sociedad burguesa y los postulados formales de la DL. Nos interesa destacar dos aspectos: la *imposibilidad real* de que bajo el capitalismo se hagan efectivos los postulados DL y la *separación alienante* que se da entre la formalidad ideal de la DL y la realidad efectiva en la que se desenvuelven los individuos bajo este orden histórico-social.

##### 4.1. Las "condiciones materiales" de la DL

Efectivamente, la sociedad capitalista no ofrece condiciones materiales para que la mayoría de sus miembros puedan gozar y ejercer los derechos proclamados por el liberalismo. Esto es así, básicamente, por la estructuración socio-económica propia de la sociedad burguesa: hay una clase que se ha apropiado de los medios fundamentales de producción y que, con ello, impide a los demás grupos de la sociedad el disfrute de ese derecho que los autores DL sitúan en la base de la jerarquía de los derechos naturales: el derecho a la propiedad. En los orígenes del capitalismo, la apropiación de los medios fundamentales de producción por parte de la naciente burguesía tiene un nombre: *acumulación originaria de capital*<sup>1</sup>. Y lo propio de este proceso consistió, justamente, en *disociar al productor directo de sus condiciones de producción* y en la *apropiación de las mismas por parte de la burguesía*.

En este sentido, el capitalismo se edifica sobre la *negación* del derecho de propiedad a la gran mayoría de los miembros de la sociedad. El capitalismo funciona *estructuralmente* de esa forma, es decir, concentrando la propiedad cada vez más en manos de las élites dominantes y marginando del disfrute de la propiedad a grupos humanos cada vez más amplios.

En la actualidad, esta lógica se impone en las relaciones económicas internacionales, regidas por la lógica del capital. Los países capitalistas del Primer Mundo —y sobre todo sus élites— se enriquecen cada vez más, mientras que la mayor parte de la humanidad —que intenta sobrevivir en el Tercer Mundo— se empobrece y muere lentamente de enfermedades que tienen que ver directamente —a nivel de carencia— con la satisfacción de sus necesidades básicas. En las sociedades de capitalismo dependiente es particularmente clara la inexistencia de unas condiciones materiales mínimas para la vigencia de los llamados derechos naturales y civiles proclamados por la DL. El caso de nuestro país, El Salvador, ilustra bien esto. El proceso de *acumulación originaria de*



capital (1865-1940) se realizó sobre la base del despojo violento a los campesinos de sus condiciones de producción, es decir, de la tierra. En este sentido, este proceso supuso la negación radical a la mayor parte de la población del derecho de propiedad. El capitalismo salvadoreño se edifica sobre la negación violenta de ese derecho a los campesinos. Este proceso hizo de nuestra sociedad una sociedad estructuralmente violenta y que genera "violencia estructural" (I. Ellacuría). Esta violencia estructural —que es la raíz y principio de todas las demás violencias (I. Ellacuría)— es la que hace imposible la realización práctica de los ideales DL en una sociedad como la nuestra, comenzando por el derecho que es "principio de jerarquización" (F. Hinkelammert) de todos los demás: el derecho a la propiedad.

Este derecho —nos dicen los liberales— es el fundamento y principio de todos los demás derechos humanos, civiles, políticos, económicos y sociales. Por tanto, quien carece de propiedad no puede exigir ni ver garantizados los derechos que de ella se derivan. Esto no es mera especulación teórica. En el caso de El Salvador, las mayorías populares han sido privadas de ese derecho y, en consecuencia, se han visto privadas del respeto a sus derechos humanos fundamentales, comenzando por el derecho a vivir y a reproducirse materialmente<sup>82</sup>.

En resumen, una contradicción importante que se presenta entre la concepción DL y la realidad efectiva radica en la inexistencia de condiciones materiales que permitan que las formalidades democrático-burguesas cobren realidad efectiva para la totalidad de los ciudadanos. Es decir, lo formal está en contradicción con la realidad porque es *irrealizable*.

#### 4.2. La "universalidad abstracta" de los postulados DL

Hay una segunda contradicción entre la concepción DL y la realidad efectiva del capitalismo: la *separación* que se da entre la formalidad ideal de los postulados DL y las actividades reales de los miembros de la sociedad burguesa. Es decir, la contradicción estriba en la *universalidad abstracta* que cobran los postulados formales respecto de la vida práctica. Al adquirir este carácter universal abstracto las formalidades cobran una existencia *independiente y separada* de los hombres. Así, se constituye el ámbito de lo *público*, que es de la competencia del Estado. El Estado al "representar" los intereses *generales* de la comunidad, supera las desigualdades y conflictos que se operan en el ámbito de la *sociedad civil*.

Sin embargo, el Estado sólo puede conciliar los intereses conflictivos de la sociedad civil a nivel *ilusorio*, es decir, sólo al nivel de la

formulación universal abstracta de lo que es el bien común y el interés general. Ambos, se determinan desde los postulados formales (teóricos) de la DL. Dicho de otra forma, en la realidad efectiva impera el *egoísmo privado*, la búsqueda de los propios intereses por sobre los intereses de los demás. El resultado de ello es una contradicción irreconciliable entre lo "privado" y lo "público". En efecto, por un lado tenemos el ámbito de lo público donde se proclama la igualdad y el bien común de los ciudadanos; por otro lado, está el ámbito de lo privado donde rige la búsqueda del beneficio individual y la acumulación de riqueza y capital.

Por tanto, lo privado —que es el terreno real y efectivo de la vida burguesa— está en flagrante contradicción con el bien y los intereses comunes, que se intentan defender y salvaguardar a nivel público, es decir, al nivel del Estado. Pero ese bien común y el interés general no se imponen realmente porque lo que se impone es el interés privado, el interés del empresario capitalista. En contrapartida aquéllos sólo pueden cobrar una vigencia universal y abstracta: *universal* porque proclama principios y derechos válidos para todos los hombres —*libertad, igualdad, fraternidad*— y *abstracta* porque esos principios y derechos no cobran una vigencia efectiva y real, es decir, carecen de concreción histórica. Nos encontramos ante un proceso de *alienación o enajenación política*: "Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con el interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo 'ajeno' a ellos e 'independiente' de ellos, como un interés 'general' a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen que enfrentarse a esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, imponen como algo necesario la interposición práctica y el enfrentamiento por el interés 'general' ilusorio bajo la forma de Estado"<sup>63</sup>. Los autores DL asumen esta contradicción que viven los miembros de la sociedad burguesa. En Hegel es clara esta ruptura; pero también está presente en autores como Kant, Smith y Ricardo<sup>64</sup>.

En definitiva, los hombres bajo el capitalismo viven una *ilusión fetichista*. Esta ilusión es compartida tanto por la clase dominante como por los miembros de las clases subalternas. Para el proletario, por ejemplo, una cosa son los derechos comunes-abstractos de los que goza por ser miembro de la sociedad —por ser ciudadano— y otra cosa es su vida concreta en el taller o la fábrica "donde ya no cuentan para nada los amenos paraísos de los derechos del hombre, ante la realidad de la extracción de plusvalía de la piel de un ...poseedor de fuerza de trabajo"<sup>65</sup>.

### 4.3. El origen de las contradicciones

La contradicción existente entre lo formal-ideal y la realidad efectiva tiene sus raíces en el seno de la estructura socio-económica capitalista. Es decir, tiene sus raíces en la separación que se establece —en este modo de producción— entre los productores directos y sus condiciones de producción, lo cual implica la separación entre aquéllos y sus productos.

Ciertamente, este fenómeno no es exclusivo de las sociedades capitalistas, sino que es propio de todas aquellas sociedades en las que la *división del trabajo* posibilita —en razón de las *relaciones sociales* imperantes— la apropiación por parte de un grupo de individuos de los productos del trabajo de otros, así como la apropiación en manos de los primeros de las condiciones de producción<sup>66</sup>. Por tanto, la contradicción entre las "formas de conciencia social" (Marx) y las prácticas sociales efectivas es una contradicción que aparece ya en aquellas sociedades con una división del trabajo desarrollada y en las que, en consecuencia, se da una separación —entre grupos de individuos contrapuestos— en el ejercicio y disfrute de las actividades manuales e intelectuales. Es precisamente esta *ruptura real* entre los grupos humanos la que está en la base de contradicción existente entre lo formal-ideal y la real. Por consiguiente, se trata de una contradicción producida social e históricamente por la misma praxis de la humanidad. En el capitalismo, la misma se expresa en toda su agudeza: lo formal-ideal (la democracia) se convierte en una universalidad abstracta, es decir, se presenta a los miembros de la sociedad como una realidad autosuficiente y plena, eterna e inmutable, como una realidad que es independiente del comportamiento efectivo de los hombres.

En la sociedad burguesa, debido al enorme desarrollo de la división del trabajo y a la extrema concentración de los medios fundamentales de producción, la separación entre los productores y sus condiciones de producción alcanza su máxima expresión. Bajo esas circunstancias, la *totalidad* de las producciones humanas cobran una vida propia, independientes de la praxis concreta de individuos, sobre quienes se imponen y a quienes someten. Se produce lo que Marx llama la *cosificación* de las relaciones sociales. "Se atribuye a las cosas voluntad y consciencia, es decir, su movimiento se realiza consciente y voluntariamente, y los hombres se convierten en portadores o ejectores del movimiento de las cosas. La voluntad y la consciencia de los hombres se hallan determinadas por el movimiento objetivo de las cosas: el movimiento de las cosas se realiza a través de la voluntad y la consciencia de los hombres"<sup>67</sup>.

Por el fenómeno de la cosificación, las relaciones sociales se presen-

tan a los hombres como *relaciones entre cosas*, y las relaciones entre las cosas se les presentan como *relaciones entre los hombres*. De aquí que en el capitalismo impere la *mistificación* en el ámbito de las relaciones sociales<sup>69</sup>. Para Marx, la mistificación estriba en la "forma fantasmagórica que adquieren las relaciones sociales concretas establecidas por los hombres ante ellos mismos; ese carácter fantasmagórico consiste en que esas relaciones se les presentan no como relaciones sociales, establecidas entre individuos humanos, sino como relaciones establecidas entre objetos materiales"<sup>69</sup>. Se trata de una *inversión*, en la cual las producciones humanas cobran una "vida propia" y una "existencia independiente" de los hombres (Marx). Esta inversión afecta también a las *producciones intelectuales*, como es el caso de la TDL, que se proyecta a los individuos como un *universal abstracto*.

En el fondo, las producciones humanas —bajo el capitalismo— cobran un carácter cosificado porque son *mercancías*. Es decir, están sometidas a lo que Marx llama el *fetichismo de las mercancías*<sup>70</sup>. Y el fenómeno del fetichismo tiene sus raíces en las bases estructurales de la sociedad burguesa, es decir, en el ámbito de la producción económica. Es en esta esfera que impera, de hecho, la *contradicción fundamental* entre las producciones humanas y los productores; y esta contradicción se expresa en el carácter fetichizado y cosificado que cobran los productos-mercancía. El origen de la contradicción entre las formalidades DL y la vida práctica de los individuos radica en la misma estructura económica capitalista y en la lógica que la rige: *la lógica de la producción de mercancías y la acumulación de capital*.

La vigencia real de unos ideales democráticos —que no tienen por qué ser los de la democracia burguesa— exige superar el reino del fetichismo de las mercancías, es decir, el reino del capital. Es este reino del capital el que genera la situación alienante existente entre el ideal burgués de democracia y la praxis real; y también impide que los postulados ideales adquieran una concreción efectiva.

## 5. Conclusión

El liberalismo democrático está articulado estructuralmente al sistema capitalista de producción. Al interior de esta formación económico-social —tanto en su génesis histórica como en su consolidación— la visión de mundo DL ha sido la visión de mundo de la burguesía: cuando esta clase no se había hecho del poder total, le sirvió de instrumento ideológico para enfrentar al orden feudal; una vez en el poder, la burguesía se sirvió de la DL para imponer sus intereses económicos, políticos y sociales al conjunto de la sociedad, haciendo del liberalismo democrático un

momento fundamental de la *ideología dominante* en la nueva sociedad.

Por consiguiente, no es casual que la TDL postule como derecho humano fundamental el derecho a la propiedad privada. Esta propiedad es la propiedad privada capitalista. Toda la argumentación *iusnaturalista* que desarrollan estos autores no tiene otra finalidad que la de *legitimar y justificar* (hacer justo) el derecho de la clase burguesa a la propiedad sobre los medios fundamentales de producción. Es así como el derecho de propiedad se convierte en el "principio de jerarquización de todos los derechos humanos"<sup>71</sup>. Es decir, es el derecho que habrá de garantizarse —porque en el mismo se juega la propia "naturaleza humana"— incluso a costa de la violación y/o suspensión de otros derechos derivados. Los que atentan contra la propiedad privada son declarados enemigos de la humanidad: he aquí la *legitimación* última de la praxis económico-social burguesa.

Si la TDL está ligada intrínsecamente a los intereses de la burguesía y, por tanto, contribuye de suyo a la reproducción del sistema socio-económico hegemónico por esa clase, una *nueva teoría de la democracia* debe expresar otros intereses humano-sociales y, por consiguiente, debe tener *otro principio de jerarquización de todos los derechos humanos*. En América Latina —y en general en el Tercer Mundo— una nueva teoría de la democracia ha de partir de los intereses y las aspiraciones de esa mayor parte de la humanidad que son las mayorías populares. Y el principio de jerarquización sobre el que se edifique habrá de ser radicalmente distinto y opuesto al sostenido por la democracia burguesa: la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías empobrecidas de la humanidad. Armados con una teoría de esta naturaleza, los pueblos del tercer mundo tendrán en sus manos un instrumento más para enfrentarse a la hegemonía del capital.

## NOTAS

1. La principal organización opositora al comunismo en Hungría se denomina "Foro Democrático Húngaro". Para una visión global de la crisis en la URSS y Europa del Este, Cfr. Gallardo, H., *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. San José, Costa Rica, DEI, 1991
2. Dahrendorf, R., "Caminos hacia la libertad: la democratización y sus problemas en la Europa Central y Oriental". *Pensamiento Iberoamericano. Revista de economía política*, 18, julio-diciembre, 1990. p. 85
3. Cfr. La evaluación que hace G. G. Tapia sobre los procesos políticos de Chile y El Salvador en su libro: *Los casos de Chile y El Salvador. La transición en América Latina*. México, CINAS-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1991
4. Cfr. Sancho, E., "El Salvador frente a los desafíos del siglo XX". *ECA*, XLVI (510): 295-318 y *ECA*, XLVI(511): 431-454

5. Cfr. Hinkelammert, F.J., "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación por el mercado". *Pasos* II(33):6-23
6. Cfr. Chomski, N., "La lucha por la democracia en un mundo en cambio". *ECA*, XLVI(512):559-574
7. Cfr. Bachrach, P., *Crítica a la teoría elitista de la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 1967
8. Cfr. Descartes, R., *Discurso del método y otros tratados*. Madrid, EDAF, 1967
9. Rousseau, J. J., *El contrato social*. México, Porrúa, 1977. p. 11
10. Marx, K., "Sobre la cuestión judía". En los *Anales franco-alemanes*. Barcelona, Martínez Roca, 1970. pp. 232-233 (subrayado nuestro)
11. Una interesante caracterización del pensamiento liberal-iluminista la ofrece F. Hinkelammert en su libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1970. pp. 15-32
12. Della Volpe, G., *Rousseau y Marx*. Barcelona, Martínez Roca, 1978
13. Tadic, L., "Límites que la propiedad privada impone a la libertad humana". En Markovic, M., et. al., *Liberalismo y socialismo*. México, Grijalbo, 1977. p. 20.
14. Ib.
15. Ib. pp. 20-21
16. Sabine, G. H., *Historia de la teoría política*. México, FCE, 1984. p. 343
17. Ib.
18. Ib.
19. Ib.
20. Ib.
21. Ib.
22. Hobbes, Th., *Leviatán*. Citado por Sabine, G.H., Ob. Cit. p. 344
23. Tadic, L., "Límites que la propiedad..." En Markovic, M., Ob. Cit., pp. 21-22
24. Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1973. p. 5
25. Ib.
26. Ib.
27. Tadic, L., "Límites que impone..." En Markovic, M., Ob. Cit., p. 22
28. Cfr. Hinkelammert, F., *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987. Parte II, capítulo 3
29. Tadic, L., "Límites que impone..." En Markovic, M., Ob. Cit., p. 22
30. Ib. p. 23
31. Ib.
32. *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*. Traducción manuscrita. Se puede ver en la misma Declaración el artículo VIII
33. "Declaración de los derechos de Virginia". En *Documentos básicos para la historia de Estados Unidos de América*. Washington, USIS, s.f. p. 4
34. Rousseau, J. J., Ob. Cit., p. 19
35. Della Volpe, G., Ob. Cit., p. 19
36. Tadic, L., "Límites que impone..." En Markovic, M., Ob. Cit., p. 23
37. Rousseau, J. J., Ob. Cit., p. 4
38. Locke, J., Ob. Cit., p. 6

39. Bacharch, P., Ob. Cit., p. 22
40. Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Aguilar, 1980. p. 64
41. Rousseau, J. J., Ob. Cit., p. 12
42. Bacharch, P. Ob. Cit., p. 23
43. "Declaración americana de los derechos y deberes del hombre". En *Documentos sobre los derechos humanos*. San Salvador, IDHUCA, 1986. p. 130
44. Cfr. Nota 25
45. Una formulación ya clásica de la teoría elitista de la democracia es la elaborada por J. Schumpeter, en su obra *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, Aguilar, 1968
46. Bachrach, P., Ob. Cit., p. 23
47. "Declaración de los derechos de Virginia". Ed. Cit., p. 6 (subrayado nuestro)
48. "Declaración americana de los derechos y deberes del hombre". Ed. Cit.
49. Cfr. Dobb, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. México, Siglo XXI, 1982; Pirenne, H., *Historia económica y social de la edad media*. México, FCE, 1986. Cap. VI y Cap. VII
50. Bloch, E., Ob. Cit., p. 47 (Subrayado nuestro)
51. Marx, K., "Sobre la cuestión judía". Ed. Cit., p. 32
52. Bloch, E., Ob. Cit., p. 192
53. Ib. pp. 193-194
54. El análisis que hace Marx de la génesis histórica del modo de producción capitalista destaca la índole de estas condiciones socio-económicas. Cfr. González, L. A./Sermeño, A. A., *El estatuto 'práxico' de la teoría de la alienación de Marx*. Tesis de Lic. en Filosofía. San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 1989.
55. Bloch, E., Ob. Cit., p. 192
56. Sánchez Vázquez, A., *Ética*. México, Grijalbo, 1979. p. 42
57. Bloch, E., Ob. Cit., pp. 55-56
58. Cfr. El escrito clásico de Marx "Sobre la cuestión judía". Ed. Cit., p. 179 y ss.
59. Marx, K., *La sagrada familia*. Cit. por E. Bloch en Ob. Cit., p. 179
60. Hinkelammert, F., Ob. Cit., p. 153
61. Cfr. Marx, K., *El Capital*, I. México, FCE, 1972
62. Entre los trabajos más importantes al respecto se pueden ver los siguientes: Montoya, A., "Acerca del problema de la acumulación originaria". *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales*. VII(1):41-48; Montoya, A., "Imposibilidad de reproducción material de la fuerza de trabajo". *ECA*, XXXVII(406):781-790; Menjivar, R., *Acumulación originaria y desarrollo del capitalismo en El Salvador*. San José, EDUCA, 1980; Colindres, E., *Fundamentos económicos de la burguesía salvadoreña*. San Salvador, UCA/Ed., 1977; White, A., *El Salvador*. San Salvador, UCA/Ed., 1983; Browning, D., *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador, Ministerio de Educación, 1982; Dutrénit, S., *El Salvador*. México, Nueva Imagen, 1989; Sevilla, M., "Visión global de la concentración económica en El Salvador". *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales*. VII(3):155-190. Una reflexión más sistemática sobre la violencia estructural y los diversos tipos de violencia que de ella se derivan la hace el P. Ellacuría en el artículo "Hacia un Concilio por la paz. Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora". *Carta a las Iglesias*. Nos. 166 y 167, pp. 12-15 y 10-13

63. Marx, K., *La ideología alemana*. La Habana, Pueblo y Educación, 1982. p.34
64. Cfr. La referencia que al respecto hace R. Fiorito sobre Adam Smith en su libro: *División del trabajo y teoría del valor. Una lectura marxista de Adam Smith*. Madrid, Alberto Corazón, 1974. p. 61 y ss.
65. .lb.
66. Cfr. Marx, K., *La ideología alemana*. Ed. Cít., p. 32 y ss.
67. Kosik, K., *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1979. p. 211
68. Cfr. Baltodano, E., *Sobre la mistificación en Karl Marx*. Tesis de Lic. en Filosofía. San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 1975. p. 133 y ss.
69. Marx, K., *El Capital*, I, México, FCE, 1972. p. 38
70. lb.
71. Hinkelammert, F., Ob. Cit., p. 139

