

Raquel García Bouzas

La república solidaria

Raquel García Bouzas

La república solidaria

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

©Raquel García Bouzas

Departamento de Publicaciones, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

José Enrique Rodó 1827 - Montevideo CP: 11200

Tels.: (+598) 2408 57 14 - (+598) 2408 29 06

Telefax: (+598) 2409 77 20

www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm

infoed@edic.edu.uy

ISBN: 978-9974-0-0711-6

Para Helena y Victoria

CONTENIDO

PRESENTACIÓN.....	9
INTRODUCCIÓN. DE LA REPÚBLICA PENSADA A LA REPÚBLICA SOLIDARIA.....	11
CAPÍTULO 1. LA HISTORIA DE LAS IDEAS, UNA DISCIPLINA EN CONSTRUCCIÓN.....	15
Nuevas propuestas metodológicas.	
La historia de las ideas como historia conceptual.....	16
Evolución de la historia de las ideas en nuestra región.....	23
En búsqueda de una metodología construida entre historiadores y filósofos.....	24
Nuestra propuesta de investigación.....	31
Selección del concepto de solidaridad.....	36
CAPÍTULO 2. EL PRESENTE DEL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD.....	39
Entre la racionalidad y el sentimiento.....	39
Solidaridad, interés general y bien común.....	39
La construcción histórica del concepto de solidaridad desde los puntos de vista del liberalismo.....	42
La solidaridad que surge de la sensibilidad.....	45
La solidaridad es una virtud caliente.....	48
Racionalidad y moralidad del concepto de solidaridad, «el revés de la justicia».....	48
La teoría jurídico-crítica y el concepto de solidaridad.....	51
La teoría crítica posmoderna y la solidaridad como forma de saber.....	52
La pregunta de Skinner: Cuando estos intelectuales están presentando sus propuestas, ¿qué están haciendo? ¿cuáles son sus intenciones?.....	54
CAPÍTULO 3. EL PASADO DEL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD.....	57
Los discursos jurídico-críticos y su «trasplante» teórico a comienzos del siglo XX.....	57
El concepto de solidaridad y la búsqueda del bien común en la bibliografía que llegaba del exterior.....	59
Las teorías del organicismo solidarista.....	60
Alfred Fouillée. La justicia reparadora y preventiva integrando el concepto de la solidaridad.....	60
El aporte de Durkheim, la cohesión social.	
El Derecho como organización de la solidaridad.....	62
A. Menger. La interpretación jurídica del socialismo como sistema de cooperación.....	65

La escuela francesa de la solidaridad social como causa determinante del orden jurídico.....	66
El solidarismo jurídico de la escuela de la III República francesa.	
La entrada en la vida política de la idea de solidaridad.....	71
La obligación jurídica originada por la solidaridad: la justicia intergeneracional.....	72
El concepto de solidaridad y su extensión a las relaciones económicas.	
El cooperativismo.....	75
El cooperativismo y la puesta en práctica del concepto de solidaridad.	
La escuela solidarista francesa y su posición en la economía política.....	77
Los «socialistas de cátedra» y la naturaleza a la vez económica y jurídica de la asociación solidaria entre los hombres.....	78
La corriente krauso-positivista. La solidaridad como consecuencia de la acción de la autodeterminación y del derecho.....	80
El Estado, órgano específico de la solidaridad.....	81
La representación corporativa y su difusión en Inglaterra. El guildismo.....	82
El principio de solidaridad en la doctrina social de la Iglesia católica.....	83
¿Cómo se manifestaban las controversias ideológicas de los intelectuales europeos, considerados como actores políticos?	84
El concepto de solidaridad y la controversia ideológica en el Uruguay del 900 ¿Cómo se manifestaba entre estos intelectuales, considerados como actores políticos?.....	87
Carlos Vaz Ferreira y la idea de solidaridad.....	92
 CAPÍTULO 4. SOLIDARIDAD, PROPIEDAD, UTILIDAD.....	 99
Cambio en los contenidos del concepto de propiedad.	
Su desacralización.....	102
Conciliación entre el concepto de solidaridad y el de propiedad.	
La solidaridad como compensación.....	106
Una nueva forma de compensación: cómo se integra Vaz Ferreira al debate sobre la propiedad de la tierra.....	108
El radicalismo blanco y su fórmula compensatoria.....	111
Solidaridad y utilidad.....	113
La historia contenida en el concepto de utilidad.....	115
Reformulación del concepto de utilidad en el siglo XIX.....	117
La solidaridad implícita en el utilitarismo espiritualista de J. S. Mill.....	121
Los obstáculos al concepto de utilidad y la división de los liberales.....	121
La extensión del concepto de utilidad a la economía política.....	122
El debate teórico sobre el concepto de utilidad.	
Pasado y presente.....	123
¿Qué estaban haciendo los utilitaristas cuando presentaban sus propuestas sobre el cambio social?	125
El concepto de utilidad entre la eficacia y la justicia.....	129
Solidaridad, utilidad y necesidades.....	130
Solidaridad y tolerancia.....	132
Solidaridad, laicidad y conciencia colectiva.....	134
Solidaridad e igualdad de oportunidades. La situación de la mujer.....	135
Solidaridad y socialismo.....	138

CAPÍTULO 5. SOLIDARIDAD Y REPÚBLICA.....	140
Autogobierno, democracia y servicio público.....	144
El republicanismo solidario y el modelo «batllista» del Uruguay del 900.....	145
CONCLUSIONES.....	155
BIBLIOGRAFÍA.....	161

Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ése es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber sólo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no sólo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realiza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; ésta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

Rodrigo Arocena

Introducción

De la república pensada a la república solidaria

Esta es una historia de las ideas de los intelectuales del 900, de sus teorías y debates sobre la mejor organización de la República, la que, como proyecto político, es una República pensada. Se trata de un objeto de estudio difícil de delimitar, porque como ya se sabe, las ideas si bien tienen una historia, también forman parte de la historia relatada, siendo casi imposible señalar las fronteras entre una y otra historia, así como encontrar el origen y las continuidades de algunas ideas políticas. Nuestra propuesta intenta disminuir la complejidad del objeto de estudio, restringiéndolo a un período, en el que sostendremos como hipótesis de trabajo que la república pensada convierte a la república liberal en república solidaria.

Elegimos el 900, un período del cual se ha escrito una abundante historiografía, acrecentada en los últimos tiempos con los aportes de la historia de la vida privada. Recordamos que en 1992, cuando José Pedro Barrán presentó el libro de Gerardo Caetano, *La República conservadora*, en medio de bromas y elogios a la obra de un joven historiador, sostuvo que él había estado convencido hasta ese momento de que sobre el período ya no había más que investigar, por lo que el nuevo libro lo había sorprendido. El propio Barrán volvió a investigar y a escribir sobre el 900, y aunque en adelante parecieran agotados los temas sobre esa época, nuevos enfoques y nuevas propuestas teóricas provocaron cada tanto la presentación de diversos estudios.

Hay una razón por la cual nos dedicamos nuevamente a la investigación de este período. Si bien es cierto que para la historiografía nacional casi todas las ideas políticas del siglo XX habían sido precedidas por su presentación y debate en el siglo anterior, también es cierto que el comienzo del siglo XX dio lugar a la difusión de algunas que o no habían prendido con fuerza en el pensamiento político anterior, o provenían de nuevas fuentes, y eran destinadas a alimentar las ideas republicanas de otra generación.

Una de esas ideas es la de solidaridad. El proyecto político republicano la incluyó a partir de los últimos años del siglo XIX y la extendió y debatió a comienzos del XX.

El republicanismo liberal anterior fue menos republicano que el republicanismo solidario. Claro que este último era también liberal. Pero eran otros liberales.

El estudio presentado en este libro constituye la última parte del proyecto de investigación que vengo desarrollando desde hace algunos años, iniciado con la recolección de un fondo documental sobre la producción de los intelectuales del mundo universitario y culminado en una primera etapa con el estudio comparativo entre las fuentes argentinas y uruguayas. Las preguntas que guiaron la investigación fueron entonces las propias de la teoría de la justicia, y el producto final dio lugar a la publicación de *La justicia de los doctores, La participación de los catedráticos rioplatenses de derecho en la construcción de criterios públicos de justicia 1900-1930*, en 2001. El fondo documental fundamental en esta etapa, para el estudio de los argentinos de las universidades de

Buenos Aires, Córdoba y La Plata, fue, además de la bibliografía producida por los reformistas, la colección, casi completa, de la *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, editada en Buenos Aires entre 1910 y 1928.

La segunda etapa de trabajo consistió en la profundización en las fuentes uruguayas y en la bibliografía que provenía del exterior a la que referían continuamente, descubriendo el papel del derecho en los cambios institucionales y la diversidad de los discursos político-jurídicos orientados hacia la idea del progresismo.

Entonces publiqué *Justicia y derecho, Orígenes intelectuales del progresismo uruguayo*, en 2007.¹

En este libro se presenta ahora, con una nueva metodología, aunque siempre dentro de la historia de las ideas, el conjunto de los debates sobre el concepto de solidaridad, destacándose las diversas formas en que se usó políticamente en el proceso de formación de un renovado proyecto republicano, que como adelantáramos, intentó cambiar la república liberal en una república solidaria. En este nuevo trabajo vamos entonces desde el contenido del concepto de liberalismo al de solidarismo, y señalamos los dos modelos republicanos como el origen y culminación de un proceso ideológico, en cierto modo comparable al que los historiadores argentinos despliegan en torno a «la república posible» y «la república verdadera».²

Tomando la frase escrita por Bartolomé Mitre «de la República posible a la República verdadera» los argentinos profundizaron sobre estas oposiciones. El concepto de «república posible» era de paternidad alberdiana, y aparecía en las Bases, mientras que Mitre abría el horizonte de la «república verdadera».³

Ubicados en el período del gobierno de Roca, de los ochenta, los historiadores Botana y Gallo sostienen que al nuevo presidente le obsesiona la república «posible», la que se consolida en el orden y la paz. Botana sostiene que el modelo se basaba en «la libertad política para pocos y la libertad civil para todos». Para Halperin Donghi llegaba hasta 1916, era legal, ordenada, progresista pero políticamente incorrecta.

1 Mientras estaba desarrollando estas investigaciones, amplí las fuentes y las referencias bibliográficas sobre los autores españoles y argentinos que estaban trabajando en las mismas líneas de investigación, encontrando también en ellas la intención de recuperación de la importancia historiográfica del pensamiento jurídico y de sus enfoques críticos sobre las instituciones necesarias para un orden republicano. Es el caso de la nueva bibliografía sobre los autores clásicos del pensamiento jurídico, como Duguit, Von Ihering, Jellineck, y de la que recuperó a autores bastante olvidados, como Posada, Wilson, Schmoller, Menger, Fouillée, Bourgeois. Uno de ellos es José Luis Monereo Pérez, de la Universidad de Granada.

2 Algunos autores argentinos, como Darío Roldán, estudiando específicamente en 2006 la colección de la RACP, destaca la importancia de la concepción jurídica de la política en el proceso histórico de búsqueda de solución al problema de su representatividad, en el sentido republicano, en el debate en torno a la «república verdadera».

3 En su «Introducción histórica» a la *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*.

La «república verdadera» fue fundada por la Ley Sáez Peña, ganando en corrección política, pero a costa de perder el progreso, el orden, y finalmente la ley.⁴

Estudiado este mismo período, comenzado alrededor de 1875, en el Uruguay, la historiografía nacional ha consolidado la referencia a la «república liberal», a la «república principista», como su máxima expresión liberal en la realidad histórica, y a la «república conservadora».

Gerardo Caetano ubica la república conservadora en el período 1916-1929, en un estudio desde un foco de análisis que apunta a la trayectoria de las cámaras empresariales y los partidos dentro del sistema político.

En la historia de las ideas la cronología es algo diferente, ya que se trata de la república pensada, anterior a la realidad de su posible aplicación y posterior en el contexto del debate sobre las propuestas llevadas a la práctica. El campo de experiencia y el horizonte de expectativas a los que alude Koselleck aparecen superpuestos. La república liberal se creó como edificio conceptual desde mediados del siglo XIX, y se convirtió en «república principista» en los años 1872-1875, como lo demuestran algunas investigaciones sobre el republicanismo. Pasó a ser república solidaria en el proceso de ascenso del reformismo político, académico y universitario, en una sociedad más urbanizada y jurisdicada, a comienzos del siglo XX, y algunos documentos demuestran que el debate se extendió hacia, por lo menos, 1925, cuando el reformismo era una fuerza menor en los espacios del poder partidario.⁵

La estructura general del libro pretende ajustarse a la metodología de investigación aplicada al seguimiento histórico de la idea de solidaridad.

En el primer capítulo se presenta la situación actual del debate sobre el objeto y método de la historia de las ideas políticas. Siguiendo en general las orientaciones metodológicas de la historia conceptual, como en los trabajos anteriores, agregó algunas de las propuestas de la historia conceptual de R. Koselleck.

De acuerdo a la planificación metodológica que detallo en este primer capítulo, comienzo luego el segundo, que toma por objeto de estudio el debate actual sobre la idea de solidaridad, marcando así un rumbo que va del presente hacia el pasado, de la visión sincrónica a la diacrónica.

En el tercer capítulo, ubico el estudio en el 900, comenzando con la presentación de las obras de los autores extranjeros que más influyeron en el medio intelectual montevideano. Esta parte es algo extensa porque fue imposible reducir el número de autores o el contenido de las presentaciones en las que ellos defendieron la idea de solidaridad. Casi todos los intelectuales estudiados tienen una obra muy radical desde el punto de vista liberal crítico del sistema capitalista, que, por otra parte, fue poco difundida y escasamente mencionada en la bibliografía nacional.

4 Natalio Botana, *El orden conservador*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005, p. 82. El libro de Halperin es *Vida y muerte de la república verdadera, 1910-1930*, Ariel, Buenos Aires, 2000.

5 Véase la investigación de Javier Gallardo, «Las ideas republicanas en los orígenes de la democracia uruguaya», 2003. *Araucaria*, vol. n.º 5, n.º 009, Universidad de Sevilla.

También es un estudio sincrónico, en que se presenta el tema a debatir, el concepto de solidaridad, junto con las discrepancias y enfrentamientos que reflejan en el pensamiento ideológico de la época, especialmente en el mundo de los intelectuales europeos. Al final, se presenta la controversia ideológica del 900 en el Uruguay, se estudia la recepción de la bibliografía solidarista, las oposiciones, rechazos y aceptaciones que provoca, y las tomas de partido con respecto a la que entonces pasa, de ser un concepto, a ser una idea política, la solidaridad.

En el capítulo cuarto, relaciono la idea de solidaridad con otras con las cuales interactúa en nuestro país, en paralelas oposiciones y concordancias, profundizando sus significados y ampliándolos hacia otros conceptos, como el de propiedad, el de utilidad, el de tolerancia, el de laicidad, el de socialismo.

El quinto capítulo tiene como objetivo la defensa de la tesis presentada: los caracteres del republicanismo solidario. Estos son evaluados comparando al modelo teórico histórico del 900 con las ideas que los actuales defensores del republicanismo reconocen como determinantes de ese pensamiento.

Finalmente, las conclusiones colocan el conjunto del trabajo en el plano de la teoría en que fue propuesto el tema: la idea de solidaridad y su validación como idea central en el debate sobre el problema político más relevante del 900, el de la cuestión social.

Se culmina así la defensa de la tesis de la existencia histórica de una república solidaria, identificable ideológicamente como algo más que una república liberal.

La historia de las ideas, una disciplina en construcción

La historia de las ideas tiene una larga trayectoria, desde sus primeras presentaciones como un campo específico del conocimiento, a partir de propuestas como la de Arthur Lovejoy en la ocasión de la fundación de *Journal of the history of ideas*, en 1940. El trabajo más conocido de este autor, *Reflections on the history of ideas*, al tiempo que explicaba las relaciones entre la historia global y las historias específicas, anunciaba ya algunas de las dificultades que los historiadores de las ideas deben enfrentar hoy en día. Decía Lovejoy que cada rama de la historia incluye dentro de su campo algún sector de historia de las ideas, de modo que un preconcepto, una categoría, un postulado, un motivo dialéctico, una metáfora o analogía dominante, una «palabra sagrada», un modo de pensamiento o una doctrina explícita que hace su aparición en escena en una de las jurisdicciones convencionalmente distinguidas de la historia (las más de las veces, quizás, en filosofía), puede trasladarse a otra docena de ellas, y con frecuencia lo hace, dado que *no hay nada más migratorio que las ideas*.

«Cuanto más avanzamos hacia el corazón de un problema histórico estrechamente limitado, más probable es que encontremos en el problema mismo una presión que nos empuja más allá de esos límites.»

La necesidad de ir más allá de los límites de la historia, que con el tiempo fue satisfecha con el reconocimiento de áreas interdisciplinarias del conocimiento, trajo también la dificultad de validar una metodología específica. Los especialistas de campos determinados de la investigación histórica, con rutinas de trabajo que dominaban tanto desde el punto de vista metodológico como desde el de la historiografía, se vieron obligados a entrar en el ámbito de otras disciplinas, y en el caso de la historia de las ideas, en la filosofía. Esta dificultad no solo debió encararse como un obstáculo superable por medio del estudio de la literatura filosófica, sino, fundamentalmente, como una imposibilidad de permanencia de los objetivos de investigación tradicionales del historiador. Para el historiador de la historia de las ideas las fuentes secundarias o terciarias tienen un papel más relevante que para otro especialista de la investigación histórica, aunque, simultáneamente, pueden implicar la crítica positivista sobre la validez del conocimiento histórico que pueda producir. No hay muchas maneras de salir de esta situación, salvo en el caso de un especialista de un contexto histórico determinado, que en conocimiento y dominio de las fuentes primarias, atiende, en un segundo nivel, el estudio de las ideas de ese momento, pero, aún en ese caso, la visión diacrónica necesaria para el estudio de la historia de las ideas podría resultar ausente.

A este primer problema, relacionado con la ampliación del campo de investigación y de las propias fuentes, se agrega otro, proveniente también de la relación entre

historia y filosofía: el carácter interpretativo y siempre discutible de la literatura filosófica que se filtra en la historia de las ideas. El objeto de estudio, los textos producidos por los intelectuales, o por otros agentes de la difusión de ideas, no pueden ser estudiados como cualquier otro documento del archivo tradicional. Si bien el acto de su producción puede considerarse un hecho histórico, y entendido en su contexto, el texto escrito o la idea enunciada y difundida por cualquier otra vía puede ser interpretado y mediado por una valoración inevitable.

Muchas ideas quedaron en el pasado, resurgieron o tuvieron períodos de mayor o menor recepción en las sociedades históricas en las que fueron producidas.

Su valoración dependió en muchos casos de la relación entre los problemas que las comunidades humanas tuvieron y de las respuestas que esas ideas dieron para su solución. Ellas no avanzan solo por su lógica interna, y tampoco se desarrollan en el vacío, como señaló Christopher Hill en sus estudios sobre los orígenes intelectuales de la revolución inglesa. Para que las ideas fermenten es necesaria una situación histórica determinada por la existencia de problemas que demanden solución y que las transformen rápidamente en ideologías en confrontación, y, por lo tanto, con una considerable carga valorativa. Ese carácter valorativo se extiende también al autor del texto estudiado, quien defiende y ataca simultáneamente ciertas ideas, y al investigador, que no puede escapar de un subjetivismo inherente a la propia selección original de las fuentes, basada en una estimación personal de la importancia histórica de una u otra obra o de uno u otro autor, que en gran medida deriva de la relevancia que en el presente tienen ciertas ideas. Son pocos los historiadores que investigan las que ya no son vigentes. La visión desde el presente es además mucho más condicionante en historia de las ideas que en otros campos de la investigación histórica.

Y como algunas ideas cambiaron también sus sentidos, y no solo se modificaron, sino que fueron expresadas con distintas palabras, el enfoque diacrónico puede ser también más necesario en la historia de las ideas, aumentando las dificultades y los riesgos, al sobrevolar períodos de mediana y larga duración.

Por la vinculación de la historia de las ideas con la filosofía, surge también un nuevo foco de conflicto metodológico: la metodología analítica de los estudios filosóficos, tan extendida en la actualidad, recupera como obstáculos para el oficio del historiador los problemas en parte resueltos con la superación del positivismo historiográfico, que reaparecen como formas del positivismo filosófico. Por eso, es difícil para un historiador de las ideas salir bien parado de una crítica proveniente de puntos de vista analíticos cuando estos son rigurosos en la búsqueda de errores argumentativos señalables como falacias.

Nuevas propuestas metodológicas.

La historia de las ideas como historia conceptual

En la década de los sesenta comenzaba a difundirse en el campo de la investigación intelectual europea la historia conceptual de Reinhart Koselleck. Aunque la propuesta

teórica de este método tiene ya varias décadas, no hay muchos ejemplos de su puesta en práctica en América Latina.⁶

Los historiadores de nuestro país estaban en esa época bajo la potente influencia de la escuela francesa de los *Annales*, de su tradición estructuralista y de su concepción de «las mentalidades», y en alguna medida, aún lo están. Por otra parte, la difusión de esta nueva metodología y del debate que promovió no pudo tener repercusión en una comunidad intelectual notoriamente debilitada por los efectos de la dictadura y lentamente recuperada a partir de mediados de los ochenta. Fue una polémica perdida para nosotros —de ese punto de vista— aunque los historiadores reanudaron muchos otros debates teóricos, a partir de entonces, como el de la modernidad-posmodernidad, y la que se produjo como consecuencia del ascenso de la filosofía política, abarcando los dos debates también la década de los noventa, el período de mayor actividad renovadora.

La historia de la discusión académica sobre los métodos aplicables a la historia de las ideas ya fue objeto de dos trabajos que he publicado en los *Cuadernos de Historia de las ideas* de 1994 y 1999. En ellos pueden seguirse los cambios producidos por la historiografía de la historia de las ideas y las tendencias que caracterizaron la década de los noventa, reflejando en general la posición que se anunciaba ya entonces como «histórico-contextualista», enfrentada a la «formalista-textualista», característica de la producción de los filósofos, interesados en los grandes problemas y las ideas que se proyectaban del pasado al presente sin ataduras temporales ni espaciales.

En el último artículo, el de 1999, sostuve que

Los contenidos de la historia de las ideas exigen una historia global, aunque no unitaria en el método, orientada a un objeto específico, las ideas de los hombres de distintas épocas y situaciones sociales, sin relegar en el análisis de los textos a la sincronía, ante la búsqueda de la evolución de las ideas, sino más bien, privilegiándola.

Ya entonces expresé una preferencia por el método de Quentin Skinner.⁷

La metodología de este autor era suficientemente conocida en esos años entre los historiadores de nuestro país y sirvió de apoyo de las argumentaciones de los defensores de la contextualización de los discursos en los estudios de la disciplina y a su fundamento histórico. A partir de entonces la discusión se centró en las características del relacionamiento interdisciplinario entre historiadores y filósofos.

6 En Europa la historia conceptual inspirada en la obra de Kosellek tiene sus seguidores en Alemania, España e Italia, En Internet está presente la Red Iberoamericana de historia político-conceptual e intelectual auspiciada también por el argentino Elías Palti, teniendo referentes en Brasil. En España *Res Publica* Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos difunde trabajos inspirados en el método de la historia conceptual. En diálogo y debate con Kosellek y sus seguidores, se alinean las posiciones de la Escuela de Cambridge, con Quentin Skinner y John Pocock. La crítica más radical proviene de J. Habermas, quien ha dicho que la escuela de Kosellek ha puesto a Lessing y a Kant, emblemas del siglo XVIII, al servicio de una «urbanización de la provincia schmittiana», haciendo alusión a los puntos de vista conservadores de Carl Schmitt, también maestro de Kosellek.

7 Raquel García Bouzas, «La historia de las ideas como campo interdisciplinario», en *Cuaderno de historia de las ideas*, n.º 4, FCU, Montevideo, 1999.

El origen teórico de las reflexiones sobre las posibilidades de aplicación de un método que cambiara el enfoque clásico de la historia de las ideas, superando la otrora envejecida presentación de la disciplina basándose en la obra de los grandes autores, y que a su vez pusiera en duda el reconocimiento de las ideas que superan al tiempo y poseen valor universal, tiene por lo tanto antecedentes importantes en nuestro país, por efecto de la influencia de los teóricos de la historia ingleses o franceses, como los que ya citamos de Skinner y el de Michel de Certeau.

Es que llegaron primero las obras historiográficas, y luego el debate metodológico. Es importante señalar esto porque intentaremos demostrar que en realidad muchas de las aplicaciones del método de la historia conceptual ya habían sido integradas al conocimiento histórico, como consecuencia de la difusión de algunas obras muy influyentes en nuestro medio intelectual, aunque no se presentaran en ellas referencias explícitas a esa discusión entre historiadores europeos.

En cuanto a la presentación del debate metodológico y de sus protagonistas, hay un asunto que debe aclararse previamente, y es que desde sus orígenes la polémica sobre los nuevos métodos presenta a dos posiciones en pugna, por un lado la historia de las ideas, y por otro, la historia conceptual. Cada vez que se presentan las propuestas de dos de los referentes más importantes de la nueva historia conceptual, Quentin Skinner o Reinhart Koselleck, se insiste en el cambio profundo y renovador que sus metodologías producen en la confrontación con la historia de las ideas, que aparece entonces desvalorizada y superada. Así, por un lado, la historia conceptual es la oposición a la escuela de los Annales y su historia de las mentalidades, y también, a la «tradicional» historia de las ideas —suponemos que la de algunos manuales— que se presenta como una anticuada descripción de los grandes sistemas filosóficos o de las biografías de los autores de las grandes obras del pensamiento político, una especie de teoría política en la que se centra el análisis en las ideas del autor vistas desde la subjetividad del intérprete historiador.⁸

Dejaremos para más adelante la discusión sobre este enfoque tan simplificador y volvamos a la cuestión inicial, presentando a los protagonistas del debate europeo comenzando por un autor que no ha sido suficientemente conocido en nuestro país.

La obra de Reinhart Koselleck, un historiador alemán que recoge las mejores tradiciones de la historia intelectual como campo interdisciplinario no llegó a tener

8 Pierre Rosanvallon ha presentado con claridad la diferencia entre la que llama historia tradicional de las ideas y la historia conceptual, señalando cinco «debilidades» de la primera: la tentación del diccionario, que es la acumulación de monografías, al estilo de la obra conocida entre nosotros de Francois Chatelet, *«Histoire des ideologies»* —que para Rosanvallon no tienen nada de histórico— la historia de las doctrinas, que señala el avance de una idea en la historia —entendida como algo ya consumado, como sucede con obras sobre el materialismo histórico que comienzan en la Antigüedad y concluyen en Marx— el comparativismo textual —considerando a una obra en referencia a las que la siguen o la preceden— en una erudición sin reflexión, el reconstructivismo —en el que el análisis y comentario tienen por objeto reescribir una obra para darle coherencia y claridad— y finalmente, el tipologismo —que reina en los manuales del tipo de un catálogo de las escuelas del pensamiento— como el de J. Touchard. P. Rosanvallon. «Para una historia conceptual de lo político» *Revista Prismas*, n.º 6, Quilmes, 2002.

influencia entre nosotros, posiblemente por la casi inexistente difusión que su bibliografía tuvo en el Río de la Plata.⁹

El enfoque de sus obras se dirige a la historia de los conceptos políticos, teniendo en cuenta el relacionamiento con la filosofía, la teoría política, la filología y las ciencias sociales. Desde ese punto de vista, continúa la visión interdisciplinaria ya muy aceptada entre los historiadores de las ideas.

Este autor es considerado un innovador, creador de un nuevo género, la historia de los conceptos, bajo el nombre de *Begriffsgeschichte*, que recoge la tradición de la historia intelectual alemana, la hermenéutica del siglo XX y la historia social, orientada al estudio de las realidades extralingüísticas y extraconceptuales que conducen a las acciones humanas. Tiene un antecedente en la posición del historiador medievalista Otto Brunner, quien criticó los anacronismos de sus colegas alemanes y exigió que se aplicaran los términos políticos con el sentido que tenían en la época que se estudiaba. El otro notorio antecedente es el de Georg Gadamer, maestro de Koselleck y cofundador del Archivo para la Historia Conceptual, en el que se aplicó la idea de que la filosofía es un proceso continuo de conceptualización, que trabaja en la esencial indeterminación de los conceptos, por medio del diálogo. De acuerdo a esta posición gadameriana, los conceptos deben ser mostrados en su conexión histórica, aunque Gadamer no llegó a atender a las realidades extradiscursivas que interesan a Koselleck.

En su trabajo de historiador este sostiene que en la Alemania de 1750 a 1850 se produce un cambio muy significativo en la esfera intelectual, que él llama el *Sattelzeit*, perceptible en lo social, y exige entonces una investigación tanto desde el ángulo de los conceptos políticos como desde el de la historia social. Para Koselleck hay que estudiar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en ese pasado. La historia conceptual es un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social y políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político.

El texto en que explica esta metodología tiene por título *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* y se publicó tardíamente en español, en 1993.

En este trabajo Koselleck, iniciando con una máxima de Epicteto, «No serán los hechos los que conmuevan a los hombres sino las palabras sobre tales hechos», introduce sus explicaciones fundamentales, partiendo de la afirmación de que a primera vista, la coordinación entre la historia conceptual y la historia social parece leve, o al menos difícil. Mientras la primera se ocupa de textos y palabras, la segunda solo precisa de los textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en

9 Traducciones españolas de *Futuro pasado* de 1993 y de *Historia-historia* de 2004, además de un texto escrito junto con Gadamer, *La historia del concepto como filosofía*, también de 1993. En 1965 la editorial Rialp editó su tesis *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* de 1959.

los textos mismos. La historia conceptual se vale de la terminología filosófica, la filología histórica y la semasiología y onomasiología.¹⁰

La problemática de la relación entre historia conceptual e historia social reside en discernir

- en qué medida la historia conceptual sigue el método histórico-crítico clásico, aunque contribuya a los temas de la historia social;
- en qué medida la historia conceptual representa una disciplina autónoma, con una metodología propia;
- en qué medida la historia conceptual contiene la pretensión teórica que no puede realizar la historia social.

Comienza Koselleck explicando que la terminología sociopolítica está constituida por conceptos más amplios que las meras palabras que se usan en el ámbito socio-político.

Se fueron acuñando progresivamente conceptos de futuro, ya que primero tenían que formularse lingüísticamente las posiciones que se querían alcanzar en el futuro. Disminuyó así el contenido experiencial de muchos conceptos, aumentando proporcionalmente la pretensión de realización que contenían.

«Cada vez podían coincidir menos el contenido experiencial y el ámbito de esperanza.»

Los conceptos impulsaban cambios hacia la esperanza, representaban aspiraciones futuras.¹¹

Por otra parte, dice Koselleck, el análisis sincrónico debe ser completado diacrónicamente. Es necesario traducir los significados pasados a nuestra comprensión actual. Al liberar los conceptos de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia de conceptos. Solo así se eleva, dice Koselleck, el plano histórico-filológico de la historia conceptual, y únicamente en este plano la historia conceptual pierde su carácter subsidiario de la historia social. Nos da entonces diversos ejemplos de conceptos como «revolución», «ciudadano», «socialismo», «liberalismo», «conservadurismo», que pueden ser vinculados a cambios sociales estructurales y que adquieren contenidos políticos, jurídicos, sociales y económicos, demostrando como la historia conceptual se convierte en parte de la historia social.

10 La semasiología atiende los múltiples significados que se dan para un mismo término, y la onomasiología considera las múltiples denominaciones que existen para estados de cosas en principio idénticos.

11 La categoría «campo de experiencia» es para Koselleck un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En ella se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento, la experiencia propia y la ajena; la experiencia procedente del pasado es espacial y forma una totalidad en la que están presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin referencia al antes o al después. La categoría «horizonte de expectativas» es futuro hecho presente, se refiere a la línea tras la cual se abre un nuevo espacio de experiencia. Las expectativas pueden cambiar, las experiencias se acumulan.

Señala también Koselleck que cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Estos contienen una pretensión de generalidad y son siempre polisémicos. Los conceptos son entonces polívocos, sincrónicamente tematizan situaciones y diacrónicamente tematizan su modificación.

La concentración de contenidos semánticos dentro de los conceptos proviene de la expresión de la multiplicidad de la experiencia histórica. La profundidad histórica de un concepto no es igual a la serie cronológica de sus significados, por ello hay que armonizar y comparar permanencia y cambio, para determinar cuáles de ellos son estructurales, aquellos que tienen la capacidad de ser empleados repetidamente y de ser efectivos empíricamente. Los conceptos no tienen historia, la contienen. En su propio desarrollo y evolución, constituyen la sustancia del tiempo histórico. Por esto no basta con «la historia del concepto», hay que buscar especialmente los «accidentes y quiebres que el concepto tuvo». Por otra parte, cuando se vuelve muy importante un concepto, contiene límites, o por el contrario, expande, el vocabulario en uso en el presente y lo proyecta a las generaciones futuras.

Los conceptos que Koselleck analiza tienen los cuatro rasgos de la modernidad que él les atribuye: *temporalización*, ya que las categorías sociopolíticas quedan insertadas en la Filosofía de la historia que las ubica en períodos, fases o estadios de desarrollo, *democratización*, ya que el vocabulario socio-político se universaliza, al tiempo que se difuman sus significados, se *ideologizan*, son susceptibles de ser utilizados ideológicamente, se *politizan*, incorporados a las ideologías políticas adquieren mayor grado de abstracción, a la vez que se usan para la interpretación de las situaciones políticas, a modo de eslóganes a los que se apela en la lucha política.

Ya desde este comienzo la obra de Koselleck provoca un gran debate sobre las posibilidades de aplicación de su método y sobre sus implicancias políticas. Sus primeros contendientes entre las grandes figuras de la historiografía europea son John G. A. Pocock y Quentin Skinner, quienes comienzan por afirmar que no hay historia de los conceptos como tales, solo puede haber historia de sus usos. Puede decirse, en cambio, que un concepto evoluciona o que existe una historia de ese cambio. Por otra parte, estos autores consideran que deben marcarse las distancias entre una historia de los conceptos y una historia de los discursos. Para Pocock sería una historia de los discursos múltiples, subordinando el análisis diacrónico al sincrónico, a las palabras y su uso. Koselleck responde afirmando que la historia de los conceptos y la historia de los discursos son interdependientes, ya que un discurso requiere conceptos clave para expresar lo que está hablando.

La insistencia de Skinner en su crítica a Koselleck se basa en la idea de que los textos son actos de habla, retomando así la tradición de Austin presentada en la obra *How to do things with words*, y distinguiendo entre el nivel locutivo de un enunciado y su fuerza elocutiva, entre lo que se dice y lo que se hace al decirlo. Hay que colocar el acto de habla y su contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en que

está inserto, con el fin de descubrir la intencionalidad consciente o no del agente, para saber qué hacía este al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo.

Skinner se coloca en contra de los enfoques textualistas formalistas que caen en anacronismos al suponer que las ideas políticas responden a supuestas preguntas eternas y al buscar significaciones retrospectivas de las obras.¹²

El contexto es para Skinner un conjunto de convenciones, condiciones semánticas, sobre el cual el texto debe ser interpretado, según sostiene en *Meaning and understanding in the History of ideas*, «toda reseña de lo que un determinado agente quiso decir, debe necesariamente caer dentro, o hacer uso, del rango de descripciones que el agente mismo pudo, al menos en principio, haber utilizado para describir y clasificar lo que estaba haciendo».

Los textos son a la vez actos, y estos son análogos a los textos, contienen significados intersubjetivos que pueden ser leídos. Skinner considera que todo texto de teoría política responde al propósito del autor de influir en el debate ideológico-político de su momento histórico. Son ideologías en acción, a favor o en contra de las creencias y valores dominantes.

También John Pocock participa de la idea de que las teorías políticas son más acciones sociales que un producto intelectual. Para él la historia del pensamiento político es una historia del cambio de paradigmas, del sistema de lenguaje comunicativo, o de la tradición del discurso.¹³

La obra de John Dunn, llegada tardíamente al Río de la Plata, *La identidad de la historia de las ideas políticas*, publicada en 1968, ya presentaba una crítica contundente a la historia tradicional de las ideas, que considera obra de ficción, producto de la imposición de la biografía intelectual del intérprete sobre la del autor. Basándose también en Austin anunciaba las propuestas de Skinner, al sostener que los textos no son meras proposiciones, estructuras lógicas, también son enunciados. Los hombres lo han dicho, al menos, lo han escrito.¹⁴

Estos ejemplos de posturas a favor de una historia conceptual se originan, como hemos visto, en las reflexiones de historiadores que en algunos casos se convierten en filósofos, luego de compartir con ellos, como en el de Koselleck con Gadamer, o luego de insertarse en la comunidad de los filósofos al ser reconocido como uno de ellos, como es el caso de Skinner, por medio de sus obras sobre filosofía política.

Intentemos ahora dar respuesta a nuestras preguntas.

En el caso de América Latina, ¿a qué historia de las ideas se hace referencia?

¿Qué nos puede aportar la historia conceptual?

12 Leo Strauss, por ejemplo, considera que el auténtico conocimiento político aspira a tener validez trascendiendo los problemas políticos específicos de cada situación histórica.

13 Este método es aplicado por Pocock en su obra *The Machiavelian Moment. Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition* de 1975.

14 J. Dunn es ahora mucho más conocido por la influencia de su trabajo crítico sobre la obra de Locke, en la que, aplicando el método texto-contexto, llega a la afirmación de que es falso adscribir a Locke al liberalismo o a la justificación de la revolución «gloriosa» en Inglaterra.

¿Se trata de la sustitución o abandono de la historia de las ideas?

Partiremos de dos asuntos diferentes previos a la cuestión:

Primero, saber a qué se está llamando historia de las ideas hoy, cuál es el ámbito de su desarrollo académico, sobre todo en América Latina. Es decir, cuál es el estado de la disciplina que llamamos así, entre nosotros.

Segundo, la potencialidad del nuevo método en la producción historiográfica, cuánto puede cambiar nuestra historia de las ideas con su aplicación y si ese cambio representaría o no una sustitución por otra disciplina.

Evolución de la historia de las ideas en nuestra región

Nos referiremos aquí a la evolución de la disciplina en el Uruguay, aunque haremos algunas referencias a la Argentina. La historiografía de la historia de las ideas de los países platenses constituye un conjunto de investigaciones que muestran desde su origen una dimensión de saltea nuestras fronteras nacionales y que integra a los grandes autores en las cátedras universitarias y en las bibliografías de la producción académica. Autores como Arturo Ardao o como Arturo Andrés Roig o José Luis Romero son referentes obligados en muchos de los temas que se difunden como estudios vinculados a la historia de las ideas en toda la región.

Volviendo a nuestro planteo sobre la relación entre historia conceptual e historia de las ideas, como ya hemos adelantado, alguno de los autores de la primera corriente europea era bien conocido en los ochenta, como Quentin Skinner, cuya obra *Los fundamentos del pensamiento político moderno* formó parte desde entonces de la biblioteca de los historiadores. Precisamente en ese libro Skinner trata el estudio del concepto de Estado, y en la «Conclusión», yendo desde los textos de Aristóteles hasta el nuevo concepto de los «humanistas políticos» explica el objetivo propuesto: «... puede decirse que la adquisición del concepto de Estado fue un precipitado del proceso histórico que este libro ha tratado de seguir».

Quienes lo leímos en esa época estábamos, sin duda, mucho más interesados en su presentación del absolutismo, la reforma luterana, el constitucionalismo, la contrarreforma, el calvinismo y la teoría de la revolución. Sin embargo, el autor ya estaba difundiendo una forma de presentar sus preguntas, siguiendo la historia de los conceptos, y esa modalidad de escritura historiográfica pasó a formar parte de la explicación e interpretación de la historia de las ideas políticas, y aún más, el carácter interdisciplinario de este campo del conocimiento llevó al uso de un vocabulario específico y al reconocimiento y explicitación de los conceptos usados por sus productores intelectuales. Otro aspecto importante: la comunidad de docentes de historia también enseñaba una historia conceptual, aunque más vinculada a las ciencias sociales que a la filosofía, en esos años últimos años de la década de los ochenta y comienzos de los noventa.¹⁵

15 Precisamente, el método conceptual pasó a formar parte de la teoría didáctica en la enseñanza de la historia. Ver Raquel García Bouzas, *El método de estudio conceptual en la enseñanza de la historia*, Ed. Monteverde, Montevideo. 1988.

Resulta entonces que la historia conceptual no es tan novedosa, salvo que se exija una aplicación de un rigor metodológico que pueda ser discutible desde el punto de vista de la libertad intelectual. El método de historia conceptual, en términos amplios, ya está instalado en el campo de la investigación historiográfica cuando llegan, tardíamente, en la década de los noventa, las repercusiones de la disputa metodológica.

En los últimos tiempos esta controversia ha tomado dimensiones tan extensas que hace temer que el exceso de teoría sea un riesgo a tener en cuenta, del mismo modo que la falta de teoría fue un defecto de la historiografía tradicional. El historiador puede llegar a escribir tanto sobre la teoría y el método adecuado que arriesgue agotar su tarea en ese marco.

En búsqueda de una metodología construida entre historiadores y filósofos

Como venimos explicando, los puntos de vista de Koselleck llegan tardíamente al Río de la Plata. Importantes investigadores del pensamiento latinoamericano habían protagonizado ya un debate teórico sobre el contenido y el método de la historia de las ideas.

En la realidad latinoamericana se hacían visibles tradiciones intelectuales que respondían a dos comunidades que no se reconocían mutuamente, al menos en la forma que podría posibilitar una delimitación del campo de la historia de las ideas y de los métodos aplicables a su estudio, la de los historiadores y la de los filósofos.

Los itinerarios de estas dos comunidades intelectuales que interactúan en el campo de las ideas tienen puntos de contacto pero también fuertes zonas de controversia por lo que es necesario presentar algunos aspectos de sus historias particulares para poder encarar los límites y métodos aplicables a contenidos por lo menos pluridisciplinarios y potencialmente interdisciplinarios. Veamos entonces cuáles fueron las propuestas teórico-metodológicas en que historiadores y filósofos estuvieron involucrados desde la década de los setenta del siglo pasado.

Los historiadores rioplatenses fueron en la década de los setenta muy influidos por la historiografía francesa. En el caso uruguayo se notó la difusión de algunas obras en particular, como la colección de *Hacer la historia*, bajo la dirección de Jacques Le Goff, que desplegaba ante los estudiosos de la historia el panorama de los «Nuevos problemas», «Nuevos enfoques» y «Nuevos temas», intentando promover un nuevo tipo de historia y anunciando la preocupación por «dar la espalda al eurocentrismo», orientándose a las novedades provenientes de una redefinición de la disciplina, desde un enfoque relativista. Por un lado, el abandono del positivismo, por otro, la defensa ante la agresión de las ciencias sociales, en las que reina la cuantificación.

«Ciencia del dominio del pasado y conciencia del tiempo, debe definirse, además, como ciencia del cambio, de la transformación.»¹⁶

16 Jacques Le Goff, Pierre Nora, *Hacer la historia*, 3 vol. Laia, Barcelona, 1978.

En el tema que nos preocupa, la historia de las ideas, la obra presenta algunos artículos que tuvieron amplia receptividad en nuestra región, impulsando nuevas formas de ver la disciplina, así por ejemplo, el artículo de Paul Veyne sobre la historia conceptualizante, propone el reconocimiento de que la historia es análisis, más que narración, ya que son los conceptos los que la distinguen de la novela histórica y de sus propios documentos.

La perspectiva de la conceptualización da su sentido justo a lo que se llama, en jerga del oficio, la historia no acontecimental... una historia que lleva la conceptualización más lejos de lo que hacen sus fuentes y de lo que hacían los historiadores de antaño.¹⁷

Estos conceptos, creados algunas veces por los historiadores y otras veces provenientes de las fuentes, constituyen la mayoría de los que Kosellek considera estructurales. Revolución, restauración, república, ciudadano, nación, absolutismo, imperialismo, colonialismo, feudalismo, burguesía, capitalismo, liberalismo, crisis, socialismo, democracia, son conceptos divulgados, reconstruidos e incorporados en la explicación histórica. Forman parte del vocabulario de los historiadores, así como en la historia regional lo son caudillos y doctores, reformismo, conservadurismo, patriciado, oligarquía, partidocracia.

Ellos están insertos en un sistema de valores que le da un sentido, una forma de conciencia histórica que la gente siente que conduce sus acciones con respecto al prójimo, una forma entonces de entender las obligaciones y expectativas solidarias.

Esta conciencia es histórica y no puede desprenderse de lo que la escuela de los Annales llamó «mentalidades colectivas».

Alimenta los sueños y las utopías, ora se proyecten hacia el pasado, hacia una edad de oro ejemplar de ilusorios atractivos, ora hacia el futuro, en un porvenir que se desea y por el que se lucha.¹⁸

El concepto de ideología, por ejemplo, concebido como un sistema de representaciones, necesita el carácter de existencia y papel histórico para constituirse como tal. Las ideologías se van conformando en la oposición y el antagonismo, en la estabilidad y la inseguridad, en la dominación y el sometimiento, de acuerdo a las oscilaciones del proceso histórico. Todas las ideologías son prácticas y contribuyen a animar el movimiento de la historia, están directamente vinculadas a las transformaciones del conjunto de la sociedad y con las situaciones de los individuos y los grupos dominantes y subordinados. Michael de Certeau, perteneciente a este grupo de historiadores, sostuvo que el gesto que relaciona las «ideas» a unos espacios es precisamente el gesto del historiador. Toda postura que suspenda su relación con la sociedad es para el

17 Paul Veyne, «La historia conceptualizante», en o. cit

18 Georges Duby «Historia social e ideologías de las sociedades», en *Hacer la historia*, o. cit. tomo 1. El autor continúa así: «En el interior de este sistema florece o se desmorona la conciencia que la gente toma de la comunidad, de la capa, de la clase de la que forma parte, de su distancia con respecto a las demás clases estratos o comunidades, una conciencia más o menos clara, pero cuyo desconocimiento reduciría el alcance de todo análisis de una clasificación social y su dinámica. Es este sistema de valores que hace tolerar las reglas del derecho y los decretos del poder, o que las convierte en intolerables».

historiador abstracta, y no científica desde el punto de vista profesional. Por lo tanto, es difícil eludir la «politización» de la historia.

No es sorprendente que la mayoría de las propuestas de la escuela de los Annales sobrevivan como proyectos inconclusos en muchos de los historiadores de América Latina, especialmente en el campo de las ideas políticas. Aún tienen particular vigencia las afirmaciones de Lucien Febvre cuando declaraba que el historiador tiene que entender, y por lo tanto, tiene que pensar, oponiéndose a lo que llamó «historia historizante» (positivista).

La historia historizante exige poco. Muy poco. Demasiado poco para mí y para muchos otros. Esta es nuestra queja; pero es sólida. La queja de aquellos para quienes las ideas son una necesidad.

Es precisamente Febvre un antecedente del método que propone Skinner y también Koselleck. Cuando estudia la religión de Rabelais lo hace no para averiguar si este es creyente o librepensador, sino para demostrar cuáles eran los códigos que hacían posible un cierto vocabulario relacionado con la credulidad o incredulidad. Se trataba del «utillaje mental», el repertorio de palabras, conceptos, razonamientos, sensibilidades, de la época.¹⁹

No podría dejarse de lado el pensamiento de otro de los historiadores de la escuela francesa que más ha influido entre los historiadores latinoamericanos desde la década de los sesenta, Fernand Braudel. Si bien algunos aspectos de su metodología, referidos a la larga duración y a la historia de las civilizaciones han caído en desuso, otros siguen teniendo una vigencia real, como el que partiendo de la afirmación de que el historiador es el especialista de las transformaciones producidas por el tiempo en el mundo de las relaciones humanas, propone un método que yendo del presente hacia el pasado pretende explicar alguna de esas transformaciones.

También decía Braudel que había algo peor que la historia de los filósofos, que es la filosofía de la historia de los historiadores, por lo tanto, su método estructuralista exigía un trabajo previo de enorme relevamiento de datos que serían procesados con métodos de las ciencias sociales, cuantitativos y seriales, de tradición en los Annales, y en la diacronía de la larga duración cuando se tratara del estudio de las civilizaciones. Precisamente, se debe a este historiador la corriente de investigación histórica sobre los procesos de aculturación, la definición de las áreas culturales y de los intercambios más allá de las fronteras nacionales y más allá de las fronteras disciplinares.

En 1980 llega a nosotros un librito de Pierre Vilar *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, escrito con fines didácticos, en el que el autor comienza presentando los diversos contenidos del término historia, estructura, coyuntura, clases sociales, pueblos, naciones, estados, capitalismo. También se trata de una búsqueda del uso de los conceptos.²⁰

19 L. Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI, La religión de Rabelais*, UTHEA, México, 1959.

20 Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona, 1980.

Continuando con las influencias de la escuela francesa y ya en la década de los noventa llega a manos de los historiadores latinoamericanos la obra de Roger Chartier: *El mundo como representación* traducida en 1992, con una serie de trabajos de la década anterior. En él aparece un artículo «Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas», en donde el autor se refiere a la historiografía norteamericana y a sus dos categorías la *intellectual history* y la *history of ideas*, señalando que ninguna de ellas penetró en el mundo académico europeo, sobreviviendo en cambio la tradicional historia social de las ideas, que redefine como un campo de estudio que no tiene ninguna metodología particular más que la ubicación sincrónica y diacrónica del objeto intelectual integrado tanto por el pensamiento intelectual como por la cultura popular, descubriendo la gramática visible y oculta. Chartier afirma que tejer un diálogo entre filosofía e historia supone que se tome una mejor medida de los desconocimientos recíprocos y de sus razones. Hoy la historia de las ideas de los filósofos es filosofía, de alguna manera se trata de la oposición entre los Annales y Hegel, según sostiene Chartier. Sin embargo, los historiadores y los filósofos pueden aportarse nuevas valoraciones dejando de lado el prejuicio de los segundos sobre el carácter «empírico» de la historia y la creencia, en los primeros, de llegar a la realidad por medio del simple alcance de un documento.

Contemporáneamente a la difusión de la obra de Chartier se conoce el libro del historiador inglés Perry Anderson *Campos de batalla*, de traducción española en 1998. En el Prefacio, Anderson, que ya había trabajado en su obra de 1974 *Lineages of the absolutist state* traducido al español en 1979 como *El Estado absolutista* con el concepto de Estado y con el de feudalismo, se ubica entre los polemistas de la metodología de la historia de las ideas, reconociendo la positiva influencia de Raymond Williams en *Politics and Letters* de 1979 y de su método de diálogo crítico entre texto y contexto. Anderson continúa en su obra de 1998 centrándose en autores individuales, no en conceptos, discursos o textos, «con el propósito de reconstruir su trabajo en cuanto esto sea posible, como una unidad intencional, situada dentro de las corrientes intelectuales y políticas de su época».

Reitera entonces la importancia de la intencionalidad política del discurso teórico, pero continúa, como lo había hecho anteriormente cuando encaró el estudio de la obra de Gramsci, tomando a autores como unidades de análisis.

Otro historiador filósofo francés ha tenido últimamente gran repercusión entre los especialistas en historia de las ideas. Se trata de Pierre Rosanvallon, interesado en la historia de lo político. Comenzó utilizando también las expresiones «historia intelectual» e «historia conceptual», pero luego se distanció del debate sobre la relación entre historia de las ideas e historia social. Su objeto de estudio y su método es diferente, es una historia de lo político, como tema global, incluyendo tanto a la historia de las ideas como la historia política y la ciencia política. Su crítica se orienta hacia la primera de estas disciplinas, la que tuvo auge en Francia en las facultades de derecho y los departamentos de filosofía, y que desarrolló un método basado en la historia de las doctrinas

y los autores, degenerando en concepciones finalistas que van hacia el pasado buscando precursores y anuncios de ideas contemporáneas. Rosanvallon quiere en cambio que los estudios políticos sean más históricos y más filosóficos a la vez. Se niega a separar la historia de la filosofía.

El objeto de esta historia global de lo político es comprender el surgimiento y la evolución de las racionalidades políticas, esto es, los sistemas de representación que gobiernan la manera como una época, un país o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su futuro.²¹

El objeto de la historia es para Rosanvallon identificar los «nudos históricos» en torno a los cuales se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales, se modifican las representaciones de lo social atadas a las transformaciones institucionales, las técnicas de gestión y las formas del vínculo social.

Es historia política en tanto la esfera de lo político es el lugar de la articulación entre lo social y su representación. Es historia conceptual pues es alrededor de conceptos —la igualdad, la soberanía, la democracia, etc.— que se anudan y se ponen a prueba la inteligibilidad de las situaciones y el principio de su activación.

Se trata de una historia global, total, y, que, además, se propone reconstruir la relación entre el trabajo intelectual y la política. La naturaleza misma del trabajo intelectual deviene compromiso político.

Justamente, y avanzando en este sentido marcado por Rosanvallon hay antecedentes en el mundo de los filósofos latinoamericanos en el que la historia de las ideas puede ser concebida como algo más que filosofía, puede ser un movimiento ideológico. Arturo Andrés Roig ha afirmado ya en la década de los ochenta del siglo pasado que existe en nuestra región en forma permanente una «necesidad y voluntad de fundamentación» del discurso, una forma de filosofía que reinsertada en el sistema de contradicciones de la época, juega a la vez como ideología y como denuncia de lo ideológico, poniendo en juego las categorías discursivas de ocultamiento-justificación y de manifestación-denuncia. La lectura que Roig propone se basa no solo en el «qué» del discurso, sino también en el «para qué», privilegiando el momento de su producción. Para Roig el desplazamiento del estudio del discurso filosófico o del núcleo fundamentador del discurso al momento de la «producción discursiva», como el desplazamiento de la idea hacia el sujeto enunciador de la idea constituyen una de las vías más importantes para alcanzar una visión totalizadora del sistema de conexiones de una época.²²

21 P. Bouretz, O. Mongin y Joel Roman, «Hacer la historia de lo político», entrevista a P. Rosanvallon en *Memoria y Sociedad*, vol. 10, Colombia, enero-junio de 2002. El autor insiste en que se trata de hacer la historia de la manera en que una época, país o grupos sociales buscan construir respuestas a eso que ellos perciben de forma más o menos confusa como un *problema* y, en segundo lugar, de hacer la historia del trabajo operado por la interacción permanente entre la realidad y su representación, definiendo campos histórico-problemáticos.

22 A. A. Roig, «Notas para una lectura filosófica del siglo XIX» en *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2008. Este texto, en su primera versión, es de 1982.

Refiriéndose al sistema discursivo Roig toma de V. Voloshinov la idea de «discursos referidos», una pluralidad de voces, manifiestas o silenciadas, que se agregan a la del autor, constituyendo un «universo discursivo».

Su método insiste en una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con connotaciones económicas y políticas, y encara su historia como la de los problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas desde diversos campos epistemológicos. En los años ochenta Roig pasa de una historiografía descriptiva a otra explicativa genético-contextualista.

Este método propuesto por el pensador argentino necesita de la historia, ya que no sería posible incluir la totalidad del universo discursivo sin dar cuenta de la obra del historiador, de su pensamiento no basado en fuentes y del que él produce como reflexión sobre las fuentes. Los historiadores ya no son todos positivistas y narradores descriptores de lo que la ciencia histórica puede probar, son muchos los que creen que la imaginación del historiador llena los espacios vacíos y sus ideas son inseparables de sus exposiciones sobre el pasado.

El pensamiento de Roig sobre el método adecuado para el estudio de la historia de las ideas es, en muchos sentidos, conciliable con el de los historiadores latinoamericanos, y lo es también con algunas tendencias de la historia conceptual, especialmente con las relacionadas con Pocock y Skinner, que hemos presentado en páginas anteriores.

La necesidad de explicar el «para qué» del discurso, que plantea Roig, coincide con el acto de habla que presenta Skinner desde el punto de vista de su intención político ideológica. Los conceptos estructurales de Koselleck, con proyección hacia la esperanza del futuro, tienen también alguna equivalencia en el pensamiento latinoamericano tendiente a la visión utópica. Podríamos llegar a la conclusión de que filósofos e historiadores de la historia de las ideas pueden acordar métodos comunes, ahondando en las colaboraciones recíprocas. Los aportes de una y otra comunidad de intelectuales conducen, finalmente, a la consolidación de una historia de las ideas construida por especialistas de una interdisciplina histórico-filosófica. En este campo de estudio se cruza la historia global con la historia social y la historia política, la teoría del discurso y la reflexión crítico-filosófica que abarca todo el espacio extendiéndose a la teoría política y la jurídica.

Los historiadores-filósofos de la historia de las ideas pueden entonces resistir las oposiciones y críticas que desde las respectivas academias profesionales se dirigen en su contra, como la que desvaloriza el método filosófico, por no ser analítico, y la que desmerece el oficio de historiador, por no exigir en grado admisible la prueba documental o por vincular excesivamente los puntos de vista del presente con los del pasado.

También podría superarse de este modo la idea de la supresión de la «historia» de las ideas para decidirse por un estudio de las ideas sin historia, puesto que las ideas contienen historia, no pueden desprenderse del hecho social de su construcción. No es posible desconocer el dato de la historicidad del significado, ya que es lo que da cuenta de la crisis y recomposición del tejido histórico y de su vinculación con los sistemas conceptuales. Todo otro tipo de estudio sobre las ideas pertenece estrictamente

al campo de la filosofía, y por lo tanto, exige la aplicación de métodos disciplinares y principalmente analíticos, resistiendo toda presentación desde puntos de vista de la interpretación interdisciplinaria. La historia de las ideas sin investigación histórica es filosofía o historia de la filosofía, al no integrar a la reflexión filosófica el estudio de las fuentes de la historia global.

Por otra parte, la historia tampoco es historia de las ideas, aunque como historia del pensamiento esta pueda ser considerada a veces como una de sus subdisciplinas.

El contenido de la historia de las ideas es más ideológico, más teórico, más combativo. Ya hemos sostenido, en nuestro primer trabajo sobre su objeto de estudio, que son las ideas políticas las que resultan más significativas como expresión del relacionamiento entre conciencia y realidad.²³

En cuanto al término historia intelectual, con el que muchos autores hacen coincidir a la historia conceptual, este dice mucho menos que lo que abarca la historia de las ideas, si se toma estrictamente como historia de los intelectuales.

La conclusión que podemos adelantar sobre la primera de las preguntas planteadas es que hoy el campo interdisciplinario que llamamos la historia de las ideas, al menos en nuestro medio académico, se orienta a las ideas políticas desde un punto de vista crítico y aplica desde hace más de una década métodos de teoría del discurso que vinculan teoría y realidad, texto y contexto, de acuerdo a las propuestas de Skinner y de Roig, por ejemplo, y en la historia de la construcción de este espacio del conocimiento otros autores, muy anteriores, pueden reconocerse también como aplicando esos criterios, como es el caso de Ardao en nuestro país. La historia de las ideas que los autores europeos de la historia conceptual llamaron «clásica» y que consideraron obsoleta no es la que hoy se produce desde la investigación académica en general. Es la que aparece en algunos compiladores o tratadistas que realizan síntesis cronológicas de la «evolución del pensamiento». Estamos de acuerdo en que eso no es historia de las ideas, e insistimos en que la que se practica por la mayoría de los intelectuales del pensamiento latinoamericano es tan crítica que nunca podría atribuírsele las debilidades que señalara Rosanvallon a la historia de las ideas que llama clásica.

En cuanto a la segunda pregunta, qué nos puede aportar la historia conceptual —teniendo en cuenta las explicaciones que dimos anteriormente sobre su ya existente integración parcial a la producción historiográfica— lo que queda por considerar es la potencialidad de alguna de las propuestas metodológicas que aún no se haya aplicado a las investigaciones de los autores de la región. Desde este punto de vista puede admitirse que hay que profundizar en el sentido de los discursos, en la búsqueda de los debates explícitos o encubiertos, en la extensión del campo textual a otras escrituras no académicas, aprovechando a la vez algunas de las ideas de Koselleck y de Rosanvallon, ya que las de Skinner están siendo aplicadas en mayor o menor grado.

23 Raquel García Bouzas, «Algunas reflexiones sobre la historia de las ideas», en *Cuadernos de historia de las ideas*, n.º 2, FCU, Montevideo, 1994.

Lo que finalmente definirá la actitud de los investigadores ante este nuevo impulso de los métodos de la historia conceptual será el resultado de sus trabajos y, por lo que hemos visto hasta ahora de la producción que se ha difundido en las redes de la historia conceptual, no se trata de un cambio sustancial, más bien es un nuevo enfoque, que produce visiones de nuevas perspectivas, muestra relaciones conceptuales que no se habían destacado antes, presenta nuevos desafíos en la búsqueda de las fuentes y obliga a una reflexión más dura en cuanto a la crítica de la bibliografía existente.

Resumiendo, no aparece una posibilidad de sustitución de una disciplina por otra, sino más bien un proceso de enriquecimiento metodológico de una interdisciplina en construcción y renovación permanente, fundada en un pensamiento histórico crítico desde la realidad del presente, irrenunciable en el pensamiento latinoamericano, aunque respetuoso del contexto social del origen de los textos. Puede que ese sea su desafío más relevante, discernir entre pasado y presente, buscando las diferencias entre los cuadros sincrónicos de diferentes tiempos y señalar las persistencias de los conceptos estructurales en la perspectiva diacrónica.

Nuestra propuesta de investigación

No seguiremos estrictamente ninguno de los métodos que hemos presentado, pero tomaremos de ellos muchos elementos que enunciamos brevemente:

- Seleccionaremos algunos conceptos, luego de reflexionar sobre nuestra historia política regional. Seguiremos el esquema de Koselleck, yendo del pasado al presente, buscando la diacronía, atenderemos específicamente al horizonte de expectativas de estos conceptos y su cambio en el tiempo.
- Insistiremos en el carácter político de las acciones de los intelectuales, de acuerdo a las afirmaciones de Skinner, descubriendo no solo qué decían sino qué estaban haciendo cuando lo decían. Reconoceremos los sentidos intencionales que llevaron a la presentación de las obras, no solo en referencia a otros intelectuales en debate, sino también en relación con la sensibilidad de la época.
- Recurriremos a una concepción global de lo político, como la defendida por Rosanvallon, y a su afirmación de una historia de las ideas «más histórica y más filosófica».
- Intentaremos ubicarnos desde un contexto latinoamericano actual, aplicándonos al contexto histórico de los conceptos, y para ello tomaremos dos momentos en el corte sincrónico, el del 900 y el del presente. Los uniremos diacrónicamente en el estudio particular de cada uno de los conceptos, y en la contemporaneidad actual partiremos de una visión crítica cuyos referentes en este paso serán la obra de Boaventura de Sousa Santos y la metodología crítica de Arturo Roig. Esto se explica porque en el caso del primero, incluye al derecho en sus reflexiones sobre la historia latinoamericana, lo que para nosotros ha sido una carencia de demasiados autores latinoamericanos anteriores, y en el caso del segundo, porque su método es tan histórico como filosófico.

Comenzaremos investigando las posibilidades de aplicación del método de la historia conceptual a alguna de las ideas políticas que pudieran considerarse «conceptos densos o estructurales» en el Uruguay.

Al plantearnos este objetivo de investigación debemos comenzar por aclarar su perspectiva desde un país como el Uruguay. Estamos estudiando un período de la historia de la región que ha sido reconocido como el origen anticipado del Estado de bienestar en América Latina, un proceso político que se dio simultáneamente al cumplido en Alemania, Francia, Inglaterra y España. Al Uruguay llegó una amplísima bibliografía y se dieron incluso algunos contactos personales con catedráticos franceses y españoles, todos ellos protagonistas en los enfrentamientos ideológicos que provocaba la cuestión social. El Uruguay fue entonces uno más de los países en los cuales el discurso político cambió sustancialmente su vocabulario. La palabra solidaridad fue el estandarte de las posiciones reformistas y el progresismo la difundió y consolidó tanto en las cátedras como en la prensa y el debate legislativo. El país que apareció como «el laboratorio social» —aun para algunos intelectuales europeos— aplicó el concepto de solidaridad a la nueva propuesta política, enfrentada al tradicionalismo y el conservadurismo. La idea de interdependencia durkheimiana fue políticamente más correcta que la solidaridad-fraternidad revolucionaria y predominó en las cátedras jurídicas. Pero ambos contenidos estaban presentes en el discurso de los defensores del Estado de bienestar, considerado como estado benefactor.

Sintetizando entonces, las ideas provenían del exterior, lo que nos obliga a una primera visión desde Europa, y nos despega de la actual tendencia a ver la filosofía desde el pensar latinoamericano, pero en una segunda etapa nos conduce a una reelaboración de la doctrina y a su aplicación en un contexto rioplatense latinoamericano. Este tiene mucho de la cultura propia de emigrantes europeos de la que procede la mayoría de la población, afincada en una tierra en la que la tradición es una tendencia débil de la nacionalidad incipiente, facilitando así la aplicación de las nuevas ideas en un período de cierta prosperidad y expansión de la economía.

Otra particularidad del contexto intelectual es la supervivencia del positivismo en las cátedras jurídicas, lo que incrementa la importancia del utilitarismo y de la culminación de la secularización del Estado a comienzos del siglo XX.

El estudio particular de un concepto en ese período histórico y de su ubicación en el marco del enfrentamiento ideológico tiene en nuestro país un notorio antecedente en la obra de Arturo Ardao. En artículos publicados en *Cuadernos de Marcha*, de agosto de 1997 y de diciembre de 1998, presenta los orígenes españoles del término, en tiempos de las Cortes de Cádiz, refiriendo luego su uso en la obra de Croce y en la de Unamuno.

En el primero de estos artículos, afirma que

La verdad es que en cada momento histórico, el número de los declarados liberales en el respectivo dominante sentido de época, ha sido siempre muy superior al de los que han adoptado el término para definir o nombrar a una organización, u asociación o movimiento.

En el segundo, sostiene que la tradición del liberalismo arranca en nuestro país con las Instrucciones del año XIII.²⁴

En su obra *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* Ardao explica la forma en que se aplicaba el concepto «liberal», a comienzos del siglo XX, insistiendo en que tuvo un sentido predominante como idea anticlerical, y desde el punto de vista del enfrentamiento ideológico fue la bandera de la ilustración universitaria de la época.

Liberal significaba anticlerical, aunque su significado se enriqueció:

se extiende, se ensancha, se diversifica. Por un lado, se enriquece del punto de vista filosófico merced al aporte de nuevas escuelas y actitudes que confluyen en su cauce; por otro lado, pasa a ser un importante elemento definidor en la vida de los partidos políticos; por otro, todavía, se incorpora activamente al ideario social y político del naciente movimiento obrerista.²⁵

Ardao también presenta lo que Koselleck propuso como análisis de la proyección del concepto hacia el futuro, ya que llega a sostener que el liberalismo logró constituir en el 900 una verdadera conciencia nacional. Lo calificó como relativo al dominante sentido de época, en el texto del año 1997 que comentábamos anteriormente. También aseguró, paralelamente, que al tiempo que agregaba variables a su contenido anticlerical, como el teísmo, el deísmo, el agnosticismo y el ateísmo, el liberalismo, con los sentidos que el término tenía desde los ochenta del siglo XIX, hacia la tercera década del siglo XX se apagaba lentamente.

Otro antecedente del método de la historia conceptual presente en la obra de Ardao es su apreciación del cambio que el concepto tiene tanto en Rodó como en Vaz Ferreira.

Mencionando el texto de *Liberalismo y jacobinismo*, recuerda que Rodó consideró que la medida del retiro de los crucifijos de los hospitales era para él una expresión de jacobinismo, y no de liberalismo.²⁶

Del mismo modo, en el caso de Vaz Ferreira destacó Ardao que el término liberal es usado como sinónimo de *librepensador*, cercano al uso que le da Rodó; en ambos casos, por consecuencia del rechazo al materialismo ateo. Agregamos nosotros que Vaz Ferreira no usaba el concepto «liberal» cuando se refería a los problemas sociales, sino el término «individualista», anunciando entonces la nueva expresión de la lucha de los partidarios del concepto «liberal», ya que en adelante, como consecuencia del enfrentamiento político, se va a calificar como liberal al contenido conservador del concepto, la defensa cerrada de la libertad individual ante el avance del recién ingresado concepto

24 A. Ardao, *Liberalismo y liberalismos y El liberalismo, de Pío Nono a Croce y Unamuno*. Cita la obra de Croce *Historia de Europa en el siglo décimo nono*, especialmente el cap. 1 sobre «La religión de la libertad», y el artículo de Unamuno «El liberalismo español».

25 A. Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo, 1968, pp. 371-272,

26 Arturo Ardao cita a Rodó. «¿Liberalismo? No, digamos mejor *jacobinismo*. Se trata efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha incompreensión moral e histórica, absolutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima acepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de la palabra». O. cit., p. 387.

de solidaridad y justicia social. Vaz Ferreira también desplegó el contenido plurivalente del concepto, al hablar de lo que es ser liberal: «de una inmensa cantidad de sentidos que se dan a un término como este; tal vez hasta viéramos cierto ilogismo en esto de darse un nombre los hombres que tienen un espíritu libre...»²⁷

Para él, liberal, en su sentido amplio, quería decir *librepensador*, alguien que no se insertaba en ninguna ideología, y, por lo tanto, ni era individualista ni era socialista. En el conjunto del debate público, liberales conservadores y liberales progresistas diferenciaron las dos vertientes políticas de significación de la palabra «liberal», agregando nuevos contenidos al concepto, puesto que algunos eran entonces liberales en política, pero no en economía, al transformarse en *liberales reformistas*, al tiempo que desde visiones culturales más amplias el término mantuvo también un sentido de ruptura con el pasado y de denuncia de sus convencionalismos, sentido que lo caracterizó desde el triunfo de las revoluciones liberales, como postura de lucha contra el prejuicio y la tradición. También el cosmopolitismo pasó a formar parte del concepto «liberal», desprendiéndolo de las sensibilidades nacionalistas, que se sintieron entonces conservadoras y más orientadas que antes al tradicionalismo.

Como conclusión de estas aclaraciones previas debemos reconocer además que el liberalismo de los filósofos no es el liberalismo de los historiadores. Son estos últimos los que deben penetrar en los significados de lo que los agentes de coyunturas históricas entendieron realmente por liberalismo, es decir, los actores políticos.

Ya hemos presentado las orientaciones metodológicas sobre las que vamos a sustentar nuestra investigación. Partiendo de estos contenidos del concepto de liberalismo, buscaremos otros que sean reconocibles como conceptos estructurales de nuestra propia historia regional. Teniendo en cuenta los antecedentes que describimos anteriormente, nos colocamos a favor de las posiciones de Skinner.²⁸

Como hemos adelantado, la idea de Koselleck de analizar los conceptos en forma aislada y selectiva en su contexto sincrónico nos ha resultado un desafío interesante. Como nuestra preparación metodológica en especialidades de la semiología es insuficiente, es posible elegir algunos conceptos y considerarlos desde el punto de vista que plantea Pocock, dentro del discurso político y, por los temas que estamos estudiando, en la búsqueda del cambio de paradigmas; fieles a las propuestas de Skinner, agregamos el análisis de la intencionalidad del acto de habla y la recuperación del debate histórico ideológico.

Ubicando nuestro objeto de estudio en la realidad latinoamericana nos apoyaremos también en alguna de las ideas de Roig, encarándolo desde el presente y señalando los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea. Como en todos los

27 El párrafo sigue así: «... que no tienen un impedimento en la inteligencia, que pueden usarla libremente, que no son inválidos de ella; y, por exceso de liberalismo, podría parecer extraño a algunos llamarse liberales, como a los hombres sanos llamarse no cojos, no mancos...» en *Moral para intelectuales*, Montevideo, ed. 1920, p. 182.

28 Salvo cuando Skinner sostiene la idea de que la historia conceptual es una «subdisciplina» de la historia. «On intellectual History and the history of books», en *Contributions to the history of concepts*, n.º 1, vol. 1, 2005. Seguimos pensando que es una interdisciplina en tránsito a la disciplina específica.

autores de la metodología que seleccionamos, partimos de problemas cuya resolución exige una visión interdisciplinaria.²⁹

Nuestra intención tampoco es totalmente objetiva, nos situamos dentro del debate ideológico que presentamos como objeto de conocimiento, por lo que, en cierto modo, estaremos discutiendo también nuestras propias convicciones, poniéndolas a prueba frente a los datos de las fuentes, por medio de la teoría del discurso, que incluye, como hemos dicho, lo extradiscursivo. Esto contraría, sin duda, una de las reglas de oro del positivismo historiográfico, decir solo lo que los documentos dicen y no juzgar las acciones de los protagonistas de la historia. Nos concentraremos entonces en la búsqueda de la urdimbre de relaciones e intencionalidades de los productores de los textos y en el sentido intersubjetivo de la producción de los conceptos en cada situación histórica.

Debemos aclarar también de qué textos se trata. Tomaremos algunos de los grandes autores del pensamiento político y social de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, otras obras de figuras políticas europeas y norteamericanas de gran difusión en el Río de la Plata, los libros y revistas que circulaban entre los juristas, y los discursos políticos de los ensayistas que se dedicaron a la crítica del 900 en el Uruguay, especialmente los de Rodó, Carlos Reyles, Real de Azúa y Ángel Rama, y algunos otros. Seguiremos en ellos el uso de cada uno de los conceptos que iremos tratando.³⁰

En segundo lugar, buscaremos un concepto que pueda responder a la capacidad de proyección temporal, de modo que sea posible su despliegue histórico, investigando simultáneamente su extensión espacial a contextos diversos.

En tercer lugar, penetraremos en la profundidad posible desde la perspectiva del *campo de experiencia y el horizonte de expectativas* que plantea Koselleck. Esto quiere decir que iremos de la realidad contextual a la búsqueda de conceptos que se proyecten al futuro abriendo expectativas de cambio.

Finalmente, intentaremos dejar manifiesta la contemporaneidad de lo no contemporáneo, como venimos haciendo en obras anteriores, yendo en algunas instancias del rastreo del concepto desde el presente hacia el pasado, sin dejar de lado la conciencia de la aceleración del tiempo histórico y de sus ritmos no homogéneos. Los conceptos no solo integran la realidad, sino que la constituyen y la proyectan al futuro.

Tendremos en cuenta en la selección de los conceptos a analizar que ellos sean motivo de controversia, que concentren los enfrentamientos entre puntos de vista diferentes

29 Hemos publicado *Justicia y Derecho, Orígenes intelectuales del «progresismo» uruguayo*, Montevideo, 2007, en que intentamos seguir esta metodología interdisciplinaria basada en la propuesta de Skinner.

30 Este fondo documental está compuesto, además de las obras de los autores más reconocidos, por las Revistas que recogían la producción jurídica académica, como la *Revista de Derecho y Ciencias Sociales* de Montevideo, la *Revista de Derecho, Jurisprudencia y Administración*, la *Revista Nueva*, los *Anales de la Universidad*, la *Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, y para la comparación con la producción argentina, o para el estudio de algún artículo de autor uruguayo, la colección, casi completa, de la *Revista Argentina de Ciencia Política*, los *Boletines y Anales de las Facultades de Derecho y Ciencias Sociales* de Buenos Aires, La Plata y Córdoba.

de la realidad, que resulten de una agenda de problemas, más que de un conjunto de creencias compartidas.

Llegamos, al culminar estas reflexiones, a la conclusión de que una selección primaria basada en el análisis de las fuentes nos orienta hacia el estudio de los conceptos de *solidaridad, progresismo, propiedad, socialismo, república, utilidad, tolerancia, laicidad y justicia*. Esperamos que haya quedado claro que no tenemos la intención premeditada de la defensa del contenido ético de estos conceptos, sino la de analizar su contenido integral y cómo se fue fortaleciendo, debilitando o transformando a través del tiempo, enfrentado a sus opuestos, como en el caso de la solidaridad, al *individualismo* y al *conservadurismo*.³¹

Finalmente, también señalaremos la interdependencia de estos conceptos, que en forma conjunta forman una red de significaciones reflejadas en la influencia de unos sobre otros, sustituciones totales o parciales y cambios de sentido, por ejemplo, entre «tolerancia» y «solidaridad», o entre este concepto y el de «utilidad» o el de «propiedad».

Selección del concepto de solidaridad

Hemos elegido la idea de solidaridad porque ella es una de las que consideramos que presenta la mayoría de las características que acabamos de describir, para suponerla, en una hipótesis inicial, parte de la estructura conceptual de la modernidad en el Uruguay del 900 y en el Uruguay actual. Hemos escogido como referentes temporales de nuestro estudio de la historia del concepto de solidaridad dos momentos en los cuales este formó parte sustancial de los contenidos del discurso político, centrando en ellos el debate sobre el asunto que conformó el «nudo» problemático sobre la acción política, el de la cuestión social. Estos dos momentos de nuestra historia nacional y regional están separados por un siglo, y se corresponden con el primer y el segundo centenario del comienzo de nuestras luchas por la constitución de nuevas repúblicas en lo que hoy se denomina el Cono Sur de América Latina.

¿Qué clase de República? La pregunta guiará nuestro estudio, ya que la idea de solidaridad es también un concepto republicano. En el Uruguay, los historiadores han hablado de la República, a secas, o de la República conservadora. Intentaremos la aplicación del concepto de «república solidaria».

Los comienzos del siglo XX y los del XXI serán los dos momentos en que se presentará, analizándose en forma sincrónica, en ambas situaciones temporales, la relación entre solidaridad y discurso político. Ya hemos sostenido, en obras anteriores, que estas son las etapas históricas de un mismo debate ideológico. En una segunda instancia, se intentará la vía de la interpretación diacrónica de la evolución del concepto de solidaridad, de sus cambios, reducciones, adaptaciones, extensiones hacia otros conceptos, desde fines del siglo XIX y las tres primeras décadas del XX a la actualidad.

31 Todos estos conceptos aparecen en el registro de *Entradas del Diccionario político y social (DPS) de la España contemporánea*.

De las diversas concepciones de la solidaridad provienen argumentaciones que sustentan los programas políticos en la pretensión de reformar la sociedad.

Si bien el concepto está estrechamente ligado en su trama sincrónica a otros como Estado, sociedad, justicia, y sobre todo derecho, que también podrían ser elegidos para un estudio particular, la idea de solidaridad tiene los contenidos polisémicos que abarcan los temas relacionados con el fin del Estado, la sociedad justa, y los cambios en el paradigma del derecho, es decir, es un concepto simbólico capaz de hacernos reconocer su relación con los problemas sociales en discusión a nivel intelectual.

Por otra parte, no tiene la rigidez característica de lo fácilmente describable o definible, porque se origina tanto en contenidos rigurosamente racionales como en otros sentimentales, lo que permite visualizarlo desde ángulos formales y éticos del discurso intelectual de una amplia gama de agentes, entre los que daremos especial ubicación a los juristas.

La idea de solidaridad responde también al peso de un problema que la sociedad siente como una necesidad que debe satisfacerse, en el caso de nuestro país, tanto en el presente como en el pasado, el de «la cuestión social», que se presenta en «un nudo histórico», al decir de Rosanvallon. Sin solidaridad este problema no puede ser resuelto, según lo que dijeron e hicieron los intelectuales progresistas. El problema social es el que permite ver la capacidad de proyección temporal de la idea de solidaridad en el discurso político histórico.

Su horizonte de expectativa es muy visible porque forma parte de la red histórica del pensamiento proyectado hacia el cambio utópico para una sociedad justa. Su contemporaneidad nos muestra también la vigencia de lo no contemporáneo y los altibajos de su trayectoria cronológica en los debates públicos son el resultado de su relación con las disputas ideológicas históricas.

El concepto de solidaridad tiene también otra característica que aumenta el desafío de su estudio en el tiempo histórico: no es un derecho, es un deber o una obligación, y por lo tanto, oscila entre las acciones voluntarias y las impuestas por la ley. Ciertas formas de solidaridad pueden resultar finalmente en una obligación jurídica que asegure el cumplimiento de alguno de los derechos humanos, pero no hay posibilidad de abarcar todas las formas de solidaridad reconociéndolas ni como derechos ni como deberes.

Por otra parte, la idea de solidaridad se extiende conceptualmente a otras ideas, integrándolas total o parcialmente. En algún momento en que describamos sus contenidos será necesario vincularla, por ejemplo, a la idea de tolerancia, a la de justicia y en especial, al situarla en el Uruguay, a la de laicidad. En un sentido diferente, interactúa con el concepto de propiedad y con el de utilidad y también será necesario atender a esta correlación.

El presente del concepto de solidaridad

Entre la racionalidad y el sentimiento

La filosofía política moderna desde posiciones tan diversas como las contenidas en la teoría de gobierno de T. Hobbes o de J. J. Rousseau ha sostenido que el hombre es naturalmente un ser que vive aislado de todo lo que sea extraño a su interés de supervivencia y que, en cierto modo, disfruta de su autonomía y desinterés con respecto a los demás, en esa situación anterior al Estado. Para estos autores, el hombre no es un ser naturalmente social, ha llegado a serlo solo como resultado de la evolución de su propia historia. Este aprendizaje histórico le ha señalado la dificultad de encontrar el equilibrio entre los intereses egoístas del individualismo y los que se orientan al bien común.

Solidaridad, interés general y bien común

Frecuentemente nos preguntamos si en la realidad se puede hablar de bien común, o se debería reconocer que aun en el caso de la democracia se trata finalmente de una negociación entre intereses individuales o corporativos que se aplica dejando afuera el interés general. Si se acepta este argumento, el interés general no existe.³²

Habermas, por ejemplo, ha sostenido que intereses presuntamente generales no son susceptibles de generalización. Siempre serán intereses de un bando que pretende representar el interés general. Podrían solo existir, entonces, solidaridades de facciones o intereses de sectores sociales que persiguen intereses particulares.

Habermas llega a señalar también que los discursos morales únicamente podrían tener el objetivo de retirarle legitimación al hecho de privilegiar a un bando que pretendiera representar el interés general. Los conflictos de acción solo se pueden resolver mediante la negociación y el compromiso, «entre partes de iguales posiciones de poder o posibilidades de amenaza».

Cuestionada así la idea del interés general, y sin olvidar que Weber sostuvo que no existe tampoco el bien común, se reitera la tesis marxista referida a la vinculación del poder estatal con los intereses de clase. Se hace necesario, admitiendo este punto de vista, agregar también, entonces, otras argumentaciones a favor de la integración social, analizando el proceso histórico del debate ideológico. La discusión académica sobre la idea de solidaridad tiene tanta historia, por lo menos, como la propia modernidad, y no

32 El texto de Habermas corresponde a una entrevista con la *New Left Review*, publicada en los *Ensayos políticos* de 1988, en la que sostiene que «Las materias sociales que hoy se regulan mediante intervenciones estatales solamente afectan a menudo o la mayoría de las veces a intereses particulares». O. cit., p. 210.

puede separarse de su contexto, en el que se busca la racionalidad necesaria para mantener la cohesión social que era característica de las sociedades premodernas, poniendo también en cuestión a la propia modernidad.³³

Teniéndose en cuenta que las sociedades del presente pueden evidenciar la integración funcional pero no la integración social —sobre todo si se las ve desde la óptica de la teoría de la elección racional— la discusión actual se orienta al problema de las posibilidades del consenso y la integración normativa, abarcando también los ámbitos de la afectividad o emotividad. Es por eso que en este trabajo se insistirá en la validez epistémica de la teoría política que abarca el conjunto de estos enfoques.

Por otra parte, el anclaje temporal de la idea de solidaridad tiene que ver con la difícil y penosa lucha que las comunidades históricas llevaron adelante en el proceso de construcción del Estado de derecho, en su transformación en Estado de bienestar y en su intento de transformación democrática, equilibrando participación y representación, teniendo en cuenta las trabas que problemas como la gobernabilidad pueden plantear.

Desde este punto de vista, las ideas sobre la solidaridad son defendidas por los intelectuales no solo en el debate académico, enfrentando teoría a teoría, —solo se ha dado en el caso de las grandes teorías abarcadoras de interpretaciones globales— sino también en la defensa o la crítica al orden existente, favoreciendo el hecho de que el público ilustrado prescinda muchas veces de la integridad o coherencia de las teorías para aplicar selectivamente determinadas ideas que sirvan de fundamento a sus enfoques críticos.

Desde la perspectiva histórica parece predominar en el pensamiento político el enfrentamiento entre las ideas de libertad y de igualdad. Hace un siglo, este era el centro del debate intelectual en nuestro país, falso debate que agotó todo tipo de argumentos éticos hasta que la realidad de la historia hizo visible cuál era la verdadera contradicción, la oposición entre el interés individual y el bien colectivo, que sale a la superficie cuando los hechos demuestran las dificultades de la gobernabilidad.

De la fraternidad o la solidaridad se ha hablado menos que de la libertad o la igualdad, posiblemente porque es más difícil la regulación de su extensión, (la única limitación considerada en la teoría es con quién, si con el prójimo en sentido universal o con el inmediato) mientras que la libertad y la igualdad admiten medidas y proporciones regulables por la norma jurídica de acuerdo a convenciones muy elaboradas por la ideología liberal.

33 Thomas Hobbes *Leviatán*. «Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad, y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan por ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes.» Segunda parte, *Del Estado*, cap. XVII, *De las causas, generación y definición de un Estado*, segundo párrafo. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Segunda parte. «¿Y hasta qué punto podrían perfeccionarse unos hombres que, no teniendo domicilio fijo ni ninguna necesidad uno de otro, se encontrarían a lo mejor apenas dos veces en su vida sin conocerse y sin hablarse?».

También podría aclararse que, como la justicia, en el caso de la solidaridad se trata de una virtud, vinculada al altruismo, que no forma necesariamente parte de la concepción racionalista del liberalismo clásico y que está vinculada a la emotividad y al sentimiento y condicionada por lo tanto a evaluaciones relativistas sobre su importancia en el conjunto del pensamiento político. Recordemos cuánto tiempo estuvo Rousseau desterrado de toda referencia significativa en la historia del pensamiento jurídico y en qué medida aún lo está, desde el momento en que afirmó la prioridad del interés general sobre el particular, basándose en el reconocimiento y desarrollo del amor al prójimo.

Racionalidad y emotividad eran en Rousseau fundamentos complementarios en su concepción de la justicia, aunque su alegato a favor de la solidaridad era claramente romántico y sentimental y renegaba de la prioridad de la perspectiva racional.

En la posición opuesta, se fortalece el creciente escepticismo sobre la posibilidad de dar un fundamento racional a la moral, dado el reconocimiento del carácter subjetivo de los juicios de valor, de su emotivismo y posible prescriptivismo, tendiente a la intención de obligar al prójimo a actuar de acuerdo a la conducta propia. Mientras, en el proceso histórico, el utilitarismo ha ido creciendo y al mezclarse con el liberalismo ha reforzado la relación del concepto de solidaridad con el recuperado de derecho a la felicidad, ya anunciado en Locke, gracias a su escasa apelación metafísica y a sus amplias posibilidades de aplicación material, sin necesidad de renunciar a la argumentación moral.

La posterior reacción antiutilitarista, de los años setenta, promovida por la obra de Rawls, volvió a orientar la mirada hacia el neokantismo, y aunque crítica, ella se detuvo nuevamente en lo que se llamó moral sustantiva, refiriéndose a la obra de Aristóteles y Hegel, sobre todo en los autores llamados comunitaristas.

En ese contexto se ubicó el debate sobre la idea de solidaridad: desde el punto de vista teórico, se presentó como la oposición entre las visiones atomísticas y las holistas de la sociedad. Se recupera así la discusión clásica de la filosofía política, el problema de la relación entre el individuo y la comunidad, que se extiende al ámbito de la vida entrecruzando conceptualizaciones de fuentes diversas en el proceso de consolidación y crítica del Estado de bienestar. Pueden descubrirse diversas vertientes del debate ideológico, en el que las oposiciones se definen como enfrentamientos entre socialistas y liberales, utilitaristas y antiutilitaristas, entre liberales y comunitaristas, y entre apelaciones a la racionalidad o al sentimiento. Como resultado se presentan también propuestas mixtas, en el conjunto de la bibliografía producida por el debate.

Ateniéndonos al enfoque metodológico planteado para este trabajo, debemos detenemos también en los cambios conceptuales producidos por estos enfrentamientos. Unos son cambios de sentido, y otros son cambios de palabras.

Algunos de los conceptos que cambian, por efecto de la difusión del debate sobre la idea de solidaridad es el de liberalismo. Tal como hemos recordado anteriormente, Vaz Ferreira eludía el término liberal cuando se refería a las posiciones ideológicas sobre

los problemas sociales, eligiendo en cambio el de individualismo, y reservando el de liberalismo para expresar una actitud propia del librepensador, mientras que la actual crítica comunitarista llama en cambio liberales a los individualistas. Ambos sentidos de la palabra liberal tienen que ver con la defensa o el rechazo de la idea de solidaridad.

En términos de Michael Walzer un primer liberalismo acentúa al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado sin preocuparse más que de la libertad personal, la seguridad de los ciudadanos y su bienestar, mientras que otro liberalismo se interesaría por el papel del Estado en el florecimiento y supervivencia de formas culturales comunitarias particulares, sin descuidar la defensa de los derechos individuales.

Desde el punto de vista del conocimiento, y de las disciplinas, la oposición de puntos de vista se evidencia, tanto a favor como en contra de la idea de solidaridad, entre los que defienden la construcción histórica y lingüística del saber, como resultado del uso de los conceptos, y los que pretenden la existencia de su origen en una razón neutral ilustrada, constructora de principios abstractos y universales.

El concepto de solidaridad presenta también un origen y proyección en el pensamiento jurídico. Tiene mucho que ver en el comienzo de su uso social con el vocabulario del derecho, pero, sobre todo, con un canal de difusión intelectual privilegiado en cuanto a su autoridad intelectual y a la profundidad del debate en el propio medio universitario.

No atender el estudio de la formación de la idea de solidaridad en la corporación de los juristas sería dejar de lado a protagonistas políticos de primer orden.

La construcción histórica del concepto de solidaridad desde los puntos de vista del liberalismo

Si se tiene en cuenta la propuesta política, se evidencia la defensa que los liberales hacen de la necesidad de la separación entre el ámbito privado y el público, resguardando la autonomía individual en la elección del modo de vida. Se restringe así el campo de lo público a límites de neutralidad que no interfieran con las diferentes posiciones morales, aunque sea al precio del apartamiento entre moral y política y del riesgo de caer en concepciones meramente instrumentalistas del bien común.

Al analizar las posiciones en pugna entre los liberales debemos plantear algunas aclaraciones, precisamente sobre cuáles son esas posiciones.

En las fuentes de la época de construcción del Estado de bienestar las tendencias enfrentadas entre sí eran calificadas como conservadoras y progresistas, y se hablaba entonces de liberales conservadores y liberales progresistas, o, simplemente, liberales.

En la actualidad, algunos autores establecen un límite diferenciador entre «liberalismo clásico», y «neoliberalismo». Para algunos John Stuart Mill es un liberal clásico, y Hobhouse en cambio, anuncia la llegada de la nueva visión neoliberal.³⁴

34 Ver José Sanmartín, «El bien común como idea política. John Stuart Mill, los liberales y sus críticos», *Revista Foro Interno*, 2006, 6, pp. 125-153.

Los dos términos son algo confusos. Si nos presentamos como objeto de estudio el liberalismo como ideología, filosófica, sociológica, económica y política, conjuntamente, el término «liberales clásicos» debería aplicarse a los defensores de un conjunto de conceptos que justificaron y reafirmaron teóricamente los principios del individualismo, vinculado a la defensa de la propiedad y el libre mercado, a la relación del progreso con la libre determinación individual, a la limitación de las funciones del Estado y a su vigilancia, a la separación entre público y privado y a otras ideas complementarias de una visión que no incluye prioritariamente la idea de solidaridad aunque a veces se refiera a formas de interdependencia de unos individuos con otros.

El rasgo que podría acentuar la caracterización de estos liberales es la sobrevaloración de los enfoques economicistas, y su negativa a la consideración de normatividades morales, aunque algunos de los partidarios de estas ideas del liberalismo clásico niegan que sus enfoques sean exclusivamente económicos o que no contengan implicancias de carácter ético. John Dunn distingue entre dos variedades del liberalismo que corresponden a una psicología distinta.

Una de ellas es racionalista y se inclina a la trascendencia, preocupada en gran medida por la estética de la conciencia. La otra es mecánica y reductora, con una fuerte propensión a reducir la naturaleza humana a un flujo de deseos intrínsecamente carentes de sentido y autorreferentes.

La segunda es para Dunn la que tiene un claro pedigrí histórico, ya que es una criatura del triunfo del capitalismo y del mecanicismo, es la forma política de la producción capitalista, el liberalismo reduccionista, correspondiente a la ideología intelectual del individualismo metodológico y originada en los aportes de Bentham y James Mill, según los cuales lo que tras racional ponderación se prefiriese, era lo correcto. Dunn reconoce en la actualidad tres vertientes del liberalismo, el pluralismo, que sostiene la necesidad de una sociedad civil que se sustente a sí misma, con alto grado de independencia respecto al aparato estatal, el nihilismo o anarquismo individualista, que aspira a que no haya nada más que vida privada, y la corriente que inicia J. Stuart Mill, que concibe a la política como campo para el desarrollo moral de los individuos y el fortalecimiento de la solidaridad, con el propósito de lograr la reconciliación entre demandas de autonomía personal y necesidades de cohesión social.³⁵

Con respecto a la clasificación de los liberales de acuerdo a su tendencia más o menos individualista o, por el contrario, comunitaria, y en el caso de nuestro tema de estudio, la adhesión o el rechazo del concepto de solidaridad, es claro que no corresponde señalar el límite entre ambas vertientes en la obra de Hobhouse. Este autor sostiene con claridad que pertenece a la corriente organicista y armnicista que proviene de los liberales reformistas de la segunda mitad del siglo XIX, en general seguidores de la filosofía política de J. Stuart Mill, e iniciadores de las propuestas progresistas a

35 John Dunn en su libro *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge, 1996, emprende un exhaustivo análisis de la aplicación del concepto de «liberalismo», y sus cambios en el proceso temporal.

favor del Estado de bienestar. Por lo tanto, y en cambio, entendemos que es la obra de Mill la que señala la separación entre liberales clásicos y liberales reformistas, en una progresión que alinearía a Mill, Hobhouse, Keynes e I. Berlin, entre otros.³⁶

F. Von Hayek ha propuesto el término *wigh* en lugar de la palabra «liberal», para marcar la diferencia entre los liberales clásicos y los reformistas, recuperando el origen histórico de un pensamiento orientado al resguardo de las libertades individuales. Aquí también encontramos cierto nivel de controversia teórica, ya que para algunos historiadores, en especial para los de la Escuela de Cambridge, como J. Dunn, la obra de Locke no señalaría el origen radical del liberalismo clásico y posiblemente los *whigs* estuvieran buscando fines que aún no resultan tan claros como supone Hayek.³⁷

Al continuar hablando de los liberales, también nos resulta necesario hacer algunas otras salvedades, motivadas por la creciente bibliografía de otro debate contemporáneo en el que la idea de solidaridad tiene un puesto central; el de los «republicanos» y sus opuestos «liberales». En este trabajo se notará alguna diferencia en cuanto a ese uso del calificativo «liberal», por dos motivos: porque preferimos usar la definición de los propios autores, y por lo tanto, alguno de los actuales republicanos podrían ser considerados liberales republicanos y porque algunos liberales que consideramos muy liberales pueden ser también republicanos si se tiene en cuenta la importancia que dan al concepto de libertad positiva y al compromiso cívico y la deliberación política, como es el caso de Stuart Mill. En este debate en particular, con respecto al republicanismo, nuestro enfoque estará también algo desfasado de algunos autores que se señalan como referentes de esta corriente, ya que ubicaremos en general los enfrentamientos entre los liberales a partir del siglo XIX, siendo también cierto que entre los reformistas que entienden esencial lograr relaciones sociales solidarias encontraremos buena parte de las características del republicanismo. Como vemos, las clasificaciones de los intelectuales basadas en su posición a favor o en contra de la idea de solidaridad o en cuanto a las diversas concepciones de la idea, son relativas y no admiten categorías rigurosas. Liberales como Rorty o republicanos como Habermas defienden acciones a favor de la solidaridad, desde posiciones comunitaristas o universalistas, sean o no republicanos, sean o no partidarios de visiones procedimentales, emotivistas o rigurosamente racionalistas.³⁸

36 Ver L. T. Hobhouse, *Liberalismo*, Ed. Labor, Barcelona, 1927, pp. 101-103. «En materia de derechos y deberes, elemento cardinal en la teoría del liberalismo, la relación entre el individuo y la comunidad lo es todo. Sus derechos y deberes se establecen sobre el bien común...una persona imparcial debe tener en cuenta el bien colectivo; es decir, su juicio se debe basar en el interés público.»

37 Para Dunn, Locke es ante todo un teólogo natural calvinista, y los derechos naturales derivan de la relación del hombre con Dios. El individualismo de Locke es el individualismo teológico de la revolución puritana.

38 En general, son muchos los autores que consideran a Habermas como liberal. En una entrevista con la *New Left Review* admite «Mis amigos marxistas me reprochan, no sin cierta razón, ser un liberal radical», respondiendo a comparaciones que el entrevistador le plantea con respecto a Stuart Mill. (Publicado en *Ensayos políticos*, 1988, p. 207).

La solidaridad que surge de la sensibilidad

Si comenzamos nuestras reflexiones en la vertiente de la sensibilidad podemos encontrar los rastros de la idea de solidaridad, retomada actualmente por uno de los filósofos menos difundidos en la academia de los juristas, Richard Rorty, el autor de *Contingencia, ironía y solidaridad*, quien, como Rousseau, cree que no hay nada más repugnante que el sufrimiento y la crueldad con el prójimo, aunque parta de su convicción liberal, «irónica», capaz de advertir la contingencia de sus deseos y de sus intenciones de autonomía y autorrealización, encontrándose desamparado ante la imposibilidad de una respuesta metafísica. Rorty ha desistido de la búsqueda de la ética colectiva en la filosofía, el tema específico de la teoría de la justicia, encontrando en la literatura y la imaginación la fuente del carácter moral de las acciones humanas concretas, contextualizadas históricamente, capaces de generar la empatía necesaria para la solidaridad y la compasión.

Para descubrir qué es la solidaridad resulta inútil la pregunta de por qué ser solidario y no cruel, ya que no se trata de encontrar una esencia de lo humano, sino en insistir en ver las diferencias «sin renunciar al nosotros que nos contiene a todos... tenemos la obligación de sentirnos solidarios con todos los seres humanos».

Las diferencias étnicas, religiosas, sexuales, carecen de importancia frente a las similitudes referentes al dolor y la humillación que sufren algunos seres humanos con los cuales debemos ser solidarios, impulsados por nuestras emociones.

La teoría de Rorty se dirige a la intención de unir lo público y lo privado comenzando desde un lugar que no tiene que ver con la teoría filosófica y que, en cambio, pretende valorizar autores antes considerados opuestos, como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls, tomándolos como protagonistas de la lucha por una sociedad más justa y menos cruel, «una perspectiva filosófica más amplia podría permitirnos reunir en una única concepción la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana».

Ninguna teoría filosófica puede unir la justicia con la creación de sí mismo, ya que el léxico de lo privado es no compartido e inadecuado para la argumentación, y el de la justicia necesariamente público y compartido, siendo un medio para el intercambio de argumentaciones. Los partidarios de la autonomía privada y los de las virtudes sociales pueden tener razón, pero no hablan un mismo lenguaje. Por eso es necesario excluir la exigencia de una teoría que unifique lo público con lo privado y admitir que ambos ámbitos son igualmente válidos, aunque inconmensurables. La solidaridad puede alcanzarse por medio de la imaginación, más que por la investigación.

Para Rorty la solidaridad no se descubre, sino que se crea, por medio de la reflexión. «Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros.»³⁹

Por otra parte, en su polémica con Ratzinger Habermas comienza refiriéndose al «liberalismo político al que adhiero en su variante específica del republicanismo kantiano».

39 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 16 y 18.

El proceso de llegar a concebir a los demás humanos como «uno de nosotros» y no como «ellos» depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redescritión detallada de cómo somos nosotros.

Para eso no sirve una teoría, sino géneros como la etnografía, el informe periodístico, las historietas, el drama documental y especialmente la novela, que nos muestran formas de sufrimiento en las que antes no habíamos reparado. La novela, el cine y la televisión pueden reemplazar tanto al sermón como al tratado como vehículos del cambio y del progreso moral, sostiene este autor en la *Introducción* de la obra que citamos.

En el proceso histórico se ha producido una escisión de la filosofía, y mientras algunos filósofos consideran que la ciencia es una actividad paradigmática, que descubre la verdad y no la hace, otros, han sostenido que la ciencia no es más que la sirvienta de la tecnología, alineándose así con los utopistas políticos y con los artistas innovadores. La afirmación de Rorty en que sintetiza su pensamiento sobre la solidaridad es la que resume de esta forma: «el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político, deriva de una coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública». ⁴⁰

De esta afirmación surge la idea de que el léxico del racionalismo ilustrado, esencial a comienzos de la democracia liberal, es un obstáculo para el progreso de las sociedades democráticas. Un léxico que gira en torno a las nociones de metáfora y de creación de uno mismo y no de las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral, es más adecuado, en un marco no universalista. Rorty presenta entonces una utopía liberal en la que los ciudadanos perciban la contingencia de su lenguaje de deliberación moral, de su conciencia y de su comunidad; combinando el compromiso con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso. En esa utopía un ironista es una persona que tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que usa habitualmente. ⁴¹

Lo opuesto a la ironía es el sentido común, que generaliza el propio léxico hacia las otras personas, mientras que el ironista es nominalista e historicista. Desde este punto de vista, Rorty ve a Foucault como un ironista que no está dispuesto a ser liberal y a Habermas como un liberal que no está dispuesto a ser ironista, ya que su teoría de una razón comunicativa es una forma de poner al día el racionalismo. Aunque no tiene diferencias políticas con Habermas, no comparte su fundamentación ahistórica, proveniente de la noción de que la razón designa a un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana, incompatible con la idea de la contingencia del lenguaje y con la de que la solidaridad es simplemente una creación accidental de los tiempos modernos, como sostiene el propio Rorty.

En el tema que nos ocupa, el de la solidaridad, la distinción existente entre lo público y lo privado lleva a este autor a distinguir también entre los libros que nos ayudan a volvernos autónomos y los libros que nos ayudan a ser menos crueles. Estos últimos son tanto los que nos ayudan a advertir los efectos de las prácticas y las instituciones sociales

⁴⁰ Ídem, p. 57.

⁴¹ Léxico último es para Rorty las palabras que usamos, a veces prospectivamente y otras retrospectivamente, la historia de nuestras vidas, justificando acciones y creencias.

sobre los demás (por ejemplo, los que tratan sobre la esclavitud, la pobreza, el prejuicio) como los que nos ayudan a advertir los efectos de nuestras propias individualidades privadas sobre los demás (libros de ficción que muestran la ceguera de determinadas personas ante el dolor de otros).⁴²

En cuanto al concepto de solidaridad en sí mismo, y poniendo como ejemplo la obra de Orwell 1984, que describe un mundo en que la solidaridad humana se ha vuelto imposible, Rorty sostiene que ella no proviene de algo que esté dentro de cada ser humano, un «yo nuclear», sino de algo que está sometido a la contingencia histórica, que no está más allá de las instituciones y de la historia, y que se fortalece emocionalmente si aquél con quien nos solidarizamos es «uno de nosotros». Vemos cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales de raza, costumbres, religión, carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes que tienen los hombres referidas al dolor y la humillación.

La obra que estamos comentando, *Contingencia, ironía y solidaridad*, termina estableciendo la distinción entre la solidaridad humana como identificación con «la humanidad como tal», y la solidaridad como la duda respecto de sí mismo y acerca de la sensibilidad ante el dolor y la humillación de los otros, acerca de si los ordenamientos institucionales son aptos para hacer frente a ese dolor y esa humillación y curiosidad por las alternativas posibles. La primera idea, la de identificación, le parece imposible a Rorty, es una invención de filósofos, un torpe intento de secularizar la idea de ser uno con Dios. Las ideas de Rorty conducen el debate fuera de los límites de la filosofía analítica y también lo desplazan de su centro en la oposición neokantismo-utilitarismo, negando la exigencia universalista, extendiendo así, notoriamente, la perspectiva desde la filosofía. Han tenido gran repercusión renovando el punto de vista sentimental con argumentos que obligan a la reflexión sobre la capacidad de las instituciones democráticas para impulsar actos solidarios, sobre la separación público-privado y sobre los medios educativos aplicables al fomento de la solidaridad.

Partiendo de esas reflexiones, los críticos más notorios de Rorty, Nancy Fraser y R. Bernstein fundamentan graves reparos a su idea de solidaridad.

En el caso de Fraser, las objeciones se orientan a demostrar que si el concepto de solidaridad de Rorty busca la inclusión por medio del sentimentalismo, esto trae consigo que no produce una ampliación de las libertades civiles, ya que Rorty no tiene en cuenta que la inclusión se hace por medio de libertades sociales que implican una reducción de la esfera privada. Esto es inconciliable con la invocación a la libertad negativa.

Por otra parte, para Fraser la contingencia conduce a limpiar el espacio político de divergencias, dejando que ellas se trasladen al ámbito privado. Esta autora se refiere a la comunidad a la que aspira Rorty, mostrando una mano invisible que señala que la búsqueda de la solidaridad en esa comunidad, como fin de la acción social, se produce

42 Otros ejemplos del primer tipo son *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, *La cabaña del Tío Tom*, *Los miserables*, etc.

en un espacio público homogéneo, que niega la lucha entre distinto tipo de lealtades, características de las sociedades complejas. Termina afirmando que si el espacio político es homogéneo, solidario y leal, las metáforas son simples escaños de autolegitimación del proceder democrático liberal, cuestionando todo menos la institución que las hace posibles.

Para Bernstein la pregunta de Rorty ¿por qué no ser cruel? es incontestable y este autor no puede dar criterios que diferencien la solidaridad que propugna de la crueldad que combate. Bernstein acusa a Rorty de conservadurismo político al intentar la neutralización de toda actividad contestataria, «tiende a ignorar lo que es el hecho más notorio de la vida contemporánea, la quiebra del consenso político y moral, y el conflicto e incompatibilidad entre prácticas sociales competitivas».⁴³

La solidaridad es una virtud caliente

Colocándose también entre los autores que defienden un concepto surgido de los sentimientos, en un libro de versión española de los años noventa, Agnes Heller explica el concepto ético político de justicia integrando el de solidaridad como una virtud del buen ciudadano. Se debe solidaridad a todas las personas o grupos de personas cuyas necesidades no son reconocidas o no son reconocidas plenamente. La virtud de la solidaridad no es la virtud de la caridad, «*La solidaridad no supone un gesto de: aquí estoy y voy a satisfacer tu necesidad no reconocida*. La solidaridad no tiene nada que ver con la satisfacción de la necesidad. Es la virtud invertida en el reconocimiento de la necesidad».

Pero la solidaridad no es solo un buen deseo, ni se limita al reconocimiento de necesidades y valores por parte de los que muestran solidaridad. Es una virtud activa. La persona que muestra solidaridad hace su mejor esfuerzo, dice Heller, para garantizar que las necesidades y valores en cuestión sean reconocidas por todos. *La solidaridad es una virtud caliente*. El entusiasmo invertido en la idea de procedimiento justo es la condición previa de una solidaridad como esta.⁴⁴

Racionalidad y moralidad del concepto de solidaridad, «el revés de la justicia»

La originalidad de las ideas de Rorty, si bien renovó y extendió el campo de la discusión académica, no ha sido suficiente, sin embargo, para disminuir significativamente la adhesión que las teorías racionalistas de Habermas, Rawls y Dworkin, por ejemplo, siguieron provocando en el debate sobre la justicia y en especial sobre el tema de la solidaridad.

43 *The New Constellation*, Paperback, Ed. Mit Press, 1992, p. 245

44 Agnes Heller, *Más allá de la justicia*, Plaza Agostini, España, 1994, p. 337. La afirmación de Heller concuerda con las de E. Levinas a que haremos referencia más adelante. Por solidaridad entiende este autor una pulsión hacia el otro, hacia sus derechos negados, y, por lo tanto, hacia la justicia.

Habermas impulsa la discusión en estos asuntos, tomando el camino del entendimiento racional, aunque teniendo en cuenta los fundamentos morales, y desde la publicación de su obra *Facticidad y validez, Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, atiende específicamente al papel del derecho vinculándolo con los problemas que presenta la integración social, que sitúa entre los principios de positivación y legitimidad del derecho.

Según Habermas la integración social de los individuos depende de su participación en la creación de un sistema de derecho, que se alimenta de la solidaridad y procede de la acción comunicativa, necesita iguales garantías para todos los ciudadanos de la coexistencia de libertades y derechos y es la expresión de la solidaridad representada en el sistema político-jurídico. La constitución y circulación del poder comunicativo por toda la sociedad civil conduce a una integración social orientada a institucionalizar un sistema de equilibrios, como Estado de derecho, entre el poder del dinero, el poder político y la solidaridad. Lo que Habermas llama la «política deliberativa» es un proceso histórico de aprendizaje, que ha plasmado principios morales en las formas de vida reales y concretas de los miembros de la sociedad, haciéndolos conscientes del costo social de esos procesos cumplidos, lo que no alcanza para evitar la imposición cuando se quiera preservar el entendimiento ante los impulsos individuales egoístas.

El reconocimiento de la importancia del valor de la solidaridad se hace visible en la obra de Habermas al relacionarla con el poder del dinero y el poder político, en la búsqueda histórica del equilibrio necesario a través de la política deliberativa.

En el diálogo que mantuvo con J. Ratzinger, en 2004, Habermas sostuvo que entre los miembros de una comunidad política solo se produce solidaridad (por abstracta que ella sea y por jurídicamente mediada que esa solidaridad venga), si los principios de justicia logran penetrar en la trama más densa de orientaciones culturales concretas y logran penetrarla.⁴⁵

El equilibrio entre los grandes medios de integración social, (dinero, poder y solidaridad), puede venirse abajo porque el mercado y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos sociales a la solidaridad, y es por ello que hay que fortalecer el diálogo intersubjetivo, para que la solidaridad se haga visible como «el revés de la justicia». Para Habermas la justicia se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la solidaridad se refiere al bien, o a la felicidad de los compañeros, hermanados en una misma forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esa forma de vida. Esta actitud hacia los otros se puede vincular a la idea de una solidaridad posconvencional, universalista y dotada de valores morales,

45 Las explicaciones de Habermas siguen así: «Aún sin verse movida inicialmente a ello por motivaciones teológicas, una razón que se vuelve consciente de sus límites trasciende a sí misma en dirección a otro: ya sea en una fusión mística como consciencia cósmica envolvente, ya sea en la desesperada esperanza de que la historia había irrumpido ya un mensaje definitivamente salvador, ya sea en forma de una solidaridad con los humillados y ofendidos, que trata de dar prisa a la salvación mesiánica para que esta comparezca».

apareciendo como una forma de reconocimiento mutuo e igualitario, con un potencial normativo muy fuerte, que la libera de las tradiciones y formas de vida individuales y que culmina en una solidaridad ciudadana, que a su vez se expresa en un entendimiento racional producto de un consenso basado en la autoridad del mejor argumento. Para que la justicia se vincule con la solidaridad debe existir reconocimiento, diálogo, y normas consensuadas. También debe haber un compromiso normativo a favor de la integridad de una forma de vida, del bien del prójimo y la comunidad, y para que sean posibles la igualdad y la libertad de los individuos, este compromiso debe tener proyección universalista. En este punto aparece la oposición a Rorty, quien separa las responsabilidades públicas de las privadas, y deja en libertad a los individuos para elegir las prioridades; para Habermas, Rorty sustituye así la intersubjetividad comunicativa por su aplicación a una comunidad de lenguaje a la que se pertenece en la contingencia histórica, cayendo de esa forma en el peligro del conservadurismo, orientado a detener el cambio cultural congelando la tradición.

En un artículo escrito en 1991, la filósofa española Victoria Camps, colocándose a favor de muchos de los puntos de vista de Rorty y de Habermas, se ubica también entre los autores que consideran, como Rousseau y como Rorty, que la solidaridad proviene esencialmente del sentimiento. Sostiene Camps que la felicidad y la justicia han sido los dos grandes fines de la filosofía práctica: el primer valor como fin del individuo, el segundo, como fin de la organización social y política. Ambos valores son tan utópicos, que se echa de menos un tercero, individual y social a un tiempo, y punto de enlace entre ellos. Siempre habrá que reconocer que la justicia social es la primera condición de la felicidad individual, y es la solidaridad el tercer valor que conecta felicidad y justicia: valor históricamente desacreditado o poco atendido, dice la autora.⁴⁶

Según Camps, la solidaridad puede llegar a donde la justicia no alcanza, como forma de solidaridad de compensación, o como actitud de colocarse en lugar del otro, que es previa a la concreción de la justicia. Partir de unos principios de justicia sería más difícil de consensuar, en cambio, sentir el deber de la solidaridad proviene de un sentimiento hacia otro que no es concebido como un ser abstracto, sino real y próximo.

Del escepticismo frente a las grandes teorías están surgiendo valores como el de la solidaridad. La filosofía ha cambiado de paradigma, no tiene ya el punto de partida en la conciencia, sino en la comunicación, en la pragmática del lenguaje, lo que nos lleva al reconocimiento de identidades colectivas. Camps se plantea también la pregunta de qué tipo de solidaridad queremos. Puede ser la que Rousseau encuentra en los artículos de fe de la religión civil, pero también deberíamos determinar solidaridad con quién, por lo que hace falta ser solidario con los pocos y provocar la solidaridad de los muchos y si es en realidad un deber, procurar que prevalezcan aquellos intereses que merecen ser convertidos en interés general.

46 Victoria Camps, «Por la solidaridad hacia la justicia», en *La herencia ética de la Ilustración*, E. Crítica, Barcelona, 1991.

La teoría jurídico-crítica y el concepto de solidaridad

Puede llamar la atención la reiterada inclusión de ideas pertenecientes al pensamiento jurídico y a la teoría del derecho en el conjunto de estas reflexiones sobre los conceptos políticos históricos. En el desarrollo de nuestro estudio habrá numerosas oportunidades de explicar su pertinencia, pero aquí adelantamos que en la corta historia «nacional» y en la regional a la que acudimos comparativamente, el Estado de derecho y conceptos como el «derecho político», constituyen precisamente ideas que requieren atención.

En el caso del concepto de solidaridad y de su historia no debería olvidarse el origen del término «solidario» en las prácticas jurídicas. A la corriente innovadora en el asunto de la relación entre derecho y solidaridad social se la califica como teoría jurídico-crítica. Su vigencia actual se evidencia en los medios académicos de varios países de occidente, como en el movimiento de los *Critical Legal Studies* de los Estados Unidos, caracterizado por una crítica radical al liberalismo, al mismo tiempo que por una búsqueda de una comunidad no organizada mediante relaciones de dominación, admitiendo un individualismo que no destruya los vínculos sociales y respete la solidaridad intersubjetiva que aún existe en la teoría de la democracia liberal. La crítica total se dirige hacia la «estructura profunda» del sistema social, retomando problemas clásicos de la filosofía política: la naturaleza del hombre, la relación hecho-valor, universal-particular, individuo-comunidad. La importancia del movimiento, desde el punto de vista histórico, y más allá de su aceptación limitada en la academia de los juristas actuales en Latinoamérica, radica en destacar la relación entre derecho y sociedad como asunto fundamental cuando se estudian temas atinentes al cambio histórico. Si bien no puede considerarse unánimemente que se trata de una teoría, ya que para algunos autores carece de la coherencia necesaria, debe admitirse su existencia, especialmente en América Latina, como un movimiento de crítica al derecho que aparece desde fines de la década de los sesenta. Algunos de sus orígenes radican en la teoría frankfurtiana y otras en posiciones filosóficas cercanas a Foucault y a Althusser.

Sus contenidos se orientan en general a cuestionar el pensamiento juspositivista. En la década de los ochenta se extendió en nuestro continente y provocó bibliografía importante en Brasil. Siendo o no una teoría, rompe con lo que está ordenado y disciplinado como oficialmente aceptado tanto en el conocimiento como en el discurso y en el comportamiento, intentando crear otras formas de la práctica jurídica.⁴⁷

47 Las posiciones de la CLS se oponen a la tesis de Dworkin sobre la «escuela de derechos y principios» y ello puede explicar su falta de receptividad en nuestro país, por ejemplo. En el caso del argentino L. Warat aunque las propuestas metodológicas sean distintas, sus objetivos se orientan a mostrar los mecanismos por los que la cultura jurídica se convierte en un conjunto fetichizado de discursos, denunciar cómo las funciones políticas e ideológicas de las concepciones normativistas del derecho y del Estado están apoyadas en la ilusoria separación del derecho y la política y en la idea utópica de la primacía de la ley como garantía de los individuos, cuya legitimación epistémica desvirtúa los conflictos sociales, presentándolos como armonizables con el derecho.

Muchas veces se ha afirmado que el derecho es un obstáculo para el cambio social, por eso nos interesa rastrear en el pasado y proyectar desde el presente una mirada a esta oposición entre derecho y sociedad y a sus manifestaciones intelectuales.

A favor del argumento de la solidaridad, y de su papel positivo en el desarrollo armónico de las sociedades, aparece una historiografía crítica del derecho que pretende demostrar que las normas jurídicas son contingentes, son creadas en un contexto histórico, y dependen de fundamentos filosóficos históricos. Su valor desde el punto de vista metodológico, no menor, a nuestro criterio, que su enfoque filosófico, consiste en insistir en la relación inseparable entre derecho, sociedad, economía, historia, admitiendo a la vez la duda sobre la racionalidad intrínseca del derecho y sobre la separación entre este y la moral. Oponiéndose a la autonomía del derecho estos autores destacan la importancia de la vinculación entre categorías jurídicas y categorías culturales, afirmando que las visiones totalizadoras no pueden ser exclusivamente externas al derecho, ya que las normas jurídicas son también constructoras de la realidad y nos obligan a comprender primero la historia para luego comprender los fenómenos jurídicos, que son fundamentalmente políticos más allá de su legitimación en la acción formal-procedimental que, por otra parte, va en detrimento de lo sustancial.

La necesidad de vincular el enfoque de la teoría política con el de la teoría jurídica lleva a la renovación de la discusión sobre la tesis de la separación de la moral y el derecho, ya que muchas veces los principios constitucionales reivindicados en la lucha política, por ejemplo, son defendidos por criterios extrajurídicos que no son más que justificaciones morales, sobre todo cuando se trata del deber de satisfacer necesidades básicas colectivas, del tipo de las proclamadas por las declaraciones universales de derechos. En todos estos asuntos aparece necesariamente un enfoque teórico-jurídico de la idea de solidaridad.⁴⁸

La teoría crítica posmoderna y la solidaridad como forma de saber

Uno de los autores que ha presentado contemporáneamente una novedosa posición crítica sobre el derecho desde puntos de vista sociológicos posmodernos y epistemológicos es Boaventura de Sousa Santos, cuya obra parte de la idea de que todo el conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento, en una época, como la nuestra, de transición paradigmática.⁴⁹

48 Véase Ernesto Garzón Valdés, «Algo más acerca de la relación entre Derecho y moral», *Cuadernos DOXA, de Filosofía del Derecho*, n.º 8, 1990, Alicante, España.

49 Boaventura de Sousa Santos es un autor de origen europeo, ya que es portugués y catedrático de la Universidad de Coimbra, pero muy vinculado al medio intelectual latinoamericano. Sus obras más importantes son bien conocidas en nuestra región, como *De la mano de Alicia, lo social y lo político en la postmodernidad* y *Reinventarla democracia, reinventar el Estado* de 1998 y 2005 en su versión castellana. Su última gran obra es *Crítica a la razón indolente* de 2003.

Recupera el concepto de *conocimiento-emancipación*, que vincula directamente con el de *solidaridad*. Sus explicaciones se basan en la distinción entre el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. El primero consiste en una trayectoria que va de una situación de caos a una de orden, y el segundo en una que va desde un estado de ignorancia, el colonialismo —que se define por la concepción del otro como objeto y su negación como sujeto— a un estado de saber que es la solidaridad. Conocer, en esta situación es reconocer y elevar al otro de la condición de objeto a la de sujeto. Ese conocimiento-reconocimiento es lo que de Sousa designa como solidaridad.

«Estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y sobre los otros que es difícil imaginar una forma de conocimiento que funcione como principio de solidaridad.»

Como la solidaridad es una forma de conocimiento, el otro solo puede ser conocido en tanto que productor de conocimiento, de ahí que el conocimiento-emancipación tenga una vocación multicultural, y a la vez presente dos dimensiones: la participación y la solidaridad. En la modernidad los dos modelos, el de regulación y el de emancipación, se equilibran dinámicamente. El poder cognitivo del orden alimenta al poder cognitivo de la solidaridad, y viceversa. Cuando predomina el primero, la solidaridad es vista como caos y el colonialismo como orden. En el caso de la solidaridad, su colonización se efectuó, en los países capitalistas desarrollados, a través de políticas sociales del Estado-providencia, aunque aquí también en forma incompleta. Más allá de esta construcción, en la mayoría abrumadora de los estados-nación la solidaridad comunitaria no especializada, lo que llamamos «sociedad-providencia» continúa siendo la forma dominante de solidaridad.

Para que haya un cambio significativo, el conocimiento-emancipación debe predominar sobre el conocimiento-regulación. Esto implica por un lado, que se transforme la solidaridad en la forma hegemónica de saber, y por otro, que se acepte un cierto nivel de caos. Ello consiste en aceptar el caos como forma de saber, coexistiendo con el orden, lo que conduce, a su vez, a considerar la solidaridad como forma de saber, cuyo énfasis convierte a la comunidad en un campo privilegiado del conocimiento emancipador, basado en la reciprocidad.

Un cambio de este estilo construirá un nuevo sentido común ético, un sentido común solidario, que parte de un principio nuevo, el de la responsabilidad, que nos coloca en el centro de todo lo que acontece y nos hace responsables por el otro. Ese otro se inscribe simultáneamente en la contemporaneidad y en el futuro cuya posibilidad de existencia tenemos que garantizar en el presente. Es una responsabilidad por el futuro, en que los derechos pueden existir sin los deberes correspondientes.

De Sousa aclara que en el Estado-providencia, del que vamos a hablar más adelante, el carácter distributivo de las políticas sociales se basa también en la noción de solidaridad, de ciudadano a ciudadano, lo que es la esencia de la visión comunitaria, pero bajo la égida del Estado. Solidaridad, justicia e igualdad podían ser compatibles

con autonomía, identidad y libertad, siempre que esos valores fueran reducidos a lo realísticamente exigible en una sociedad capitalista.

De los tres principios de regulación, (mercado, Estado y comunidad), el principio de comunidad fue el más olvidado en los últimos doscientos años.

Señala este autor el enorme impacto que este nuevo modo de regulación social tuvo en el derecho, produciendo su materialización y politización. Mientras el Estado liberal se legitimó a través de la racionalidad jurídico-formal de su funcionamiento, el Estado-Providencia procuró su legitimación en el tipo de desarrollo económico y en la forma de sociabilidad que juzgaba fomentar, dice de Sousa. El derecho fue desplazado de la categoría de principio legitimador del Estado para la de instrumento de legitimación del Estado.

Así se plantean las simientes de la banalización del derecho.

El derecho del Estado exigió un campo jurídico potencialmente infinito, una utopía jurídica. Se produjo un activismo jurídico tan intenso que condujo a la ideología suprema del moderno orden burocrático: el fetichismo jurídico e institucional.⁵⁰

Esta construcción jurídica del cambio social, que seguiremos en la continuación de este trabajo, es para de Sousa la posibilidad de exportación de instituciones, normas y hasta sistemas jurídicos completos, de los estados centrales a los periféricos, tal como veremos en el caso de nuestro país.

La pregunta de Skinner:

Cuando estos intelectuales están presentando sus propuestas, ¿qué están haciendo? ¿cuáles son sus intenciones?

Veamos ahora cómo estos intelectuales participan en la controversia ideológica.

En el conjunto de las teorías es posible discernir el núcleo de los problemas que se intenta resolver, tal como hemos adelantado, la capacidad de las instituciones democráticas para impulsar actos solidarios, la separación público-privado, los medios educativos aplicables al fomento de la solidaridad, la participación ciudadana en la creación del sistema de derechos, el poder de la solidaridad y su capacidad de equilibrar el del dinero y el de la política, la solidaridad concebida como deber o solo como derecho, y, finalmente, la relación entre justicia y solidaridad.

Si buscamos las concordancias entre las ideas expuestas por los autores solidaristas, encontraremos en primer término una preocupación por relacionar lo público con lo privado, conducente a la defensa de la posición que afirma que la justicia social es la primera condición de la felicidad individual. Continuando este razonamiento, la solidaridad es la actitud previa a la justicia, (Camps), como proyección de la idea de que el reconocimiento del otro por medio de la información de su sufrimiento, o de su igual libertad para dialogar, es el primer paso (Rorty, Habermas, de Sousa).

⁵⁰ Hemos seguido aquí el desarrollo de la obra de De Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao, 2003.

La solidaridad es también la virtud invertida en ese reconocimiento (Heller).

Consumado el reconocimiento del otro como uno de nosotros, el paso siguiente es la crítica de las instituciones democráticas, averiguando sobre su capacidad para impulsar la solidaridad y sobre los efectos de las prácticas sociales y de nuestras propias individualidades sobre los demás. Un tercer paso coincide con otro tipo de reconocimiento, el de la responsabilidad social e individual por el otro, por su futuro, lo que implica la admisión de que los derechos pueden existir sin deberes correlativos.

En este tercer paso la teoría crítica del derecho debe ser considerada una fuente de argumentación a favor de la solidaridad.

Qué están haciendo estos intelectuales protagonistas del debate ideológico a favor de la solidaridad se deduce directamente de las afirmaciones que señalan los tres pasos que hemos presentado. Cada uno de ellos tiene un fundamento crítico histórico sobre la validez del Estado de derecho como sistema de equilibrio entre lo público y lo privado.

En un nivel más simplificador, pueden reconocerse algunos conceptos que interactúan con el de solidaridad, integrándose a él o apartándose, según el caso, en el proceso histórico, y desde un siglo atrás. Así, por ejemplo, ya adelantamos que el interés general y el bien común son conceptos discutidos a tal punto que algunos autores llegan a negar su existencia real y su vinculación con la solidaridad. En cambio, mientras estos dos conceptos tan visibles en la teoría de hace un siglo pierden peso, otros se consolidan como propios de una condición solidaria en las relaciones sociales. Por ejemplo, reconocimiento del otro, responsabilidad por el otro, prioridad de los derechos sobre los deberes, solidaridad como forma de conocimiento.

El pasado del concepto de solidaridad

Los discursos jurídico-críticos y su «trasplante» teórico a comienzos del siglo XX

En la historia de las ideas predomina una dimensión temporal de larga y mediana duración, la corta duración «acontecimental» no tiene posibilidades de aplicación. En general la difusión y apropiación de una idea se mide en la historia social al menos por unas cuantas décadas, o por siglos, en una perspectiva en la que se pueden apreciar sus cortes y continuidades, sus transformaciones y rupturas. Este es un problema particular de la historia de las ideas en países como el nuestro, con una historia política institucional de duración mucho menor que la de otros estados latinoamericanos y sin comparación con la de los europeos. Cualquier idea que estudiemos en el proceso histórico es de relativa mediana duración. El otro problema al que debemos atender es que casi todos los conceptos de la historia política tienen un origen doctrinario en el exterior, principalmente europeo y en algunos casos norteamericano.

Esta situación presente en el arranque de la investigación requiere algunas consideraciones previas sobre lo que se ha llamado «trasplante teórico».

Hay dos circunstancias que debemos tener en cuenta, siguiendo la propuesta metodológica de este trabajo: las ideas teóricas vinieron de afuera, la recepción se hizo por intermedio de académicos que se sintieron integrados en lo que hoy se denomina «redes de intelectuales», en el caso de los uruguayos, en una comunidad rioplatense.

En un nivel no académico, el de divulgación, las ideas llegaban a la prensa, y los receptores eran públicos de clase media y trabajadora generalmente de tradición inmigrante, aunque no lo fueran directamente, por lo que habría que tener en cuenta el imaginario que habían construido a partir de su propio trasplante. El análisis debería ser cultural e intertextual y abarcar por lo menos esos dos niveles de circulación de ideas. De todas formas, también debería admitirse que los imaginarios compartidos formaban parte de una conciencia histórica que ya estaba constituida inicialmente en los moldes de la cultura europea. Las aplicaciones de la idea de solidaridad en el 900, por ejemplo, tuvieron mucho que ver con las asociaciones de la sociedad civil que agruparon

a los descendientes de los inmigrantes, constituyendo cajas de auxilio, asociaciones de socorros mutuos y cooperativas.

No se trata entonces de un injerto del pensamiento europeo, en una rama ya existente, por lo menos en el caso del Uruguay de hace un siglo, sino de una selección conceptual crítica que se compartía, referida a la realidad y aplicada a la solución de un problema que acuciaba tanto a las sociedades europeas como a las americanas, la cuestión social.

Sería realmente difícil de sostener la posición anti-europea de alguno de nuestros autores del 900, aun cuando el suyo pudiera, en algún caso, tratarse de un mensaje americanista. En el mundo intelectual de esa época del Uruguay predominaba además la idea de que en América, sin los obstáculos de las tradiciones aristocráticas, monárquicas y clericales era posible ir por delante en la aplicación de las reformas solidaristas, que, en cambio, eran de difícil aplicación en el mundo europeo.

Los textos políticos muestran una interacción entre los autores europeos y los rioplatenses, que a veces sorprende por la influencia en sentido inverso, por ejemplo, del Río de la Plata hacia España. Esto es particularmente visible en el caso de los ensayistas y de los juristas de la corriente crítica de aquella época, la que criticaba el orden existente e intentaba su reforma.

Cuando nos referimos a la teoría jurídico-crítica estamos encarando el estudio de las posiciones doctrinarias que en el ámbito de los juristas produjeron y difundieron una crítica al modelo de cooperación social existente, centrando sus oposiciones en los criterios de justicia. Nos ubicamos en el contexto de comienzos del siglo XX, período de la historia regional en que se consolida el cambio hacia el Estado de bienestar. Nuestro propósito es seguir indagando sobre las ideas que impulsaron dicho cambio, sus orígenes doctrinarios, las recepciones y rechazos que ellas recibieron en el contexto político y los medios de difusión en que se extendió el debate de los círculos académicos a la opinión pública a los fines de ir rastreando la construcción del concepto de solidaridad, los sentidos diversos en que se aplicó y las intencionalidades de los agentes que lo difundieron.

Ya hemos sostenido, en trabajos anteriores, la importancia que en este proceso tuvo el pensamiento jurídico, dando forma legal a los proyectos políticos. Hemos señalado, igualmente, que esa forma legal incluía contenidos ideológicos y que se presentaba como enfrentamiento entre distintas filosofías del derecho.

Es por eso que no deja de sorprender que tenga tan poca visibilidad entre los historiadores de las ideas de nuestro país este trayecto por el cual se da forma jurídica al proyecto político, sobre todo cuando se trata de la concepción del Estado, en medio del enfrentamiento ideológico producido a instancias de los cambios sociales.

El reformismo logró, en nuestro país, una versión anticipada, con relación al mundo de la periferia, del Estado de bienestar. Produjo el reconocimiento político de la cooperación y la solidaridad «horizontal», entre ciudadanos, mediada por el Estado.

Esto dio lugar a una particular situación histórica en que se pretendió regular la cuestión social. Esta regulación se orientó a la aplicación de tres instrumentos de normatización, el derecho, la educación, y la identidad cultural. Sus consecuencias en el mundo de las ideas políticas fueron, por un lado, ambiguas, al encarar los debates partiendo de la crítica al sistema capitalista mientras se admitía su posibilidad de existencia y adaptación, y por otro, en los resultados del proceso histórico de las políticas aplicadas, el reformismo favoreció la expansión de formas de solidaridad no estatales.

Posiblemente en ningún otro período la discusión parlamentaria tuvo tal nivel teórico ideológico, al tiempo que en la prensa se difundían ideas descontextualizadas de las grandes teorías, pero reconocibles como ideas-fuerza de las diversas posiciones partidarias. Una de esas ideas es la de solidaridad, que a veces aparece en ese contexto con otro nombre, de acuerdo a su origen doctrinario: interdependencia, fraternidad.

En el fondo, se refiere a la convicción de la existencia social de algo más que la suma de voluntades individuales compitiendo entre sí y reguladas por la ley, a un vínculo que obliga moralmente a cada uno con respecto a los demás y a su vez, a la confirmación de la obligación de todos con respecto a la justicia reparadora, no solo a la conmutativa o distributiva. No aparece como una idea integrada a una teoría global y específica, sino como una derivada de la razonabilidad tanto ética como estratégica, conducente a la superación de los problemas sociales. Desde el punto de vista del derecho, produce una visión crítica del pensamiento jurídico de la doctrina liberal y tiene como objetivo la reforma del derecho civil, impulsando la sustitución de la caridad por la obligación de la justicia solidaria. En esta propuesta conceptual reside la intencionalidad de los discursos de los autores que vamos a presentar en el debate político.

El concepto de solidaridad y la búsqueda del bien común en la bibliografía que llegaba del exterior

A diferencia de muchas de las posiciones actuales sobre la relación bien común-solidaridad, hace un siglo la idea de solidaridad se fundamentaba como el medio para lograr el fin del bien común. La democracia está fundada en la solidaridad, en la libertad penetrada por el bien común. Esta idea tiene mucho que ver con la vasta influencia que tuvo en el Río de la Plata la obra de los utilitaristas ingleses, en especial la de John Stuart Mill, quien llega a extender el concepto de solidaridad hasta el de una empatía tan generalizada que pueda abarcar a toda la humanidad en sus manifestaciones de imparcialidad, benevolencia y fraternidad. La moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. El principio ético es de particular exigencia: «Entre la felicidad personal del agente y la de los demás el utilitarismo obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un observador imparcial y benevolente».⁵¹

51 Según Esperanza Guisán, Mill basa la justicia en razones prudenciales y éticas, a un tiempo, solo el que se esfuerza en ayudar a los demás encuentra la más profunda satisfacción, este no es un esfuerzo auto-interesado, es decir des-interesado con relación a los demás,(como en Rawls), sino un esfuerzo

Para Mill el principio kantiano debería enunciarse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudieran aceptar *con beneficio de sus intereses colectivos*.

Por eso se vincula su obra con la orientación de la solidaridad hacia el bien común, idea basada en la obligación moral de la protección de los más necesitados, que se agrega a la que lleva a la justicia hacia la meta de la solidaridad cívica y la libertad política, que se expresa finalmente en la responsabilidad que todos los individuos tienen con el resto de la sociedad. Estas ideas integrantes del concepto de solidaridad aparecen claramente en el texto *Sobre la libertad*: «Los seres humanos se deben ayudar entre sí para distinguir lo mejor de lo peor, y aliento para elegir lo primero y evitar lo último».

Las teorías del organicismo solidarista

El concepto de la solidaridad proviene también de la difusión de las teorías organicistas de la sociología, presentes tanto en el krausismo como en el socialismo y en el liberalismo social, según las cuales la sociedad es un organismo complejo que abarca a otros organismos en distintos grados y niveles. No se trata siempre de una imagen biológica, sino también de un organismo racional, con fundamento ético y de categoría metafórica. Hay que tener en cuenta el fabuloso impacto que tuvo en el pensamiento social de fines del siglo XIX la teoría sobre la evolución biológica, de Charles Darwin, especialmente en referencia a la idea de la composición de los organismos complejos y a la de progreso evolutivo.

El Estado es para esta teoría solidarista, además, un organismo social aunque no total, y el derecho es solo un aspecto y no precisamente el más importante de la comunidad.

Este cambio en el pensamiento jurídico responde a un contexto ideológico en el que se cruzan contenidos doctrinarios del liberalismo con los del socialismo y del marxismo, y en el que se destaca fácilmente la influencia de algunos autores, como Alfred Fouillée, Antón Menger, Emile Durkheim, León Duguit, Leon Bourgeois y Adolfo Posada.

Para ordenar el origen diverso de las ideas sobre la solidaridad, podemos referirnos al organicismo contractual de Fouillée, al solidarismo jurídico, armónico y organicista, de Duguit, al liberalismo social de Posada, también organicista y armónico, a la escuela solidarista francesa, al progresismo wilsoniano, y al socialismo de cátedra.

Alfred Fouillée. La justicia reparadora y preventiva integrando el concepto de la solidaridad

Mientras en los medios académicos recibían una gran aceptación las ideas del revisionismo bernsteiniano, las teorías de Alfred Fouillée se difundieron en varias obras en el medio intelectual de los juristas, siendo *Le socialisme et la sociologie réformiste* la que desde comienzos del siglo XX divulgó el concepto de un organismo contractual y

sim-pático. Ver Esperanza Guisán, *Una ética de la libertad y de la solidaridad. John Stuart Mill*, Antrophos, Barcelona, 2008.

el de la justicia reparadora como fundamentos de su sociología reformista, proponiendo la síntesis del individualismo y del socialismo. Llegó a presentar la idea de que la democracia lleva al colectivismo. Su obra más importante en el tema que nos ocupa es *La science sociale contemporaine*, publicada anteriormente en París en 1894, en la que sostiene que «el ideal social más comprensivo sería evidentemente el que conciliase a la vez la más grande individualidad de cada miembro y la más grande solidaridad de todos los miembros».⁵²

Las ideas que interesaron especialmente a los juristas fueron las relacionadas con el concepto de justicia. Para Fouillée se hacía evidente la tendencia de la justicia a absorber en ella a la idea de fraternidad. La fraternidad es inseparable del derecho, es una idea directriz que marca el más alto ideal moral. Por otra parte, la libertad y el derecho se relacionan por medio de tres grados o niveles: el del libre juego de las fuerzas individuales —el de mayor libertad—, el de la libre asociación de las fuerzas individuales por medio del contrato —el que se refiere al derecho— y el de libre fusión de las fuerzas por la simpatía y la fraternidad social —el que corresponde a la fraternidad—. ⁵³

La sociedad es el resultado de contratos implícitos o explícitos entre los ciudadanos, que a veces no se cumplen cabalmente. Debe existir entonces una justicia reparadora, cuyo objeto es restablecer las condiciones normales del organismo contractual.

«¿Cómo creer, por ejemplo, que la sociedad no deba absolutamente nada a alguno de sus miembros que han permanecido más o menos tiempo excluidos de ciertos bienes comunes?»

Fouillée contesta su pregunta: «La sociedad, no siendo un mecanismo ciego, debe buscar la reparación moral del mal que ha producido naturalmente.»⁵⁴

A pesar de la superación, hoy existente, de esta concepción contractualista de las relaciones sociales, la idea de la justicia reparadora tiene entre nosotros una vigencia que se hace evidente en la vida cotidiana aunque hubiera sido relegada durante un siglo.

Para Fouillée hay una justicia de la solidaridad. Hay un derecho que surge de la injusticia. La justicia es hacer el bien, reparar el mal, restablecer las condiciones racionales del contrato social. Esa es una de las obligaciones del Estado.

También nos obliga por medio de la justicia preventiva, no solo de la reparadora.

Esta justicia exige que se ligue cada vez más la propiedad con el trabajo, que se produzca la sustitución del trabajo asalariado por el trabajo asociado.

En el caso de la justicia conmutativa, que se refiere a la equivalencia de los intercambios en un mercado libremente consentido por una y otra parte, es evidente su carácter irreal, dado que los contratantes no son igualmente libres, ni el mercado libremente consentido. Por eso el derecho no es solamente una relación de justicia entre objetos, sino de justicia entre hombres. Existe, sostiene Fouillée, una *justicia de libertad*, que exige que se respete el libre desarrollo de la personalidad humana. Hay

52 A. Fouillée, o. cit., p. 256.

53 Ídem, p. 250 y ss.

54 Ibídem. pp. 3 y 4.

también una *justicia de la igualdad*, que exige que los hombres sean tratados de igual manera en situaciones iguales. Hay, finalmente, una *justicia de la solidaridad*, que hace que nuestros actos repercutan en los demás, por lo que debemos tener en cuenta el bien de otros al mismo tiempo que el propio.

Fouillée presenta tres pasos a dar para cumplir con la justicia.

El primero, abandonar la vieja noción de libertad, tal como es presentada por los economistas clásicos, a favor de una libertad positiva, como *un mínimo necesario de poder efectivo*, no como supresión de obstáculos exteriores y de alguna manera mecánicos.⁵⁵

El segundo paso será la búsqueda real y no solo nominal de la igualdad entre los dos términos del contrato de trabajo, *de modo que un derecho a cualquier cosa no devenga en un derecho sobre cualquiera*. Debe aplicarse la idea de equidad al contrato de trabajo.

El tercer paso es la garantía legal de la justicia de solidaridad, No se trata más de un deber de caridad, sino de un deber estricto de justicia, reparadora y preventiva, que incumbe a toda la sociedad.⁵⁶

La influencia de Fouillée, centrada en la idea de solidaridad, se extiende en el Uruguay no solo a la filosofía política, sino también a la literatura idealista y ecléctica del 900, que critica al utilitarismo, como es el caso del *Ariel* de Rodó.⁵⁷

El aporte de Durkheim, la cohesión social.

El Derecho como organización de la solidaridad

La interdependencia, la moralidad y la cooperación fueron ideas relacionadas por Durkheim con el concepto de solidaridad. El término interdependencia fue preferido en comparación con el de solidaridad o fraternidad por algunos autores liberales que querían marcar su distancia con las ideologías socialistas o liberal románticas. Aquí señalamos entonces una forma en que el concepto de solidaridad fue adaptado desde posiciones moderadas, intentando su limitación a contenidos fácticos de fundamento positivista.

La idea de interdependencia tiene sin embargo profundas raíces morales en el pensamiento de Durkheim, y se relaciona con el problema de la cohesión social, asunto muy discutido durante el siglo XIX entre los sociólogos, cuando se ubica el debate entre este autor y Spencer.

55 Ídem, p. 8. Fouillée reacciona contra el economicismo, y sostiene que «Una de las dos cosas, o el economista puro debe contentarse con estudiar las relaciones económicas, abstrayéndolas de todas las demás, cuidándose de confundir la parte con el todo, absteniéndose también de preceptos u consejos prácticos, o, si quiere pasar a las aplicaciones, debe establecer la realidad concreta, y por consecuencia, recolocar la economía en la sociología y la moral, para someterla entonces a la idea de justicia».

56 Las posiciones de Fouillée se vinculan con las de Krause y de Proudhon, y por ese motivo son apoyadas cuando tratan el principio integrador de colaboración y cooperación entre órdenes plurales y equivalentes, y criticadas cuando se afirman en la fidelidad al principio individualista del contrato. Ver Georges Gurvitch, *L'Idée du droit social*, París, 1932, p. 581.

57 Gordon Brotherston, en la Introducción y notas de la edición del *Ariel* por la editorial de Cambridge, en 1967, afirma que Fouillée fue más influyente en las ideas de esta obra que Renán o Shakespeare.

Émile Durkheim impulsa esta forma del concepto de solidaridad por medio de la difusión del libro *La division du travail social*, de 1893, cuya segunda edición, de 1903, fue muy frecuentada por los catedráticos rioplatenses de derecho.

Dos autores mencionados por él, Adolf Wagner y Gustav Schmoller, reciben su reconocimiento como creadores de un pensamiento económico basado en una ética científica, para el cual la sociedad es una unidad que tiene caracteres que no provienen de sus miembros individuales. La moral es colectiva y debe abordarse desde esa perspectiva. Compartiendo esa idea, Durkheim considera que no se entenderá nada de las reglas de moralidad que rigen la propiedad, el contrato el trabajo, etcétera, si no se conocen las causas económicas que las fundamentan, y, viceversa, «se llegaría a un concepto completamente falso del desarrollo económico si se olvidaran las causas morales que lo influyeron».⁵⁸

Tratando de resolver el problema de la existencia de cohesión social y cooperación a pesar del peso de los intereses particulares Durkheim fundamenta la afirmación de la conciencia colectiva, como conciencia moral, basada en la identidad de los intereses, existente junto con una esfera sacra, de carácter no negociable, de la vida social.

La división del trabajo resultó un libro sumamente polémico, ya que iba contra las posiciones de los utilitaristas ingleses. Una sociedad en la que cada individuo persiga su propio interés, se desintegra rápidamente, decía Durkheim. La teoría utilitarista no puede explicar la solidaridad orgánica de las sociedades modernas.

La división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades, y si progresa de una manera continua en el transcurso del desarrollo social, es porque las sociedades se vuelven más densas, y de una manera más general, más voluminosas.⁵⁹

También se opone al individualismo metodológico característico de la visión atomística de lo social difundida y consolidada por el liberalismo del siglo XIX a partir de las interpretaciones de las obras de Hobbes y Locke, ya fuera como un resultado de intercambios o como producto de la fuerza aplicada por el Leviatán.

Lo original del aporte que Durkheim hace al concepto de solidaridad radica en la defensa del individualismo moral, conjuntamente al rechazo a las explicaciones basadas en el individualismo metodológico, y el reconocimiento, en cambio, de la importancia de los vínculos sociales, originados en la división del trabajo.⁶⁰

58 Durkheim, *Science positive de la morale*, p. 1 Citado por A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, 1985, p. 133.

En la Recensión que Durkheim realiza sobre la obra de Schäffle, concuerda con este autor en que la sociedad no es un simple agregado de individuos. Recordemos que para Schäffle la sociedad ha existido antes que los que la integran, y puede aún sobrevivirlos, que da a los individuos más de lo que recibe de ellos y que tiene vida propia, conciencia, destino, intereses. La herencia cultural no es propiedad de nadie, es producto de la evolución y es patrimonio de todos. Para Durkheim aún cuando se note un perfil algo idealista en la teoría de Schäffle, la conciencia colectiva para él no es algo metafísico, sino un compuesto constituido por las inteligencias individuales.

59 E. Durkheim, *De la division du travail social*, Bourdeau, 1895-1896, p. 244.

60 Para Giddens, Durkheim es un republicano que intenta reivindicar los ideales del individualismo moral desde la pertenencia a la comunidad política, y por eso vincula su pensamiento con el debate

Durkheim desarrolla una amplia argumentación para demostrar que al mismo tiempo que evolucionan las relaciones contractuales también lo hacen aquellas que no son contractuales, colocándose entonces en contra de las posiciones de Spencer, quien en una de sus obras sobre el sistema fiduciario indaga sobre en qué reposa la confianza en los instrumentos como los pagarés, el papel moneda, etcétera. Para Spencer, lo que el Estado hace es dar «enforcement» a los contratos, ya que en *El individuo contra el Estado* define al orden social como una red de contratos o cuasicontratos entre individuos, y por consecuencia, la sociedad solo existe entonces por la existencia de los individuos, y ello es en base a arreglos voluntarios que aseguran el intercambio sin obstáculos para que los recursos se usen en donde redunden en mayor eficiencia. Por lo tanto, la cohesión social es algo que no existe en la realidad. En cambio, para Durkheim la cohesión social tiene fundamentos no contractuales.

«En donde el contrato existe, está sometido a una reglamentación que es la obra de la sociedad y no la de los particulares, y que se vuelve cada vez más compleja y voluminosa.»

Es esta la obra del derecho. El acto inicial es siempre contractual, pero hay consecuencias, a veces inmediatas, que desbordan más o menos los cuadros del contrato. La vida social tiene dos fuentes, la similitud de las conciencias y la división del trabajo social y ella conduce a transformar la sociedad en una sociedad moral, pues los hombres no pueden vivir juntos sin entenderse, y por consiguiente, sin hacer sacrificios mutuos, para vincularse de una forma fuerte y durable. En realidad, la cooperación implica una moralidad intrínseca, en la que la división del trabajo se vuelve la fuente de la solidaridad social y a la vez la base del orden moral. Esta fundamentación del vínculo entre moral y derecho fue el aporte más significativo de Durkheim en el debate crítico sobre la legitimidad del derecho que se centraba en el concepto de solidaridad.

La solidaridad que proviene de las semejanzas llega a su máximo cuando la conciencia colectiva cubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos los puntos con ella; pero, en este momento, nuestra individualidad es nula.

Durkheim llama mecánica a este tipo de solidaridad. En cambio, la otra, la orgánica, la que proviene de la división del trabajo, «no es posible sino cuando cada uno tiene una esfera de acción que le es propia».

La historia va demostrando el predominio de una forma de solidaridad sobre la otra, aumentando progresivamente la solidaridad orgánica. Este punto de vista también coloca a Durkheim en oposición con Spencer: cada función del individuo es dependiente de la de otros en un sistema solidario, y de la naturaleza de la tarea escogida provienen deberes permanentes.

Estamos comprendidos en un conjunto de obligaciones de las que no tenemos el derecho de liberarnos. Nuestra situación de dependencia va siempre creciendo con referencia al Estado. Los puntos por los cuales estamos en contacto con él se multiplican así como las ocasiones en que él se encarga de llamarnos al sentimiento de la solidaridad común.⁶¹

actual entre liberales y comunitaristas y entre procedimentalistas y republicanos.

61 E. Durkheim, o. cit. p. 207.

El Estado tiene, entonces, un papel central de tipo moral que consiste en contribuir al orden social, a la integración. En el contenido general de las presentaciones que Durkheim hace del concepto de solidaridad se nota su reconocimiento del papel que los economistas y juristas, como Wagner y Schmoller, tuvieron en la defensa de una ciencia de la vida moral, conducente a la idea de que el altruismo no está destinado a devenir un ornamento agradable de nuestra vida social, sino que, por el contrario, él será siempre su base fundamental, y no «el egoísmo disimulado» como sostenían los economistas ortodoxos. Confirmando la idea de Schäffle, Durkheim sostiene que la sociedad da forma a las reglas morales apremiada por las necesidades colectivas, y esas reglas que funcionan empíricamente pueden reducirse a algunos principios, aunque los hechos morales sean de una complejidad prodigiosa. Cuanto más compleja es una sociedad, más necesaria será la regulación de las diversas funciones, para evitar la *anomia* —visible en el problema de la cuestión social— por medio de normas jurídicas e institucionales, además de formas de intermediación como las corporaciones profesionales. La moral profesional aparece entonces como un factor de cohesión social, con sus reglas y órganos internos, tendientes a lograr los equilibrios necesarios para que no predominen los principios amorales de la vida económica en el conjunto del organismo social.

Para Durkheim el derecho tiene un papel fundamental, ya que es la organización de la solidaridad social y reproduce sus diversas formas. Es la misma organización social en su aspecto más estable y duradero. En esa nueva concepción del derecho, la línea entre lo público y lo privado se desvanece y los individuos pasan a ser funcionarios de la sociedad.

A. Menger.

La interpretación jurídica del socialismo como sistema de cooperación

Desde posiciones socialistas, el concepto de solidaridad fue defendido por la obra de Antonio Menger, el profesor de la Universidad de Viena, y en especial por su libro, editado en 1898 *El derecho civil y los pobres* que ha sido reconocido como fundador del pensamiento que llevó al derecho laboral y como la crítica más profunda al derecho civil imperante en Europa. En el Prólogo de la primera edición dice Menger:

Mi libro sale bajo la forma de un estudio crítico del Proyecto de un Código civil para el imperio alemán. Difícilmente se podría encontrar en los tiempos pasados y en los presentes una obra legislativa que favorezca a las clases ricas con tanta parcialidad, y que con tanta franqueza ponga de manifiesto esta protección, como el Proyecto alemán.

Menger considera que los socialistas, bajo el influjo de Marx, se han dedicado a la crítica de la economía, él se va a dedicar a la defensa del proletariado por medio de la ciencia del Estado y el Derecho. Comienza afirmando que de las dos fuerzas impulsivas que predominan en la actividad humana, el egoísmo y el sentido de cooperación, la primera es la base del sistema de derecho privado, y la segunda del socialista. Considerando el origen del derecho privado alemán, no puede maravillar a nadie que

en todas las cuestiones fundamentales este haya escogido las soluciones aceptadas por el egoísmo individual.⁶²

Menger orienta también sus críticas a la forma de encarar el trabajo de los juristas, llegando a afirmar su parcialidad. La mayor parte de ellos siguen a los ricos, sostiene:

Todo juez experto admitirá, de hecho, que los derechos de los pobres, cuando llegan a ser defendidos en juicio, se ofrecen frecuentemente bajo un aspecto de abandono y descuido semejante al que presentan los cuerpos de los proletarios cuando se les recoge en los hospitales públicos.

Su crítica más profunda al derecho civil vigente es que

...los perjuicios de la clase proletaria derivan, la mayoría de las veces, del hecho de que, partiendo desde el punto de vista de la forma, la legislación establece las mismas reglas de Derecho, tanto para los ricos cuanto para los pobres, siendo así que la posición social, harto diferente, de ambos, exige un *tratamiento distinto*.⁶³

Otra de las obras de Antonio Menger, *El derecho al producto íntegro del trabajo*, editado por primera vez en 1886 y cuya segunda edición, de 1891, se difundió en el Río de la Plata, pretendía explicar «las ideas fundamentales del socialismo, desde el punto de vista jurídico». Este autor destacó siempre la importancia del derecho y lamentó el descuido de los autores socialistas con respecto al pensamiento jurídico. Por eso sostuvo que

Solo cuando las ideas socialistas prescindan de las discusiones económicas y filantrópicas sin fin, que constituyen el objeto principal de la literatura socialista y se transformen en puras concepciones jurídicas, podrán los verdaderos hombres de Estado calcular y ver hasta qué punto es dable cambiar la organización jurídica actual, en interés de las clases oprimidas. Esta elaboración jurídica del socialismo creo que es la tarea más importante de la filosofía del Derecho de nuestros tiempos.

Menger plantea sus propuestas en términos defensivos del orden capitalista, se podría hacer mucho sin la necesidad de tocar las bases del orden actualmente en vigor sobre la propiedad... Una oportuna reforma del Derecho civil y del procedimiento correspondiente, que son cosas que a diario encuentran su aplicación, tanto respecto de los pobres como de los ricos, contribuiría naturalmente a atraer al proletariado, reconciliándolo con el Derecho civil vigente.⁶⁴

Desde el punto de vista de las controversias ideológicas planteadas con respecto al concepto de solidaridad, los argumentos de Menger son muy críticos de la realidad existente, aunque limitados por la búsqueda de una salida estratégico-preventiva frente a los conflictos sociales.

62 A. Menger, *El derecho civil y los pobres*, Victoriano Suárez, Madrid, 1898, p. 78.

63 Ídem, p. 103.

64 Ibídem. p. 125.

La escuela francesa de la solidaridad social como causa determinante del orden jurídico

Leon Duguit es otro de los autores críticos que más influyó en el Río de la Plata en la primera mitad del siglo pasado. Su libro *Las transformaciones generales del derecho privado* se origina en una serie de conferencias que dio, llamado por la Facultad de Derecho de Buenos Aires, en agosto y setiembre de 1911 y tuvo amplia difusión en el Río de la Plata, así como otro de sus títulos, *Las transformaciones del derecho público*, de 1915. Fue considerado un discípulo de Durkheim, y de hecho su teoría anticivilista se apoya en las ideas sobre la división del trabajo.

En esa ocasión en que visita la Argentina, se coloca a favor de la transformación del derecho civil: la Declaración de los derechos del hombre de 1789, el Código Napoleón y todos los códigos modernos que proceden más o menos de esos dos actos, descansan en una concepción puramente individualista del derecho. Hoy día se elabora un sistema jurídico fundado sobre una concepción esencialmente socialista.

No me refiero a ninguna adhesión a un partido socialista, sino la oposición entre un sistema jurídico fundado sobre la idea del derecho subjetivo del individuo y el fundado sobre la idea de una regla social que se impone al individuo.⁶⁵

El sistema jurídico de la Declaración de los Derechos del hombre y del código Napoleón descansa en una concepción metafísica del derecho positivo...el nuevo sistema que se elabora es de orden realista, en el Estado positivo, que no admite ningún título celeste, la idea del derecho desaparece irrevocablemente. Cada cual tiene deberes y para con todos, pero nadie tiene derecho alguno propiamente dicho... Nadie tiene más derecho que cumplir siempre con su deber.

Duguit se opone radicalmente tanto al derecho subjetivo del Estado personificando a la sociedad como al derecho subjetivo individual, agrediendo las bases del pensamiento jurídico de la época. El sistema jurídico civilista debe desaparecer, el derecho subjetivo es de orden metafísico y contiene una contradicción, ya que ha sido un producto contingente y momentáneo de la historia, decía Duguit. Para él aún la idea de soberanía nacional no es más que un mito.

La teoría de Duguit tiene sus fundamentos en el principio de interdependencia, proveniente de su maestro Durkheim, en la de derecho objetivo y en lo que llamó situación jurídica subjetiva, y conduce al Derecho hacia el hecho social, de acuerdo a la demanda del contexto histórico. Una de sus ideas más originales es la de función social. El autor parte de la afirmación de que el hombre no tiene derechos, y la colectividad tampoco los tiene. Hablar de derechos del individuo, de derechos de la sociedad, decir que es preciso conciliar ambos derechos, es hablar de cosas que no existen; ¿cómo puede presentar entonces el concepto de solidaridad?

Duguit realiza la presentación del concepto de solidaridad social por medio de la idea de función. Todo hombre tiene una función social que llenar. No tiene derecho a la inactividad. La propiedad no es un derecho, es una función social, mientras el propietario la cumpla, estará protegido. Deberá demostrar la utilidad social de sus

65 L. Duguit, *Las transformaciones generales del derecho privado*, pp. 13 y 14.

decisiones. En la sexta Conferencia dictada en Buenos Aires el 13 de setiembre de 1911 Duguit se refiere a la propiedad como función social. Recuerda que fue Comte el que por primera vez señaló la función social del tenedor de riqueza, en el *Système de politique positive* de 1850.

El poseedor está obligado socialmente a aplicar su riqueza a mantener y aumentar la interdependencia social, es esto lo que legitima su propiedad.

Este utilitarismo riguroso de Duguit proviene de la idea de solidaridad social, que es la causa determinante del orden jurídico. La regla jurídica descansa en el fundamento de la estructura social, en la necesidad de mantener coherentes entre sí los diferentes elementos sociales por el cumplimiento de la función social que incumbe a cada individuo, a cada grupo.

«Y así es como realmente una concepción socialista del Derecho sustituye a la concepción tradicional.»⁶⁶

Para referirse a los elementos constitutivos de la cohesión social, Duguit cita a Durkheim, y su idea de la interdependencia por la división del trabajo, y también a Comte. De estas críticas de Duguit surge una nueva concepción de la libertad: satisfacción de las necesidades diversas de los hombres asegurada por las actividades diversas de cada uno. La finalidad es desenvolver la individualidad y cumplir la misión social. Nuestro autor aclara desde su posición positivista que la solidaridad social, o mejor para él, la interdependencia, no es un sentimiento, y aún menos una doctrina, y tampoco un principio de acción, es un hecho de orden real, un hecho de la estructura social misma.

Dos elementos componen ese hecho: las semejanzas de las necesidades de todos los hombres, y a su vez, la diversidad de las necesidades y de las aptitudes de los hombres que pertenecen a ese mismo grupo. Los hombres están unidos unos a otros porque tienen necesidades diferentes y al mismo tiempo aptitudes diferentes y pueden ayudarse en mutuos servicios y asegurar la satisfacción de sus necesidades diversas. En eso consiste la solidaridad o la interdependencia social por la división del trabajo.

También la solidaridad es una idea, un pensamiento de los individuos, que se sienten miembros de un Estado que se representan por medio de esta idea. En cada sociedad hay ciertas convicciones que son la garantía del interés común, y cuya transgresión implica un castigo. Esta norma es el derecho objetivo, que debe ser descubierta en los hechos sociales mismos. No se origina en el Estado, y mantiene todas las características de la solidaridad de la que proviene, individuales y sociales conjuntamente.

Cuando Duguit plantea sus críticas al sistema existente, que llama civilista, se detiene en presentar lo que considera sus piezas fundamentales:

- la libertad individual. Señala su formulación en la Declaración de Derechos de 1789 y en el art. 14 de la Constitución argentina, y su fundamento en la autonomía de la voluntad individual, capaz de crear una situación jurídica;
- el principio de inviolabilidad de la propiedad, art 17 de la Declaración francesa también idéntico en la Constitución argentina. La propiedad individual

66 L. Duguit, ídem, p. 29.

considerada como derecho es el elemento fundamental de todo el sistema civilista;

- el contrato. Para el sistema civilista es el acto jurídico por excelencia. Nace del acuerdo de dos voluntades;
- el principio de la responsabilidad individual por culpa. Todo acto realizado sin derecho por una persona y que ocasiona un perjuicio a otra, entraña la obligación para el autor de este acto de reparar el perjuicio causado.

De todas estas afirmaciones surge la crítica de Duguit sobre el concepto de libertad existente y que debe ser sustituido.

Los representantes de la teoría individualista, llamada también liberal, se desconsuelan, protestan, pretenden que esto es contrario a todos los principios. Protestas, lamentaciones superfluas: hay una evolución, una transformación que se impone con la fuerza de un fenómeno natural, que se podrá quizá suspender, contrariar durante algún tiempo, pero que necesariamente se cumplirá. Es la consecuencia natural y necesaria de la transformación general que he explicado y de la nueva concepción de la libertad, la cual no es un derecho subjetivo, sino que es la consecuencia de la obligación que se impone a todo hombre de desenvolver lo más completamente posible su individualidad, es decir, su actividad física, intelectual y moral, a fin de cooperar lo mejor posible a la solidaridad social.⁶⁷

De estas conclusiones extrae las consecuencias en la concepción del Estado, «El Estado no puede hacer nada que limite la actividad del hombre ejercida en vista de ese fin».⁶⁸

En cambio, el Estado debe proteger la vida, y Duguit traslada esta idea al ámbito del contrato de trabajo y en referencia a la duración de la jornada laboral:

No es una cuestión de libertad de contratos. Lo único que hay que saber es si trabajando cada día más de un cierto tiempo, el obrero no compromete su salud, su vida, su personalidad intelectual y moral. Si esto resulta demostrado, el legislador debe intervenir para que esta duración máxima no se prolongue. El fin esencial de la ley no es tanto proteger al obrero contra el empresario, como proteger al trabajador contra sí mismo y a pesar suyo. He ahí la prueba clara de que no se trata de una cuestión de contrato.

Finalmente, y en un plano más filosófico, Duguit sostiene que la nueva concepción de la libertad-función, fundamenta todas las leyes que imponen al individuo obligaciones positivas. Toda ley que impusiere a todos la obligación del trabajo sería perfectamente legítima. Lo mismo sucede con la ley sobre la enseñanza obligatoria y con las de previsión social. En cuanto a la propiedad, no es un derecho subjetivo del propietario, es la función social del tenedor de riqueza.⁶⁹

67 L. Duguit, o. cit., pp. 38 y 39.

68 Duguit se pronuncia, por lo tanto, a favor de la penalización de la complicidad en casos de suicidio, y también del duelo y de los juegos peligrosos en que el hombre exponga inútilmente su vida.

69 Duguit se remite a Comte: «En todo estado normal de la humanidad, todo ciudadano, cualquiera que sea, constituye realmente un funcionario público, cuyas atribuciones, más o menos definidas, determinan a la vez obligaciones y pretensiones. Este principio universal debe ciertamente extenderse hasta la propiedad, en la que el positivismo ve, sobre todo, una indispensable función social destinada a formar y a administrar los capitales con los cuales cada generación prepara los trabajos de la siguiente...»

El Estado que Duguit describe es el del servicio público, que se extiende continuamente, para atender a todas las necesidades públicas impulsando simultáneamente todas las formas de solidaridad. Esperaba que este Estado se convirtiera paulatinamente, transitando hacia su desaparición, sustituido por una nueva organización política institucional que integrara al sindicalismo profesional en su cumplimiento de los servicios públicos.

Es posible entender la influencia de Duguit en el Río de la Plata si se tiene en cuenta que para él los gobernantes no son más que funcionarios que tienen el deber de atender los servicios públicos, y que son autoridad solo en la medida en que cumplen sus funciones.⁷⁰ Cuando él llega al Río de la Plata, los intelectuales universitarios argentinos criticaban todas las formas de corrupción que el sistema político contenía, y simpatizaban con esta idea del gobierno como servicio público.

Del mismo modo, su idea de la solidaridad tuvo también muy buena acogida, ya que no exigía una definición ideológica y podía ser compartida desde cualquier posición filosófica, ya que para Duguit la solidaridad no es solo una idea que indica la situación ideal del individuo ante la comunidad, es más que nada un hecho y por lo tanto no tiene importancia como valor, no es un deber, no tiene fundamento ético, tiene el que le da la necesidad de la protección de la vida, junto con la de evitar el sufrimiento. No es fraternidad, no es caridad o beneficencia, y, además, evoluciona con el tiempo histórico.

Aunque afirmada en fundamentos realistas, la interdependencia que Duguit señala como característica de las sociedades modernas obliga a una revisión de los fundamentos del derecho vigente y por eso su solidarismo fue una doctrina de Estado de referencia obligada en casi todos los cursos universitarios; para algunos comentaristas era en cierta forma una filosofía oficial, como en el caso de la III República francesa, que orientó a mantener la cohesión social por medio de políticas de prevención.

Como teoría, se integró en el campo de la sociología y sostuvo no solo la obligación jurídica, sino también la obligación moral de unos individuos con los otros. De esa forma, se transformó en un baluarte de los argumentos jurídicos a favor de la protección de los trabajadores y de la regulación del mercado.

Sin embargo, también fue importante la crítica que provocó, proveniente de la obra de Maurice Hauriou, decano de la Facultad de Derecho de Toulouse, en su ensayo sobre el vitalismo social, *La teoría de la institución y de la fundación*, en la que sostiene, al contrario de Duguit, que son las instituciones las que crean el derecho, y no al revés.

Hauriou presenta, por otra parte, un interesante planteo, extraído de Leibnitz, sobre la historia externa e interna del derecho, según la cual es interna la de la cultura moral de los pueblos y externa la de los órganos e instrumentos que crean y forjan conceptos coercitivos de la conducta social. Hauriou modifica la clasificación de Leibnitz,

A. Comte, *Système de politique positive*, ed. 1892, p. 156.

También cita a Hauriou, *Principes de Droit public*, 1910.

70 Esta idea es idéntica a la que plantea Rousseau en *El contrato social*, y no solo se remite a ella Duguit, también lo hace Posada, sin embargo, no se alude en esos autores a un origen rusoniano.

que presentaba el estudio externo al derecho como el de las condiciones sociales del contexto, y el interno como el de los ordenamientos jurídicos. En una pequeña obra de 1911, *Les idées de M. Duguit*, Houriou insiste en sus críticas reivindicadoras de la libertad individual en el sentido clásico de la libertad negativa. Sostiene que la justicia, que es un concepto de orden cualitativo, no puede identificarse con la idea de interdependencia que es esencialmente cuantitativa.

«Si se suprime, en la génesis del Derecho la acción espontánea del individuo, es la aptitud de discernimiento entre lo justo y lo injusto lo que se elimina.»⁷¹

El solidarismo jurídico de la escuela de la III República francesa. La entrada en la vida política de la idea de solidaridad

La bibliografía francesa difundió en el Río de la Plata las posiciones doctrinarias de lo que fue llamado el «solidarismo jurídico».

El Estado, considerado como el que garante el progreso social, es la base de esta doctrina solidarista, interesada en la extensión de sus funciones y en la política redistributiva, como forma de oposición a la lógica del mercado.

A estos contenidos agrega una filosofía laica, que provenía de generaciones anteriores, de Ch. Renouvier, por ejemplo, y que se había desarrollado en rechazo del Syllabus.⁷²

En los primeros años del siglo XX, la Escuela de Altos Estudios Sociales de París desarrolló una serie de actividades que incluían una encuesta sobre la idea de «Solidaridad». El resultado de este proyecto se publicó en 1904 y llegó a Montevideo con el título *Las aplicaciones sociales de la solidaridad*. En esta publicación figuran trabajos de León Bourgeois y de Charles Gide, dos autores fundamentales de la escuela solidarista. Otros artículos se refieren a los problemas sociales y a las propuestas de solución: mortalidad infantil, legislación sanitaria, accidentes de trabajo, lucha contra la tuberculosis, vivienda barata, propiedad e higiene, siempre dentro de la teoría del solidarismo social.⁷³

En el prólogo, de León Bourgeois, este manifiesta su admiración por los avances realizados por los ingleses en estos temas, «esta tierra clásica de la libertad individual, no ha dudado en renunciar a los principios abstractos para entrar resueltamente en la vía de las reformas útiles», votando leyes que expropiaban casas y barrios insalubres,

71 M. Hauriou «Les idées de L. Duguit», p. 39.

72 Maestro de estos intelectuales solidaristas, Ch. Renouvier había escrito en su obra póstuma: «Existe una filosofía...ella podría ser también una religión, o por lo menos, dar lugar a ella: esa sería una religión laica, si así puede hablarse, una religión de intelectuales, sin sacerdotes, sin Iglesia, una religión filosófica, cuyo propósito sería resolver el problema del mal, predicar la reedificación posible de la persona humana por el culto de la justicia.» «Testamento filosófico», *Los últimos coloquios*, Ercilla, Santiago de Chile, 1940 p. 79.

73 École des Hautes Études, *Les applications sociales de la solidarité*, Alcan, París, 1904.

reduciendo al máximo la indemnización al propietario a causa del peligro que esas casas representan para la salud y dando créditos para edificación de viviendas populares.⁷⁴

...¡Socialismo de Estado, socialismo municipal! Dirán los teóricos del dejar hacer económico. Organización necesaria de las formas sociales para la defensa común de la salud y de la vida de los ciudadanos, responden prácticamente los ingleses, haciendo así solidaridad, sin saberlo.

En otra de sus obras, dedicada al *Congreso de la educación social*, Bourgeois afirma que quiere hacer «la política de los que piensan en los demás.» y también «sustituir, entre los ciudadanos, a la política de puño cerrado para combatir, por la política de mano tendida para socorrer»⁷⁵ desarrollando el concepto de «socialización de las conciencias», cuyo objetivo es crear y mantener entre los hombres una armonía que pueda considerarse la condición esencial del equilibrio social, y que se sostiene en cuatro ideas fundamentales: la armonía en el orden, el orden en la paz, no hay paz sin libertad, no hay libertad sin justicia.⁷⁶

El hombre justo es aquel que consciente de los límites de su libertad, acepta voluntariamente esta situación de asociado solidario de los otros hombres y que asume las obligaciones que recaen sobre él como sobre los otros en esta mutualización de las ventajas y los riesgos de la vida social. La solidaridad se transforma en un valor laico, basado en la justicia. Las nociones de seguridad y asistencia ya habían sido definidas anteriormente por Charles Renouvier, de modo que la primera era una necesidad ante los riesgos de la vida, compartida por todos, y la segunda, es sostén garantido que solo algunos miembros de la sociedad deben a otros, sin reciprocidad en las obligaciones.

La obligación jurídica originada por la solidaridad: la justicia intergeneracional

Cuando L. Bourgeois presenta, en 1897 «Solidarité», su doctrina se expresa en estas ideas: todo hombre es lo que es gracias al trabajo de miles de individuos que le han precedido en la vida; él es el manifiesto deudor de estos acreedores, ya que usa los bienes de la civilización que han sido su obra; su deuda, entonces, debe ser pagada a los representantes de ellos, a sus descendientes presentes y futuros. Existe una solidaridad

74 Bourgeois cita aquí a Siegfried.

Es interesante tener en cuenta que si bien en el Río de la Plata el ejemplo de la III república francesa era reiteradamente mencionado como modelo de «justicia social», también abundaban referencias a otros países europeos, especialmente a Inglaterra. En los comentarios de Luis Alberto de Herrera, de su obra *La Revolución Francesa y Sudamérica*, por ejemplo, surge una crítica de la situación social de la república francesa, y un elogio a países que lograron grandes avances sin revoluciones, por medio de la evolución, Estados Unidos, Inglaterra, Suiza y Holanda.

75 L. Bourgeois, *La politique de prévoyance sociale La doctrine et la méthode*, B. Charpentier, París, 1914, p. 9.

76 Bourgeois resume en este párrafo su idea: «en qué condiciones recíprocas los individuos, viviendo en sociedad, deben ser colocados unos con respecto a los otros, para vivir bajo el régimen de la justicia, es decir para que les sea asegurado este primer bien social, la justicia, sin la cual la libertad, la paz, el orden, la armonía y ninguno de los otros bienes sociales pueden existir.» O. cit., p. 15.

humana, que crea una obligación jurídica, un deber para el individuo y un derecho para la sociedad. Ella obliga a establecer la paz por medio de la justicia. Para ello es necesario que la educación prepare al individuo para que sea un ser social, destruyendo los prejuicios de clase, de partido, de intolerancia, de raza.⁷⁷

Algunos autores han señalado la influencia en Bourgeois de las nuevas ideas científicas, los descubrimientos de Pasteur en especial, pues del mismo modo en que ricos y pobres pueden infectarse de alguna enfermedad, los males sociales pueden también repercutir en la vida de todos. El individuo aislado no existe, y por lo tanto, toda propiedad y toda actividad tiene un origen social.

El concepto de solidaridad intergeneracional requiere una reflexión desde la ética, que nos pueda conducir a reconocer ciertas ambigüedades, distinguir un posible origen utilitarista, basado en la idea de una rendición de cuentas entre el individuo y la sociedad —con un juego de intereses personales y generales que finalmente beneficiarían al individuo solidario— separando ese origen de una postura no economicista, en la que los hombres se asocian por otro motivo que no sea el interés personal.

Algunos autores han encontrado en la idea de donación una interpretación del solidarismo intergeneracional sin vinculación con el paradigma utilitarista. El *casi-contrato* de Bourgeois sería entonces una donación, una convención de reciprocidad, esperada pero incierta, en la que los términos no han sido contractualizados, indicando la obligación de dar, recibir y devolver, más cercana a las concepciones del socialismo.⁷⁸

Tiene, por otra parte, en nuestro presente, una relación estrecha con la necesidad de la transmisión del patrimonio ecológico y social, que vincula a las generaciones sin obligarlas.

La reforma del derecho es uno de los objetivos del solidarismo. Las posiciones de Bourgeois son cercanas a las de Fouillée. La doctrina solidarista se propone reconciliar el método científico y la idea moral, la solidaridad expresa, de una parte, la idea de hecho y por otra la de deber. La preocupación del autor es determinar cuáles son los vínculos que unen a estas dos ideas. El principio moral es de origen kantiano y se fundamenta en la persona autónoma, dando lugar a un concepto de justicia conmutativa, de base contractual. Sin embargo, la solidaridad del derecho como expresión de la idea de justicia, deberá ser extraída libremente de las leyes necesarias para la solidaridad de hecho. Por eso, la tarea de la doctrina solidarista es preparar una reforma del derecho.⁷⁹

La solidaridad natural se transforma en solidaridad social y jurídica cuando se evidencia la existencia del «*casi contrato*» de asociación que vincula entre sí a todos los hombres, por medio de reconocimiento libre por cada uno, de los lazos de la solidaridad necesaria, no consentida a priori, que se imponen a él, por medio de la deuda que tiene con los demás. Su expresión real más aproximada es la del mutualismo, la

77 Bourgeois es el que divulgó en nuestro país la idea de solidaridad intergeneracional, reiterada también por Henry George y luego hecha propia por Vaz Ferreira.

78 P. Chanial y S. Dzimirá, «Pour une solidarité critique», *La vie des idées*, 2008.

79 Para alguno de sus críticos, Bourgeois debería tener en cuenta que la solidaridad natural muchas veces engendra vicios y males de todo tipo, salvando a los fuertes y condenando a los débiles, por ejemplo. ¿cómo podría extraerse de ella alguno de los fines de la solidaridad jurídica?

de las asociaciones de cooperación: «mutualizar el conjunto de nuestros créditos y de nuestras deudas».

De estas ideas de Bourgeois proviene una nueva concepción del Estado, que pasa a ser un órgano de acción común entre hombres asociados en una obra de todos y obligados unos a otros por las necesidades de un fin común. La noción de un ser autoritario, de un ser superior, es descartada y sustituida por la idea de servicio público, «el Estado servicio social». El derecho dará forma a este concepto, en base a las teorizaciones en auge sobre la cohesión social. Esta idea impulsa también la de la disolución del derecho público en derecho privado.⁸⁰

Esto quiere decir que el Estado y su orden jurídico no pueden estar superpuestos a la sociedad, no pueden absorber todos los vínculos sociales, sino estar conjuntamente a otras asociaciones, integrados a la sociedad.

«Una ley social no será hecha por el Estado, e impuesta a los hombres por él, sino que es la expresión del acuerdo logrado entre ellos para determinar las condiciones de su vida en sociedad.»⁸¹

Se trata de la reintegración del Estado en el seno de la sociedad y de la idea del poder público como poder de arbitraje.

Dentro de esta escuela solidarista, aparece otra vertiente, que vincula a la sociología y la ética con la psicología y que aparece en la obra de G. L. Duprat, *La seguridad social, sus causas, su evolución y sus consecuencias*, publicada en Madrid en 1913.

Este libro comienza con una explicación sobre el uso del concepto «*solidaridad*», diferenciándolo de la idea de cohesión social o de coordinación de fuerzas. Manteniéndose en el esquema organicista, el autor sostiene que la solidaridad implica algo más que la suma de las voluntades individuales, una existencia propia superior, fruto de una multitud de acciones recíprocas, de modo que

en el producto final común no pueda nadie distinguir nada que privativamente le pertenezca.

Cuando, a más de la cohesión llega a lograr la masa la mutua dependencia de los elementos sometidos a incesantes influencias recíprocas, la solidaridad es completa: la conexión de todas las partes da al agregado social una estructura interna que permite distinguirlo radicalmente del simple bloque mineral con el que al principio lo comparábamos.⁸²

Para Duprat el hecho de la solidaridad es anterior a la vida en sociedad, y se manifiesta en la vida civilizada cuando las asociaciones están formadas por individuos que no pueden separar su propia causa de las de los demás, formando una sola persona desde el punto de vista jurídico, social y moral. A partir de estas afirmaciones, deja en claro su aporte desde la visión psicologista: existe según él una conciencia colectiva, superpuesta a las conciencias individuales a las que domina y moldea —a la que le agrega contenidos

80 Ídem, p. 208. Según algunos comentaristas, esta posición del autor lo coloca en los extremos del individualismo.

81 Ibídem, p. 242 y ss.

82 Duprat, o. cit., p. 4. Se refiere a la comparación con la idea de cohesión social, que para él significaba alto rígido, sólido.

a partir de las ideas de Durkheim y de Espinas— producto de una especie de espíritu o de sentido común que armoniza las confusas impresiones e impulsiones.⁸³

Una incesante comunicación de ideas, de sentimientos, de tendencias, origina, en efecto, en toda sociedad, una comunidad de representaciones, de estados afectivos, imponiendo a cada uno cierta resultante psíquica que no es el pensamiento o el sentimiento de nadie en particular, sino el de todos, en general.⁸⁴

Son, por lo expresado, vínculos de carácter psicológico los que explican tanto la solidaridad orgánica como la solidaridad social, y siendo anteriores a la sociedad, también lo son de la división del trabajo social —aunque se evidencien en él— señalando así Duprat una discrepancia con Durkheim, ya que es por la solidaridad que los individuos desempeñan distintas funciones, y no a la inversa. Modifica algo la posición de L. Bourgeois, ya que no admite la existencia de la deuda moral social de cada individuo con la sociedad, que da lugar en ese autor a la idea de solidaridad intergeneracional. Para él no podría haber deuda hasta tanto no desapareciera el estado social actual, en que unos hombres se aprovechan de las fuerzas organizadas y disciplinadas de la sociedad, mientras que otros, a pesar de todos sus esfuerzos y su mérito, no recogen sino el más mínimo beneficio, como decía Bourgeois. El deber práctico no sería más que el de aproximarse lo más posible a una situación ideal.⁸⁵

La obra de Duprat es una de las que recorre de una forma más pormenorizada las distintas acepciones del concepto de solidaridad, tanto desde el punto de vista histórico evolutivo como desde el filosófico ideológico.

Otro autor vinculado a la escuela solidarista es C. Bouglé, quien en su libro *Le solidarisme*, de 1907, luego de presentar un amplio panorama de las posiciones teóricas de la sociología conduce el tema hacia una superación del individualismo y el colectivismo, del tipo de la planteada décadas antes por Fouillée.

El concepto de solidaridad y su extensión a las relaciones económicas. El cooperativismo

Desde el siglo XIX Francia puede ser considerada como un centro de divulgación de ideas de protección social destinadas a limitar los efectos perturbadores de la extensión de la economía de mercado. Más allá de una acepción filantrópica, una nueva aproximación a la solidaridad convocaba a prácticas de ayuda mutua y de autoorganización. Entre ellas el vínculo social voluntario, que respeta a su vez los principios de igualdad y libertad conciliándolos por medio del de fraternidad. Este asociacionismo voluntario sentó las

83 Alfredo Espinas había sostenido que «Una sociedad es una conciencia viviente de un organismo de ideas», en su libro *Las sociedades animales*, publicado en París en 1878.

84 Duprat, ídem, pp. 17 y 18.

85 Finalmente expresa así su fórmula: «La densidad creciente del agregado ocasiona, al propio tiempo que su diferenciación progresiva, una coordinación más eficaz de las diversas actividades, una mayor concentración de la energía colectiva en un poder central que mantiene la interdependencia de las partes especializadas, ya indispensables unas a otras.» O. cit., p. 27.

bases de una tradición cultural que se proyectó al presente como una forma de economía solidaria que logró conquistar formas jurídicas específicas, distintas de las de las sociedades capitalistas. El movimiento asociacionista tiene también que ver con las ideas que como ya hemos dicho, estaban presentes en Durkheim y sus discípulos, con respecto a la necesidad de la existencia de organizaciones sociales intermedias.

Hemos visto que Bourgeois sostuvo que hay una moral económica, que hay derechos del hombre de ese orden, y no solo en el orden político, ya que en ambos la noción de justicia mutua es suficiente para crear la existencia del derecho, basado en la idea superior del contrato y de la asociación sustituyendo a las de la lucha y la competencia.

Por eso, cuando se indaga sobre la construcción histórica del concepto de solidaridad, se llega rápidamente al reconocimiento de los aportes de dos campos intelectuales que entrecruzan sus argumentos: el de los juristas y el de los economistas.

El trabajo de dar forma jurídica a un concepto filosófico amplio proveniente de fuentes teóricas diversas estuvo a cargo, mayoritariamente, de autores dedicados al derecho público, más bien llamado hace un siglo derecho político, mientras que los economistas entraron en el tema por medio de la discusión sobre las formas más eficientes de aumentar la riqueza y mejorar la distribución. Desde el punto de vista ético, tanto los juristas como los economistas hablaron de la búsqueda de un sistema justo de cooperación y solidaridad, por medio del cual se podría llegar a la prosperidad.

Sus planteos, en ambas vertientes, eran sólidamente utilitaristas, orientados también a la reforma del derecho civil y a la de las políticas fiscales, con intención redistributiva del producto de la cooperación social.

Los economistas, como los juristas, integraron a sus presentaciones los argumentos de la filosofía política. Fue así que algunos autores dedicaron una parte sustancial de su obra teórico-filosófica a la redacción y presentación en debate de diversos tratados de economía política, siguiendo el ejemplo de algunas grandes obras de la segunda parte del siglo XIX, como la de J. Stuart Mill y la de Henry George. En todas estas obras se fundamenta una interpretación contraria a lo que en la época se llamaba el liberalismo individualista, proveniente de la obra de los fisiócratas y de la escuela inglesa liderada por A. Smith. Se trata ahora de considerar al individuo en tanto miembro de la colectividad, cuyas condiciones de existencia hay que preservar prioritariamente, teniendo en cuenta los vínculos de la solidaridad y la cooperación. Tuvo, en este proceso, una importancia directa la crítica que el socialismo aplicó al sistema capitalista, centrada en las consecuencias que un sistema económico de propiedad privada de los medios de producción provocaba en la producción y en el reparto de los bienes producidos.

El cooperativismo y la puesta en práctica del concepto de solidaridad. La escuela solidarista francesa y su posición en la economía política

Charles Gide, otro de los integrantes de la escuela solidarista, fundador de la *Revue d'économie politique*, defendió la idea de que la asociación cooperativa es la institución que expresa más claramente el concepto de solidaridad.

Estas sociedades, para hacer solidaridad práctica, tienen un medio simple e ingenioso. Es exigir a sus miembros la renuncia, al menos en parte, de los dividendos para consagrarlos a obras de utilidad general. El sacrificio de su parte de ganancias eventuales, consentido previamente por estatuto por cada asociado, es el deber solidarista realizado por cada uno en beneficio de todos.⁸⁶

Gide, sin negar la existencia de leyes naturales del orden económico, sin manifestarse a favor o en contra del intervencionismo estatal, puso en cuestión la legitimidad de la propiedad individual y la del sistema individualista de distribución, al tiempo que exigía el cumplimiento del principio de solidaridad en las relaciones económicas.

El *Journal des économistes* consideró peligrosa su obra, cuya primera edición francesa es de 1884, pero cuando salió la primera en castellano en 1896 ya su difusión era un éxito.⁸⁷

En el momento de revisión del «liberalismo individualista», Gide sostuvo que había tres razones para rechazar la pretensión de cumplimiento del principio de justicia por parte de esa corriente, ya que en ella no se evidenciaba el compromiso con el principio liberal de «a cada cual el equivalente de su trabajo».

El individualismo no funda la propiedad en el trabajo.

Aún en riquezas que son fruto del trabajo, la propiedad se refiere a su valor, que es en su mayoría independiente del trabajo.

Las pequeñas e injustas diferencias provenientes de la herencia, de la capitalización y del empleo de los capitales tienden a acrecentarse en proporciones desmesuradas.

Aún cuando se cumpliera el principio de a cada uno según su trabajo, la situación no podría conformar desde el punto de vista moral. Sería la negación completa de la solidaridad, de la asistencia a los indigentes o incapacitados, ya que como no produjeron nada, no merecerían nada.

«A cada uno el producto de su trabajo, no es en suma, aunque con una apariencia más científica, que el adagio bien conocido de cada uno para sí.»

Gide considera que hay que defender dos cualidades del individualismo: la estimulación de la actividad productora y el amparo a la libertad individual.

86 Ch. Gide, *Les sociétés coopératives de consommation*, A. Colin, París, 1910, p. 59.

87 Ch. Gide dice, en un «Ensayo de una filosofía de la solidaridad», de 1902, publicado en *La Revista Nueva*, editada en Montevideo, tomo III, que los defensores de la solidaridad detestan a los economistas. Por su parte, Gide señala que cuando los economistas se refieren a la solidaridad la vinculan con la división del trabajo, con el intercambio o la competencia. Justamente, las que los solidaristas consideran menos recomendables en el verdadero sentido que dan a la palabra.

Si el individualismo amenaza degenerar fácilmente en egoísmo y la competencia genera un estado de guerra, el correctivo indicado sería la asociación en todas sus formas, pero principalmente el de aquellas que practiquen la ayuda mutua, y sobre todo la cooperación. No se trataría de la asociación por acciones, que Gide considera un puente de oro a la expropiación colectiva, ya que sirve a los capitales y no a las personas, sino de asociaciones de productores, cooperativas de crédito y de consumo, etc.

No es necesario resaltar la importancia de la difusión de esta doctrina en el Río de la Plata entre los dos siglos pasados, ya que está en el origen del movimiento cooperativista y de ayuda mutua que se extendió en áreas de la producción, de los servicios y de la asistencia social en esa época.

Los «socialistas de cátedra» y la naturaleza a la vez económica y jurídica de la asociación solidaria entre los hombres

El contenido propio del solidarismo socialista, que reposa en la libre cooperación voluntaria —que la propiedad privada y el trabajo asalariado impiden— está también fundado en relaciones igualitarias, en la mutualidad y en la reciprocidad.

Estos principios exigen la existencia de la propiedad social y de su dimensión moral.

En el socialismo, el individuo será más libre, tendrá más participación en la vida social y será más favorable a las donaciones recíprocas, sin contrapartidas basadas en derechos adquiridos.

El origen del uso de la palabra «solidaridad» se atribuye al socialista Pierre Leroux, quien en un libro de 1863 aclara que la extrae del vocabulario de los legistas. Pero mucho más importante que ese dato cronológico es el cambio que se produjo en los contenidos de la solidaridad en ese pasaje de la terminología jurídica a la política.⁸⁸

Leroux difunde un concepto al cual se le ha agregado el componente armónico y se le han quitado los elementos antagónicos que podrían existir en un sentido anteriormente jurídico de la palabra, el de la oposición entre quienes eran o no solidarios en una relación jurídica, de tipo contractual, por ejemplo. En adelante, predomina la idea filosófica, vinculada en Leroux a una solidaridad trascendental, una especie de solidaridad cósmica, que se expresa como religión sustitutiva de la caridad por la laicidad.

El origen socialista le da un contenido político a esta solidaridad en los debates ideológicos, en los cuales la crítica socialista a las formas de la propiedad privada y a los obstáculos que de ella provienen, interfiriendo en las prácticas solidarias, impulsa las propuestas de una reforma que contrarreste sus efectos.

Los economistas alemanes, que fueron llamados desde 1870 «socialistas de cátedra», forman parte de la escuela histórica y son reconocibles como integrantes de tres tendencias, una muy cercana al socialismo de Estado, otra, impulsora de las formas de asociaciones obreras y sindicatos, y una posición intermedia. No forman, por lo tanto, una escuela. Entre ellos, el autor que tuvo mayor difusión en las cátedras jurídicas de

88 Pierre Leroux, *La grève de Samarez, poème philosophique*, París, 1863.

nuestro país a comienzos del siglo pasado fue Adolf Wagner, quien defendió la idea de una economía política de contenido social, que vincule el interés individual con el colectivo. Busca, ante todo, «cuáles son las condiciones de la vida social económica, determinando la esfera de la libertad económica del individuo, la extensión de los derechos de propiedad, los límites a la libertad de contrato, relacionando la propiedad privada con el interés colectivo».⁸⁹

En la exposición teórica, Wagner se concentra en tres problemas, que considera los fundamentales de la economía política: la organización de las economías nacionales, la relación entre el derecho y la economía, y la reglamentación de la libertad y la propiedad.⁹⁰

Argumenta también sobre la importancia de incluir, en el método de análisis de las posibles reformas a la organización jurídica de la economía, el punto de vista de la psicología, indagando sobre la conducta humana y sus motivaciones.

Aunque Wagner no usa específicamente el término solidaridad, se pronuncia a favor de tener en cuenta prioritariamente las condiciones de la vida social, siendo el individuo y sus derechos cosas inferiores, posteriores al estudio de la sociedad, la economía nacional, el Estado y su derecho, y esta concepción debe prevalecer en el fundamento filosófico y el desarrollo del derecho de propiedad y el de la libertad individual.

Siendo uno de los economistas más citados en los medios universitarios rioplatenses considera que, desde puntos de vista económicos, los intereses generales deben primar sobre los individuales, al punto de requerir una reglamentación de los derechos y libertades individuales, sobre todo los relativos a la propiedad. Pretende demostrar «la falsedad del principio individualista y la verdad del principio colectivo».

Para ello, rechaza el formalismo abstracto de alguna corriente

Como Yhering, yo me elevo contra la tendencia que domina particularmente en la ciencia del derecho privado y que consiste en mirar como «jurídicamente verdadera» una proposición, porque ella sea la consecuencia lógica de un principio concebido de una manera muy absoluta o de una concepción jurídica general, a la que se ha dado equivocadamente una fórmula individualista completamente abstracta. Por otra parte, no retrocedo ante la consecuencia lógica del principio colectivista, aunque contradiga las opiniones individualistas corrientes, porque parece responder a las condiciones de la vida social.⁹¹

La Escuela histórica Nueva, creada en Alemania por Gustav Schmoller sostuvo también que los principios de la economía política deben ser puestos en relación con los del derecho y los de la justicia social. Se niega así la autonomía de la economía y se la hace integrar en el estudio de la realidad social.

El mundo político y jurídico es el que tiene, por medio de la administración estatal, que buscar la resolución del problema social por medio del capital destinado a

89 Adolf Wagner, *Les fondements de l'économie politique*, París, Giard et Briere, 1904, p. 27.

90 Ya había sostenido Bernstein que en el estudio del socialismo eran tan importante su carácter jurídico como el económico. R. Bernstein *Socialisme théorique et socialdemocratie pratique*, París, P. V. Stock, 1900, p. 146.

91 Adolph Wagner, o. cit, 38 y siguientes de la edición de 1913.

las clases desposeídas, para favorecer su protección e integración social. Schmoller era partidario, como otros economistas de la época, (por ejemplo Schäffle) de la actividad de las corporaciones profesionales y de su participación política. Su economía política crítica, partiendo de los hechos y de la historia, se dirige a la reforma jurídica, para la creación de un sistema de intervención del Estado social. Tanto Schmoller como Wagner pretendían que este Estado fuera un socializador del riesgo, asegurando a la vez la gobernabilidad. La importancia de esta corriente y de su difusión en los sectores intelectuales de nuestro país queda también en evidencia si se tiene en cuenta las citas y la bibliografía que acompaña a los cursos universitarios de la época.

La corriente krauso-positivista.

La solidaridad como consecuencia de la acción de la autodeterminación y del derecho

En el conjunto de las teorías y propuestas en torno al tema de la solidaridad, debe destacarse la influencia del krausismo, manifiesta desde fines del siglo XIX, y proveniente de la preocupación de esta corriente de pensamiento sobre la necesidad de la armonía entre los diversos sectores de la sociedad. El equilibrio y la armonía de las diversas posiciones están vinculados al reconocimiento del interés general sobre el individual, manteniendo la defensa irrenunciable a la libertad de autodeterminación de cada miembro de la comunidad. El autor que influyó más notoriamente en el medio de los juristas fue el asturiano Adolfo Posada, figura relevante del krausopositivismo universitario de Madrid.

Cuando Adolfo Posada escribe el Prólogo y las notas del libro de Alfred Fouillée que ya hemos citado, *La ciencia social contemporánea*, de 1894, señala la pertenencia de ese autor a la corriente que trata de conciliar el idealismo y el positivismo, diciendo que afirma al lado del valor de los hechos y de los métodos experimentales, la virtualidad inagotable de las ideas en el mundo de las conjeturas y las hipótesis. Aunque muy crítico sobre el método empleado por Fouillée, Posada reconoce la importancia de su esfuerzo de conciliación teórica. Es que él mismo ha elegido ese camino, aunque colocado claramente en contra de la idea de contrato ya que considera que este supone, y en esto está lo falso de la doctrina, que la sociedad puede ser obra reflexiva de un momento dado. En el tema de la justicia, su discrepancia es notoria, ya que Posada no admite que la reciprocidad, en el sentido de la justicia conmutativa, sea esencial.

No debe depender el bien que uno haga de el que los demás nos hagan. No está ahí la base de la solidaridad y por otra parte, no basta pensar en la fraternidad para considerarla realizada, como afirma Fouillée.

Para Posada la solidaridad social no es la causa, como para Duguit, del orden jurídico, sino la consecuencia del imperio del orden elaborado por la acción concurrente y coincidente de las autodeterminaciones individuales y sociales. Es una conquista del

derecho y actúa, por reacción, como estimulante jurídico. La solidaridad más que en una norma está en el movimiento de las voluntades rectamente orientadas.

A pesar de sus discrepancias con Duguit, Posada le reconoce sus aportes sobre la idea de «servicio público», a cumplir por el Estado.⁹²

Pero, influido radicalmente por el pensamiento krausista, recupera la imagen de un organismo social que, aunque distinto de los individuos, representa la armonía que proviene de la idea de solidaridad producida por el progreso social.

Cada vez se hace más visible la interdependencia moral y jurídica que, armónicamente, favorece la consumación de los proyectos de cada destino social o individual. En lugar de lucha de clases o competencia sin límites, la moral de la unión y de la socialización, que debe ser propiciada por el Estado, haciendo que disminuyan los obstáculos para el desenvolvimiento de las asociaciones así como los abusos de la iniciativa privada.

Se presenta así la figura de un Estado tutelar.

El Estado, órgano específico de la solidaridad

A medida que la «refundición social y del Estado» se produce, que la unificación jurídica de sus elementos se acentúa, este define su significación como órgano específico de la solidaridad, cuya misión es elaborar un espíritu de justicia y difundirlo con eficacia a la sociedad entera. Para Posada el Estado está para el servicio social, es reflejo de la solidaridad, es capaz de abarcar en un sistema de coincidencias, de intereses, de cooperaciones generosas, de resultantes equitativas, las ricas y variadas manifestaciones de la vida humana, «creando una organización con profundo raigambre social, capaz de colocarse por encima y más allá de los ciegos y duros egoísmos individuales.»⁹³

La idea central del pensamiento de Posada sobre este tema gira en torno a lo que llama «fluido ético», la fuerza capaz de dar valor y eficacia al derecho que formule en normas al Estado y de mantener como orden real el orden jurídico que el Estado defina. Este «fluido ético» está en la raíz misma del derecho, es generado en las conciencias colectivas e individuales y es efecto y función de la cultura.

La eficacia de la fuerza aplicada por el poder estatal será consecuencia de la coincidencia entre las decisiones políticas, las exigencias positivas y la aspiración ética de la comunidad. No se trata entonces de un concepto abstracto, metafísico, sino de algo que tiene existencia real dependiente del contexto histórico.

También aparece en Posada la necesidad de una representación orgánica no solo de los individuos, sino también de los grupos intermedios, asociaciones, corporaciones.

92 A. Posada, *Hacia un nuevo derecho político*, ed. Páez, Madrid, 1931. En p. 208, el autor hace una referencia al Uruguay: «¿Quién como el maestro Duguit ha lanzado al mundo de las ideas y de los gobernantes las sugerencias profundas de la noción, eje de su sistema, del “servicio público” y de las invitaciones al hacer que contiene la teoría realista de la “descentralización de servicios”? Del valor práctico de esta última teoría, que aquí en España hemos vivido espontáneamente, algo podrían decir en la República Oriental del Uruguay, tan abierta a las novedades políticas, y tan admirablemente dispuesta para lanzarse con entusiasmo a las experiencias de aquellas novedades en la vida del Estado».

93 A. Posada, *Teoría social y jurídica del Estado*, Lib. Menéndez, Buenos Aires, 1922, p. 251.

Propone entonces un sistema representativo bicameral, con un senado que sería un alto cuerpo de base sindical y política en el que todos los elementos sociales organizados pudieran hacerse escuchar y colaborar, según sostuvo en *La reforma constitucional*, una obra de 1931. En esa cámara popular se harían presentes las oposiciones de intereses, como demostración de los conflictos existentes, y ese ámbito funcionaría como institución de «acolchamiento» y de resistencia, que haría sentir la fuerza y el valor social, humano, y que «formaría lo disociante». La idea era la de un doble sufragio individual y social, recogiendo los dos aspectos del hombre; el individuo vota como ciudadano y también como profesional, «si los partidos son los órganos de opinión del cuerpo político del Estado, los grupos sociales son los órganos del cuerpo social».

La propuesta de Posada respondía a la necesidad de mantener los equilibrios armónicos en la sociedad, sin acallar las discrepancias y oposiciones que daban vida al sistema democrático.

La representación corporativa y su difusión en Inglaterra. El guildismo

Esta misma idea presente en los autores solidaristas de fines del siglo XIX y que tuvo una ampliación considerable en el siglo XX llevó, en Inglaterra, a la discusión de la propuesta de una democracia social que admitiera una forma de representación de las asociaciones de obreros y trabajadores en general, una especie de representación política del trabajo tal como se venía anticipando en las obras de Durkheim, Duguit y Posada.

Si el primero había anunciado que el trabajo organizado era el órgano esencial de la vida pública, y que era el que resolvía el problema más importante de la vida social, el de la anomia, que se evidenciaba en la cuestión social, la llamada utopía del guildismo nació como un movimiento opuesto al marxismo, organizado por socialistas y sindicalistas que no veían con buenos ojos la extensión de las funciones del Estado y que tampoco estaban de acuerdo con el individualismo creciente del sistema liberal.⁹⁴

En algunos sentidos, se remitían al gremialismo medieval, vinculado a las artesanías y a pequeños talleres. Desde este punto de vista, dejaban ver un perfil tradicionalista que también los alejaba del fabianismo y el laborismo. Proponían un socialismo de fines armonicistas e interclasistas, y lo difundían por medio de la revista *The New Age* fundada en 1917. Una tendencia crítica dentro del grupo surgió con G. D. H. Cole y H. Laski, impulsando la idea de un socialismo sin Estado, plural y funcional. Las ideas de Laski culminaron con su obra *La gramática de la política. El Estado moderno*, de 1925. En ella defendía la idea de que el Estado no era una asociación humana superior y soberana, sino una entre otras asociaciones, con funciones limitadas que no incluían el derecho de soberanía, y tampoco era el producto de una voluntad general indefinida, era solo una suma de voluntades unidas entre sí en fines comunes. Laski se oponía de este modo a las posturas de Kelsen, ya que en su concepción las fuerzas sociales

94 En nuestro país el guildismo no aparece como fuente significativa en el conjunto de las ideas reformistas, pero es mencionado por Lorenzo Carnelli como uno de los referentes de sus concepciones políticas, en la Conferencia y Prólogo de la Carta Orgánica del Radicalismo blanco, de 1925.

determinaban el sentido utilitario de las normas jurídicas. Los derechos se legitimaban de acuerdo a las funciones sociales de los individuos y los grupos, en armonía con la idea de solidaridad y cohesión de la comunidad.

Las posiciones de Laski estaban, como hemos visto, próximas a las de Adolfo Posada, y todas las ideas difundidas alrededor de la figura de la representación corporativa se difundían tanto en Inglaterra como en España. No es de extrañar, entonces, que despertaran el interés de los católicos, impulsados por el cumplimiento de las propuestas de acción social presentes en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII.

Los textos de la encíclica ya habían sido criticados en extremo, por medio de la publicación del libro de Henry George *La condición del trabajo*, de 1891, y por ello se hacía necesaria una respuesta católica desde el pensamiento teórico de la sociología y la ciencia política.⁹⁵

El principio de solidaridad en la doctrina social de la Iglesia católica

En el ámbito de la Iglesia católica, y a partir de la Encíclica *Rerum Novarum* se fue construyendo la doctrina social de la Iglesia, cuya primera línea directriz es el principio del bien común. Partiendo de la idea de que el ser humano no es ni absolutamente autónomo ni tampoco una mera célula en un organismo mayor, la Iglesia se ubica ante el liberalismo individualista y recupera la naturaleza social de todos los seres humanos, que crecen y realizan su vocación en relación con los demás.

El bien común es la suma de las condiciones sociales y políticas de una vida humana «lograda». Por lo tanto, las políticas deben por un lado combatir la pobreza y hacer desaparecer la presión y por otro, asegurar la libertad y la justicia. El Estado tiene la responsabilidad de salvaguardar el bien común, y la tienen los individuos, en la medida de las posibilidades de cada uno. El Estado se encarga de reconciliar los bienes particulares con el bien común general, teniendo en cuenta no solo a las mayorías, sino también el bien de las minorías. Dios ha destinado la tierra y todos sus bienes en beneficio de todos. Esto significa que cada persona debería tener acceso al nivel de bienestar necesario para su pleno desarrollo.

El principio del destino universal de los bienes es una invitación a desarrollar una visión económica inspirada en valores morales que permitan no perder de vista el origen

95 Como antecedente podemos mencionar el corporativismo católico de la «Liga distribucionista» en Inglaterra, y el debate promovido por la Industrial democracy. Del socialismo corporativo surgieron las ideas del movimiento de Oxford, de mediados del siglo XIX, que se orientaba al tradicionalismo y a la crítica ética contra la plutocracia, defendía la democracia orgánica y natural como lo habían hecho en sus orígenes J. H. Newman H. E. Manning y F. Faber. La figura más importante era la de H. Chesterton, y su utopía era una sociedad de granjeros organizados en cooperativas y el principio de solidaridad tenía entre ellos el nombre de «distribucionismo», ya que no se trataba de abolir la propiedad, sino de extenderla a todos. Para Chesterton mucho capitalismo no quiere decir muchos capitalistas, sino muy pocos capitalistas. Chesterton y sus seguidores se inclinaron luego hacia el fascismo, profundizando su crítica al liberalismo parlamentario y defendiendo el corporativismo político.

o propósito de estos bienes, de manera que se logre un mundo de justicia y solidaridad, en el que la creación de riqueza pueda tener una función positiva.

El principio de subsidiariedad establece que la sociedad civil está compuesta por muchos grupos. El Estado debería no solo reconocer el papel de estos y respetar su libertad de acción, sino también ofrecer la ayuda que puedan necesitar para llevar a cabo sus funciones. Ciertas formas de centralización, burocratización y presencia excesiva del Estado se oponen a este principio.

Como vemos, la idea de la defensa de la libertad de los grupos y asociaciones dentro de la sociedad civil está en consonancia con la difusión de las posiciones doctrinarias de la sociología y el derecho, que hemos descrito en páginas anteriores como características del pensamiento social entre los dos siglos, de fines del XIX a mediados del XX. Aparece más atrasado en el tiempo el principio de la solidaridad, que comienza a enunciarse recién bajo el papado de Juan Pablo II, con *Solicitudo Rei Sociales*, transformado en el cuarto principio de la doctrina social de la Iglesia, de 1987, ya que en el período anterior primaba el de subsidiariedad, que se presenta entonces como la virtud real que permite asumir responsabilidades de unos con otros, y empeñarse en el bien común. No se trata solo de filantropía. Es tanto un principio de la vida social como la virtud moral que cada persona debe desarrollar.

Por otra parte, la solidaridad está relacionada con la subsidiariedad, y en cierto modo un principio contiene al otro, ya que este último establece una relación entre el Estado y la sociedad. El Estado debe aportar ayuda para la autonomía de las personas y los grupos sociales, ya que el propio término viene del latín *Subsidium ferre*, que significa llevar asistencia, ofrecer ayuda o protección, y desde ese enfoque alude a los nuevos roles del Estado social. En síntesis, la subsidiariedad se dirige al Estado exigiendo su presencia en las políticas sociales que favorecen la libertad, asistiendo a los necesitados de ayuda; la solidaridad se dirige a las personas y los grupos y es una obligación, una virtud moral que establece responsabilidades individuales y colectivas de los miembros de la sociedad civil.⁹⁶

¿Cómo se manifestaban las controversias ideológicas de los intelectuales europeos, considerados como actores políticos?

Ya hemos planteado que los autores solidaristas se oponían a la doctrina del individualismo spenceriano, a la que atribuían la defensa de los obstáculos más importantes que tenía que afrontar una política social.

Estos obstáculos más evidentes se hacían visibles en la relación propiedad-trabajo, que en la versión spenceriana tenía un contenido referido exclusivamente al mérito individual.

Para casi todos los intelectuales solidaristas la propiedad debía estar «ligada» con el trabajo, no solo desde el punto de vista moral de su legitimación, sino desde el de la norma jurídica, teniendo en cuenta su utilidad social, su contribución al bienestar colectivo. Como hemos señalado, Duguit sostenía la legitimidad de toda ley que

96 En general, los textos oficiales de la Iglesia católica no usan la palabra «individuo», en su lugar aplican el término «persona».

estableciera la obligación del trabajo para todos, el que, a su vez, debía transformarse de asalariado en asociado.

Desde el punto de vista teórico, todos ellos consideraban equivocados los enfoques derivados de la aplicación del llamado individualismo metodológico al estudio de los problemas sociales. Partiendo de otros criterios habían llegado a la certidumbre de la injusticia del orden existente, descartando un análisis originado en exclusividad desde el punto de vista de la relación entre individuos. Aunque su concepción de la solidaridad no era monolítica, puesto que el solidarismo de Bourgeois, «jurídico», se fundó en el derecho, enunciando la idea del deber de los poseedores hacia los desposeídos, mientras que el de Gide propuso un solidarismo cooperativo, que vinculara a los débiles con los fuertes, en asociaciones voluntarias, sin admitir una obligación proveniente de cualquier tipo de deber, la prioridad de la integración social, el fortalecimiento de la cohesión y la cooperación, ante el interés privado, exigían un nuevo derecho que surgiera de la denuncia de la injusticia y del reconocimiento de una justicia nueva, basada en la solidaridad. Este nuevo derecho tenía como fin el reconocimiento de que el fundamento de la solidaridad es proteger la vida y evitar el sufrimiento. Debe manifestarse en la prevención de los males que afectan al conjunto de la sociedad, sustituyendo en esos casos a la caridad por la obligación solidaria.

La justicia, para los solidaristas, debe ser, más que conmutativa, reparadora de los males morales y materiales que son causa y efecto de la exclusión social. Toda la sociedad es responsable de las injusticias cometidas en el pasado con los que fueron privados de los bienes comunes.

Finalmente, con el propósito de lograr la mutualización de las ventajas y los riesgos de la vida social, el derecho civil debe transformarse y el Estado debe asumir un nuevo rol. Estas ideas colocaban al solidarismo dentro de las concepciones generales de la política progresista, en oposición al liberalismo conservador.

En el desarrollo de este trabajo hemos hecho referencia a una idea que comparten un gran número de intelectuales del 900, la de la necesidad de organizaciones de la sociedad civil que actúen en niveles intermedios entre el gobierno y la sociedad civil.

Las corporaciones, en su carácter profesional, tuvieron en esta concepción de la integración social un lugar específico, fundamentado éticamente en la idea de la solidaridad y el compañerismo de los que trabajan juntos.

Puede resultar extraño, para el lector que, probablemente, ha encontrado muchos conceptos hoy vigentes en el debate de hace cien años, la defensa del corporativismo que está presente en las obras que venimos citando. Hasta la palabra tiene hoy un contenido negativo, pasando de su forma descriptiva a otra calificadora de aspectos relacionados con la corrupción y, precisamente, de la falta de solidaridad con el conjunto del cuerpo social. En el 900, por el contrario, casi todos los autores que hemos mencionado participaban de la idea de Durkheim, que aseguraba que los grupos profesionales debían ejercer una influencia moral expresada en actividades de asistencia, de educación, de recreación, de estética y, finalmente, de homogeneización intelectual, con lo que esperaban que fuera un factor fundamental a favor de la cohesión social.

El orden sería el resultado del equilibrio entre el Estado y las corporaciones.

El Estado, como forma de conciencia colectiva, y como órgano del pensamiento social lograba enraizar en la realidad por medio de las organizaciones provenientes de la división del trabajo.⁹⁷

Es en el trabajo en donde se produce la interacción social, el contacto «con el otro», por el cual el hombre se transforma en ser social. Para Durkheim las corporaciones son el fermento de la solidaridad, y en una democracia pluralista y asociativa actúan como pilares de la libertad pública, como instrumentos de la reforma moral. Los principios compartidos por un grupo profesional promueven una nueva moral cívica y sirven como forma de contención social de los impulsos individualistas, así como de defensa del individuo ante los excesos del poder estatal. También son las corporaciones espacios de autorregulación jurídico-colectiva en el seno de la sociedad civil.

Para Duguit el sindicalismo es el gran movimiento de integración que, reconducido hacia los objetivos reformistas, puede ejercer una acción pacificadora defendiendo a los asociados del poder de los gobernantes y facilitando la representación de intereses en la nueva forma del Estado.

Posada, a su vez, recoge las ideas de sus antecesores y agrega contenidos krausistas que afirman que el Estado es el conjunto de los individuos más las asociaciones, corporaciones, fundaciones, sociedades totales o parciales, y propone su representación política, con la doble base electoral, como hemos anunciado al presentar su pensamiento reformista sobre la solidaridad.

La influencia de estas ideas se muestra también en los ensayistas rioplatenses; Rodó expresa una opinión favorable a las organizaciones laborales, ya que propone el fomento en obreros y patronos del espíritu de asociación profesional, de modo que cada una de esas parcialidades se organice y adquiera personalidad corporativa, relacionándose entre ambas y propendiendo a equilibrar sus conveniencias y derechos. «Es la solución ideal» sostiene, ya que se basa en la libertad y la cooperación, y no presenta los peligros del favor providencial del Estado. Una posición también favorable a las corporaciones profesionales fue la del argentino Carlos Sánchez Viamonte, por ejemplo.⁹⁸

En el Programa del Partido de la Unión Cívica también se hace referencia a las corporaciones, en 1912, en preferencia de toda representación de los individuos.⁹⁹

97 En *Sociology and philosophy*, Durkheim explica el contenido del concepto de conciencia colectiva: «Kant postuló a Dios, dado que sin esa hipótesis la moral es ininteligible. Nosotros postulamos una sociedad específicamente distinta de los individuos, puesto que de otro modo la moral carece de objeto y el deber no tiene raíces». Se puede ver una excelente síntesis de estos aspectos teóricos del corporativismo durkheimiano en Juan C. Portantiero, *Gramsci y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad*, www.robertexto.com.

98 José E. Rodó, «Mirador de Próspero», *El trabajo en el Uruguay*, Aguilar, Madrid, 1957, p. 647.

99 «La representación profesional, porque los elementos constitutivos de la sociedad no son los individuos de la sociedad aisladamente considerados, sino los individuos agrupados en las sociedades elementales, resultantes de la tendencia a la asociación libremente ejercida, como las corporaciones profesionales, que comprenden y representan a los intereses comunes». Cita en M. Vanger, José Batlle y Ordóñez. 1915-1917, p. 74.

El concepto de solidaridad y la controversia ideológica en el Uruguay del 900 ¿Cómo se manifestaba entre estos intelectuales, considerados como actores políticos?

Presentados los discursos doctrinarios que llegaron al Uruguay «laboratorio social», queda como tarea siguiente ubicar el debate intelectual en el ámbito del enfrentamiento ideológico, siguiendo la propuesta de Skinner. Debemos ocuparnos de la presentación de los agentes del uso del concepto, los intelectuales que serán los integrantes de la conocida generación del 900, en sus ámbitos privilegiados de difusión ideológica: la Universidad, el Centro Internacional de Estudios Sociales, los cenáculos literarios de la bohemia intelectual, la Revista Nacional. A un nivel más extendido, el clima general de ideas caracterizado por un criticismo agudo que ya había señalado Zum Felde: «época de escepticismo general nunca igualado... si cada época tiene su palabra simbólica, la de esa época decadente del “fin de siglo” sería “Yo”». ¹⁰⁰

El carácter polémico del ambiente cultural de Montevideo fue destacado por Carlos Real de Azúa, que señala el signo controversial y caótico, que no permite ver con claridad las orientaciones antagónicas, «todo —o casi todo— está librado al azar, que en esta historia tiene nombres de editoriales». Sin duda, la editorial *La España moderna*, por ejemplo, tiene mucho que ver con la difusión de las posturas ideológicas del mundo europeo y especialmente español. Señala también Real que hubo doctrinas foráneas que influyeron hondamente, sin una perceptible o recordable elaboración por nuestra parte. Sin embargo, podríamos, compartiendo la idea, considerar, como haremos más adelante, que a pesar de su escasa elaboración, esas doctrinas —se refiere al biologicismo evolucionista y al organicismo sociológico— tuvieron una enorme influencia en el discurso político. ¹⁰¹

El individualismo invadía todos los espacios. El auge de la bohemia, la extendida recepción del anarquismo como filosofía de vida, aunque no fuera como elección política, la atmósfera modernista y la exacerbación de la visión crítica llevaban a un gran protagonismo personal a los intelectuales de la generación, y al reflejo de la opción por la «libertad de elegir cómo vivir», que los hacía sentir como «extravagantes», para usar un término de la época que había puesto de moda mucho antes Stuart Mill.

En el caso de Sánchez Viamonte, la afirmación es también contundente: «La sociedad no se forma únicamente con entidades humanas individuales; ella es, por el contrario, un complejo de intereses y de fuerzas económicas o espirituales que solo se revelan por afinidad electiva, a través del interés corporativo común...el individuo es un valor social, en tanto es actividad cooperativa y solidaria, productora de utilidad aprovechable, creadora de intereses que merezcan ser defendidos, y, en tal virtud, solo deberá estar representado en el gobierno de acuerdo con la naturaleza de la función social, según el empleo y la orientación técnica de sus energías concurrentes, según la profesión u oficio que lo convierte en colaborador, en productor para su grupo.» «El dogma de la soberanía», publicado en Derecho político, Revista Sagitario, Buenos Aires, 1925.

100 Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay*, tomo II, *La generación del 900*, p. 10.

101 Carlos Real de Azúa, *Ambiente espiritual del 900*.

¿Cuál de estos intelectuales podía hablar desde la solidaridad surgida en considerarse alguien como los demás?

En realidad, muy pocos; solo aquellos que se sintieran involucrados racional o sentimentalmente con «los demás», aplicándose desprejuiciadamente a la denuncia de la injusticia, como sería el caso de Florencio Sánchez o de Vaz Ferreira.

El concepto de solidaridad reprodujo en nuestro país las controversias teóricas de los intelectuales europeos, provocando adhesiones o rechazos, de acuerdo al nivel de aceptación que sus contenidos variables recibían. Así, la idea de interdependencia, difundida por Durkheim, como un hecho de la realidad, derivado de la división del trabajo, coincidía parcialmente con el contenido del concepto de solidaridad y aun los liberales más conservadores llegaban a admitir esta idea y a usarla en sus exposiciones sobre el mejor sistema de cooperación social. Ambos términos, interdependencia y cooperación, formaban parte del vocabulario de José Cremonesi, por ejemplo, en su cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Montevideo.

La influencia de la bibliografía teórica, tanto en el sentido de la interdependencia como en el de la solidaridad, se hacía evidente en el lenguaje de los políticos. Presentando a la idea socialista y en el otro campo del espectro ideológico, Frugoni llegó a citar en una página de un mismo artículo a Durkheim, Fouillé, al argentino Justo, a Jaurès y a Marx.¹⁰²

La idea de interdependencia y de cooperación no exigía necesariamente relaciones recíprocas de igualdad, por el contrario, podía ser interpretada como una integración jerárquica de roles diferentes, dependientes entre sí, dentro de la sociedad. Esta idea concordaba en todo con el pensamiento no solo conservador, sino también tradicionalista. Estas diferencias en las concepciones teóricas y la preocupación por la cohesión social, que involucraba a un elevado número de intelectuales, generan un verdadero debate ideológico en el ámbito universitario, con dos bandos enfrentados, progresistas y conservadores, unos en defensa de la integración solidaria y otros en la del individualismo spenceriano garantía del orden derivado del mayor mérito de cada miembro de la sociedad.

Para los primeros, la solidaridad tenía otros componentes, de carácter normativo, que obligaban al individuo ante la sociedad. Para los segundos, la libertad individual era prioritaria aunque se tuviera en cuenta el interés general y la interdependencia, la colaboración derivaba de la desigualdad del mérito, la que era a la vez fundamento para el orden social basado en el interés general.

Los autores que podemos llamar solidaristas, en el Uruguay, no solo porque usaban la palabra solidaridad, sino porque reconocían y defendían el concepto, siempre sostuvieron, en cambio, que el individuo era deudor de la sociedad y que el bien común

102 E. Frugoni, *Cuadernos de Marcha*, julio de 1970, n.º 39. Presentación y selección de textos de Frugoni por Eduardo Jaurena, p. 12.

o el bienestar general estaba por delante del particular, relacionando así la felicidad individual con la justicia social.¹⁰³

Fuera de la institución universitaria algunas figuras políticas de primer nivel también toman partido en este debate. Luis Alberto de Herrera ha dejado documentada no solo su posición discrepante en cuanto a la evaluación de la Revolución francesa y su influencia en el progreso social, sino que se ha manifestado en contra de la corriente solidarista propia de la III República.¹⁰⁴

La figura que entre los literatos del 900 produjo un discurso del mayor interés para nuestra investigación es la de Carlos Reyles, un ejemplo de las posiciones individualistas más opuestas al concepto de solidaridad originado en la idea del bien común. Sus comentaristas sostienen que han prevalecido en él las influencias de Le Bon y Nietzsche; que su materialismo científico está penetrado de pensamiento biologicista es evidente, pero aún más el contenido vitalista de sus concepciones generales sobre la política. La idea de la voluntad de poder y del instinto de expansión vital puede relacionarse también con la de la selección natural de los más aptos, proveniente del darwinismo social así como su conservadurismo puede referirse a Charles Maurras, pero su admiración por la riqueza y la exaltación del oro es un rasgo muy personal de su pensamiento. La posible influencia de Fouillée que algunos comentaristas señalan, la importancia de las «ideas fuerza», también puede admitirse, aunque destacando las oposiciones que Reyles formula tenazmente contra una de esas ideas de Fouillée, su concepción de la solidaridad, precisamente. Sin embargo, Reyles también refleja el paradigma organicista característico de su tiempo, «cada individuo, cada molécula del organismo social es autónoma dentro de su acción, pero su acción contribuye al funcionamiento general del organismo, y siendo libre de este modo, es dependiente de otro».¹⁰⁵

Reyles sostiene además que «La superioridad del individuo sobre el Estado en el manejo de los intereses de un país es tan evidente como lo es la superioridad del propietario sobre los administradores».

Un aspecto llamativo de su pensamiento es que del mismo modo que los juristas y otros intelectuales de su época, cree en las asociaciones intermedias, y propone una «Liga del trabajo», con el ejemplo de las asociaciones de los obreros y de la Asociación rural; otra vez las ideas de Durkheim, Duguit, Posada. La diferencia, sustancial, con respecto a esas propuestas de sindicalización obligatoria, era que la Liga tendría un Directorio central, compuesto con los presidentes de las asociaciones de fomento de la capital, los representantes de las grandes empresas, veinte comerciantes, diez ganaderos, diez agricultores, con gran representación de la banca, la bolsa y la prensa.

103 Las posiciones de los intelectuales uruguayos no presentaban tantos matices y diferencias como las de los solidaristas franceses, divididos en varias tendencias.

104 En los medios intelectuales franceses de comienzos del siglo XX también se notaba la división de las opiniones en relación con la valoración de la Revolución. Era difícil conciliar la necesidad de la cohesión social con la emancipación individual.

105 Carlos Reyles, *Ensayos*, Montevideo, 1965, p. 78.

El objetivo era lograr que el mundo fuera el patrimonio de los que tuvieran el valor de apropiárselo: «los trabajadores van a demostrar lo que son y el destino que merecen».

Pero fue en la famosa conferencia de Molles, de 1908 donde sus ideas se presentan con mayor claridad. Se hace necesario transcribir un párrafo, porque no contiene desperdicio alguno:

...La novedad de la pedagogía es la formación de voluntades audaces, no de idiotas sabios. Y las virtudes sociales que más se premian no son las contemplativas del noble, pero caduco espíritu clásico; no la humildad, el renunciamiento, el desinterés del ascetismo cristiano, más al contrario, la ambición insaciable, la combatividad, el amor de los bienes terrenales, la facultad de arriesgarse, las virtudes interesadas y activas, en conclusión, que la lucha económica, es decir, que la vida social necesita y desarrolla fatalmente. Esas virtudes, condenadas por el espiritualismo a nombre de la moral del desinterés, son las realmente morales, por ser las fieles servidoras de la vida.¹⁰⁶

La propuesta más concreta de Reyles tenía como objetivo el reforzamiento de la política de la clase rural y en este sentido era un punto de vista que lo colocaba en el sector conservador del partido colorado, el opuesto al que lideraba Batlle y Ordóñez.

Volviendo a nuestro tema específico, podemos considerar a Reyles, junto con José Irureta Goyena como el expositor del individualismo contrario a la extensión de las funciones del Estado, en la línea de Spencer, aunque, como todos los conservadores liberales, admitieran el contenido de *interdependencia* que integraba el concepto de *solidaridad*, desde puntos de vista estrictamente realistas. Los hombres podían asociarse para potenciar su capacidad de lograr objetivos personales —hasta ahí llegaba la finalidad de la asociación— no se trataba entonces de impulsos emotivos o responsabilidades morales, ni de reconocimiento de ningún tipo de igualdad que no fuera la igualdad ante la ley.

En el caso de José Irureta Goyena encontramos muchas de las ideas de Reyles, pero también otras que pueden considerarse de pura cepa liberal, y bastante originales en el pensamiento de la época. Cuando se refiere a la libertad, tema que le sedujo desde su tesis de grado, señala que

es sufriendo su dominio y limitándonos por su acción, que la libertad se convierte de facultad para vivir por cuenta propia, por sí mismo y para sí mismo, en estímulo de vivir también por cuenta ajena, con los demás y para los demás. No existe en el mundo hombre más encadenado, que el hombre civilizadamente libre: las esposas que le ha soltado la ley, se las vuelve a colocar él mismo, por razones de solidaridad extrañas al imperio de la ley, pero que se transforman en ley imperativa del espíritu.¹⁰⁷

106 C. Reyles, o. cit, p. 98. Continúa el párrafo afirmando que el oro a pesar de las maldiciones de los dioses y poetas, era un educador, un moralizador, un poder espiritual. Menciona más adelante a Emerson: *La riqueza es mental, la riqueza es moral*.

107 J. Irureta Goyena, *Discursos*, Ed. Banco Comercial, Montevideo, 1948, p. 26. En párrafos anteriores, p. 24, el texto se refería también a la idea de solidaridad: «Yo no pretendo sustituir la obediencia al libre examen, ni amalgamar todas las conciencias en una sola conciencia, que al fin y al cabo sería la conciencia de alguien, convirtiendo la sociedad en un inmenso monasterio. Pretendo tan solo, un cierto grado de renuncia individual, un sentimiento más hondo de las jerarquías, una inteligencia más aguda de la solidaridad; sostengo que hay hombres que no son iguales a los otros hombres, que existen

Irureta afirmaba que era necesario profundizar en el trabajo y regular la libertad por medio de la disciplina para lograr «el sagrado tesoro del valor colectivo nacional», por medio del cual sería posible que nadie diera más que lo que recibe, y por el contrario, todos reciban más de lo que dan, ya que la patria premia siempre la devoción de sus fieles devolviendo ciento por uno.

Los puntos de vista de Irureta, manteniéndose fieles al liberalismo, acentuaron su tendencia al individualismo spenceriano de tal modo que hacia los años 40 no quedaba en su pensamiento ningún resabio de la idea de solidaridad entendida desde un horizonte de fraternidad. En su discurso sobre «El peligro de la fraternidad», Irureta sostiene radicalmente que

la libertad y la igualdad exigen que a cada uno se le dé lo suyo; la fraternidad, que de lo suyo cada uno se deje sustraer algo para los demás, cuando lo propio no fuera bastante. Las dos primeras son fuerzas individualistas; la última es medularmente socialista. El socialismo lleva al marasmo; el individualismo a la Roca de Taigeto...por eso preconizamos una fraternidad capaz de conjugarse con el principio de igual libertad, un máximum de altruismo compatible con un mínimum de egoísmo constructivo, una fórmula de equilibrio que contemple la insolencia de los demás, sin cegar la fecundidad del esfuerzo individual.

Irureta analiza prolijamente el concepto de solidaridad y llega a explicar que los revolucionarios de 1789 creyeron tal vez que la palabra «caridad» exalta al que da y deprime al que recibe, e hipnotizados por un falso concepto de igualdad inventaron para fundar el deber de asistencia la palabra más falsa, lexicográficamente interpretada, que se haya pronunciado en el correr de los siglos. Se trata de la fraternidad compulsiva, la que debe cumplirse por la coacción del Estado. Por eso dice que «ahora se habla de solidaridad, que es otro subterfugio de que se valen los sociólogos para disimular su aversión al vocablo más noble que haya brotado de los labios de un ser humano, desde que el mundo existe: la palabra caridad».¹⁰⁸

El texto de Irureta nos exime de la tarea de rastrear en su pensamiento los contenidos del concepto de solidaridad, y, resumiendo, es evidente que lo reduce desde el punto de vista ético a la idea de caridad, desprendiéndolo del sentido de fraternidad, y desde el punto de vista político lo vincula a las fuerzas socialistas.

No debemos ocultárnoslo, el sentido aureolado que tiene esa palabra está sirviendo de estandarte para unir esfuerzos absolutamente extraños al espíritu de la democracia. La democracia, que es una forma de organización de los poderes públicos, se está convirtiendo en el símbolo de los gobiernos izquierdistas, subversivos y revolucionarios, cuyo cometido ha de ser echar por tierra el régimen capitalista, de cepa burguesa y estructura netamente liberal.

Ajustando nuestra visión al método que aplicamos, combinando la diacronía sin dejar de lado la sincronía, distinguimos entre la coyuntura de los años treinta y la de los años

fuerzas espirituales que prevalecen sobre las fuerzas análogas, que median preceptos que apagan la discusión, que existe un terreno neutral, donde todos los espíritus pueden colaborar en el bien común, sin que por eso el espíritu de cada uno sufra verdadera disminución.»

108 Irureta Goyena, o. cit., p. 154.

cuarenta, aunque dudamos de que en realidad haya una sustancial diferencia, ya que el enfrentamiento ideológico se venía dando desde la revolución rusa y las ideas políticas de Irureta concuerdan claramente con el individualismo spenceriano que lo caracterizó siempre. Lo interesante es cómo procesó en su pensamiento político los cambios del concepto de solidaridad y cómo atribuyó a los sociólogos las posiciones socialistas.

Su biblioteca preferida sobre asuntos jurídicos no era, evidentemente, la de los juristas reformistas.

Quizás tenga razón Ángel Rama, cuando localiza la idea de solidaridad en los programas de los partidos, más que en los ensayistas de la generación. Para él el rasgo diferencial de los nuevos partidos es el sentimiento de solidaridad nacional que promueven, y si aceptamos la idea, se nos aparece el concepto de solidaridad extendido a la consolidación de la identidad nacional, en los términos en que también lo describía Ardao.¹⁰⁹

Si bien se muestra en nuestro país en esa época como consigna de un sector de un partido político, el batllismo, debería tenerse en cuenta que el solidarismo era uno de los principios del progresismo, un concepto bastante más amplio que el batllismo de un sector del partido colorado.¹¹⁰

Otro intelectual de la generación del 900, en su doble condición de catedrático y de político, Eduardo Acevedo, prefiere el término «interés general» para usarlo como condición para la justificación de la intervención del Estado más allá del papel de juez y gendarme.

¡El interés general! Tal es efectivamente la fórmula racional para la determinación de las funciones del Estado, que día a día se arraiga en la doctrina y en los hechos y a la que los propios porta-estandartes del individualismo contemporáneo, tienen que hacer frecuentemente concesiones, como tendremos oportunidad de verlo en el curso de estas lecciones.¹¹¹

En el caso de Carlos María de Pena, su opinión sobre el Estado también tiene que ver con algunos de los contenidos del concepto de solidaridad, vinculados a las posiciones de Durkheim y Duguit sobre la existencia de una conciencia nacional:

Preferimos quedarnos con la doctrina del profesor Willoughby, de que el Estado es una personalidad porque tiene voluntad propia que se conoce en la conciencia nacional, de una manera análoga a como los sentimientos de un organismo individual se reconoce por la conciencia animal.

Carlos Vaz Ferreira y la idea de solidaridad

El caso más interesante para analizar desde el enfoque metodológico que estamos aplicando es el de Carlos Vaz Ferreira, en sus textos referidos al pensamiento social.

109 La solidaridad nacional impulsada desde los partidos políticos, en el caso de Luis Alberto de Herrera y de su influencia en el Partido Nacional, no convive junto con la idea de la solidaridad social considerada como derecho. En Herrera predomina una concepción altruista y caritativa y alude críticamente al modelo francés como el que impulsa la exigencia de derechos de los ciudadanos, más que de deberes.

110 Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1995, p. 112.

111 Eduardo Acevedo, *Temas de legislación obrera*, Imprenta Nacional, Montevideo, p. 19.

Si buscamos el concepto, en la palabra *solidaridad*, el resultado es categórico: no la usa. Tampoco encontramos, como en de Pena, alguna alusión a ideas contenidas teóricamente en el concepto de solidaridad, o una cita, aunque fuera al pasar, con palabras sustitutivas de la palabra solidaridad, como interdependencia, fraternidad, cohesión social. Nada.

En la corporación de juristas predominaba la palabra interdependencia que aludía directamente a Durkheim. Vaz Ferreira conocía todos los usos de las palabras relacionadas con el concepto de *solidaridad*, porque formaban parte de la bibliografía académica de la Facultad de Derecho. Si buscamos una explicación sobre esta ausencia del término, encontramos una, de peso, referida al método que aplica. Su prescindencia de los sistemas y las teorías y su forma de dedicarse directamente a los problemas a resolver tiene un sentido ideológico: no colocarse en ninguna de las partes en la controversia político-ideológica, que él definió como la oposición entre la libertad y la igualdad, entre el individualismo y el socialismo. A ello se agrega su crítica contra el carácter organicista de las explicaciones sociológicas. Ya vimos que esta era la teoría social que sustentaba buena parte de la defensa del concepto de solidaridad en importantes autores de la época. Vaz reacciona contra toda presentación organicista del tema de la justicia y considera que en Spencer hay una profunda contradicción en este sentido. Sin embargo varios de sus comentaristas están de acuerdo en el carácter liberal spenceriano de sus convicciones, pero desde otros puntos de vista.¹¹²

Fiel entonces a los principios de «a cada cual según sus actos», Vaz solo admite la beneficencia como simple paliativo y cree que la posibilidad de generalización de los sentimientos altruistas supondría un cambio psicológico tan grande que pasaría a ser una utopía inalcanzable y llevaría a la aplicación de la imposición tiránica.¹¹³

Si admite que el Estado puede intervenir, para achicar el mal en los problemas sociales, ello solo podrá tener un sentido: colocar a todos los individuos en condición de llevar adelante sus vidas, según sus propios intereses individuales y «como especie en marcha». Lo que interesa es la libertad, para que cada uno actúe por sus propios medios.

Precisamente, su concepción de la libertad negativa lo lleva a una fuerte denuncia del orden social existente, porque va en contra de los principios del liberalismo.

Resulta así, finalmente, en una propuesta de reducción del mal, que conduce, en el contexto histórico de la época, a la admisión de una intervención del Estado, por medio de la legislación, con el propósito de asegurar la igualdad de oportunidad. Se trata de sensibilidad social ante la situación de los más necesitados de ayuda, idea que de alguna manera está integrada en el concepto de *solidaridad*.

Lo que nos interesa aquí, de todos modos, es el «no uso» de la palabra *solidaridad* ni de alguna otra que estuviera cercana al concepto. Nuestra opinión es que la palabra

112 Miguel Andreoli sostiene que la ubicación de Vaz en los debates es la de un individualista, con sensibilidad moral a ciertas exigencias básicas de la igualdad. *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Facultad de Derecho, Montevideo, 1993, p. 57.

113 Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, p. 24.

solidaridad era evitada por sus connotaciones socialistas, por un lado, por razones ideológicas, y por otro, por desconfianza ante las recientes y extendidas teorías sociales.¹¹⁴

La ausencia del concepto demuestra una postura ideológica extradiscursiva, del tipo de las que señalaba Skinner. Si no reducimos la significación del discurso a su instancia textual, distinguiendo entonces entre el nivel locutivo, el que preocupa a los filósofos, y su fuerza elocutiva, la intención del que habla, que interesa a los historiadores, la ubicación del contexto en que Vaz presenta sus trabajos es fundamental para saber a quiénes replica, desde el punto de vista político ideológico, aunque no los nombre, y para poder entonces extraer de los textos confirmaciones de la intención inicial.

Hechas estas reflexiones, llegamos a la conclusión de que Vaz Ferreira entraba al debate ideológico del lado contrario al socialismo y al liberalismo progresista, aunque admitiera cierto grado de reforma por medio de la legislación social y la política fiscal, con el fin de disminuir la injusticia de la propiedad ilimitada de la tierra, agravada por la herencia. La ubicación de Vaz como protagonista de las disputas políticas corresponde a un discurso moderador, en que, por ejemplo, exige una contrapartida de trabajo a toda ayuda otorgada a los individuos por la sociedad, y por otra parte se coloca en un punto de vista crítico con Irureta Goyena, ya que no comparte la forma en que este modifica la fórmula spenceriana de justicia, incluyendo el derecho a la herencia y la primitiva apropiación de la tierra.¹¹⁵

Su intervención en el debate político tiende a la conciliación aunque en el texto pretenda negarlo —no hay otra forma de elegir lo bueno de los dos modelos individualista o socialista— de modo que de alguna manera confirma el reconocimiento de algunos principios de cada uno de los dos polos en debate. Si bien simpatizaba con el liberalismo reformista en el que abundaban los argumentos sobre la llamada justicia intergeneracional, presentes en la obra de Stuart Mill y de Henry George, y sobre todo en la de León Bourgeois, la presentación que hace Vaz del tema, al referirse al problema de la propiedad de la tierra no coincide con ellos.

Mientras Bourgeois, por ejemplo, habla de la deuda de una generación con otra anterior y su responsabilidad de pagarla a la generación futura de acuerdo al principio de solidaridad, Vaz se refiere a las posibilidades de acceso al goce de la tierra, comparando la situación de las generaciones actuales y las anteriores como un conflicto de los derechos entre individuos vivos que los han recibido de otros muertos, por herencia, y

114 Algunos intelectuales argentinos por ejemplo, prefirieron el término interdependencia, como el catedrático Rodolfo Rivarola, que se refiere explícitamente al problema de la palabra adecuada en *Discursos académicos*, p. 56: «La idea de libertad no se concilia sino con la doctrina anárquica; si el hombre debe ser libre, no necesita gobierno. La realidad es que, aún siendo libre, jamás se bastaría a sí mismo, y no se le concibe fuera de la sociedad en que otros necesitan de él, como él de los demás... confieso que con la preocupación que sugiere este problema, he buscado, tiempo ha, la palabra que significara el concepto. Bien que tuviera ya alguna introducción en el uso la de "solidaridad", *no lo es, por razones que omito*; prefiero un neologismo: la interdependencia». Las itálicas son nuestras.

115 A pesar de su fidelidad y admiración por Spencer, en el tema de la propiedad de la tierra Vaz presenta una importante argumentación en contra de las posiciones de este autor.

aquellos que no han recibido nada, es decir, un problema entre individuos, que exige una corrección de la injusticia desde ese punto de vista.

Agreguemos a nuestro comentario que Vaz es un buen ejemplo del pensamiento filosófico prescindente de toda relación explicativa vinculante del contexto histórico, del tipo al que aludía la mayor parte de las críticas teóricas que hemos presentado entre los defensores del concepto de solidaridad. No se trata de regular el mercado, ni de dar al Estado la potestad asistencial sin demandar justificación del estado de necesidad.

La reflexión filosófica no se extiende a explicaciones sobre cómo se llegó a la actual situación de injusticia y a la identificación de los eventuales responsables. Sus contendientes son autores reconocidos como grandes teóricos con los que discrepa en algunas ideas, pero no hay en sus trabajos identificación significativa de los protagonistas del debate político dentro de la región. Su mundo es el de las ideas que pueden conducir a principios normativos más allá de cualquier situación histórica.

Llegamos a la conclusión de que el caso de este autor montevideano es difícil de colocar como objeto de reflexión mediante el método de estudio conceptual que aplicamos, porque él mismo sería un claro ejemplo del rechazo a la historicidad en la formación de los conceptos, una negación de su propio hacer desde dónde lo hizo. En el discurso de Vaz aparece una manifestación de desinterés por las consecuencias a corto plazo de las propuestas normativas de su filosofía, dada su tendencia al gradualismo y a la indefinición de metas alcanzables en el tiempo, por la vía de políticas públicas concretas. Todo esto dicho desde la perspectiva historicista, no desde la filosófica.

Ya hemos adelantado que la visión del filósofo no es la del historiador.

Un autor que recoge casi unánimemente el elogio de los filósofos, y en especial de los latinoamericanos, puede ser visto no tan positivamente desde un ángulo que enfoque directamente no qué dijo, sino qué hizo, y si fue a favor del cambio, o, por el contrario, de la justificación de las cualidades favorables de la teoría individualista, solo desvirtuada por una errada manera de pensar los problemas. La crítica a las formas históricas de distribución del poder y a las limitaciones que ellas implicaban para la libertad individual están notoriamente disminuidas en las presentaciones argumentativas de Vaz, que reduce la esperanza a una progresiva mejora mediante la buena voluntad de los hombres sinceros y comprensivos que sienten la aspiración noble y generosa de favorecer a las clases pobres. Plantea la denuncia de la injusticia del orden existente, pero no atribuye ninguna responsabilidad ni al orden jurídico, ni a la clase dominante, ni al sistema político, ni a la estructura económica, ni al legado cultural histórico, todas formas de denuncia presentes en el discurso político reformista y progresista de la época, que se caracteriza por la afirmación de que la sociedad se debe de hacer cargo del riesgo social histórico, ya que no todas las decisiones erradas son responsabilidad individual.

Al presentarse como agente de una «intervención filosófica», Vaz aparece colocado fuera del debate político, aunque en realidad no lo estuviera en absoluto, y elude así fundamentar ideológicamente su oposición en referencia a las propuestas de cambio que estaban planteadas, que, por otra parte, estaban lejos de ser contenidas en la simple

oposición entre libertad e igualdad, como él lo planteara. Para resolver este asunto volvemos a las preguntas de Skinner ¿qué estaba haciendo cuando lo dijo? ¿qué intenciones tenía?

En parte ya hemos dado nuestra opinión con respecto a la respuesta a estas preguntas.

Vaz Ferreira realizó una actuación política: medió entre las posiciones en pugna, no aceptó ninguna, aunque al desarmar el debate teórico y defender desde puntos de vista ideológicos al liberalismo individualista —tal como debía ser— se colocó dentro de ese sistema de pensamiento, a pesar de lo que dijo negándolo. Actuó políticamente a favor de los que desacreditaban al socialismo, al señalar que era utópico, solo aplicable por medio de la imposición, y solo parcialmente admisible si tenía el gradualismo necesario como para no provocar males mayores.

Defendió la posibilidad histórica de un progreso basado en la iniciativa individual, una vez que los errores producidos al enfrentar los problemas se hubieran reducido.

El efecto de su prédica puede ser también rastreado en la realidad histórica.

Así, por ejemplo, en reiteradas ocasiones Batlle y Ordóñez sostuvo que lo que había que combatir era el hecho de la injusticia, el error de las ideas, las circunstancias creadas por ese error, afirmando de esta forma sus argumentos en contra de la idea de la lucha de clases. Un error en la forma de pensar podía entonces ser una de las causas de la injusticia social. Y esta manera de ver el conflicto social se acerca bastante a la idea vazferreirana, aunque estuviera el pensamiento batllista muy lejos de considerar que la sociedad no tenía responsabilidad en la deplorable situación de muchos individuos. Batlle compartía el punto de vista difundido por el positivismo desde varias décadas atrás, en este sentido de reconocer responsabilidades colectivas en los actos de injusticia social.

Señalaremos aquí algunas diferencias entre el discurso de Vaz y el de Batlle.

Decía Batlle y Ordóñez:

Lo que entendemos nosotros es que la sociedad, gran familia, debe asegurar a cada uno de sus miembros los medios necesarios de subsistencia, al fuerte, al entendido y al diligente como al débil; el ignorante y el perezoso, de tal modo que en todo momento pueda cada hombre tener la fuerza, la salud y el tiempo necesarios para darse una dirección en la vida sin que se vea forzado a someterse por la miseria; y completar esta base de acción de cada individuo con todas las instituciones tendientes a difundir los conocimientos, a perfeccionar la raza y a garantizar todo el resultado legítimo de los esfuerzos que hagan por mejorar la situación.¹¹⁶

Este texto de Batlle marca sus diferencias con Vaz Ferreira, a pesar de las similitudes que ya hemos expuesto. No se pide a los beneficiarios de la ayuda que la sociedad está obligada a conceder a cada individuo, ninguna cualidad que pueda demostrar su merecimiento, basta la necesidad. Por lo tanto, no cabe aquí aquello de a cada cual según sus actos. Vaz no aceptaría que el perezoso tuviera derecho a los medios producidos por el trabajo de otros, ya que sostuvo que en caso de necesidad debería, si estuviera en condiciones, retribuir lo recibido con trabajo.

116 Batlle y Ordóñez, art. del 17-6-1917. Tomado de Milton Vanger *¿Reforma o revolución? La polémica Batlle-Mibelli*, EBO, Montevideo, 1989, p. 139.

En cambio, para Batlle, la miseria debe ser contenida con la ayuda de todos, sin establecer responsabilidades ni contraprestaciones, ya que todos deben algo a la sociedad. Algunos individuos deben más porque el sistema de cooperación social los benefició especialmente, mucho más que los asistidos en razón de su necesidad. Por ello, deberían reintegrar algo, aportando proporcionalmente los recursos destinados a la asistencia social. La sociedad, actuando como una familia, cubre las necesidades básicas de todos, acudiendo a un fondo común, destinado a compensar la incidencia de las condiciones de vida diferentes en las decisiones de los individuos. Los fundamentos éticos de la legitimidad del impuesto a la herencia se basan precisamente, de acuerdo a las intervenciones de Batlle en la Convención del Partido Colorado de 1925, en una devolución de lo que cada individuo ha recibido de la sociedad. La idea de solidaridad como armonía de las partes, de origen krausista, y la de cohesión social y control de la anomia, de origen positivista, tienen una vigencia evidente en el discurso político de Batlle y no son sin embargo evidentes en el de Vaz Ferreira.

Solidaridad, propiedad, utilidad

Si nos proponemos el seguimiento del concepto de solidaridad desde el pasado, del 900 hacia el presente, tenemos que destacar, como plantea la teoría de la historia conceptual, sus tropiezos, sus altos y bajos, sus continuidades y transformaciones, tanto desde el punto de vista de la pluralidad de significados de la palabra como de la variedad de palabras que se usan para expresar el concepto.

Lo primero que debemos aclarar entonces es que en la realidad del 900 las fuentes bibliográficas que llegaban del exterior de nuestro país continuaban la tradición que vinculaba el principio de solidaridad con el derecho; la solidaridad provenía de la sensibilidad o de la racionalidad instrumental, pero en todo caso necesitaba de una formulación jurídica. El Estado de derecho, transformado en Estado de bienestar, debía imponer por medio de la legislación, la solidaridad que asegurara por un lado la gobernabilidad y por otro la prosperidad. Los contenidos morales y políticos del concepto de solidaridad se planteaban en las cátedras jurídicas a los efectos de dar fundamentos suficientes para la discusión parlamentaria, el debate en la prensa y en las campañas electorales.

Los partidos políticos también intentaron acordar su forma de entender la solidaridad, aunque fue este concepto, precisamente, el que provocó divisiones internas en el momento de elegir las políticas públicas adecuadas y presentarlas en los programas partidarios.

Tratemos de enunciar los contenidos del concepto de solidaridad en sus diversas variantes, su despliegue de significaciones en la vida política, yendo de los más amplios a los más concretos y eligiendo aquellos visibles en el pasado y el presente:

- solidaridad puede ser un dato de la vida real, un valor, un sentimiento, una doctrina, según su origen teórico. Diversos sentidos del mismo concepto;
- solidaridad es conciencia colectiva o socialización de las conciencias, algo más que la suma de individualidades;
- solidaridad es para algunos la fraternidad contenida en la idea de justicia, de lo que surge que para ser justo hay que ser solidario;
- la solidaridad busca el equilibrio, la armonía entre los hombres, y por ello coloca al interés general por encima del individual.
- la solidaridad contenida en el concepto de justicia exige la utilidad como principio del bien común;
- es también interdependencia, ya que los actos de unos repercuten en los otros individuos y por eso hay que tener en cuenta el bien de los demás;

- es el conjunto de los sacrificios mutuos que son necesarios para lograr la cohesión social y evitar la anomia;
- necesita de la conciliación y el arbitraje del poder público;
- es el principio que obliga a la reforma del derecho civil;
- es la regla social que se impone al individuo en razón de la función social de cada uno.
- como solidaridad social conduce a la concepción del Estado como servicio público;
- es una cualidad de la asociación que permite mutualizar los riesgos y las ventajas de la vida social;
- como solidaridad intergeneracional asegura la justicia más allá de la vida de los individuos;
- la solidaridad económica impulsa el asociacionismo voluntario, el cooperativismo y el mutualismo.

Desde esta primera anotación de contenidos del concepto podemos inferir que forma parte de las ideas eclécticas, indeterminadas, aceptables desde puntos de vista de doctrinas opuestas, positivistas o espiritualistas. Desde el punto de vista político, los progresistas afirman que el interés general redundará en beneficio de todos y por eso tienden a buscar la aplicación del principio de utilidad, la mayor felicidad para el mayor número, disminuyendo los riesgos y aumentando las oportunidades, aún cuando en alguna instancia debiera aceptarse el sacrificio del interés personal. Para esto es necesaria la intervención del Estado tutelar, mediador, árbitro.

Del resultado de este despliegue de contenidos del concepto de solidaridad podemos concluir cuáles tuvieron en nuestro país mayores adhesiones en el discurso político.

En principio, la idea de armonía, conciliación, equilibrio, capaz de asegurar la gobernabilidad por medio de normas jurídicas que remitieran a valores de justicia y equidad. La solidaridad podría entonces ser un concepto admitido tanto desde puntos de vista moderados como progresistas, ya que remite por un lado a una especie de contrato de mutua conveniencia —en el caso de los moderados que solo admiten el contenido de interdependencia del concepto de solidaridad— y por otro, a una reforma de las conciencias, que redundaría en una forma de Estado obligado a la justicia.

El reformismo más «inquietista» se inclina hacia el Estado servicio social, tutelar de la imparcialidad y la benevolencia necesarias para que cada uno pueda ser atendido en sus necesidades. Desde el punto de vista reformista, de amplio espectro, el concepto de solidaridad responde a la intención política de conciliar la difícil relación entre la mayor individualidad posible en medio de la solidaridad más amplia que la realidad permita.

A pesar de este contenido extenso y diversificado del concepto de solidaridad, sus tropiezos y desvíos en el proceso histórico del 900 hasta nuestros días, ya anunciados cuando nos referimos a Irureta y a Reyles, tuvieron que ver con su aplicación a la realidad.

Los obstáculos que se presentaron ante el potencial de su difusión estuvieron centrados en otras ideas que le eran opuestas, como la del «individualismo posesivo»

—para usar una expresión muy conocida— defensora de la propiedad y de la desigualdad derivada de los actos individuales desiguales, es decir, de las ideas de Spencer. La legalidad de la propiedad y su legitimación por el trabajo o por la herencia dificulta su conciliación con la idea de solidaridad. Entre estas dos palabras, *solidaridad* y *propiedad*, se articula un discurso político que es central para interpretar el cambio histórico. A favor del concepto de solidaridad funcionó otra idea, de enorme recepción en el discurso político, la de *utilidad*. Tendremos que presentar las relaciones entre ambos conceptos y las conciliaciones que el Estado de bienestar hizo posibles.

Antes de comenzar con este punto, debemos adelantar tres aclaraciones:

1. Cuando en el Uruguay del 900 se habla de propiedad, las referencias son casi exclusivamente a la propiedad de la tierra. En gran medida, en el discurso político actual sucede lo mismo, hay escasas alusiones a un debate sobre otras formas de propiedad.¹¹⁷
2. No es posible situar históricamente el debate sobre la idea de solidaridad sin vincular su relación con el tema de la propiedad.
3. Si intentamos descubrir no solo lo que dicen los intelectuales, sino lo que hacen como agentes políticos, su posición sobre el asunto de la legitimidad de la propiedad es imprescindible para colocarlos como protagonistas en el contexto político.

En la época en que estamos ubicando el primer debate, comienzos del siglo XX, la situación del país se caracterizaba por el ascenso acelerado del valor de la tierra destinada a la explotación agropecuaria y por la escasa contribución de sus propietarios al presupuesto del Estado, lo que los hacía ver como privilegiados. Conocidos historiadores nacionales han afirmado que eran mayores los beneficios que el hacendado recibía del Estado que lo que entregaba a él.¹¹⁸

La injusticia de la situación se evidenciaba aún más cuando se tenía en cuenta que los impuestos directos al consumo los pagaban las clases trabajadoras y que la política fiscal no orientaba la inversión hacia emprendimientos productivos que fomentaran el poblamiento y el progreso de las zonas rurales. La tendencia de la opinión de los intelectuales era a favor de la necesidad de gravar a la propiedad de la tierra, pero no al trabajo, y el debate llegó a sus niveles más controversiales cuando se agregó al problema de la legitimidad de la propiedad de la tierra el de su distribución y uso.

Dos factores intervinieron para que eso sucediera: por un lado, la orientación de la bibliografía del exterior que hemos citado más arriba, que formaba parte de las cátedras jurídicas y cuyos argumentos se habían extendido hacia la prensa y la discusión parlamentaria, por otro lado, el enfrentamiento entre el gobierno batllista y los estancieros, en una coyuntura en que se extendían las funciones del Estado, aumentando la

117 Se ha difundido un debate sobre la propiedad intelectual, que continúa manifestándose en los medios de comunicación.

118 J. P. Barrán. y B. Nahum, *Historia rural del Uruguay moderno*, EBO, Montevideo, 1985, tomo 6, p. 57.

burocracia y las propuestas legislativas sobre en dónde buscar los recursos aplicables a las políticas sociales que favorecerían a los sectores más desprotegidos, la parte «débil» de las relaciones contractuales.

Comenzando con el primer factor de la controversia, presentaremos a los protagonistas extranjeros del debate, luego iremos a ver cómo fueron interpretados y utilizados por los intelectuales del país y finalmente veremos cómo se reflejaron sus ideas en el enfrentamiento político. Es decir, qué hicieron, como agentes políticos, con esas armas ideológicas. Era natural que los ensayistas y catedráticos involucrados en estos problemas políticos miraran hacia el exterior en búsqueda de situaciones comparables a la nuestra, y en esa mirada se hizo visible la importancia de dos realidades históricas: el caso de Irlanda, un ejemplo del sometimiento de la soberanía de una nación por medio de la explotación económica de sus campesinos, vinculado estrechamente a las formas de apropiación y tenencia y desarrollo económico de las tierras productivas, y el caso de Nueva Zelanda, más bien un ejemplo de las políticas adecuadas para su aplicación en el Uruguay.

El primero funcionaba como punto de referencia de las visiones críticas sobre la injusticia social, y el segundo ilustraba sobre los caminos que podían evitar o reducir esa injusticia.

Cambio en los contenidos del concepto de propiedad. Su desacralización

El carácter «sagrado» de la propiedad de la tierra fue cuestionado por casi toda la bibliografía crítica que llegaba al país a comienzos del siglo XX. Casi todos los autores del 900 comentan a favor o en contra las posiciones de Herbert Spencer, en el texto de *Estática social*, capítulo IX, «Derecho al uso de la tierra».

Es que en el contexto inglés de los años 1882 y siguientes, la afirmación de Spencer de que el derecho más amplio de la humanidad a la propiedad de la tierra, era todavía válido, a despecho de los títulos, costumbres y leyes, provocó una gran polémica en la prensa inglesa y en la opinión pública, de tal modo que el autor terminó retractándose de la posibilidad de aplicación de un principio doctrinario de ética pura, suprimiendo en posteriores ediciones toda referencia a él.¹¹⁹

Durante mucho tiempo los autores siguieron, sin embargo, repitiendo las opiniones originales de Spencer:

La afirmación de que la tierra sobre la cual todos tenemos que vivir, puede ser mantenida como propiedad exclusiva de algunos de sus habitantes, implica una infracción de la ley de igual libertad, pues los hombres que no pueden vivir y moverse y mantener su existencia sin el permiso de otros, no pueden ser libres al igual de estos.

Este texto de Spencer traía también la solución a esa desigualdad:

se alcanzaría con un simple cambio de propietarios: convertir la propiedad individual en propiedad común del público...En lugar de pagarse la renta a los propietarios, se pagaría

119 En respuesta, Henry George escribió el opúsculo *Un filósofo perplejo*.

al Estado. Un estado de cosas así arreglado, estaría en perfecta armonía con la ley moral. Bajo él todos los hombres tendrían un derecho igual a la tierra y es claro también que mediante este sistema la tierra será cercada, ocupada y explotada con subordinación entera a la ley de una libertad imparcial.

Basta con leer este párrafo para explicarse la conmoción que Spencer causó en la opinión de los sectores conservadores. A pesar de su retractación posterior, muchos liberales como J. Stuart Mill y en especial alguno de sus discípulos en América, como Andrés Lamas, citado por Herrera y Reissing, y el norteamericano Henry George ahondaron sus críticas al sistema de propiedad profundizando en los mismos argumentos y destruyendo los sagrados principios sobre los que los tradicionalistas habían consolidado la legitimidad ética de la propiedad. S. Mill sostenía, por ejemplo, desde un punto de vista utilitarista, que cuando se hablaba del carácter sagrado de la propiedad debería recordarse que no puede aplicarse a la propiedad de la tierra. Ningún hombre ha hecho la tierra. Si la propiedad privada de la tierra no es útil, es injusta. No se debe acordar derecho exclusivo a ningún individuo, si no está demostrado que esta concesión produce un bien positivo, que redunde en bien de todos.

El mayor exponente del caso irlandés en las obras que provocaron una reacción inmediata extendida a todos los actores de la política, oficialistas u opositores fue Henry George y su discusión con el duque de Argill, acerca de la propiedad de la tierra.

La idea primaria de esta discusión es la distinción entre la propiedad legítima y la ilegítima. El duque de Argill recoge todos los argumentos conservadores en contra de las teorías georgistas, y el autor de «La cuestión de la tierra», el texto en que aparece este debate, intenta presentar «lo que entraña y cómo puede ser resuelta esa cuestión».¹²⁰

George seguía los razonamientos que desde el siglo XVII venían vinculando el valor trabajo con la legitimidad de la propiedad, pero en un sentido inverso a las afirmaciones del cap. V del Segundo Tratado de Locke. Las conclusiones a las que llegaba eran que cuando se paga a un hombre por su tierra se le paga por algo que no ha producido, por algo que estaba allí antes que el hombre existiera, por un valor que ha sido creado no por él individualmente, sino por la sociedad de que forma parte.

¿cuál es la causa de que la tierra esta donde nosotros estamos esta noche tenga ahora más precio que hace veinticinco años? ¿cuál es la causa de que la tierra en el centro de Nueva York, que en un tiempo pudo ser comprada a razón de una milla por un jarro de whisky, valga ahora tanto que aunque la cubrierais con oro no alcanzaría su valor? ¿No es a causa del incremento de la población? Quitad esa población y ¿qué sería del valor de la tierra? Nuestro régimen de la tierra está en los cimientos de todas las cuestiones sociales.¹²¹

En esta afirmación de George reside la importancia del debate. Para él, como para otros intelectuales y catedráticos uruguayos, si no se resuelve el problema de la propiedad de la tierra, de alguna manera que compense a la sociedad, la injusticia de la

120 Henry George lo plantea en la primera edición de este texto en 1881, con el nombre de *La cuestión agraria irlandesa*. Luego, con el fin de insistir en el carácter universal del asunto, cambió el título por *La cuestión de la tierra*.

121 Henry George, *El crimen de la miseria*, Fco. Beltrán, Madrid, 1889, pp. 35 y 36.

apropiación se extenderá en todos los otros aspectos de la injusticia social, cada vez en mayor grado.

Digo que, hagáis lo que queráis, reforméis lo que podáis, jamás os veréis libres de esa universal miseria mientras el elemento sobre el cual y del cual todos los hombres tienen que vivir sea propiedad privada de algunos hombres.¹²²

Reafirmando estas ideas George se coloca más allá del reformismo liberal y del optimismo progresista, al asegurar que aunque el progreso económico y las leyes positivas avancen creando cada vez más riqueza la injusticia no desaparecerá, sino que ahondará las diferencias «tomad un país donde la tierra está completamente monopolizada, como ocurre en la mayoría de las naciones civilizadas: ¿quién recibiría los beneficios? —Únicamente los propietarios.»

El hombre que es dueño de la tierra es dueño de aquellos que deben vivir sobre ella, aunque sea absurdo que un hombre pueda transmitir un título sucesorio de una generación a otra. ¿Para quién fue creada la tierra? —Y contesta George que fue creada para los vivos, no ciertamente para los muertos— «pues bien, ahora nosotros la tratamos como si hubiera sido creada para los muertos».

A este argumento generacional que veremos desarrollar en alguno de los autores nacionales, George agrega en el texto de *La cuestión de la tierra* el que afirma que todos los hombres tienen igual derecho a la vida, de lo que se sigue que tienen igual derecho a la tierra.

«Porque negar la igualdad de derecho a los elementos necesarios para mantener la vida es negar la igualdad de derechos a la vida.»¹²³

Una generación no puede enajenar los derechos de otra generación.

«El derecho de propiedad territorial es una injusticia contra el trabajo.»

Este es el título del capítulo VI de «La cuestión de la tierra», y en él reside la afirmación más radical del mensaje de George: «la reclamación de los propietarios sobre la tierra se funda, no en el derecho natural, sino sencillamente en la ley civil, ley civil que contraviene el derecho natural».

Apropiándose de una afirmación de Spencer, George sostiene que el transcurso del tiempo no puede dar títulos legales a la apropiación, con el fin de exigir una indemnización para los propietarios despojados, ya que bastaría preguntar, con H. Spencer, (el portavoz de las posiciones del liberalismo conservador), a qué tanto por ciento anual se convierte la injusticia en justicia.

«...robad a un pueblo la tierra sobre la cual ha de vivir, y el robo es continuo. Es un nuevo robo a cada generación sucesiva, un nuevo robo cada año y cada día.»

La acusación que realmente se formula contra los propietarios irlandeses no es que sus antepasados o los antepasados de sus causahabientes robaron a los antepasados del pueblo irlandés. Esto no importaría.

¹²² O. cit., p. 36.

¹²³ Este argumento es muy importante. La tierra sostiene la vida. De ella se vive, y no solo en ella se vive. Veremos luego las diferencias con las posiciones de Vaz Ferreira.

«Dejad que los muertos entierren a los muertos».

Se trata de la acusación presentada en el año 1881, «es que ellos roban al pueblo irlandés. ¿y se dirá que puede haber un derecho adquirido a continuar tal robo?»

De lo que hasta aquí hemos adelantado sobre una de las posiciones en debate, puede vislumbrarse que el sustento argumental reside en el derecho natural y en la crítica que desde la ética se dirige al derecho civil.

La desacralización de la propiedad, tal fue como se llamó el resultado de esta prédica sobre la injusticia de la apropiación y la herencia de la tierra, no significó, sin embargo, entre los seguidores de George una crítica a las teorías liberales o al sistema capitalista.

En este sector de opinión se trataba justamente de abolir los impuestos que soportaban el trabajo y el capital, sustituyéndolos por un impuesto a la renta del suelo. El capital era considerado fruto del ahorro y la previsión y su origen estaba en el trabajo, cosa que no sucedía con la propiedad de la tierra.

Ello explica que argumentos tan radicales no pasaran a ser propuestas revolucionarias de las del tipo de la reforma agraria, ya que no buscaban repartir la tierra, sino distribuir sus beneficios.

«Las leyes naturales de la producción son leyes físicas y las leyes naturales de la distribución son leyes morales.»

La política debe buscar entonces en la economía y la ciencia la forma de aumentar la producción, pero la distribución solo responde a principios de deber y de justicia.

Las ideas de George no quedaron contenidas en la doctrina, sino que pasaron a incluirse en las propuestas legislativas de figuras de repercusión internacional, como Lloyd George, el ministro de Finanzas inglés, y se discutieron en muchos municipios alemanes hacia el fin de la primera década del siglo XX.

En julio de 1909 Winston Churchill reiteraba los argumentos de George en un discurso en el Parlamento, sosteniendo que el monopolio de la tierra es el más grande de los monopolios, no siendo el dueño de la tierra quien elabora los factores por los cuales el valor de su tierra resulta aumentado.

«El puede descansar, si le place, y contemplar tranquilamente cómo su propiedad se acrecienta de valor, sin necesidad de realizar ningún esfuerzo de su parte», decía Churchill, tomando expresiones de Stuart Mill.

La repercusión en Uruguay fue más tardía, pues en 1913 Manuel Herrera y Reissing, que venía escribiendo sobre el tema en *El Siglo*, considera necesario editar un libro para difundir el proyecto de reforma tributaria sobre la tierra. En él agrega conclusiones sobre los dichos de George, por ejemplo, que la tierra no constituye riqueza,

El mayor o menor valor de la tierra de un país, puede afectar a una clase determinada de individuos, dándole un mayor poder de extraer o percibir riqueza de otra u otras clases, pero ese aumento o disminución no afecta la riqueza en general, pues lo más o menos que ganan los propietarios, lo pierden o ganan los arrendatarios o compradores.

No solo dice Herrera y Reissing que la tierra no constituye riqueza, sino que considera que la forma de propiedad existente es causa de la pobreza en el sentido en que George lo denunciaba: ricos y pobres son, pues, correlativos, recíprocamente, la existencia de una clase de ricos implica la existencia de una clase de pobres.¹²⁴

Desde que la tierra es el agente indispensable, no solo para la producción de riquezas de un país, sino para la vida de todos sus habitantes, el aumento en el valor de este factor, significa beneficio para unos cuantos y perjuicio para todo el resto, y su disminución, por el contrario, implica beneficio en conjunto para un país y perjuicio o menos beneficio para unos cuantos.

«El problema de nuestros países nuevos no es, pues, valorizar el suelo, sino desvalorizarlo.»¹²⁵

De estas afirmaciones proviene el principio en que se basa el criterio de justicia:

El valor de la tierra no representa, como el de las cosechas, ganados, edificios o productos de la industria, el del esfuerzo o trabajo empleado en su creación: el valor de la tierra es un valor social: es el exponente de la existencia y crecimiento de la población y el desenvolvimiento de la vida civilizada.

Conciliación entre el concepto de solidaridad y el de propiedad.

La solidaridad como compensación

Culminado el proceso de desacralización de la propiedad, se refuerzan los argumentos que tienen a buscar una solución de compensación de la injusticia existente entre los propietarios y los no propietarios. La sociedad está ahora facultada éticamente para exigir una distribución de la riqueza generada en la tierra, ya que esta es, finalmente, de todos. No quiere decir eso que se sostenga una negación del derecho de propiedad, sino su cumplimiento como corrección de un sistema fiscal que gravita con mayor peso sobre los valores que aumentan la riqueza, el trabajo y sus resultados, y con menor peso sobre los que se forman a sus expensas.

La propuesta de reforma tributaria se fundamenta, entonces, en el principio ético fundamental del derecho igual de todos a la tierra común, imponiendo a los que gozan de su monopolio el pago a la comunidad de un tributo que representa la equivalencia de la ventaja recibida por ellos, en beneficio ahora de todos, aplicando la propiedad común a usos también comunes. La idea ya había sido presentada por J. Stuart Mill, quien afirmó en los *Principios* que los impuestos sobre la tierra son en realidad una participación en la renta a favor del público y que una parte de la renta de la tierra fue siempre del Estado, ya que históricamente ha sido sometida al pago de impuestos.¹²⁶

124 Herrera comenta las afirmaciones presentes en la p. 351 de *La ciencia de la economía política* de H. George, publicada en Madrid, 1914.

125 Herrera y Reissing, *El impuesto territorial y la reforma tributaria en Inglaterra*, Montevideo, 1913, pp. 13 y 15.

126 J. Stuart Mill, *Principios de economía política*, FCE, México, 1951, p. 702.

Veamos ahora como presentan los georgistas el problema específico de la tierra de carácter urbano. En este caso, la contribución grava conjuntamente el suelo y las construcciones, imponiéndose con el criterio del valor del uso que los propietarios hacen de él. Para George, el propietario de la tierra de la ciudad toma en las rentas que recibe por sus tierras las ganancias del trabajo tan claramente como el propietario de las tierras de cultivo, lo mismo que trabaje en una buhardilla diez pisos sobre la calle, o en una mina hundido a miles de pies bajo la superficie de la tierra, la competencia por el uso de la tierra es la que últimamente determina qué parte del producto de su trabajo obtendrá el trabajador para sí mismo.

«La renta es siempre el devorador de los salarios.»¹²⁷

Lo mismo pensaban los georgistas uruguayos. La cuestión de la vivienda, dice Herrera y Reissing, debe atenderse prioritariamente, ya que la casa, como dicen los ingleses, es el segundo cuerpo del ser humano. Para este autor, podrían separarse del valor de la tierra el de las mejoras construidas, a los efectos del impuesto.¹²⁸

Si atendemos al discurso desde los ámbitos del gobierno, vemos que recogían, no solo en las palabras de J. Batlle y Ordóñez, sino en muchos de sus seguidores, algunos aspectos conceptuales de las posiciones georgistas y orientaban las acciones políticas en el sentido del reconocimiento de la desacralización de la propiedad de la tierra y de la prioridad de su utilidad social. Como reformistas, proponían una legislación que produjera el efecto de una compensación histórica basada en la solidaridad intergeneracional, del tipo que presentaba L. Bourgeois, aplicando políticas fiscales justificadas mediante argumentos fundados en la desacralización de la legitimidad moral de la propiedad, para que hicieran admisible un trasiego de recursos de los propietarios hacia los no propietarios.

A pesar de la contundencia de los argumentos reformistas, aparecieron fuertes obstáculos en el camino de la solidaridad como compensación como los argumentos de los derechos adquiridos y del consenso social a la propiedad privada de la tierra.

A partir de la retractación de Spencer, se difunden estas objeciones, basadas fundamentalmente en la dificultad inherente a la recuperación de las tierras por parte del cuerpo social: por un lado, según dice este autor en *La justicia*, sería necesario saber primero quiénes fueron los despojados y quiénes los expoliadores, ya que los propietarios actuales no son necesariamente los descendientes de estos, y habría además que tener en cuenta como compensación la asistencia que la sociedad ha prestado a los desposeídos, al no ser propietarios y recibir en virtud de la Ley de Pobres un auxilio

127 Henry George, *la cuestión de la tierra*, Fco. Beltrán, Madrid, 1915, p. 34.

128 «Un terreno y un edificio sobre él construido son igualmente propiedad, porque ambos están sujetos al dominio individual, pero en ese conjunto hay dos valores completamente distintos y separables: el primero, no procede del trabajo o del esfuerzo del individuo, no depende de este su existencia o destrucción, sino que debe su existencia al esfuerzo colectivo, a la sociedad, el segundo, ha sido creado por el trabajo del propietario o de aquél de quien legítimamente lo hubo, y de estos depende su existencia o desaparición». Herrera y Reissing, o. cit., p. 171.

que puede cuantificarse en una cifra que quizás fuera superior a la que representara la expropiación primitiva, ya que él la evaluaba en 500 millones de libras.¹²⁹

Según Spencer, lo único que podría resolverse sería la relación entre la tierra inculta, y las sumas que los más pobres de los no propietarios han recibido a lo largo del tiempo.

«Los propietarios podrán sostener, sin duda, que los 500 millones de libras es un buen precio para la tierra en su estado primitivo e inculto, con solo animales y frutos salvajes.»¹³⁰

A este argumento, Spencer agregaba su desconfianza en la administración del Estado: el sistema de la propiedad del Estado sería deplorable, los explotadores estarían a cubierto de las consecuencias de una relación directa entre el esfuerzo y el resultado.

Dos autores nacionales del 900 complementan las posiciones de Spencer: José Irureta Goyena, en su tesis de doctorado publicada en 1904, donde sostiene que la solución más adaptable es la favorable al mantenimiento de la tradición, respetando el hecho histórico de la apropiación primitiva de la tierra, por las razones expuestas por Spencer.

José Cremonesi, desde su cátedra, difunde la idea de que la tierra es propiedad de un número cada vez mayor de individuos, y que con la herencia, si existen grandes latifundios, estos tenderán a desaparecer.

Una nueva forma de compensación: cómo se integra Vaz Ferreira al debate sobre la propiedad de la tierra

La bibliografía crítica extranjera era radical en cuanto a la deuda que los propietarios tenían con los no propietarios y ya hemos adelantado las posiciones de Vaz Ferreira en el tema de los problemas sociales. Su posición no era tan radical y tendía a la búsqueda de aproximaciones conciliatorias. En el caso de la propiedad de la tierra, compartió muchos de los argumentos defensivos de los conservadores, por lo que consideró dudosa la legitimidad de cualquier tipo de expropiación, y, a su vez, entendió injusta, por excesiva desigualdad, agravada por la herencia, la distribución real de la propiedad en el país.¹³¹

La idea que Vaz aportó al debate fue la de la distinción entre tierra de habitación y tierra de producción, sosteniendo que ambas no son lo mismo y que por tanto no pueden sujetarse al mismo régimen. Los argumentos con los que defendía esta diferencia se referían a la menor dificultad presente al momento de repartir tierra de habitación, con respecto a la de producción, al hecho de que no todos los hombres desean ser

129 Estos argumentos de Spencer se exponen en las pp. 361 a 364 de *La justicia*, La España moderna, Madrid, 1890.

130 Seguidamente, Spencer da la razón de su rectificación: «En mi *Estática social* publicada en 1850, he sacado de la ley de la libertad el corolario de que la comunidad no podía equitativamente enajenar la tierra, sosteniendo también la opinión de que después de haber indemnizado a los tenedores actuales, la comunidad tiene que apropiársela otra vez de nuevo; pero no tenía entonces presente las consideraciones que preceden».

131 La bibliografía reformista afirmaba la ilegitimidad de la herencia de la propiedad, como lo había sostenido Durkheim.

agricultores, aunque todos quieren tener vivienda, y a las modificaciones que a la tierra de producción se han hecho por medio del trabajo. Distinguir lo que la tierra era, de lo que el hombre agregó, dice Vaz, es inmensamente difícil, mientras que es absolutamente fácil para la tierra de habitación, la que por eso no puede correr la misma suerte desde el punto de vista doctrinario y jurídico. Finalmente, señala Vaz que cualquiera sea la solución del problema de la tierra de producción, sobre el cual duda y no ve claro, el de la tierra de vivienda tiene una solución bastante clara reconociendo como mínimo derecho individual el de cada hombre a habitar en su planeta y su nación, el derecho a gozar de tierra vivienda sin precio ni permiso.

¿Qué significado político puede tener esta posición de Vaz?

Para poder contestar esta pregunta debemos contextualizar la discusión tomando en cuenta la situación alrededor del año 1915 al 1918.

Como ya hemos anunciado, el gran debate político centraba la discusión en la injusticia de la situación existente y en el privilegio de los que monopolizaban la propiedad de la tierra de producción, ya que se trataba de la estancia y sobre todo de la estancia del propietario ausentista o de la de explotación extensiva. La cría del ganado en las pasturas naturales sin inversión para aumentar la productividad era la forma más injusta de explotar la tierra para la mayoría de los intelectuales reformistas. A ello se agregaba la forma de apropiación por la herencia. Relacionada con esta situación de privilegio surgía otra injusticia, que consistía en cargar la presión tributaria sobre los artículos importados de primera necesidad y sobre el consumo en general, por medio de impuestos indirectos que pagaban las clases populares, mientras que la contribución inmobiliaria, aunque subía, no lo hacía en la proporción debida al mayor valor de las tierras. Otros elementos a tener en cuenta, para situarse históricamente, comprenden actitudes vinculadas a la sensibilidad colectiva, y a las formas del poder que disputaban al Estado el control sobre la población del poverío rural. Según señala la bibliografía nacional, es este período, en el que se constituye la Federación Rural del Uruguay, con el objetivo de la defensa de los intereses ruralistas, el que lleva a la máxima tensión las relaciones entre el reformismo y los estancieros.

José Irureta Goyena, uno de los portavoces de la nueva institución, decía en un discurso en Rocha en 1918 que mientras los ganaderos se afanan en aumentar el vellón de sus ovejas, la morbilidad de sus novillos, la finura de sus praderas, jóvenes políticos hablan en el Parlamento de las fortunas que se forman automáticamente como el aluvión de las riberas, por solo el incremento de la civilización, e intentan disgregarlas por medio del impuesto, sin vanos subterfugios, con la serenidad de jueces que tuvieran a su cargo planear una restitución. Irureta definía así dos formas de sensibilidad colectiva, la que pensaba que la contribución rural era un impuesto arbitrario «que puede matar en un año al ganadero más novillos que en diez años el carbunclero», y los que sostenían la justicia de una política distributiva de las cargas financieras del Estado.

Habría que señalar, además, que la existencia de estancieros innovadores, con prácticas empresariales tendientes al aumento de la productividad y la ganancia en

la explotación de las tierras, era bastante reducida, en relación con el latifundio improductivo, en el que se reflejaba la mentalidad conservadora y tradicionalista, que vinculaba a la tierra con el poder del propietario sobre los hombres que en ella vivían, o sobrevivían, en los «pueblos de ratas» de los linderos de las estancias. Aun en esa situación de escasa explotación económica, muy inferior a la que el capital podría dar en una empresa comercial o industrial, la tierra tenía un valor que daba prestigio al apellido, a la vez que daba poder sobre los habitantes del pago.

Los historiadores nacionales dejaron en claro la existencia de «dos países», el rural y el urbano. A esta situación respondía también la existencia de dos modelos políticos: el cosmopolita de las ciudades, abierto a las ideas que llegaban del exterior, «inquietista» según decía Irureta, y el tradicionalista del interior, aun alimentado por el caudillismo y la defensa irrenunciable de la propiedad. Y aquí deberíamos ubicar las ideas de Vaz Ferreira sobre el problema de la tierra, en cuanto a su obstinada diferenciación entre tierra de habitación y tierra de producción. La idea de la tierra de habitación es una aspiración motivada en el área urbana por una sensibilidad inmigrante ansiosa de un título de propiedad, por la carencia de viviendas con mínimas garantías de salubridad en época de políticas higienistas tendientes a evitar las epidemias y la promiscuidad, y por el elevado precio de los alquileres producto de la especulación inmobiliaria.

Es un asunto que afecta a la población de las ciudades. La tierra de producción aparece en cambio como un problema nacional, como una riqueza que no redundaba en beneficio para todos los habitantes porque está en situación de monopolio, y también aparece como un obstáculo al progreso, que se entendía relacionado con el avance de la agricultura sobre la ganadería y de la industria sobre la producción agropecuaria.

La forma de tenencia de la tierra de producción también tenía que ver con el éxodo hacia la ciudad, con la posibilidad de un campo cada vez más vacío y unas ciudades cada vez más conflictuadas por la cuestión social.

Tenía razón Vaz Ferreira en cuanto a la diferente situación de una y otra clase de tierra. Pero la orientación de su propuesta va en sentido inverso al reformismo batllista y socialista de la época: para él el problema de solución fácil era el derecho de tierra para habitación, y en cambio, el de la tierra de producción le resultaba sumamente difícil de resolver y dada esa característica, podía esperar. Por otra parte, convencido por Spencer, a pesar de sus críticas al maestro, considera dudoso el asunto de la ilegitimidad de la propiedad, y hace suyos los argumentos spencerianos sobre la dificultad en encontrar a los usurpadores, luego de sucesivas generaciones, o de discriminar entre la tierra en estado de naturaleza y las mejoras introducidas por los propietarios.

En cambio, para los reformistas más radicales no hay duda sobre ese carácter de la apropiación y sobre su consecuencia: la legitimidad de las exigencias de la sociedad sobre la necesidad de compensaciones por el monopolio de la tierra. El hecho de que la tierra haya sido mejorada, habiendo sido adquirida ilegítimamente, no reduce su expropiación del resto de la sociedad.

Esto nos conduce a ubicar a Vaz Ferreira en una posición algo separada del reformismo sobre todo si se tiene en cuenta sus continuas críticas a Henry George, por sus exageraciones unilaterales, y la nula mención que Vaz hacía de la extensión y forma de explotación de la tierra de producción en el Uruguay, colocándose fuera de los confines de la crítica a los estancieros, blanco de la oposición reformista al orden existente.

Sin embargo, una idea que este autor difundió y defendió insistentemente, tomada de Stuart Mill, el derecho de las generaciones existentes al uso de la tierra y la nefasta consecuencia de la herencia de la propiedad territorial estuvo siempre vinculada a las propuestas fiscales de tendencia redistributiva de la política batllista. Figura incluso en los fundamentos de las propuestas legislativas sobre el aumento de la contribución rural. Las alusiones críticas del propio José Batlle y Ordóñez a la familia de Gallinal (como ejemplo del acaparamiento de la tierra) y a la extensión y naturaleza de sus propiedades estaban a menudo mediadas por argumentos que seguían el orden de la propuesta de Vaz: el impuesto aplicado a los propietarios que monopolizan la tierra sería una compensación a la sociedad por lo que le corresponde como derecho de uso y que no puede gozar, en el caso de las generaciones actuales, ya que se reconoce la dificultad de aplicar las políticas confiscatorias resultantes del impuesto progresivo de cuño georgista. Pero es en el tema de la tierra habitación en el que se ajustan recíprocamente las ideas de Vaz con la política batllista.

«Una cosa es ante todo, de evidencia enorme; y es que, en ese mínimo está la posesión de tierra de habitación: tener en el planeta, no solo por donde andar, sino dónde estar. El derecho de transitar por la tierra y el derecho de estar.»

El mínimo estaría entonces marcado por el derecho a tierra habitación, y no a tierra de producción. Como vemos, aquí se marca la diferencia con los reformistas más radicales, defensores de la afirmación de George de que el derecho de todos a la tierra surge del derecho de todos a la vida. La tierra no es solo para transitar o para estar, es para sostener la vida, para vivir de ella y para vivir en ella.

El radicalismo blanco y su fórmula compensatoria

Cuando se publica la conferencia de Lorenzo Carnelli, conocido dirigente del Partido Nacional, sobre el programa del radicalismo blanco dentro de ese partido, en 1925, el autor opone sus argumentos a los de Vaz:

Vaz Ferreira, a fuerza de pulir su concepto, lo hace un poco abstracto y artificial. ¿Cómo es posible, por ejemplo, separar tierra de producción de tierra de habitación? ¿Y cómo es posible concebir al hombre que está en la tierra y no consume los frutos de la tierra? Vivir es ya nutrirse, al mismo tiempo que estar. El fundamento del derecho de estar es idéntico al de consumo. Vivir es estar en el planeta; vivir es también nutrirse. Los dos actos se confunden y los dos son igualmente mínimos.¹³²

132 «El radicalismo blanco. Su organización. Su obra. Su programa. 1921-1925». Montevideo, 1925. Conferencia y Prólogo de L. Carnelli, p. 45.

Carnelli explica que en el programa de su agrupación política se preconizan dos clases de acciones por la justicia y la igualdad: una inmediata y radical, otra mediata y evolutiva. Comienza por una fuerte afirmación política: «Ante la tradición no hay más que dos grandes partidos: blanco y colorado. Ante la cuestión social no hay tampoco más que dos grandes tendencias: avanzada y conservadora».

Carnelli, proclamándose obrerista, plantea nuevamente el diagrama de los círculos concéntricos tan difundido por Vaz Ferreira, pero incluye en ellos contenidos que no coinciden con los que dispone este autor. Si bien en el primer círculo coloca los derechos mínimos indispensables a la vida individual, económica y civilizada, coincidiendo prácticamente con los que Vaz proponía, cuando determina cuáles son los derechos mínimos los sustenta en el supremo derecho a la existencia, apoyándose en Sombart y Menger, pero sobre todo en Renard; volviendo a las dos acciones a llevar a la práctica, explica que se realizarán, por su orden, a costa de la propiedad individual, aunque sin anularla. El derecho originario del hombre a los bienes naturales tiene que subsistir.

«A esa parte y a lo que es fruto de la actividad colectiva, como la plus valía.»

Siendo difícil determinar qué parte corresponde a la actividad colectiva, para Carnelli se puede comenzar por obligar a los que detentan más bienes naturales a que entreguen lo que sea necesario para satisfacer las necesidades humanas, aunque esto no signifique que devuelvan todo el fondo de naturaleza que persista en las riquezas particulares, y que es de la comunidad. Pero, por lo menos, atenuarán el inicuo atentado que contra los derechos económicos constituye el régimen existente.

Así como en el feudalismo político se pagaba el diezmo al rey, que era el primero entre los barones, así ahora, los capitalistas, barones del feudalismo burgués, deberán pagar su diezmo a la vida, que es el único, supremo y legítimo soberano de la humanidad.

El derecho a la existencia está antes de cualquier otro derecho, antes que la propiedad, y todo lo que exista en esta en detrimento de aquella, es absolutamente ilegítimo y tiene que desaparecer.

Las dos acciones, orientadas al principio de que «no haya pobres aunque haya ricos», se explican por el rechazo a la escuela de Manchester, al que Carnelli alude en relación con el intento de algunos políticos conservadores de matricular en ella al Partido, y la propuesta de un Estado que lleve adelante la transformación socializadora de los pueblos. Cuando pasa a describir las distintas formas del socialismo, Carnelli aclara que prefiere al guildismo, al que nos hemos referido antes en este trabajo, y continúa sus razonamientos apoyándose en Gide. Finalmente, su propuesta fiscal consiste en un aumento de la contribución inmobiliaria y la aplicación del impuesto a la herencia, como vemos, muy cercana a la de Vaz Ferreira.

¿sobre qué clase de propiedad recaerá el impuesto? Sobre la propiedad individual menos pura. ¿Cuál es? El mayor valor, que acrece los bienes individuales y que deriva del progreso social, «el que es ganado por el propietario mientras duerme». Después, la tierra misma. Porque es siempre y en gran parte, un medio natural.¹³³

133 Cita a Stuart Mill, *Principios de economía política*, FCE, México, 1951.

Solidaridad y utilidad

Como hemos anunciado, las ideas no existen aisladas, forman parte de una red en la cual aparecen ciertas superposiciones entre conceptos, junto con ambigüedades y contradicciones que marcan el trayecto de su vida histórica. Eso es lo que sucede con los conceptos de solidaridad y de utilidad. Ambos se orientan a una relación fuerte con el concepto de bien común, si bien está claro que no coinciden en todos sus contenidos, ya que la solidaridad no siempre refleja una prioridad de la utilidad. Sin embargo, dado que elegimos un método que nos obliga a tener en cuenta el contexto histórico, resulta también cierto que en el origen del Estado de bienestar en nuestro país ambos conceptos estaban mucho más interrelacionados que en el presente. Partimos entonces de la percepción, desde la visión historicista, de que nuestro modelo bienestarista estaba bien anclado en la idea de solidaridad, en sus dos vertientes, la sentimental, que lo inclinaba hacia las tradiciones románticas y espiritualistas, y la racionalista, de raíces positivistas, preocupada por lograr la cohesión social. Desde estas bases conceptuales se fundamentan las propuestas políticas que resuelvan la cuestión social.

La crítica política al utilitarismo era poco visible en el 900, al menos en el ambiente legislativo; en cambio, en el mundo de los literatos merecía una oposición centrada en el carácter hedonista del concepto de utilidad, muy conocida por medio de la obra de Rodó. En el medio de los juristas, esta oposición no dio lugar a enfrentamientos ideológicos que marcaran las dificultades de conciliación entre solidaridad y utilidad. Quizás ello se deba a que el utilitarismo más valorado en esa coyuntura histórica era el de Stuart Mill, bien visto tanto por los positivistas como por los espiritualistas y por aquellos que no querían ser encuadrados en ninguna de las dos posiciones, como Vaz Ferreira, uno de sus admiradores. Sin embargo, debemos tener en cuenta la opinión de los dos ensayistas uruguayos que más criticaron lo que entendieron como el «hedonismo» de la época, atribuyéndoselo a la difusión del utilitarismo. Se trata de Ángel Rama y de Carlos Real de Azúa.

En dos obras del primero, *La ciudad letrada* y *Las máscaras democráticas del modernismo*, se expresa con claridad la fuerza de una sensibilidad «utilitarista».

Esta sensibilidad aparece vinculada a un hedonismo que se considera característico del pensamiento latinoamericano entre los dos siglos.

«La oposición a los utilitaristas, efectivamente, combate la tendencia hedónica, capital en el pensamiento de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill (cuya raingambre burguesa analizó perspicazmente Marx).»

Continúa Rama presentando como ejemplo crítico la obra del conservador Miguel Antonio Caro en la década de los setenta del siglo XIX, en su ataque a las posiciones de Bentham. Es un caso de crítica al utilitarismo y al idealismo simultáneamente, «El idealista se refugia en el yo y el utilitarista en el placer, modificación del yo, y de ahí no salen», decía Caro, y Rama agregaba

Es posible inscribir culturalmente esta eclosión finisecular como una expansión desmesurada del deseo, en su doble faz del goce y apetito de poder, en un tiempo en que

habían sido abatidas las barreras religiosas y éticas y parecía presenciarse una ilimitada libertad dentro de los sectores superiores de la sociedad.¹³⁴

Hubo ciertas confusiones en la recepción de algunas obras que llegaron al Río de la Plata a fines del siglo XIX. Una de ellas es consecuencia del enfrentamiento entre la crítica idealista que algunos literatos y la defensa del materialismo y el anticlericalismo de otros, en un clima cientificista, en el que se hacía evidente para los primeros la masificación de la cultura, el igualitarismo y la vulgaridad de las mayorías.

El *Ariel* de Rodó centró la posición contra el «hedonismo»:

Con frecuencia habréis oído atribuir a dos causas fundamentales el desborde del espíritu de utilidad que da su nota a la fisonomía moral del siglo presente, con menoscabo de las consideraciones estética y desinteresada de la vida... sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio de utilitarismo.

La comunidad de los universitarios, en el otro frente de la polémica, tan preocupados por el orden como Rodó, veían, en cambio, en el utilitarismo, cierta forma de espiritualismo que lo distinguía del simple hedonismo. La diferente lectura que ambas comunidades, los literatos y los universitarios, hacían de Bentham y de Stuart Mill, daban como resultado una oposición polarizante del tipo que Vaz Ferreira señalaba entre individualistas y socialistas, pero, en este caso, entre idealistas y positivistas-espiritualistas.

Si comparamos entonces el antes y el después del concepto de utilidad, es evidente que la divulgación de posiciones críticas con respecto a la filosofía política del utilitarismo y su principio de la mayor felicidad al mayor número, es hoy mucho más visible que hace cien años. El conjunto de las reflexiones filosóficas sobre el utilitarismo ha definido en las últimas décadas un debate en que diversos autores, salvo contadas excepciones, difundieron una fuerte desvalorización de la ética utilitaria en el conjunto de las actuales teorías de la justicia. Estos puntos de vista, predominantemente analíticos, acordaron una serie de críticas que pueden resumirse en diversas «falacias» tales como que lo deseado pueda ser deseable, o que lo que favorezca a una persona tenga que ver con la felicidad de otros, o que lo bueno se pueda definir por cualidades naturales tales como lo que da mayor felicidad, o lo que quiere la mayoría.

El centro de la argumentación filosófica reside en la oposición entre felicidad y virtud, así como en la existencia natural de lo bueno.¹³⁵

¹³⁴ Ángel Rama, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Fundación Ángel Rama. Arca, Montevideo, 1985, p. 91.

¹³⁵ Los detractores del utilitarismo son muchos, sobre todo a partir de la difusión de las obras de Kant. Por otra parte, los defensores de la ética analítica, como G. E. Moore, ya se oponían al utilitarismo a comienzos del siglo XX invocando puntos de vista intuicionistas. El autor que atendió más específicamente la crítica actual del utilitarismo, trayendo al debate el tema, fue J. Rawls, en su *Teoría de la justicia*. Como defensora de las posiciones utilitaristas, en el caso de la obra de J. S. Mill, se puede señalar a Esperanza Guisán, en el Prólogo a «El utilitarismo» de J. S. Mill, en la edición de Alianza de 1984 y en el capítulo correspondiente al *Utilitarismo* en la *Historia de la ética* dirigida por Victoria Camps en la editorial Crítica, de 2002, segunda edición. Guisán es reconocida hoy como una de las impulsoras de un neoutilitarismo iberoamericano.

Los detractores del utilitarismo en ese plano de la ética son mayoría en el mundo contemporáneo, por lo menos en algunos aspectos de la doctrina, aunque la vigencia de la teoría en el ámbito de la realidad histórica se hace perfectamente visible en las prácticas del poder político y en las argumentaciones sobre la reforma progresista de las sociedades actuales. Este fenómeno puede percibirse no solo en relación con un utilitarismo regulado por concepciones idealistas más recientes, sino también de acuerdo con las afirmaciones más contundentes y criticadas del hedonismo universal proveniente de las fuentes más lejanas, como las obras de Hobbes y las de Bentham.

La recepción de las ideas sobre el derecho a la felicidad, sobre el bienestar público o privado, y sobre la benevolencia de los actos políticos tiene mucho que ver con la difusión de las obras de los autores de la escuela utilitarista de comienzos del siglo XIX.

Por el contrario, también puede afirmarse que la oposición a esta recepción del utilitarismo puede vincularse con el hecho de que muchos autores de la historia del pensamiento han incluido como representantes de esta corriente a los economistas Malthus y Ricardo, como exponentes positivistas de la necesidad de un progreso que ya no sea natural y mecánico sino controlado y dirigido por fuerzas morales aplicando los métodos científicos. Las obras de estos economistas clásicos son consideradas desde puntos de vista ideológicos como referentes del liberalismo económico impulsor del capitalismo imperialista que caracterizó a la historia europea del siglo XIX.

Para otros historiadores de las ideas los únicos representantes de la moral utilitaria son Jeremías Bentham, James Mill y J. Stuart Mill. Tenemos aquí entonces, una discrepancia de interpretación histórica, que, en general, se ha resuelto actualmente de acuerdo a la posición que limita a estos tres autores la difusión de lo que en el presente es considerado como principio de utilidad en la teoría política. El utilitarismo es considerado hoy como una escuela definida en torno a ese principio, la cual, aunque con métodos positivistas, se orienta a resolver cuestiones de carácter social por medio de reflexiones provenientes y fundadas en la ética. La idea de Bentham, por ejemplo, era convertir la moral en una ciencia exacta.

La historia contenida en el concepto de utilidad

Desde una perspectiva histórica, se puede tomar en consideración la evolución del pensamiento utilitarista desde Hobbes a Sidgwick, como un capítulo de la historia de las ideas o de la ética, pero también se puede atender a las influencias de este pensamiento en el discurso desde el poder, o desde la oposición a los gobiernos, en el conjunto de las propuestas de reforma social que se promovieron en América Latina durante el siglo XX, en una visión consecuencialista que tampoco recibe el beneplácito de los especialistas de la ética analítica. Se trata, finalmente, de ver qué importancia tuvo el utilitarismo en los cambios hacia la reforma de la sociedad y la política, por medio del derecho. Trataremos de ver también el posible relacionamiento de este asunto con ideas como la omnipotencia del legislador o la defensa del positivismo jurídico, en medio del debate sobre la justicia distributiva de bienes y derechos, la democracia y el populismo.

Comenzaremos con la primera propuesta, una revisión de la historia del pensamiento utilitarista desde Hobbes en adelante. Las referencias actuales al positivismo jurídico del *Leviatán* de Hobbes son numerosas, así como lo fueron en décadas pasadas las referencias a la doctrina de la seguridad nacional. Son más escasas las que señalan el utilitarismo de la obra de Hobbes. Sin embargo, la utilidad o inutilidad de las acciones humanas es un tema de este autor que se percibe sin dificultad como condición necesaria para lograr la máxima de la seguridad y la paz en tiempos de inestabilidad y guerra. La racionalidad estratégica tanto del soberano como de los individuos que se someten al Leviatán tiene un sentido utilitario relacionado con el mayor bienestar de todos, y se expresa en términos materialistas vinculados al placer y al dolor.

«Por tanto, placer (o deleite) es la apariencia o sensación de lo bueno, y molestia o desagrado, la apariencia o sensación de lo malo.»

Resguardar la vida y los bienes de cada uno es la consecuencia utilitaria del convenio acordado entre todos los individuos y su eficacia queda demostrada por la existencia misma del soberano. Hobbes deja en claro la relación entre la utilidad y la eficacia de las nuevas formas de la justicia, de la que emana del poder absoluto. La felicidad de los hombres reside en su libertad para atender los asuntos del interés individual en búsqueda de la prosperidad y el goce de los placeres que esta conlleva. El interés colectivo está resguardado en la órbita del Leviatán, quien determina en adelante qué es lo útil para la pacífica convivencia de los intereses individuales.

«Una buena ley es aquello que resulta necesario y, por añadidura, evidente, para el bien del pueblo. La evidencia no consiste tanto en las palabras de la ley misma, como en una declaración de las causas y motivos en virtud de los cuales fue promulgada.»¹³⁶

La utilidad de la ley del soberano reside entonces para Hobbes en su eficacia en relación con la causa por la que fue creada por este, y especialmente en la vinculación entre protección y obediencia, base de la garantía del convenio que permitirá a cada súbdito la búsqueda de su felicidad, dentro del espacio de la libertad que le corresponda, no limitada por la voluntad negativa de la ley. Utilidad, eficacia y justicia son cualidades vinculadas y necesarias para el reconocimiento de la racionalidad de las obligaciones que emanan de la ley del soberano.

Quizás esta característica de la obra de Hobbes, como propuesta de legitimación del poder absoluto, y su condición, el sometimiento de los individuos en búsqueda de la utilidad que los conduce al goce de la felicidad, explique ya, desde el comienzo histórico de la modernidad, la fuerza de las oposiciones críticas que recaen sobre el principio de utilidad antes que este haya sido presentado como el fundamento ideológico de una escuela del pensamiento político y jurídico.

No ha sido posible deslindar, en adelante, la idea de autoritarismo y obediencia de la del bienestar producido en cumplimiento del principio utilitarista, ya sea en el ámbito privado como en el público.

136 Hobbes, *Leviatán*, cap. XXX.

Reformulación del concepto de utilidad en el siglo XIX

Estas conclusiones que acabamos de afirmar ponen en evidencia una grave contradicción entre ellas y los fundamentos éticos del liberalismo del siglo XIX y explican la profundidad de la polémica que entre los liberales promovió la obra de Bentham. Sin embargo, no era precisamente la obediencia y el sometimiento la idea que pudiera conciliarse fácilmente con este primer exponente de la escuela utilitarista.

Este autor comenzó definiendo la utilidad basándose en su relación con el interés personal. En su obra póstuma, *Deontología o Ciencia de la Moral*, editada en 1856, Bentham dice que «El objeto que nos proponemos en esta obra es hacer resaltar las relaciones que unen el interés al deber en todas las cosas de la vida. Cuanto más atentamente se examine este asunto, tanto más evidente aparecerá la homogeneidad del interés y el deber».

Poco antes había sostenido que

Un hombre, un moralista, ocupa gravemente su cátedra y desde ella se le ve dogmatizar en frases pomposas sobre el deber y los deberes.

¿Por qué ninguno le escucha? Porque mientras él habla de deberes, cada uno piensa en sus intereses.¹³⁷

La relación entre la obra de Bentham y la formación del pensamiento jurídico sobre los fines de la ley han sido reconocidos ampliamente y aceptados a partir del principio de que «Toda ley que tenga por objeto la dicha de los gobernados, deberá tender a que estos encuentren su interés en hacer aquello cuyo deber les impone la misma».¹³⁸

El acatamiento a la norma legal no proviene entonces de la mera obediencia relacionada con el cumplimiento del convenio, el contrato o la palabra dada, ideas apreciadas por Hobbes, sino del convencimiento de que no solo es útil acatar la voluntad del soberano legislador, árbitro entre los intereses particulares, sino que es necesario reconocer que ese acatamiento produce una satisfacción del interés particular, no proveniente en exclusividad del resguardo de la vida o de la propiedad de los ataques de los demás individuos, sino del acrecentamiento continuo del goce de intereses materiales. La proximidad con las ideas de Hobbes es muy visible, pero hay una que marca la diferencia:

La ley primera de nuestra naturaleza es desear nuestra propia dicha. Las voces reunidas de la prudencia y de la benevolencia efectiva se hacen oír y nos dicen: Procurad la dicha de los otros; buscad vuestra propia dicha en la dicha ajena.¹³⁹

Debemos aclarar, sin embargo, que la diferencia es sutil, ya que en la teoría hobbesiana la dicha de todos está contenida en la del propio Leviatán, dando lugar a la prioridad del interés general sobre toda forma del interés particular.

La diferencia reside más que nada en la idea de Bentham de que hay un límite visible entre el interés particular, que es prioritario, y el interés general, aunque haya entre ellos una relación. Por otra parte este autor considera que el gobierno, como toda

137 J. Bentham, *Deontología o ciencia de la moral*, Lib. De Galván, México, 1856, p. 9.

138 *Ibidem*.

139 *Ibidem*.

autoridad, es un mal que debe limitarse solo al objeto de lograr la máxima utilidad, no es por lo tanto un bien en sí mismo. Precisamente, la relación entre prudencia y benevolencia tanto en las acciones de los gobiernos como en las de los individuos, lleva a Bentham al principio de utilidad, «es decir, que una acción es buena o mala, digna o indigna, y merece la aprobación o desaprobación, en proporción de su tendencia a acrecentar o disminuir la suma de la dicha pública».¹⁴⁰

La justicia de las acciones reside en su consecuencia y no en la calidad del sujeto que las lleva a cabo. De esta manera, es posible enjuiciar críticamente al derecho vigente y no concederle la validez exclusivamente por su legalidad con relación al procedimiento acordado de elaboración de la ley. Esta dirección del pensamiento político es señalada por algunos autores, como G. Sabine, como un cambio pautado por el pasaje de una filosofía revolucionaria y racionalista a otra utilitaria que exige la efectividad de los ideales a los casos concretos. Este cambio, en el contexto de la historia inglesa, afirmó la idea de que el liberalismo incluía una teoría del bienestar general. Desde el punto de vista histórico el liberalismo pasó a ser un principio de regeneración del viejo mundo europeo por efecto del aumento de la libertad y de la justicia, pero también de la abundancia y de la paz. Por eso para los historiadores ingleses, los radicales son quienes aportaron «la estructura intelectual del primer liberalismo, y, en consecuencia, su programa», como sostiene Sabine.¹⁴¹

Sin embargo, para los historiadores franceses, el liberalismo en la época en que escribían los radicales ingleses parecía a punto de morir.¹⁴²

Como consecuencia, la literatura liberal se volvió más audaz y original, al tiempo que se difundía a la Europa del sur y del este, captando la simpatía de la clase media en ascenso y la desconfianza de los defensores del conservadurismo tradicionalista que se expresaba en la alianza del trono y el altar. En estos nuevos combates el liberalismo resultó dividido. Por un lado, la defensa de la estabilidad y el orden en un régimen constitucional censitario, por el otro, la búsqueda de esta estabilidad en un nuevo sistema legal en que se tuvieran en cuenta las necesidades de las masas a la vez que se las integraba gradualmente al sistema electoral

Estos dos caminos del liberalismo separan, en adelante, a partir de los comienzos del siglo XIX, a la filosofía política de los ingleses de la del continente, ya sea de la francesa o de la alemana, incluyendo las respectivas producciones intelectuales con referencia a la nueva legislación. Solo al correr la segunda mitad del siglo, y hacia su culminación, que para los historiadores llega a la primera guerra mundial, el programa social del liberalismo se extenderá y producirá una amplia bibliografía a la vez revisionista y reformista, también en el continente, aunque hay que tener en cuenta que

140 *Ibíd.*, p. 21.

141 G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, 1984, p. 491.

142 Es la época próxima a la reacción conservadora y tradicionalista que condujo al Congreso de Viena en 1815.

nunca dejó de ser visible la admiración que los intelectuales europeos sintieron por la constitución inglesa.¹⁴³

Para muchos historiadores, la obra de Bentham señala el pasaje del liberalismo del siglo XVIII al del siglo XIX, marcado cronológicamente en las reformas inglesas de 1815 y 1832. En la nueva etapa, aunque siga presente el optimismo reformador de la sociedad, la idea de los derechos naturales y la validez de las declaraciones de los derechos humanos aparecen como ejemplos de la confusión y el absurdo. No se trata de cómo han evolucionado las instituciones, sino de cómo actúan. Desde este nuevo punto de vista, se ven las anomalías del régimen parlamentario inglés, los abusos en las prisiones, la ineficacia de las leyes penales, y las inexactitudes de la escuela de los pensadores alemanes del evolucionismo de Savigny.

Bentham critica el método histórico, con el que, según él, el pasado determina al presente, como resultado de una evolución; en cambio, solo analiza al mundo inmediato. En él, observa que el Estado ha sido incapaz de hacer reinar el orden en la sociedad económica, y ello lo conduce a la idea de que la política debe tener fundamentos morales que aseguren el cumplimiento de la ley. En la producción de la ley, el método es rigurosamente técnico, validado por un orden formal rígido, la ley producida se evalúa por su efectividad y por el precio de su aplicación, en términos de dolor y placer. Bentham es un pensador preocupado por el orden y sus conclusiones derivan hacia el equilibrio entre los intereses individuales y los sociales, que por otra parte no considera contradictorios. Su materialismo lo coloca en un plano antirreligioso marcado por la metodología del positivismo científico, y su ética consecuencialista lo define como positivista jurídico.

Aplicando estos criterios, Bentham fue cuando fuera necesario contra la costumbre, enfrentando a los conservadores y tradicionalistas, y consolidó la idea del legislador universal, con la omnipotencia necesaria para producir dolor o placer con el objetivo de llegar a los resultados planificados en la reforma de la sociedad, de la mayor felicidad para el mayor número, contabilizado en relación con lo que sientan los individuos.

El utilitarismo de Bentham ha dejado huellas significativas en América Latina, y también ha producido numerosos comentarios en su contra. En realidad, puede afirmarse que sus detractores más exitosos han sido algunos autores franceses, para quienes su filosofía social no merece una atención exclusiva.¹⁴⁴

¹⁴³ Algunos autores destacan las diferencias entre el pensamiento de los radicales ingleses y los positivistas continentales en base a la orientación más liberal de los primeros, y también destacan que el radicalismo se expresa en la vida política, igual que en el caso de los autores franceses o alemanes, en contenidos racionalistas, mientras que el liberalismo inglés anterior al radicalismo es claramente empirista. No vemos con claridad, en los textos políticos de Mill, un racionalismo definido, sino más bien una defensa de las acusaciones que los filósofos continentales hacían a los radicales tildándolos de empiristas, en el intento de demostrar la debilidad de sus argumentos.

¹⁴⁴ Baste con señalar su escasa mención en el libro de Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, o en las colecciones de *Histoire Générale* de Presses Universitaires de France. Pueden también mencionarse las críticas de Foucault.

En Inglaterra, en cambio, tuvo mucha más aceptación. El principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número se encuentra presente en la prédica de los socialistas que, como Owen, estuvieron convencidos de que Bentham tenía razón cuando sostenía que el mal estaba en las instituciones y no en el hombre, aunque no compartieran otros aspectos de su propuesta. Es el caso de William Thompson, gran propietario irlandés, economista y filántropo, a quien se atribuye el uso, por primera vez, del concepto de plusvalía, y que, partiendo de las ideas de Bentham, se inspira en el utilitarismo para proponer «la máxima dicha de conjunto», por medio de una producción abundante y una distribución igualitaria, tomando partido por el trabajo en relación con el capital.¹⁴⁵

En estas primeras décadas del siglo XIX, lo que algunos historiadores llamaron «la Nueva Ilustración», que incluía al radicalismo inglés, se fue desarrollando paralelamente al romanticismo, con el que chocaba estruendosamente ante la opinión pública, aunque imperceptiblemente fuera absorbiendo no pocos argumentos y críticas de la literatura romántica. Por otra parte, aun cuando las referencias a la Ilustración francesa no se habían apagado, la mayoría de los radicales la consideraron demasiado metafísica y dogmática luego de leer los trabajos de Bentham. El radicalismo inglés, munido del método positivista y de la ética utilitarista fue extendiéndose integrando el espíritu romántico de denuncia social y sentimentalismo a partir de la obra de John Stuart Mill. La modificación sustancial fue el pasaje de un enfoque estrictamente analítico a una combinación de puntos de vista intuitivos, emocionales y analíticos, en que se mezclaron los aportes de la filosofía de las Luces, con la obra de Hume y Adam Smith. El avance de la revolución industrial tuvo bastante que ver en este proceso ideológico, ya que el problema social era demasiado apremiante como para mantener un optimismo sobre el libre funcionamiento de las leyes naturales de la economía y las sociedades. Los radicales, como reformistas, empezaron a aceptar y a proponer la intervención de la legislación social, amparados en la idea de la importancia de las acciones en la felicidad pública, y en la crítica al fundamento kantiano de la obligación moral, (basada en la imposibilidad de hacer abstracción de las consecuencias de los actos realizados). Determinados actos de los legisladores y gobernantes son morales por conducir al aumento del placer y a la disminución del dolor, y están en relación con una teoría de defensa de la vida humana más allá de los apetitos característicos de los otros seres vivientes, pero dependiente del bienestar físico y material de las personas.

Difícil hubiera sido que la prédica del utilitarismo llegara al plano de la reforma social si no hubiera demostrado una preocupación específica por el bienestar material.

145 Véase Francois Bedarida, en *Historia General del socialismo* dirigida por Jacques Droz, E. Destino, 1984, segunda parte, cap. 1, tomo 1. Aunque se trata de una colección preparada por autores franceses; al pasar, y al señalar cada caso de socialismo premarxista, expresan las huellas de Bentham a las que nos venimos refiriendo.

La solidaridad implícita en el utilitarismo espiritualista de J. S. Mill

La obra de J. S. Mill señala sin embargo una diferencia en relación con los contenidos del bienestar. En primer lugar, los placeres son variados y variables en calidad en relación con los individuos, y no responden exclusivamente a una naturaleza material; en segundo lugar, son difícilmente cuantificables, si no se atiende a los bienes que provocan la felicidad de la mayoría. La calidad, por otra parte, depende de la superioridad de los individuos, y produce la felicidad que procede de una rica existencia en goces elevados basados en la tranquilidad y la emoción, teniendo también relación con el reconocimiento de la capacidad de sacrificar el propio bien por el bien de los demás, sin que ello signifique sacrificio, sino aumento del placer.

Como medio para alcanzar más aproximadamente este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos políticos podría denominarse), los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto. En segundo lugar, que la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto.¹⁴⁶

Mill agrega que los individuos no solo no puedan concebir la propia felicidad en prácticas opuestas al bien general, sino que sientan el impulso directo a mejorar ese bien general, constituyendo esa acción en uno de sus motivos habituales.

Otra de las afirmaciones fuertes del utilitarismo de Mill se refiere a que puede invocarse la utilidad para decidir entre derechos y obligaciones cuando las demandas de ambos son incompatibles, es decir, poniendo por delante los de interés general. Aun el principio kantiano tendrá algún significado siempre y cuando nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *en beneficio para sus intereses colectivos*. Señalamos esta característica del concepto de utilidad, tendiente a la prioridad del interés colectivo, como uno de los obstáculos más considerables que tuvo que enfrentar dentro del seno del liberalismo.

Los obstáculos al concepto de utilidad y la división de los liberales

Bastó a Spencer señalar algunos argumentos para que las oposiciones entre liberales se hicieran visibles:

Es evidente, pues, que el sentimiento egoísta de la justicia es un atributo subjetivo, el cual corresponde a las exigencias objetivas que constituyen la justicia y que piden que cada adulto recoja los resultados de su propia naturaleza y de los actos consiguientes. En efecto, si las facultades de todo género no pueden manifestarse libremente, sus resultados no serán ni recogidos, ni sufridos: no existiendo sentimiento que impulse al mantenimiento de la esfera donde esas facultades puedan desplegarse con libertad, su ejercicio se verá dificultado y comprometido.¹⁴⁷

146 J. S. Mill, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984, p. 62.

147 H. Spencer, *La justicia*, o. cit. p. 43.

Para Spencer toda restricción a la libertad individual basada en la regulación de la desigualdad, atenta contra el principio de justicia. En una página en que Spencer cita a Bentham, llega a afirmar que la idea de este de que «cada persona debe contarse como uno, y nada más que como uno», implica una igual distribución de las ventajas materiales e inmateriales, debida a la actividad de los hombres.

No admite que convenga el que haya en las partes de felicidad humana desigualdades provenientes de las desigualdades de las facultades y de los caracteres... tal es la doctrina que el comunismo quisiera llevar a la práctica.¹⁴⁸

Seguidamente, Spencer refiere comentarios de algunos autores sobre las ideas de Kropotkin y sobre la utopía comunista, para demostrar la conexión existente entre el pensamiento del utilitarismo y el del comunismo. En adelante, los radicales serán estigmatizados con ese calificativo, aumentando las sospechas que sobre ellos recaían entre los integrantes de las clases medias ilustradas. La crítica de Spencer marcó entonces la línea de separación de las dos tradiciones liberales que se proyectaron hacia el pensamiento político del siglo XX. El utilitarismo ético fue considerado por los liberales conservadores como uno de los componentes filosóficos que provocaban la decadencia de la doctrina, tal como se explicaba en *El individuo contra el Estado*, del propio Spencer, dado que

toda ley que se apodera del dinero del individuo con un fin de interés público y le resarce con ventajas públicas, tiende a asimilar las organizaciones militar e industrial...el jefe del sistema militar alemán propone reglamentar todas las clases obreras de Europa.¹⁴⁹

El problema de la nueva legislación se centraba en dos concepciones contradictorias de la justicia. Para los spencerianos «la legislación al día se muestra poco deseosa de procurar que cada cual tenga lo que le pertenece, y en cambio está deseosísima de darle lo que pertenece a los demás».

Para los utilitaristas la reforma social comenzaba con una reforma legislativa que aumentaba las funciones del Estado estableciendo un inicio del sistema de seguridad social. Desde el punto de vista de los principios sobre el orden social, Spencer reprochaba a los radicales que sostuvieran que todos los hombres tienen igual derecho a la felicidad. Decía que ello llevaría a que pronto se reconociera que el mundo, y todo lo que en él se encierra, es propiedad común de todos, destinada a ser explotada y administrada en beneficio igual de todos, tal como escribían algunos autores, entre ellos Bellamy.

La extensión del concepto de utilidad a la economía política

Como venimos explicando, durante el siglo XIX pesa sobre el utilitarismo la crítica que desde el sector conservador lo aproxima al modelo socialista, simultáneamente a la definición de vertientes que se van identificando con posiciones neokantianas, que

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 61 y 62.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 63 y 64. La referencia es a Bismarck y a los proyectos de reforma de la legislación social en Alemania.

también inciden en su desvalorización, aunque desde un ángulo idealista opuesto también al materialismo spenceriano.

No solo el liberalismo se divide como teoría política, al enfrentar el problema de la reforma social radical; también el positivismo evolucionista presentará en adelante conclusiones diferentes como resultado de la aplicación del método científico a la sociología y al derecho. Pero fue sobre todo en la economía política, estrechamente vinculada al utilitarismo filosófico, en donde dio origen a versiones opuestas y a visiones críticas contradictorias. Si la economía política de A. Smith se vincula directamente con el origen de la corriente utilitarista, como sucede en muchos autores, puede aparecer integrando una teoría que conduce finalmente a las propuestas de la economía política de J. S. Mill, en el conjunto de la teoría económica del liberalismo.

La conclusión inmediata sería que esta teoría sería tan liberal como utilitaria, o viceversa. Si, por el contrario, la economía política de Mill es vista como un desprendimiento crítico del tronco del liberalismo económico, su utilitarismo sería inicial de las posiciones que deslindan el liberalismo político del económico en su versión reformista.

Quienes se han tomado el trabajo de averiguar cuándo fue usado por primera vez en los medios académicos el término «justicia social», han afirmado que se encuentra en el capítulo V de *El utilitarismo* de Mill, marcando la discrepancia de este autor con la doctrina económica de los liberales clásicos.¹⁵⁰

Por supuesto, esto se amplía con el debate sobre la posibilidad de la existencia del deslinde mencionado.

El debate teórico sobre el concepto de utilidad.

Pasado y presente

A la crítica proveniente de la difusión de la obra de Spencer, que califica al radicalismo filosófico de comunista, y a la que ya mencionáramos antes, que lo separa del tronco liberal al caracterizarlo como autoritario, se agrega a partir del fortalecimiento del neokantismo una evaluación negativa basada en la oposición entre ser y deber. Los juristas utilitaristas, como John Austin, el discípulo de Bentham, son exponentes muy notorios del positivismo jurídico. Las normas del derecho no pierden su condición de mandatos soberanos porque no presenten una conexión con el orden moral. Sin embargo, como radicales, admitían la necesidad de someter al derecho vigente a la crítica externa mediante pautas morales, para lo que era necesario, previamente, separar moral y derecho.

Pero sin duda el autor que más insistió actualmente en la crítica al utilitarismo y en la propuesta de una teoría de la justicia alternativa fue J. Rawls, quien presenta en estos términos cuál es el objetivo de un libro tan considerable como su *Teoría de la justicia*:

Quizá la mejor manera de explicar el objetivo de mi libro sea la siguiente:

¹⁵⁰ Ver Nigel Ashford-Stephen Davies, *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, 1992.

durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna haya sido una derivación del utilitarismo. Una razón para ello es que ha sido defendida por una larga serie de escritores brillantes que han construido una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento. Olvidamos a veces que los grandes utilitaristas, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron estaba diseñada para satisfacer las necesidades de sus amplios intereses y ajustarse en un esquema comprensivo.

Luego de señalar las limitaciones de las críticas que el utilitarismo ha recibido, Rawls sostiene que, finalmente, predomina un punto de vista que oscila entre el utilitarismo y el intuicionismo. Va a intentar una crítica desde puntos de vista kantianos, y lo que nos va a interesar de su teoría es aquella en que se ocupa de la justicia social, tema que reemprenderemos cuando vayamos a la evaluación histórica del utilitarismo como teoría política. La presentación que Rawls hace del utilitarismo, en el capítulo I, comienza admitiendo la fuerza de algunas ideas utilitaristas, como por ejemplo las de H. Sidgwick, autor al que se dedica en especial. La idea de que una sociedad es justa cuando las instituciones están estructuradas de modo que se obtiene el mayor balance neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos, es para Rawls una idea que hace fácil suponer que la concepción de la justicia más racional es la utilitarista. Todos los hombres se consideran libres como para equilibrar sus ganancias y sus pérdidas. Pueden sacrificarse en determinadas circunstancias para lograr luego una ventaja mayor. Lo mismo podría suceder con el conjunto de la sociedad, promoviendo entonces el bienestar general.

La extensión del principio de elección de un solo hombre a toda la asociación lleva a la conclusión de que la justicia social es el principio de prudencia racional aplicado a una concepción colectiva, permitiendo adoptar para todos el principio de elección racional del individuo, al fundir a todas las personas en una a través de actos imaginativos del espectador (o legislador) imparcial.

Por otra parte, Rawls considera que otro de los motivos del carácter tentador del utilitarismo consiste en su afirmación de que es evidente el que las cosas debieran ordenarse de modo tal que condujeran al mayor bien posible, fundamentando una corriente teleológica en que el bien es definido independientemente de lo correcto. La principal objeción de Rawls al utilitarismo puede resumirse en la siguiente afirmación: «...mientras la doctrina contractualista acepta nuestras convicciones acerca de la prioridad de la justicia como, en general, correctas, el utilitarismo pretende explicarlas como una ilusión socialmente útil».¹⁵¹

Teniéndose en cuenta que Rawls defiende, ante la vigencia del utilitarismo, una alternativa que llama la justicia como imparcialidad, como visión contractual, en que

¹⁵¹ El carácter atractivo del utilitarismo es destacado por varios autores, que comienzan su crítica precisamente con esa afirmación previa. Es el caso de Will Kymlicka, en *Filosofía política contemporánea*, obra de 1995. Este autor resume los dos atractivos del utilitarismo como su adecuación a nuestras intuiciones acerca de la importancia del bienestar de la humanidad, y acerca de la necesidad de que las reglas morales se analicen a partir de sus consecuencias sobre dicho bienestar.

los principios de elección social son sometidos a un acuerdo original, no aceptando que puedan provenir del de extensión del principio de elección de un solo hombre, es muy significativo que llegue a considerar posible que alguno de estos principios acordados pueda ser el de utilidad. Sin embargo, la prioridad que defiende Rawls de lo correcto ante lo bueno y su explicación derivada de los derechos naturales determinan las discrepancias ante el utilitarismo que él pretende superar.¹⁵²

Otro punto de sus discrepancias se refiere a que considera error de los utilitaristas el confundir imparcialidad con impersonalidad, ya que el criterio de imparcialidad de Rawls proviene de su interpretación kantiana.

Los autores utilitaristas contemporáneos deben defenderse de otros argumentos en su contra, como el carácter teleológico de formas recientes del utilitarismo. El acto correcto sería no solo tratar a todas las personas como iguales, con igual consideración de sus intereses y respeto, sino el lograr lo que Rawls llama estados de cosas valiosos. Si fuera así, el utilitarismo perdería su amplio atractivo en medios laicos, y recaería en lo que sus detractores consideran una contradicción, ya que no es posible tratar como iguales a las personas con convicciones diferentes y a la vez buscar un fin para incrementar un bien. De estas consideraciones proviene la crítica que afirma que el utilitarismo ha interpretado erróneamente el ideal de la igual consideración de los intereses de cada persona y que, como resultado, permite que algunas personas no sean tratadas como verdaderos iguales, sino como medios para los fines de otras personas.¹⁵³

A su vez, los utilitaristas contemporáneos, como R. M. Hare, defienden sus posiciones con un argumento de fácil comprensión para el público: «Si le doy igual importancia a los intereses de cada persona, imaginando que su punto de vista es de hecho el mío propio, adoptaré principios utilitaristas».

¿Qué estaban haciendo los utilitaristas cuando presentaban sus propuestas sobre el cambio social?

A esta altura de nuestras explicaciones, podríamos pasar a la segunda parte del trabajo que nos hemos propuesto, la que corresponde a la puesta en práctica del utilitarismo en las realidades históricas. Mientras en la época actual, como venimos señalando, algunos autores consideran que la doctrina de la utilidad es sorprendentemente conformista, por lo que su aplicación en lugar de mejorar las cosas podría empeorarlas, en la época de los radicales ingleses, el utilitarismo era una doctrina que si bien no era revolucionaria, cuestionaba duramente la realidad y exigía la transformación del derecho para beneficiar al mayor número de personas en un sentido democrático. Lo mismo sucede en el debate público, mientras hoy la conclusión más dura es la que sostiene que el utilitarismo no puede presentarse como el lenguaje correcto en ese ámbito, a comienzos del siglo XX era justamente el lenguaje que validaba al discurso

152 Para Rawls, los principios acordados, de ser utilitaristas, podrían ser de maximización de la utilidad media.

153 Ver Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 50.

correcto. Con respecto al radicalismo inglés, los historiadores, como ya adelantamos, insistieron en el reconocimiento de la visión progresista de las acciones políticas que se aplicaron a la reforma social. La obra de Bentham en el derecho penal, difundiendo el principio de que el castigo aplicado al delincuente solo puede estar justificado por un mayor beneficio para los demás, provocó una revisión de la utilidad de la cárcel como institución, hasta el punto de transformarla en un reformatorio para la recuperación de los sentenciados.¹⁵⁴

La lucha contra el prejuicio y la tradición, desde puntos de vista laicos, también fue señalada como un paso en ese sentido, y la proyección de la obra de J. S. Mill hacia el mundo latinoamericano culminó en un utilitarismo humanista que favoreció el proceso hacia la integración social y política, requiriendo con fuerza la participación de todos los ciudadanos en él. Como consecuencia de la consolidación de este humanismo utilitarista dos principios demostraron total vigencia en el pensamiento de los políticos liberales del siglo XX: que un buen gobierno reclama hombres preparados para el servicio público y que estos deben tener en cuenta que se pueden perder las elecciones siguientes si no se logra el bienestar público.

Por otra parte, y desde el punto de vista adverso al utilitarismo, los liberales latinoamericanos entraron en un debate sobre la idea de que ningún tipo de dictadura podría aceptarse por más felicidad que produjera en el mayor número de individuos.

Los procedimientos democráticos exigían también la presencia constante de la crítica opositora, haciendo que las libertades fueran útiles y poniendo a prueba al sistema. Reaparecieron así viejos argumentos en contra del utilitarismo y se manifestaron los obstáculos más duros al concepto de utilidad. Algunos historiadores hicieron ver incluso un aspecto en que el utilitarismo fue percibido como un factor favorable a situaciones contradictorias, con infelicidad del mayor número de individuos.

Desde una perspectiva económica, la realidad demostró inconsistencias del concepto de utilidad al integrarse a la metodología de la economía neoclásica luego de la obra de Bentham. Cuando comenzó a aplicarse el cálculo diferencial y apareció el concepto de utilidad marginal, prolongación de los argumentos provenientes de la doctrina del hedonismo psicológico de Bentham, este utilitarismo fundado en un individualismo que negaba que la sociedad fuera algo más que el agregado de sus miembros, que valoraba la política económica en razón de sus consecuencias para la felicidad de la mayoría, sin

154 Este cambio ha sido poco reconocido por los comentaristas, y con las obras de Foucault ha pasado a ser un ejemplo de autoritarismo tendiente a la vigilancia de los cuerpos, simbolizado en el panóptico. Sin embargo, ninguno de estos comentaristas dice que esa vigilancia se extendía también a los carceleros, por ejemplo, además de intentar la comprobación del progreso de la conducta del prisionero. Hasta entonces la cárcel era un mundo impenetrable e incontrolado que los historiadores describen como un lugar al que se iba a trabajar hasta morir o a morir de hambre y malos tratos, sin que existiera ningún reconocimiento de responsabilidades sociales ante la existencia del delito. El radicalismo consideró la existencia de «vicios sociales», disminuyendo la responsabilidad del delincuente en muchos casos con los atenuantes derivados de circunstancias de ignorancia, sometimiento o necesidad. Si para algunos autores el utilitarismo es la filosofía de la represión, para otros es todo lo contrario. Cabe la posibilidad de que esto se deba a que sus principios son poco rigurosos y muy adaptables.

distinguir aspectos normativos, condujo a la larga a la debilidad de las críticas al sistema social del capitalismo imperialista de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

A consecuencia de todas estas argumentaciones críticas, al concepto de utilidad pudo entonces funcionar como un obstáculo al de la solidaridad, si no hubiera ocurrido un cambio muy evidente, en el caso del Río de la Plata, con la difusión del punto de vista de Stuart Mill, cuya economía política introduce un pensamiento social a favor del papel del Estado en la regulación de las desigualdades. Sus afirmaciones más críticas con respecto al problema obrero están contenidas precisamente en sus *Principios de economía política*. En este caso, lo que importó no fue solo lo que S. Mill dijo, sino lo que sus seguidores querían hacer al invocarlo en su proyecto de reforma social.

Mientras los universitarios reformistas reconocían como válido desde el punto de vista ético al utilitarismo de S. Mill, en ambientes periodísticos y de crítica o enfrentamiento ideológico la relación entre el concepto de utilidad y su aplicabilidad siguió dando cuenta de la incuestionable contradicción entre dos ideas que forman parte de su historia: la idea de que se puede justificar el dolor que tenga que producirse en los más marginados para lograr el bienestar de la mayoría de la población, llegando así a puntos de vista racistas y segregacionistas, con la idea opuesta de que hay que atacar y terminar con los privilegios de las minorías. Ambas propuestas pueden aplicarse en diversas coyunturas históricas y servir como fundamento de gobiernos oligárquicos o democráticos, en caso de que solo se atienda al carácter «hedonista» del mensaje doctrinario. Sin embargo, no sería el caso del utilitarismo espiritualista, que no incluye teóricamente a ninguna de estas afirmaciones, ya que no admite aplicaciones que limiten a la libertad individual en cuanto a la elección de modos de vida y exige, además, el goce de las condiciones materiales que la hagan posible.

Otros tropiezos de la aplicación de conceptos utilitaristas en las sociedades latinoamericanas de comienzos del siglo XX, como la referida a la búsqueda de cambios en la mentalidad colectiva, a la crítica de los valores de la vida cotidiana, a la lucha contra el prejuicio y la tiranía de las mayorías, incluyendo la religión, por ejemplo, mostraron ser inconvenientes, ya que fueron contra los criterios prácticos de utilidad, no siendo reconocidos como conducentes a la felicidad del mayor número de individuos, por no presentar ventajas desde el punto de vista de sus inmediatas consecuencias.

Esto debilitó al concepto de utilidad, y algunos autores sostuvieron la necesidad de recurrir a la postura crítica utilitarista solo en aquellos asuntos en que la encrucijada histórica hiciera prever consecuencias graves para el futuro de la sociedad.

Esta argumentación, favorable a dejar las cosas como están, marcaría un conformismo que va en contra de la propia historia del utilitarismo ético, marcando una contradicción entre prácticas políticas y posiciones teóricas. La doctrina dejaría de ser combativa y crítica y disminuiría la fuerza del reformismo.

En la actualidad, a cien años de estas afirmaciones, algunos utilitaristas son mucho más exigentes, y siguen sosteniendo, como Harsanyi, que un juicio moral es el que logra la maximización de la utilidad, pero rodeada esta por la exigencia de moralidad

como imparcialidad. Esta defensa doctrinaria del concepto de utilidad es significativamente exigente en cuanto a su cumplimiento como sustento de las prácticas del enfrentamiento ideológico entre protagonistas políticos, y deja atrás la mácula de hedonismo que opacaba al utilitarismo del 900. Sin embargo, el discurso utilitarista se enfrenta ahora a una crítica consistente y muy bien recibida en el medio académico, y lo que es más importante, de más directa aplicación a los casos históricos concretos de los países en desarrollo, por medio de la obra de Amartya Sen. Este autor fundamenta su crítica al utilitarismo clásico en la relación entre libertad y bienestar, desde puntos de vista de lo que llama una base informacional insuficiente sobre lo que realmente comprende el bienestar. Además de la importancia del bienestar personal, sería necesario tener en cuenta otras cosas, ya que «las personas tienen otras facetas además del bienestar...hay otras metas además del bienestar y otros valores además de las metas».¹⁵⁵

La idea de Sen es que hay que diferenciar entre lo que él llama «faceta del bienestar» y la «faceta de ser agente», de una persona determinada.

Dice Sen que

El constructivismo kantiano de J. Rawls partió del fin de ser agente — con personas caracterizadas como «poseedoras del poder moral de tener una concepción del bien»; el papel de ser agente —ampliamente construido— aparecía en primer lugar y otras cosas le seguían. Aunque yo no seguiré la ruta rawlsiana del constructivismo kantiano, argumentaré que la concepción de las «personas» en el análisis moral no se puede reducir tanto —por considerarlas únicamente en términos de bienestar— como para no darle importancia intrínseca a este papel de agentes.

Continuando con esta explicación, Sen sostiene que el fundamento moral del bienestar es informacionalmente restrictivo en extremo y el ser agente con autonomía y libertad personal es demasiado crucial en la dirección de una vida como para que no se tenga en cuenta su importancia moral. Agrega a ello la idea de que los únicos hechos morales fundamentales sean los relativos al bienestar individual. Alguno de esos hechos puede provenir de los deberes u obligaciones morales que en realidad reduzcan el bienestar de las personas, pero que estas, como agentes, puedan preferir. El razonamiento utilitarista basado en el «desear contrafáctico», es decir, el imaginarse qué quieren los otros, no tiene sentido.

Sen argumenta que el utilitarismo es una combinación de bienestarismo, ordenamiento por suma y alguna versión —directa o indirecta— de consecuencialismo.

Como economista, ataca la fórmula matemática del utilitarismo: Agregar sumando todas las utilidades ignorando las distribuciones y el grado de desigualdad, dejando abierto el modo en que el bienestar de las diferentes personas ha de combinarse al evaluar estados y acciones. En cambio, defiende la idea de que la característica primaria del bienestar de una persona es el «vector» de realizaciones que consigue, la libertad que tiene para hacer lo que se ha propuesto. Sen se preocupa, por otra parte, en diferenciar las facetas de bienestar y las de agente en los cálculos morales, de modo que

155 Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 62.

la primera sirve para evaluar el provecho que saca cada uno, y la segunda lo que cada uno puede hacer en relación a lo que considera bueno, según su concepción particular del bien. La faceta de bienestar debe tenerse en cuenta, por ejemplo, en cuanto a la seguridad social o a la satisfacción de las necesidades básicas. La de ser agente, en la responsabilidad hacia los demás y los propios asuntos de motivación moral.

El concepto de utilidad entre la eficacia y la justicia

Los resultados del debate entre los filósofos se resumen plenamente en la contradicción entre eficacia y justicia. Si el Estado de bienestar se propone mejorar las condiciones de vida, su tendencia será a evaluar cuantitativamente las consecuencias de las políticas aplicadas. Las posibilidades de control consecuencialista son estrictamente numéricas y estadísticas. La situación de cada persona en particular queda fuera del proyecto político, siendo, sin embargo, un dato fundamental desde el punto de vista ético. Esta crítica al utilitarismo ha tenido receptividad en los medios intelectuales, ya preparados por la impresionante difusión de la obra de Rawls. Poner la mira en la situación de los que están peor, en términos de Rawls, aún cuando pueda ser un dato cuantitativo, expresado en los ingresos, puede acercar un criterio sobre la injusticia de las diferencias, y por lo tanto, la situación de cada persona cuenta.

Pero el defender el principio de la diferencia, sin hacer mención a los privilegios provenientes de la propiedad privada de los medios de producción, justificando a esta por su capacidad de aumentar el bienestar de los peor situados, tampoco puede ser un principio de justicia. Desde el punto de vista histórico, se hace evidente que eficacia y justicia van por sendas separadas en el modelo bienestarista latinoamericano del capitalismo, regulado por políticas utilitaristas y distributivas de tipo fiscal.

Si, mirando desde otro ángulo, la justicia es dar a cada uno lo que le corresponde, hay que reconocer, sin embargo, que la crítica de los autores liberales como Rawls o Sen, han aportado al debate el llamado de atención sobre qué es lo que se tiene en cuenta en la idea de bienestar, despojando al discurso académico del recurso al principio de utilidad por la vía del consecuencialismo estadístico.

Todas estas referencias críticas que desde la filosofía analítica se plantean al utilitarismo no fueron bastantes para lograr una disminución de su receptividad en el presente, es más, no influyen en la vigencia actual del utilitarismo. El principio de utilidad es la base de la fundamentación programática en casi todos los voceros de los partidos políticos, por no decir en todos, y su influencia en el vocabulario político es hoy más visible que en el pasado, ya que antes estaba mediada por argumentos éticos espiritualistas que hoy son escasos y poco evidentes en los enfrentamientos ideológicos.

Una de las razones de esta situación, en que una teoría resulta tan desprestigiada teóricamente, y sin embargo es tan reconocible en los discursos de los protagonistas políticos, puede residir en la tendencia estadística y pragmática de la ciencia política actual. Un dato que hay que considerar en una visión histórica sobre la aplicación de criterios bienestaristas en la política es que el principio de utilidad es mucho más

aplicable en los países ricos que en los que tienen escasos recursos, y más apreciable desde sus consecuencias en aquellos cuya proporción de pobres es menor, y en donde la base mínima de recursos materiales está al alcance de la mayoría de la población, aunque las desigualdades sean cuantitativamente muy importantes. Los actos políticos fundamentados en el concepto de utilidad serán menos resistidos. En esos países, una porción ínfima de la redistribución de ingresos beneficia con mucha más utilidad a los más pobres, aunque sean minoría, a costa del interés de la mayoría, (lo que llevaría a la contradicción del principio de utilidad) en cambio, si la situación histórica fuera la contraria, con una gran proporción de pobres, la aplicación de los criterios de justicia utilitaristas podría ser conciliable con los de su concepción de la justicia, ya que produciría el bienestar del mayor número, pero sería muy compleja su transformación en políticas públicas.

Otro posible desajuste entre el concepto y sus aplicaciones en el uso político en el proceso histórico se debe a la medida o cuantificación del bienestar. La apreciación del concepto de utilidad desde puntos de vista éticos se puede desvalorizar si atendemos a cuestiones de valor, como las que plantea Sen, y aún más si admitimos, a diferencia de Rawls, que se debe tener en cuenta la existencia de formas del bien, aunque sean diferentes (y precisamente, por esa razón), al aplicarse un criterio cuantitativo y promedialmente estadístico. La mejora en las condiciones de vida no puede evaluarse en términos simples de ingreso per cápita. Por otra parte, no puede dejarse de lado, si se tienen en cuenta los valores, el mérito de los individuos, su conducta en el proceso de sus vidas, ni sus capacidades, más o menos limitadas, para producir utilidad. Los conceptos de eficacia y justicia tienen contenidos contradictorios, al menos parcialmente, y provocan una permanente elaboración de argumentos políticos que intentan eludir, confrontar y en otros casos por lo menos mediar en esa contradicción, sosteniendo la posibilidad de hacer eficaz a la justicia o justa a la eficacia.

Solidaridad, utilidad y necesidades

Estos tres conceptos, solidaridad, utilidad y necesidad se entrecruzan en los debates teóricos sobre el Estado de bienestar. En la primera etapa del debate que estamos presentando, en el 900, la idea de utilidad estaba en relación directa con la de satisfacción de las necesidades de los bienes que hoy consideramos primarios.

El utilitarismo, como hemos afirmado, orientó las demandas de la mayoría de la población hacia ese objetivo político, dando lugar a programas redistributivos.

En la actualidad, y en los países ricos, si la utilidad se midiera en relación con la satisfacción de las necesidades, una vez satisfechas aquellas que son imprescindibles para el mantenimiento de la vida, como bienes primarios, (materiales e inmateriales) todas las demás deberían admitirse como válidas, sin limitaciones respecto a valores. Aquí habría que tener en cuenta la afirmación kantiana de Agnes Heller cuando sostiene la satisfacción de todas las necesidades, siempre que no impliquen el dominio de un ser humano sobre otro, usándolo como medio para lograr un fin propio.

Después de todo, son los valores los que constituyen las necesidades y las diferencian, y por otra parte, las necesidades son evaluadas culturalmente, y con frecuencia también moralmente. ...El mundo moderno inventó la atribución meramente cuantitativa de necesidades...Todas las necesidades fueron colocadas en la economía, toda la satisfacción de necesidades en la producción y distribución de ciertos activos cuantificables...Radicales son las necesidades que demandan una satisfacción cualitativa. Las necesidades radicales constituyen la diferencia, lo único, lo idiosincrásico de la persona singular y también de las comunidades. Las necesidades radicales no reemplazan la cuantificación de las necesidades, la equilibran.¹⁵⁶

Estas afirmaciones de Heller sobre la conveniencia del equilibrio en métodos cuantitativos y cualitativos de medir las necesidades tienen que ver con la aplicación de políticas utilitaristas, no solo en la distribución de bienes inmateriales, sino en el contenido valorativo de alguno de los bienes materiales redistribuibles, como los generados por medio del trabajo. O, en todo caso, obligan a tomar una definición sobre el trabajo como valor y el trabajador como agente de ese valor. Como esta es una de las críticas más comunes al Estado de bienestar, que redistribuye sin ajustarse estrictamente a lo que corresponde a la contribución de cada uno en los bienes materiales de la sociedad, la relación entre el valor trabajo y la utilidad de cada miembro de la comunidad parece poco visible en algunas políticas populistas que se dirigen directamente a la distribución de recursos materiales en la urgencia por resolver problemas de supervivencia de los sectores más desvalidos.

Sin embargo, la utilidad del asistencialismo, en los países con grandes desigualdades sociales, así como su carácter progresista, queda fuera de discusión, en distintas coyunturas históricas, ya que la porción distribuible que se aplica a evitar la enfermedad o el hambre de la mayoría de la población cumple estrictamente con el principio de la mayor felicidad para el mayor número y con el beneficio global de la comunidad, ya que la más ínfima mejoría de recursos en los sectores más pobres, da por consecuencia la mayor utilidad, en términos de felicidad de todos. Estas contradicciones y dificultades de la aplicación del utilitarismo o de las políticas alternativas sobre la justicia social se acrecientan cuando se pretende recurrir a argumentos filosóficos sin discriminar el carácter del sistema económico y social de la comunidad a la que se alude.

El principio de exigir a cada uno de acuerdo a sus capacidades y dar a cada cual en relación con sus necesidades solo puede tener realidad en un sistema en que la propiedad privada de los medios de producción no exista o esté bajo una importante regulación desde el punto de vista de la distribución del producto social. Esta es la razón por la que las políticas inspiradas en la filosofía del utilitarismo, teniendo en cuenta las necesidades primarias, haya creado en nuestro país, hace un siglo, el Estado servicio social, el Estado benefactor, obligado a la justicia social.

En cambio, la historia está demostrando hoy la dificultad de continuar con ese modelo, en la medida que los gobiernos fracasan en políticas distributivas ante la

156 Agnes Heller. *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 120 y ss.

globalización de la economía y la política. Por eso, las ideas basadas en el principio de la diferencia de Rawls, admitiendo como justas las expectativas más elevadas de los individuos que están mejor situados si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad, parece ser el principio más visible en las propuestas del progresismo actual.

Habría que ver si en ella cabe la separación entre justicia y eficacia, a favor de la justicia. La utilidad del principio de la diferencia de Rawls parece tener relación con nuestras realidades, pero encierra en esa puesta a tierra la mayor contradicción, ya que, en todo caso, podría demostrar que las ideas de Rawls, cuando sirven al discurso político y al fundamento de las políticas distributivas, no puede evadir criterios utilitaristas de carácter cuantitativo. El debate sobre el utilitarismo es particularmente importante para medir las posibilidades de una evaluación moral de las políticas públicas, y para demostrar, también, la complejidad de la relación entre ética y eficacia en temas de justicia distributiva fundamentadas en principios de solidaridad.

Solidaridad y tolerancia

El concepto de solidaridad está también directamente conectado con el de tolerancia. No hay solidaridad con intolerancia.

Atendiendo a la presentación diacrónica, se nota que la vinculación entre estos dos conceptos ha variado en el trayecto de un siglo. El solidarismo estaba en el 900 vinculado al cosmopolitismo y a la búsqueda, como hoy, de formas de integración cultural que tenían que ver con la solidaridad nacional y requerían la consolidación de un pensamiento político que regulara los niveles de tolerancia necesarios. Por otra parte, esa época de nuestra historia muestra, más que en el presente, la importancia de comunidades nacionales a las cuales muchos de los habitantes del país, aún no ciudadanos, se sentían integrados originalmente. La diversidad cultural y las oposiciones de las distintas mentalidades canalizaban las demandas hacia una tolerancia en el espacio público, limitada sin embargo por las formas de la moral patriarcal y tradicionalista, compartidas por las culturas de origen extranjero o nacional.

En esa época era muy visible en nuestro país la realidad intolerante que Stuart Mill había denunciado hacía cincuenta años en Inglaterra. La verdadera tiranía era la de la sociedad sobre el individuo, la forma de la intolerancia basada en el prejuicio. Los intelectuales uruguayos actuaron militantemente contra algunas formas del prejuicio social, hasta en el caso de las religiones, consideradas por muchos positivistas como prejuicios supersticiosos, pero fueron demasiado tolerantes con otras, como por ejemplo, la condición inferior de la mujer, la discriminación entre los roles provenientes de los sexos, la superioridad atribuida al trabajo y al saber intelectuales, etc. Dejaron al sistema educativo público la responsabilidad de crear los vínculos de tolerancia entre individuos diferentes, transformándolos en más iguales y solidarios, al tiempo que, por medio de la aplicación del principio de igualdad de oportunidades facilitaron el acceso a ese nivel de formación ciudadana. La tolerancia tuvo los límites previstos por

un pensamiento positivista y determinista, científicista, orientado a la afirmación de la verdad, aunque algo modificado por el espiritualismo romántico que aún coexistía y que admitía la importancia de la personalidad moral de los diferentes.

La idea de tolerancia está, a su vez, muy revalorizada actualmente en las teorías que defienden la búsqueda de un consenso por solapamiento, basado en un sistema de obligaciones y derechos congruente con la satisfacción autónoma de las diversas concepciones de lo que es el bien. Este tipo de liberalismo trata de encontrar cuáles son los valores y bienes políticos que se sustenten a pesar de los desacuerdos que existan sobre formas de comprensión de valores éticos más extensos. La política tendría así el rol de una esfera superior, encargada de ordenar el caos de las diversas posiciones ideológicas solo en aquellos asuntos en que se viera comprometida la sociedad en su conjunto. Esta concepción del liberalismo político, presente por ejemplo en la *Teoría de la Justicia* de Rawls, vincularía la tolerancia con la equidad entendiendo la justicia como imparcialidad.

En el ambiente de los intelectuales latinoamericanos ha tenido repercusión la posición de Enrique Dussel, quien ha presentado esta relación entre los dos conceptos de tolerancia y solidaridad señalando el carácter dogmático de la intolerancia, la confianza ciega del intolerante sobre la verdad que cree poseer ; como Rorty, Dussel señala la relación inversa entre solidaridad y certeza inequívoca de los que no admiten la duda sobre sus propias opciones.

La aceptación del otro en la verdad dogmática es el fruto de la derrota en una guerra fundamentalista; y se pretende ser una guerra justa en tanto opina que es una guerra en defensa y propagación de la verdad (sea revelada, cultural, etc.) del grupo triunfador.

La tolerancia, dice Dussel, presupone otra teoría de la verdad, que debería fundarse en una «pretensión de verdad» y no en la posesión de la verdad, para pasar luego a una «pretensión de validez». La primera se refiere a lo real en la subjetividad, y la segunda a la intersubjetividad. El que tiene una «pretensión de verdad» sabe que su pretensión de validez no se ha cumplido, que no ha llegado al consenso con el otro, porque el oponente todavía no ha sido convencido por las razones expuestas para cumplir su pretensión de verdad. La tolerancia es el saber esperar racionalmente en el trabajo del argumentar, de mejorar los argumentos que tengan en cuenta al otro como otro. Es un tolerar el no consenso del otro mientras no se hayan encontrado los argumentos para la aceptación de la propia pretensión universal de verdad.

La tolerancia es la actitud (y hasta la virtud) de dar tiempo al otro en el proceso de hacer aceptable una pretensión de validez por medio del consenso teórico, práctico y político (el momento intersubjetivo final de una pretensión de verdad en referencia a lo real).

Cuando Dussel pasa a considerar el concepto de tolerancia, sostiene que hay algo más que la sola tolerancia, que esta no puede ser solo cierta pasividad del que se desentiende del destino del otro, ya que eso sería no asumir responsablemente la imposibilidad que pudiera tener el otro en aceptar las razones que se le exponen.

Cuando se pasa de la tolerancia pasiva a la tolerancia activa es porque se reconoce una responsabilidad por el proyecto de vida del otro que es asumida como tarea propia.¹⁵⁷

La historia del concepto de tolerancia, desde una metodología de la historia conceptual, muestra una notoria desvalorización desde el pasado hacia el presente, originada justamente en la diferenciación entre el sentido positivo y el negativo de sus contenidos, de lo que Dussel llama tolerancia activa o tolerancia pasiva.

Si bien el concepto de tolerancia no es como el de solidaridad «una virtud caliente», como decía A. Heller, tiene otra condición que puede explicar sus altibajos en el tiempo histórico. La tolerancia es un concepto encerrado en límites provenientes del contexto.

Siempre tiene límites, mientras la solidaridad puede extenderse hacia formas muy variadas de aplicación, siempre puede ir a más, la tolerancia incluye una tensión interna que por un lado, admite los valores y «verdades» de los otros, solidarizándose cuando son reprimidos, mientras que por el otro, obliga a poner en juego a las propias convicciones, defendiéndolas, también, como «verdades». Para poder consolidar el valor de la tolerancia es necesario, previamente, aceptar que aquellos dignos de tolerancia son dignos de respeto, ya que no todas las convicciones son respetables.

Algunos autores han sostenido el carácter prudencial de la tolerancia y otros la han tachado de cambiante y gastada, sustituida en parte por el concepto de derechos fundamentales. Para el tema que nos interesa, la relación solidaridad-tolerancia, nos encontramos con otro obstáculo, el que lleva de la tolerancia a la segregación, a la discriminación. Lo que toleramos no pertenece a aquello con lo que nos identificamos. Por lo tanto, tolerar no es integrar, sino señalar las diferencias. El concepto de tolerancia tampoco nos sirve ya para incluir a los diferentes en niveles de igualdad, sin recurrir a la exigencia del cumplimiento de los derechos fundamentales. El trayecto de este concepto parece estar marcado en un camino sin salida, en la medida en que va siendo sustituido en casi todos sus contenidos. Cuando algunos autores lo llaman tolerancia activa, en realidad coincide con el concepto de solidaridad. Mientras la idea de solidaridad gana terreno, el de tolerancia parece no tener futuro.

Solidaridad, laicidad y conciencia colectiva

Ya hemos adelantado la importancia de la obra de Durkheim en la construcción teórica del concepto de solidaridad. También hemos sostenido que su idea de la interdependencia entre los hombres —como consecuencia de la división del trabajo— había atraído a los intelectuales liberales, que se habían inclinado entonces a favor de muchos de los contenidos de la idea de solidaridad.

Pero hay otro de los conceptos de la teoría de Durkheim que se vincula también directamente con la idea de solidaridad o de cohesión social, el concepto de conciencia colectiva. Casualmente o no, lo cierto es que tanto el término «conciencia colectiva»

¹⁵⁷ Dussel pone como ejemplo a Bartolomé de las Casas, quien reconoce el derecho de los indígenas americanos a realizar sacrificios humanos hasta tanto se les convenza con argumentos en contra de estas acciones.

como el de «laicidad» han recobrado actualmente una relación de reciprocidad algo olvidada, provocando a la vez una interesante polémica entre sociólogos y filósofos.

La idea de «conciencia colectiva», precedida por otras como «mentalidad primitiva» o «mentalidad religiosa», pasaron al vocabulario sociológico en el período intersecular a fines del XIX y comienzos del XX.¹⁵⁸

En esa coyuntura histórica, el positivismo sociológico aceptó la posibilidad de la existencia de algo que, aún siendo creación de los hombres y producto de la convivencia, era mucho más que la suma de la conciencia individual de todos ellos.

Hoy, en cambio, hay algunos intelectuales que vinculan esa idea durkheimiana con el pensamiento conservador que sustenta la existencia de mentalidades de identificación colectiva, en una desviación organicista de las concepciones sociológicas.

En la polémica sobre la idea de laicidad, los que se colocan en las posiciones más radicales señalan que la pretensión organicista de la mente colectiva es muy peligrosa.

Las instituciones no tienen conciencia, y la fe religiosa solo puede ser atributo de la conciencia individual.¹⁵⁹

Las Iglesias solo son asociaciones de creyentes.¹⁶⁰

Solidaridad e igualdad de oportunidades.

La situación de la mujer

La relación entre igualdad e integración a los derechos, exigida por el principio de solidaridad también tiene que ver con la situación de la mujer. En este tema hay cuatro autores que asumen posiciones diferentes y que desarrollan los argumentos que alimentan a la opinión pública de nuestro país por medio de la difusión del debate intelectual: Herbert Spencer, J. Stuart Mill, Adolfo Posada y Carlos Vaz Ferreira.

En los *Principios de ética*, Spencer sostiene que las mujeres muestran una perceptible diferencia, con respecto a los hombres, en dos facultades: la intelectual y la emocional, que son el resultado final de la evolución humana, la capacidad de razonamiento abstracto y la que es más abstracta de las emociones, el sentimiento de justicia.

La posición de Spencer, según él basada en la biología y la ética, inhabilitaría a la mujer para el ejercicio de los derechos políticos. Es así como en su obra *La justicia*, desarrolla los siguientes argumentos:

Los derechos políticos ¿Son los mismos para la mujer que para el hombre?

En nuestros tiempos se tiende a contestar afirmativamente. Sostiénese que existe una especie de paralelismo entre la identidad de los derechos expuestos, que resultan de la común naturaleza de los dos sexos y la identidad de sus derechos a la dirección de los

158 Ver las posiciones de Koselleck con referencia al término «conciencia colectiva», en nota al pie n.º 169 en este libro.

159 Ver, por ejemplo, las ponencias de las II Jornadas sobre laicidad realizadas en Barcelona en 2002, en las que se desarrollaron estas ideas contra las concepciones de los sociólogos. Ver también «Laicismo día tras día. Para una fundamentación filosófico-política» de Miguel López Muñoz, en *Filosofía y política en el siglo XXI*, de Paloma Núñez y Javier Espinosa, coords.

160 Volviendo así a las afirmaciones de J. Locke en su *Carta sobre la tolerancia*.

negocios públicos. A primera vista parece justificado el paralelismo, pero la reflexión nos demuestra que no. La capacidad cívica no implica solo el derecho de votar y de ejercer jurídicamente ciertas funciones representativas. Entraña, además, ciertas obligaciones onerosas, y siendo esto así, debe comprender una distribución de las ventajas en relación con una participación en los cargos. Es absurdo llamar igualdad a un estado de cosas por el que se confiera gratuitamente a uno cierto poder, en compensación del cual otros correrían riesgos...A menos pues que las mujeres proporcionen un contingente al ejército y a la marina análogo al contingente masculino, la cuestión de la pseudoigualdad de los derechos políticos de las mujeres no podrá debatirse, sino cuando la humanidad haya alcanzado un estado de paz permanente. Entonces solo será posible (sea o no deseable) que la posición política de la mujer se iguale con la de los hombres.¹⁶¹

Negando Spencer la igualdad de derechos políticos de la mujer, por las causas antes presentadas, confirma su criterio ético sobre la solidaridad social de la que participan ambos géneros, solidaridad no basada precisamente en la igualdad, sino en la desigualdad. La única igualdad compatible con esta concepción de la solidaridad es la que proviene de la conciencia de los límites que es preciso imponer a cada hombre.

El término medio de esos límites, dice Spencer, es el mismo para todos, e implica la igualdad.

«La igualdad debe regir las esferas de la acción mutuamente limitadas e indispensables para que los hombres que viven en común puedan cooperar *armónicamente*. *Es la base de la solidaridad.*»¹⁶²

Aunque Spencer murió en 1903, sus ideas fueron defendidas por muchos intelectuales durante las primeras décadas del siglo XX, transformándose en el interlocutor de los autores que, desde un ángulo opuesto, consideraron que la igualdad de la mujer era una condición para lograr la armonía social y la integración solidaria.

Ellos fueron Stuart Mill y Adolfo Posada. En el caso de Mill, con una obra contemporánea a la de Spencer, su ensayo sobre «El sometimiento de las mujeres», de 1869, se enfrentaba a las posiciones de este autor, como en tantos otros asuntos. En principio, negó que pueda señalarse la naturaleza de los dos sexos sin tener en cuenta que nunca han vivido separados, y que las mujeres hayan sido dependientes y reprimidas ya que «un cultivo de estufa e invernadero ha sido siempre aplicado a algunas capacidades de su naturaleza, para beneficio y placer de sus amos».

Puede considerarse que la prédica de Mill tenía un carácter ético solidario: «Nadie está pidiendo favores y gratificaciones especiales para proteger a las mujeres; lo único que se pide es que se eliminen los favores y las gratificaciones especiales para proteger a los hombres» tanto desde el punto de vista de la no dominación de unas por otros como

161 Herbert Spencer, *La justicia*, p. 229. El texto sigue así, dando otras aclaraciones: «Esta obligación, en verdad, no se refiere a la participación de las mujeres en el gobierno de la administración local. Para negárselo sería preciso invocar otras razones.» En el gobierno municipal las mujeres podrían tener alguna participación, en condiciones de igualdad.

162 H. Spencer, ídem, p. 62.

del reconocimiento de la diversidad de capacidades comunes a ambos sexos, en contra del derecho de la fuerza, que era el que primaba históricamente.¹⁶³

Adolfo Posada, por su parte, es reconocido por historiadores españoles como el auténtico introductor del término «*feminismo*» en España. Lo definió en su obra *Feminismo* como «el movimiento favorable a la mejora de la condición política, social, pedagógica y muy especialmente económica de la mujer».

Para Posada, el término abarca la condición no solo política, sino también económica, de la mujer.

La independencia económica pide y lleva consigo como causa, condición y también como efecto, según los casos, la independencia política, moral, religiosa, jurídica, personal en suma. Porque lo capital es eso; la mujer necesita ser persona en todas sus consecuencias...

El feminismo no era más que un aspecto de la «cuestión social», que exigía el compromiso jurídico del Estado en la protección de los más necesitados. La idea de solidaridad social se hacía visible en el pensamiento de Posada cuando afirmaba que «el feminismo es una doctrina de liberación y reorganización, que busca no solamente garantizar a las mujeres sus derechos individuales, (justicia y libertad), sino en interés de la colectividad, para lograr la cooperación de las mitades constitutivas de la especie humana».¹⁶⁴

Para Posada, entonces, el feminismo reflexivo reviste los caracteres de un asunto de justicia distributiva, y, como tal, obliga a la solidaridad.

En el caso de Vaz Ferreira, y partiendo de consideraciones similares, en cuanto a la situación de la mujer, a las presentadas por Posada, por ejemplo, deja de lado el énfasis en la controversia ideológica en torno a la palabra «feminismo», (radical, católico o conservador), distinguiendo finalmente dos formas del feminismo; el de igualdad y el de compensación.

Quizá lo que más podría facilitar la aclaración de todas estas cuestiones, satisfaciendo a la vez en lo razonable el deseo de aplicar nombre a las tendencias, es distinguir entre «feminismo de la igualdad» y «feminismo de la compensación»...Este último sería el bueno, o el mejor...Cuando un hombre y una mujer se unen, a la mujer se le forma un hijo; al hombre, no le sucede nada. Encontrar este hecho muy satisfactorio es ser «antifeminista». Ignorarlo es ser «feminista (de los comunes: de los de la igualdad). Tener presente ese hecho; sentir lo doloroso e injusto de algunos de sus efectos, y procurar su compensación— que podrá ser igualando o desiguando, según los casos— sería el verdadero y buen feminismo.

Si se toma en conjunto la influencia de estos cuatro autores en la búsqueda de soluciones al problema social de la mujer, queda bastante claro que debe irse a la igualdad política, con derecho al sufragio, y a la igualdad de oportunidades, con acceso a todas las actividades profesionales. Sin embargo, Vaz Ferreira da un paso más cuando propone el divorcio por única voluntad de la mujer, también desde una óptica compensatoria.

163 J. S. Mill, «La sujeción de las mujeres», Apéndice del libro de Esperanza Guisán *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill*.

164 Adolfo Posada, *Feminismo*, Madrid, Librería de Armando Fe, 1899, reeditado y anotado ed. Cátedra, 1994, p. 43.

Esta idea no aparece en ninguno de los otros autores involucrados en el debate. Por otra parte, Vaz Ferreira deja sin resolver un punto que lo deja por detrás de los otros autores en el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres: «El genio hace explosión, con educación deficiente o con educación absurda». Vaz sostiene que no obstante su deseo de creer en la igualdad intelectual de los dos sexos, no ha podido resolver si la mujer puede llegar al grado sumo, es decir, a la teoría, o a los niveles al que llegaron los grandes músicos (incluso ejemplifica con la teoría feminista, creación de los hombres, dice). La relación entre solidaridad, igualdad de oportunidades y feminismo se resuelve entonces, en el ambiente intelectual del 900 como una disminución de la injusticia, ajustando medidas de igualdad y de desigualdad.

Solidaridad y socialismo

En el 900, el discurso político que usaba el concepto de solidaridad era reconocido como socialista en los medios intelectuales y en la prensa. Esa era una de las razones por las cuales los liberales reformistas se veían a menudo obligados a aclarar sus posiciones ante el socialismo y a evadir el uso del concepto solidaridad, prefiriendo otros, como interdependencia, beneficencia, caridad. La prensa obrera divulgaba también el concepto de solidaridad de los trabajadores, reiterado en las luchas obreras como el llamado a la unión de los proletarios. El mutualismo, que en teoría y práctica se vinculó a amplios sectores de los trabajadores, partiendo muchas veces de los anarquistas, también usaba el concepto de solidaridad como fundamento de sus llamados a la asociación con fines de asistencia y protección, tanto como para el fortalecimiento de los sindicatos. La solidaridad llevaba naturalmente a la unión y al reconocimiento de las posibilidades de autogestión y cooperación entre los más vulnerables. Una idea que vinculaba el origen socialista del concepto con el de otras vertientes ideológicas liberales era que la solidaridad era un principio del cristianismo, que a su vez, se había vuelto caduco. Pierre Leroux, por ejemplo, quien como ya dijimos se atribuye el uso por primera vez del término «solidaridad», afirmó que la caridad y la fraternidad eran «inorganizables», lo que explicaba su esterilidad cuando se aplicaban a la sociedad. Estos principios cristianos se fundaban en el desinterés, aunque llevaran finalmente al egoísmo de pretender ser mejores ante Dios. Por su inaplicabilidad es necesario entonces recuperar la dimensión interesada de la solidaridad, orientándola a un egoísmo bien comprendido, de un egoísmo ciego a un egoísmo reflexivo y constructivo.

por el conocimiento de esta ley de solidaridad, comprendemos que nuestro interés verdadero se encuentra en los esfuerzos mutuos para organizar una sociedad, o una humanidad, pues la sociedad no es más que una componente particular de la humanidad, constituida por individuos libres.¹⁶⁵

165 Citado por Marie Claude Blais, *La solidarité, Histoire d'une idée*, París, Gallimard, 2007.

«Yo he sido el primero que pedí prestado a los legistas el término de solidaridad, para introducirlo en la filosofía, es decir, según mi criterio, en la religión. He querido reemplazar la caridad del cristianismo por la solidaridad humana». Citado en V. P. Thomas, *Pierre Leroux, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, contribution a l'histoire des idées au XIX siècle*, París, Alcan. 1904.

Una sociedad solidaria es entonces la mejor manera de defender el interés privado y la defensa de los derechos individuales. Esta recurrencia al concepto de solidaridad fue tan continuada y ascendente que los agentes políticos reformistas, interesados en dar al Estado el rol de mediador y proveedor de justicia también asumieron el uso de este concepto de modo que el Estado apareciera como el garante de la solidaridad social, estableciendo por medio de la ley derechos y deberes.

En ámbitos europeos, los argumentos reformistas, en general progresistas en dos sentidos, en el positivista que anuncia las metas del progreso necesario en la evolución de las sociedades y en el sentido más ideológico, de los que critican al estado mínimo y buscan mediante un cambio institucional la disminución de los problemas sociales, podían también ser calificados como socialistas por los sectores liberales conservadores.

De modo que sucedió algo muy representativo de los enfrentamientos promovidos en torno a la idea de solidaridad: algunos autores, en el caso de los europeos el más extremo puede ser L. Duguit, no tuvo reparos en aclarar que su propuesta era en verdad un socialismo, aunque luego advirtiera que él mismo era un acérrimo opositor al socialismo. A continuación, Duguit aclara que su socialismo refiere a un contenido determinado del concepto de solidaridad: los elementos constitutivos de la cohesión social.

Esos elementos residen en lo que se llama la solidaridad social. Pero esa palabra ha dado lugar a muchos abusos y confusiones. Los políticos se han apoderado de ella y han cambiado su verdadero sentido. Por eso prefiero decir interdependencia social.¹⁶⁶

En el texto de Duguit aparece claramente el contenido ideológico del concepto de solidaridad y la necesaria distancia que los liberales reformistas mantenían con él, prefiriendo el término interdependencia divulgado por Durkheim. La solidaridad, en cambio, estaba sólidamente incluida en el discurso progresista, socialista, en esa época.

El concepto socialista también formaba parte del discurso de los reformistas, sin embargo. Este interrelacionamiento entre los conceptos de solidaridad y socialismo no daba lugar a contradicciones o confusiones. Muchos textos de Marx eran poco conocidos y el concepto de socialismo era amplio y algo vago, más bien contenía lo que Kosellek llamó «el horizonte de expectativas», una esperanza de futuro, una proyección hacia nuevas generaciones. Esto llevaba a una preferencia del uso de la palabra socialismo y a una contracción de la palabra solidaridad al ámbito de los discursos del movimiento obrero y al asociacionismo voluntario.

En el discurso desde el gobierno de J. Batlle y Ordóñez, la palabra solidaridad tampoco forma parte del vocabulario de los artículos de prensa y los discursos públicos. En cuanto al concepto de socialismo, Batlle prefiere decir que es «obrerista», que está a favor de los obreros, por la relación de inferioridad de poder de estos frente a los patrones.

166 L. Duguit, o. cit., Segunda conferencia, p. 29.

Solidaridad y república

Hemos adelantado que el concepto de solidaridad está vinculado también al de república. Por lo tanto, la relación de estas dos ideas atraviesa el contenido casi total de la producción histórica y filosófica sobre el debate actual entre los que se autodefinen como liberales y los republicanos. Más allá de las aclaraciones necesarias sobre la aplicación de estos dos términos, ya que en realidad los republicanos no son necesariamente no liberales, debe señalarse que también estas oposiciones, totales o parciales, entre bandos opuestos, defensores o críticos del liberalismo, son características de las dos etapas históricas del debate ideológico, la que corresponde al 900 y la del presente. Los aportes de Pocock y de Skinner al pensamiento político han promovido desde hace décadas la polémica sobre lo que constituye el nuevo republicanismo, partiendo de la discusión sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos iniciada con la obra de I. Berlin, pero como venimos demostrando, la división de los liberales ya tenía hace un siglo casi todas las características que hoy separan a los liberales y a los republicanos.

Si se intenta una comparación entre el debate del 900 y el del presente, pueden salir a la luz muchas coincidencias ideológicas, ya que es demostrable que la crítica al liberalismo que a comienzos del siglo XX se llamó, precisamente, «individualismo», consistió en una búsqueda de lo que para algunos autores es una «vía media» entre el capitalismo y el socialismo, para otros un reformismo liberal, y aún, en algunas opiniones, un socialismo liberal. De parte del individualismo se reiteraba la necesidad de evitar todo obstáculo a la libertad y a la responsabilidad moral de cada persona, en la preocupación de que la solidaridad pudiera ejercer presión sobre la formación libre del carácter personal, al hacer al individuo dependiente del medio social.

Desde el punto de vista solidarista, en cambio, se busca una responsabilidad consciente de las consecuencias sociales de los actos individuales. Todas estas posiciones conducen a las argumentaciones jurídicas que ya fueron presentadas en otras partes de este trabajo.

Desde el enfoque republicano, se señala la importancia de la autonomía de la comunidad, en la forma del autogobierno, la necesidad de la participación ciudadana, la orientación de servicio al bien público y en algunos casos, como el de Skinner, la aceptación de mecanismos de constricción que impidan la corrupción.

En todos los autores republicanos se parte del concepto de solidaridad como fundamento de otras ideas, que, como la resolución del problema de la disolución de la separación entre público y privado o la relación entre derechos y deberes buscan impedir procesos de dominación de unos individuos sobre otros. La primera conclusión

que podemos adelantar es que todos los defensores del republicanismo dan por válidos todos los contenidos del concepto de solidaridad que hemos anunciado en páginas anteriores, como provenientes de las fuentes estudiadas del período 1900-1930.

Como ejemplos históricos de ese período, la transición entre los siglos XIX y XX, tenemos el caso de la III República en Francia y la II República en España, y el período del primer batllismo en el Uruguay. Precisamente, nos resultó interesante hacer una comparación entre estos tres proyectos de reforma social, tratando de discernir las ideas en controversia y descubriendo al mismo tiempo los contenidos del concepto de solidaridad involucrados en el enfrentamiento político-ideológico.

Los tres ejemplos históricos muestran también ciertos niveles de interconexión, obligando a quien los comente a recurrir a teóricos y referentes políticos que aparecen en los tres casos, como por ejemplo, la influencia de la teoría sociológica, su versión jurídica, la recurrencia a la ética, al derecho natural en algunos casos, la crítica del formalismo de la teoría liberal, el impulso al reformismo orientado hacia la seguridad social, etcétera.

Si bien las teorías a las que apelaron los actores políticos de estos tres procesos históricos son en gran medida comunes a todos ellos, el contexto histórico y las tradiciones propias de cada lugar dieron algunas diferencias que pasaremos a analizar.

Comenzaremos, en orden cronológico, con la consideración del caso francés.

La III República comprende un período extenso, que va de 1870 a 1940, pero su período culminante desde el punto de vista doctrinario es en los últimos años de un siglo y los primeros del otro. Precisamente, en 1897 L. Bourgeois publica *Solidarité*, la obra que centraliza la atención sobre las ideas republicanas. Ya hemos comentado las obras de diversos autores de la República francesa, en atención a los contenidos que cada uno incluye en el concepto de solidaridad. Nos resta ahora relacionarlos con la teoría republicana actual. Sin duda, se trata de un antecedente en el que se hacen visibles algunas ideas actuales del republicanismo que enumeraremos seguidamente:

Conciliación de la mayor individualidad de cada miembro de la sociedad con la más grande solidaridad de todos los miembros (Fouillée).

Tratamiento igualitario de todos los ciudadanos, en situaciones iguales.

Libertad positiva. «Un mínimo necesario de poder efectivo, no como supresión de obstáculos externos y de alguna manera mecánicos» (Fouillée).

Rechazo del individualismo metodológico (Durkheim).

Solidaridad intergeneracional (Bourgeois).

Valor laico de la solidaridad republicana (Bouglé).

Estado de servicio público. Gobierno concebido como un núcleo de funcionarios que tienen deberes que le dan autoridad solo si los cumplen (Duguit).

Libertad negativa. Preservar la acción espontánea del ciudadano para desarrollar la aptitud de discernir lo justo de lo injusto (Hauriou).

Las leyes como expresión del acuerdo ciudadano. El poder público como poder de arbitraje (Bourgeois).

Disolución de los límites entre público-privado (Duguit).

Igualdad de oportunidades. Importancia del sistema educativo.

Filosofía republicana que no es utópica.

El republicanismo francés, junto con otras influencias, incidió en la formación del pensamiento republicano de la II república española, cuya máxima expresión jurídica se plasmó en la Constitución de 1931. Se ha señalado el carácter diverso de este pensamiento, proyectado a ámbitos sociales, educativos, científicos, ideológicos y políticos. Sus orígenes se proyectan hasta la Ilustración y el jacobinismo francés, mezclados luego con el idealismo alemán krausista, con el socialismo de cátedra, el nuevo liberalismo inglés y el solidarismo francés. Todas estas influencias resultaron en la formación de un republicanismo heterogéneo, de carácter racionalista y a la vez popular. El socialismo de cátedra fue difundido por los krausistas, especialmente por Adolfo Alvarez Buylla, de la Universidad de Oviedo.

A partir de estas influencias, el republicanismo español consolidó las vinculaciones entre derecho, moral, economía y política, como ya explicamos más atrás en este trabajo. La crítica contra la Escuela de Manchester condujo a la búsqueda de los límites que la moral y la política debían colocar a la economía de mercado. Los exponentes más destacados de esta idea son Posada, Azcárate y Buylla, quienes la difundieron en el Instituto de Trabajo y en el de las Reformas Sociales, al que nos hemos referido anteriormente. El republicanismo español partió desde el comienzo con la idea de la defensa del fin del Estado, por ello centró en esta temática sus esfuerzos, conducentes a la definición del Estado servicio social.

También se notó la influencia de Stuart Mill y del modelo parlamentario inglés, y de ella surgió la prédica de Posada, por ejemplo, sobre el «self government», una de las características más admiradas del sistema anglosajón.

Sin embargo, aún teniendo en cuenta estas influencias, se considera por los autores españoles que la mayor fue sin duda la francesa. Leopoldo Palacios y Adolfo Posada escribieron reiteradamente en numerosas revistas, sus opiniones sobre Fouillée, Gide, Bourgeois, Durkheim, Bougle y en defensa de la idea de solidaridad. El producto de esa difusión fue un reformismo organicista y laico impregnado de fraternidad republicana.

En el Río de la Plata, y en especial en el Uruguay, se entrecruzaron las doctrinas provenientes de Francia y de España. Tuvieron, como ya anunciamos, un ámbito de difusión privilegiado en las cátedras y las publicaciones correspondientes a la Universidad de Montevideo, a las de La Plata, Buenos Aires y Córdoba.

En el período del primer batllismo se difundió por esos medios la doctrina republicana vinculada a la idea de solidaridad, en las obras de los mismos autores, alguno de los cuales llegó al Río de la Plata, como los juristas de Oviedo y Duguit.

El ideal republicano tuvo además un canal de comunicación con el público en la prensa y en los medios docentes, ya que la nueva teoría de la educación también se había orientado en ese sentido, hacia la idea de formar al ciudadano. Es de destacar la

importancia que tuvo una de las ideas republicanas reelaboradas por los catedráticos españoles de derecho, la idea de «servicio público».

Autogobierno, democracia y servicio público

Con el título de «La noción de *self government*», Adolfo Posada escribe en la *Revista Argentina de Ciencias Políticas* en 1912 un artículo sobre la doctrina del *selfgovernment*, «que en castellano diríamos autonomía, como indicando el gobierno propio de una sociedad constituida». Comienza así a explicar un concepto que presenta como complejo, pero que coincidiría, en términos generales, con el «governarse a sí mismo, de autogobierno». A su juicio, la raíz natural de este fenómeno político, está en el supuesto de que una sociedad posee efectivamente sustantividad plena para realizar sus fines: es decir, en cuanto ella y no otra por ella, elabora la actividad colectiva. Señala Posada que lo que entraña mayor dificultad es incorporar el concepto y la doctrina del *selfgovernment* al proceso histórico de un régimen político.

Una sociedad, en efecto, es autónoma, no cuando una ley lo establece así, sino cuando en el proceso general de las fuerzas que obran en el mundo social —solo por abstracción cabe imaginar la sociedad aislada— actúa aquélla dirigiéndose y decidiendo: lo cual supone que la sociedad posee una conciencia colectiva, un dinamismo propio, —voluntad— y un enlace ético, sobre la base de la existencia de un lazo de solidaridad de cierta permanencia.¹⁶⁷

Ese núcleo social autónomo puede producir su derecho propio, creando derecho positivo y manteniéndose en sus límites.

En un artículo de 1915 Adolfo Posada resume la historia de la relación entre la democracia y el servicio público. Este trabajo reúne la mayoría de las ideas republicanas que caracterizaron a los modelos republicanos de Francia, España, y el Río de la Plata.

Desde el comienzo del trabajo, señala dos movimientos, característicos de las organizaciones políticas: uno, la búsqueda de la expansión de la democracia, y el otro, orientado en procura de la gestión eficaz del servicio público.¹⁶⁸

Los pueblos reclaman una creciente intervención directa y general, es decir, *de todos y en todo*, dice Posada. La última fórmula no es ya la del gobierno *por y para el pueblo*, sino, de un modo más terminante, la del gobierno *por todo el pueblo*, y claro es, *para todo el pueblo*.

El autor procede, en este artículo, a presentar críticamente tres modelos de organización del gobierno municipal: el alemán, el inglés y el de Estados Unidos. En ellos oscila entre el elogio por el grado de eficacia demostrado en los servicios públicos y el desacuerdo por la falta de participación democrática, según el caso. Lo que resulta

167 Adolfo Posada, «La noción de *self government*», en *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, n.º 27, 1912, p. 268

168 Adolfo Posada. «La democracia y el servicio público», *Revista de Legislación*, tomo 127, 1915, p. 38-53.

interesante es la insistencia en el principio republicano de la participación como no dominación, expresada así:

Una ciudad de reglamentados es algo que va en contra del propio significado histórico de la ciudad —de la polis, de la civitas, como comunidad de hombres libres, de verdaderos magistrados— la ciudad ideal. Interpretados rectamente el proceso de evolución política moderna-constitucional y el sentido de los grandes movimientos que lo determinan, aún en el régimen local, parecen más bien tender a hacer al hombre cada día más ciudadano y menos súbdito, paralelamente con el proceso de la evolución educativa que hace al hombre cada día más persona y menos esclavo de sí mismo.

Considerando Posada que el gobierno «desde arriba o desde afuera», no es el verdadero y eficaz gobierno de las sociedades, por provocar el desdoblamiento de factores sociales que se contraponen, cuando no deben jamás separarse, aunque se distingan y se diferencien. Afirma que no puede desconocerse la tendencia hacia el gobierno social de adentro, «o sea, hacia el régimen de la comunidad por sí misma, sobre la base de una universalización de la cultura intensa, o de la disposición moral para sentir como propio el interés común político, religioso, profesional».

La última parte de sus afirmaciones, sobre el interés común abarcando concepciones políticas, religiosas o profesionales está de acuerdo con la idea krausista de impulsar las asociaciones e incluso las corporaciones, de modo que no debería interpretarse más que como una versión de la idea del abandono del interés individual y de la necesaria liberación de las formas de asociación.¹⁶⁹

Cuando pasa a criticar el modelo alemán resume:

... la creencia en la eficacia de la función directora del poder de lo alto, desde arriba, desde el Estado, la constante preocupación del bienestar de la masa, como tal, y por imposición directora de la autoridad; la preocupación por lo social, la idea de que la política se resuelve, en definitiva, en el esfuerzo colectivo de dominación, en dos sentidos: en el que supone la sumisión de todos a la autoridad y en el de la utilización al máximo de los medios técnicos, la ciudad alemana atiende en señalada preferencia a esta última. No siente con la misma intensidad la de la democracia.

En cambio, sostiene Posada, el municipio de la ciudad inglesa es la escuela histórica del *self government* local, en medio de un Estado en proceso de democratización. En Estados Unidos el autor señala la importancia de facultades como la iniciativa, la protesta, el referéndum y el derecho de deposición de los funcionarios designados.

El republicanismo solidario y el modelo «batllista» del Uruguay del 900

La actual teoría del nuevo republicanismo aparece en general como un conjunto de puntos de vista políticos algo diversificados que conducen a ciertas ideas compartidas por los autores, a las que ya hemos hecho referencia en relación con la bibliografía europea que llegaba al Uruguay en el 900. Hemos sostenido que la mayoría de los teóricos que influían en el medio intelectual pueden ser considerados republicanos, y de hecho, se autodefinían como tales. Sin entrar a las controversias internas del debate

169 Coincide aquí con las ideas de la doctrina oficial de la Iglesia, relacionada con la de subsidiariedad.

entre republicanos, se pueden señalar, sin embargo, algunas características del republicanismo del modelo batllista que tienen diferencias y particularidades interesantes desde el punto de vista histórico.

En la situación del 900, el grado de dependencia de muchos individuos era demasiado evidente como impedimento para su libertad, podía reflejarse claramente en la condición del peón de estancia, en la de la mujer sometida a la autoridad del marido, en la del obrero desamparado ante los condicionantes del mercado. Los republicanos actuaron reforzando el poder del Estado, aplicando políticas de discriminación positiva e intentando acortar la distancia entre libertad e igualdad, por medio de la legislación social. Este republicanismo de hace un siglo se preocupaba por la justicia distributiva, y, simultáneamente, fomentaba el asociacionismo y la cooperación voluntaria.

También dejaba traslucir en el discurso político una intención de socialización gradual de la propiedad, buscando una base de igualdad material apoyada en el principio de igualdad de oportunidades, aunque en general se entendía que la satisfacción de las necesidades básicas se debía dar en el ámbito de la economía privada.

El vértice de este edificio conceptual correspondía al espacio del derecho, al gobierno de las leyes, al Estado de derecho, a su calificación de la legalidad como moral mínima, como la virtud cívica a la que aluden los nuevos republicanos.

La vinculación estrecha entre moral y derecho negaba toda posibilidad de hegemonía del paradigma procedimental y en cambio, señalaba que no había derecho sin justicia.¹⁷⁰

La República aparece entonces como eje aglutinador de las demandas sociales ante la insuficiencia del mercado y de la nación como agentes de integración.

Tratemos de enunciar algunas de las características que pueden despertar interés como diferencias propias de la adaptación de las ideas republicanas a nuestro medio social, refiriéndolas a las teorías sociales de una y otra etapa del debate sobre la república solidaria, en este caso separadas por un siglo.

Por la influencia de las teorías conciliadoras entre intereses privados e intereses públicos que especialmente valorizaban la armonía social y privilegiaban la búsqueda de equilibrios entre fuerzas, el republicanismo del período batllista fue defensor de la mediación, negando la lucha de clases o disminuyendo su importancia en el proceso histórico. Todo el esfuerzo retórico se orientó hacia la búsqueda, reglada por el derecho, de la solución del conflicto social por medio de la negociación. A diferencia de los actuales argumentos republicanos, el conflicto fue visto como un inconveniente para el progreso de las repúblicas (aunque proviniera de causas justas), por ello era tan importante la prevención del problema social por la vía del consenso logrado por la disuasión y la coerción, derivadas de la aplicación de la ley.

Por otra parte, los acuerdos no debían ser necesariamente transitorios, debían construir vínculos solidarios que permanecieran en el tiempo y que facilitaran nuevos

170 A comienzos de los años treinta con la creación y desarrollo del derecho como ciencia autónoma y luego con la obra de Kelsen, renació al paradigma procedimental.

avances intergeneracionales. De esa forma, el reformismo era progresista y pretendía ser «avancista», como se podía percibir en el lenguaje político de los años veinte.

Para algunos republicanos actuales, como Q. Skinner, en cambio, el conflicto puede ser el motor de la vida pública, y los acuerdos deberían ser transitorios y no obligar a generaciones futuras.¹⁷¹

El predominio de las ideas de una antropología positiva, vinculada a las imágenes simbólicas provenientes del derecho natural, presentando al hombre como un ser racional inclinado hacia el bien, daban como resultado una visión optimista del progreso de la humanidad, concordante con los fuertes resabios del positivismo sociológico.

La ley y los gobiernos no tendrían más que facilitar ese devenir de perfeccionamiento moral y material, ya que en el caso particular de las repúblicas americanas, este proceso tendría menos obstáculos, porque no se reconocían en ellas privilegios de nacimiento o limitaciones a la libertad e igualdad de los ciudadanos.

En cambio, los republicanos se inclinan hoy por el reconocimiento de una visión negativa de la conducta del hombre, orientado por fines más bien egoístas que solidarios, en lectura hobbesiana de una visión del individuo que sigue sus pasiones y que hace necesario entonces un control externo y una educación que cultive virtudes ciudadanas.

La consideración del pueblo como unidad política, y la tendencia hacia metas de homogeneidad cultural e integración, eran visibles en las políticas públicas, especialmente en la educación y la formación ciudadana en el Uruguay del 900.

La diversidad aparecía en nuestro republicanismo de comienzos del siglo XX como una forma de identidades colectivas, asociaciones de diverso origen, que podían conciliar el cosmopolitismo y la nacionalidad con el universalismo republicano, aunque se hacía evidente la tensión hacia la integración universalista. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, la resistencia de los extranjeros a nacionalizarse, al menos durante la primera década del siglo XX y la preocupación de los juristas por ese motivo.

Estos sostenían una idea comparable a la existencia de un universalismo de principios jurídicos neutrales, como la que hoy defiende Habermas, que se muestra como un consenso procedimental en un contexto histórico determinado, lo que podría llamarse «patriotismo constitucional».¹⁷²

La particular valoración de las corporaciones es uno de los rasgos diferenciales más notorios entre el republicanismo de hace un siglo y el actual. Ya hicimos referencia a las posiciones de Durkheim, de Duguit, de Posada y su influencia en el Uruguay, reflejada en la obra de Rodó, en Irureta, y hasta en el programa de la Unión Cívica. Nos queda la duda de que esa influencia sea más notoria en los sectores más conservadores del liberalismo republicano y no en los definitivamente progresistas.

171 Según Q. Skinner, por ejemplo, toda legislación favorable a la libertad es producida por el choque entre las clases, así que el conflicto de clase no es el disolvente sino el cimiento de una comunidad.

172 H. Habermas «La lucha por el reconocimiento», en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 215.

Para el republicanismo actual, las corporaciones pueden ser obstáculos que impidan la solidaridad republicana, ya que son, finalmente, expresión de un interés particular.

Reafirmación de la existencia del bien común. Responsabilidad por el prójimo. Preeminencia de los intereses públicos sobre los privados. Como corresponde a las concepciones organicistas del Derecho, el republicanismo de hace un siglo afirmaba la existencia de una sociedad que era mucho más que una suma de individuos. El bien común era algo real que podía demostrarse con los métodos de la ciencia social y medirse de acuerdo al bienestar que en cada individuo aumentaba al mejorar las condiciones de la vida de todos.

Desde el punto de vista moral, los individuos deberían actuar teniendo en cuenta el interés común, y la ley obligar a los que no quieren ser solidarios.

Para los republicanos del presente, el bien común es el que buscan aquellos que desean vivir en común sin dominar o ser dominados. El deber de servir a este bien y de practicar la solidaridad con los ciudadanos es un deber moral que no se puede imponer con las leyes, tal como dice Viroli y completa Bobbio al afirmar que solo la educación puede generar el sentido de deber cívico, porque al niño se le imponen deberes, no la petición de derechos. Si bien en ambos modelos está firme la referencia a la idea de un bien común, hay diferencias relacionadas con su imposición por medio de la ley.

República como ideal moral más que como realidad histórica. Dado que hemos privilegiado los textos documentales producidos por la corporación de los juristas, el contenido de la idea de república en muchos casos se nutre de teoría constitucional en un paradigma teórico sustentado, a su vez, en el positivismo sociológico. La realidad es vista desde el enfoque de lo que son las cosas, más que de lo que deberían ser. En esa visión la república es estudiada como un mecanismo de regulación y equilibrio de fuerzas, tendiente a la estabilidad y el orden institucional. Sin embargo, en el lenguaje político la palabra cobra otro sentido, el de un ideal no totalmente alcanzado, el de una utopía orientada al progreso, con ampliación de la libertad y la igualdad, a una comunidad política «justa». La vinculación entre el concepto de república y el de justicia es la que construye, a su vez, el ideal moral que incorpora implícitamente el valor de la solidaridad.

Si comparamos con el republicanismo actual, hay una coincidencia con los puntos de vista de Bobbio, en su diálogo con Viroli: la república es una forma ideal de Estado basada en la virtud de los ciudadanos y el amor a la patria, aunque el concepto se hace más cercano en la diferenciación que hace Viroli entre patria y natio, la primera es la «res pública», la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el imperio de la ley, la segunda es el lugar en que se nace. El republicanismo del 900, sobre todo a partir de la segunda década, se inclinaba hacia el primer modelo, el de la «res pública», la adhesión a las instituciones, y, como también señala Barrán, a las formalidades procedimentales del derecho.

Valores civiles, vínculos entre ciudadanos, reciprocidad y reconocimiento, igualdad política. Ciudadanía como concepto ético desplegado en deberes y derechos. Todos estos son principios reconocibles como liberal republicanos, contenidos en las clásicas declaraciones de derechos y en las constituciones latinoamericanas. La importancia de los

deberes de los ciudadanos se evidencia en las fuentes históricas analizadas en esta investigación. Uno de ellos es el sufragio, que pasa a ser considerado jurídicamente como una obligación, factible de sanción en caso de no cumplirse. Los intelectuales estaban influidos por el concepto de *sufragio como función pública*, un cargo que la sociedad delega a los ciudadanos para que estos elijan al personal que debe desempeñar el poder público, según sostuvo Jiménez de Aréchaga en su cátedra de derecho constitucional hacia fines del siglo XIX. También sobrevivía en los medios universitarios la idea del sufragio como derecho político, remitiendo a los pensadores de la revolución francesa.

El concepto de ciudadanía era así presentado por Jiménez:

Los derechos individuales los posee el hombre por su sola calidad de hombre, son inherentes a su naturaleza, constituyen atributos de su personalidad. El sufragio solo corresponde al individuo como miembro de la sociedad política. Los primeros, son funciones del individuo, el segundo es propiamente una función de la sociedad...La expresión ciudadano designa al hombre, no bajo el aspecto de ser individual y autónomo, sino como elemento componente de la sociedad y como miembro, en consecuencia, de la soberanía nacional.

El sufragio como función derivaba del principio de soberanía, la que ejercía la sociedad como organismo especial. Es por lo tanto un verdadero derecho político, y en contra de la opinión de Stuart Mill, no es una delegación de la sociedad a los electores. Jiménez es partidario, como Posada, del sufragio obligatorio. Batlle y Ordóñez, utilizando argumentos distintos, basados en el potencial contributivo de los extranjeros, sostiene la ampliación de la ciudadanía a los extranjeros y el sufragio obligatorio. Si no lo fuera, no podría haber una República sin base, sin la base del sufragio universal, que es la base de toda verdadera República. Esa había sido la intención de los constituyentes, que creaban una República, hacían un país con instituciones republicanas, si creaban el sufragio universal, tenían que crear también los sufragantes, tenían que hacer los votantes.¹⁷³

Aun considerándolo como comienzo del impulso a la participación en la vida política o como deber del ciudadano, el sufragio obligatorio estaba también fundado, como en el republicanismo actual, en la idea de que en el ejercicio de la política el ciudadano se perfeccionaba moralmente, como lo habían afirmado Tocqueville y Stuart Mill.

En el tema de la libertad, los republicanos debaten sobre su carácter, y de acuerdo a la clasificación de E. Berlin, califican la libertad negativa y la positiva. La libertad negativa como eliminación de las interferencias u obstáculos que se oponen a las acciones del individuo fundamenta las interpretaciones del derecho como límite legítimo entre las ambiciones personales de los miembros de la sociedad. Ha sido tradicionalmente la versión jurídica de las ideas de Hobbes tan conocidas por medio de un esquema mecanicista en que los cuerpos siguen sus movimientos, por inercia, hasta que chocan con un obstáculo. El hombre será más libre cuanto menos se interfiera en ese movimiento de sus apetitos, y cuanto más preparado esté para saltar el obstáculo constituido por los demás hombres. La ley se concibe así como un medio de limitar la libertad, dejando

173 J. Batlle y Ordóñez, «En torno a la ciudadanía obligatoria para los extranjeros», 1892, tomado de *Antología del discurso político en el Uruguay*, de Gerardo Caetano, Santillana, Montevideo, 2004.

al individuo el máximo de libertades residuales resultantes de la prohibición de aquellas que impidan el goce de la libertad de los otros individuos.

En la libertad positiva, el razonamiento es otro, consiste en tener en cuenta las ventajas que el individuo puede lograr gracias a la existencia de la sociedad.

Las leyes aparecen ahora dando derechos, ampliando las capacidades y favoreciendo la autodeterminación. La libertad positiva es entonces la que procede de la solidaridad social, que se aplica a dar a todos los medios y la capacidad material para hacer lo que la libertad negativa permite. Concuerda con la definición de Bobbio cuando la describe como capacidad jurídica y material de concretar las posibilidades abstractas garantizadas por las constituciones liberales.

Después de todo lo que hemos desarrollado en este libro, resultaría innecesario insistir en dar las razones por las cuales los intelectuales del 900 y en especial los juristas se esforzaron en la definición y aplicaciones de la libertad positiva.

El reformismo los obligaba sin embargo a defender ambas libertades por igual.

En el fondo, estaban más próximos a la idea de Skinner sobre el verdadero valor de la libertad negativa, compartiendo la negación de que la voluntad pueda ser autónoma, a menos que se libre de la dependencia respecto a la voluntad de otro.¹⁷⁴

El principio republicano del ideal de libertad como opuesto a tiranía también se hace evidente en el pensamiento jurídico. Los constitucionalistas difunden conjuntamente el modelo del Estado de derecho y la necesidad de la autonomía individual como libertad política, al estilo de los liberales clásicos, agregando la preocupación por la capacidad de elección y por las limitaciones a la libertad propias de situaciones de subordinación material en el caso de los muy dependientes, dejando en manos de la educación y de la ley la superación de esta forma de dominación.

En cambio, la interferencia no dominadora del derecho, sustentada en la idea del autogobierno democrático, tenía una amplia recepción entre los intelectuales, que tendían a desarrollar un discurso político en el que el derecho aparecía como moral mínima; así era difundido en los textos de los estudios secundarios y universitarios. El gobierno de la ley era el mejor gobierno, porque obligaba por igual a todos, gobernantes y gobernados.

La idea de la dispersión del poder, propia del pensamiento republicano, se expresa en la teoría constitucional de los contrapesos. Entre los intelectuales uruguayos las ideas más discutidas eran la de la coparticipación de los partidos en el poder —recordemos la posición de Batlle y Ordóñez en este asunto— y la representación proporcional, así como el recurso al referéndum y el proyecto de ejecutivo colegiado. Si bien queda clara la existencia del debate teórico sobre estos asuntos, las prácticas políticas demostraban más bien una lucha encarnizada por un poder que asegurara el dominio político de uno u otro partido.¹⁷⁵

174 Ver Q. Skinner, «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?». En *Isegoria*, 33 C 2005 pp. 19 a 49.

175 En comparación con la Argentina, los partidos políticos no eran objeto de una crítica ética tan profunda como la que aparece entre los intelectuales de ese país, desde Joaquín González hasta Rodolfo Rivarola y Nicolás Matienzo. Ver R. García Bouzas, *La justicia de los doctores*, Fundación de Cultura

Desde el punto de vista filosófico, la conciliación de intereses proviene de una fórmula de equilibrio de fuerzas, para la que es necesaria la dispersión del poder, idea que está también presente en algunos exponentes del pensamiento conservador.¹⁷⁶

Secularización. Laicización del concepto de solidaridad. G. Bouglé explica en su libro *Le solidarisme* la vinculación entre solidaridad y laicidad, o mejor dicho, la laicización del concepto de solidaridad. Ella coincide ajustadamente con lo que tradicionalmente se denomina entre nosotros el «laicismo batllista». En su libro Bouglé sostiene que los solidaristas hacen todo lo que pueden para romper el vínculo entre su doctrina y las tradiciones religiosas. Su empresa es una de las formas del esfuerzo comenzado por la democracia para laicizar integralmente a la moral misma. Por ello reivindican para su tarea un carácter estrictamente científico. La solidaridad es más bien un asunto de la ciencia que de la teología, promovido por la confianza y la esperanza en los beneficios de la civilización.

«L'optimisme positiviste y soufflé en maître».

La relación entre caridad, solidaridad y religión también es analizada por los republicanos actuales. Viroli señala la diferencia:

En la caridad cristiana es Cristo quien comparte tu sufrimiento; es el acto de compartir el padecimiento. La caridad laica también comparte el sufrimiento, pero al propio tiempo desprecia a quienes son responsables del mismo. El desprecio es lo que otorga fuerza interior para combatir las causas del padecer. Precisamente porque quien carece de fe religiosa no ve mérito alguno en el sufrimiento de los hombres, y no cree en la posibilidad o el valor de un premio en otra vida, la caridad laica intenta, si puede, remediar, además de mitigar, el padecimiento del oprimido, e incita a este a combatir la opresión.¹⁷⁷

La secularización de la idea de solidaridad se relaciona con la de neutralidad del espacio público. Se ha afirmado frecuentemente que la «ideología batllista» ha defendido una concepción neutral «laica» de lo que los individuos pudieran considerar el bien, desde puntos de vista individuales. La libertad de cultos y el carácter laico del Estado puede interpretarse como neutralidad con respecto al bien. Pero no es así. La prédica contra la religión, una verdadera militancia liberal anticlerical de alguna forma vulneraba el contenido de neutralidad teóricamente formulado.

Considerar que la religión es un prejuicio o un obstáculo para el progreso resultante de los avances de la ciencia es también una forma de tomar partido, y el intento de sustituir los valores religiosos por valores cívicos, en algunos casos coincidentes entre sí y en otros no, también desvirtúa todo criterio de neutralidad. Aunque predominó en este republicanismo histórico una concepción del bien racional, universal y no sectaria,

Universitaria, Montevideo, 2001, pp. 53-54. En cuanto al proyecto de Ejecutivo colegiado, hay que tener en cuenta que este exigía al adversario político ganar cinco elecciones anuales consecutivas para obtener el control del gobierno, como señala Barrán, lo que puede ser interpretado no como forma de dispersión del poder, sino como todo lo contrario.

176 Aparece esta idea tanto en la tesis de grado de Irureta como en el curso de Sociología de Carlos María Prando.

177 Bobbio, N., Viroli, M., *Diálogo en torno a la república*, Kriterion Tusquets, Barcelona, 2002, pp. 62-63.

el Estado tomó partido sobre lo que es el bien, y trasladó su criterio al espacio público, sobre todo al de la educación.

Hay también otro argumento que nos puede llevar a la crítica de esta pretendida neutralidad y tiene que ver con la aplicación de un método de análisis. El principio de laicidad se fundamenta en la libertad de conciencia. Ya en el siglo XIX se había adelantado cuál es el núcleo de su concepción filosófica: solo el ser humano posee el atributo de la conciencia y la autoconciencia, en el que la religión tendría su sede. Siendo el individuo y no la sociedad la que profesara una fe determinada, y no teniendo la sociedad conciencia, no tiene religión y tampoco ninguna otra fe.

En cambio, estos principios de la libertad de conciencia chocan con la teoría jurídica del 900, con las concepciones de la «conciencia colectiva», tan extendidas por medio de la difusión de las ideas de Durkheim, según las que habría concepciones del bien que formarían parte de esa órbita superior, fuera de la conciencia individual.

Es también desde otro punto de vista que nuestro republicanismo de hace un siglo puede considerarse no neutral, ya que estuvo orientado a favor de los débiles.

Del mismo modo que el republicanismo académico actual, se preocupó por la base material que hace posible el desarrollo de la virtud cívica, insistiendo en la naturaleza social de las personas y los bienes, desdibujando así el límite entre la esfera privada y la pública. La autonomía individual alcanzó una dimensión colectiva, con el objetivo de que el individuo no tuviera que afrontar desventajas que le impidieran actuar libremente por causas que no estaban bajo su control. El republicanismo académico y el histórico coincidieron en este asunto. Cobran así vigencia las conocidas afirmaciones de Jiménez de Aréchaga:

Es también indispensable que el individuo que haya adquirido esa instrucción política que acabo de indicar, goce de independencia personal en grado suficiente para que pueda emitir un voto que sea la expresión verdadera de sus convicciones y no el cumplimiento ciego de una imposición extraña...no pueden concurrir a esa manifestación de la voluntad colectiva los que se encuentren privados de su voluntad individual, los que, por cualquier motivo, carezcan totalmente de independencia personal.¹⁷⁸

Soberanía compartida solidariamente. Desconfianza sobre el concepto de soberanía individualmente entendida. No solamente Jiménez de Aréchaga insistía sobre la inexistencia de partes individuales de la soberanía, sino que la bibliografía jurídica que guiaba a los intelectuales montevideanos del 900 estaba muy influida por las ideas de Duguit en cuanto al desplazamiento de la idea de soberanía y su sustitución por la de servicio público. El Estado no tiene la característica de la soberanía, sino la de servicio público de la sociedad a la que sirve. Es un Estado administrativo.

De esta idea proviene su relación con el concepto actual de republicanismo de desarrollo, más que de protección.¹⁷⁹

¹⁷⁸ J. Jiménez de Aréchaga, *La libertad política*, p. 49. Se refiere al comienzo a la instrucción política practicada en el gobierno municipal.

¹⁷⁹ Ver David Held, *Models of democracy*, Polity Press, Cambridge, 1987, p. 4.

Rechazo de la idea de estado de naturaleza, como condición humana previa a la condición política. Carácter constitutivo y no instrumental de lo político.¹⁸⁰

La oposición al jusnaturalismo y a toda otra forma de fundamento metafísico, incluso a teorías como la de Rousseau, se hace visible en casi todas las fuentes de cátedra. Como en este período de transición de la teoría del derecho, entre el positivismo sociológico y el positivismo jurídico, aún no predominaba la exclusiva legitimidad procedimental de la ley, como hemos dicho tantas veces, la moral y el derecho y la justicia y el derecho aparecían, hasta la década de los veinte, como categorías interdependientes, aunque separables en sus diversidad de contenidos. No había sin embargo coincidencia sino más bien rechazo del mundo fantástico de la sociedad natural y el contrato social.

Debemos sin embargo tener en cuenta la influencia del derecho natural de origen krausista. En este caso, se trata de un derecho natural de contenido variable, no objetivo, pero en directa relación con el derecho positivo, como derecho real, formal, de acuerdo con fines y necesidades humanas, según el cual los derechos están en un nivel superior al poder estatal.

La concepción krausista de raíces jusnaturalistas no estaba tampoco en concordancia con el individualismo racionalista según el cual los derechos provenían del pacto.

Austeridad, frugalidad de la vida privada, limitación de los deseos.

El republicanismo actual exige una vida austera, un rechazo al consumismo, un control de los deseos materiales.

El más influyente de nuestros ensayistas políticos, Carlos Real de Azúa, ha criticado la postura hedonista de Batlle, su porfiada exigencia de tiempo libre para los obreros, la preocupación por crear lugares públicos de esparcimiento popular, etc.

Estas afirmaciones dieron lugar a interpretaciones diversas.

No parece posible extraer de esta idea del batllismo ninguna relación contraria a la frugalidad republicana. No se trataba del placer proveniente del disfrute y el ansia de consumo sino de la idea, ya presente en Marx, de la liberación, por lo menos parcial, del tiempo en que el trabajador enajenaba su persona en la jornada laboral y del tiempo necesario para su desarrollo intelectual, sus relaciones sociales y con la naturaleza. Esta idea está presente en algunos textos de Batlle y Ordóñez referidos a la necesidad de limitar la jornada laboral.

Seguramente, en esto habría que penetrar con más profundidad en la nueva bibliografía que, comenzando con los trabajos de Barrán, dan una visión de la sensibilidad y la vida privada del 900. Si bien el discurso político proveniente de los intelectuales insistía, por el contrario, en el ahorro, la disciplina de trabajo, la moderación, después de las últimas investigaciones históricas sobre la vida privada quedó más visible la profunda hipocresía de la sociedad del 900 y la posible distorsión entre el discurso político y la sensibilidad colectiva.

180 Ídem. «La sociedad no es el resultado de un pacto libremente celebrado entre los hombres; la sociedad es un hecho natural, la sociedad es un organismo creado por el autor de la naturaleza».

Conclusiones

Ha llegado el momento de reflexionar sobre los resultados de la investigación. Nos propusimos demostrar, con la metodología presentada al comienzo del libro, que la idea de solidaridad es en nuestro proceso histórico lo que Kosellek llamaría un concepto «denso» o «estructural», con proyección hacia la esperanza del futuro. Construido en los actos de habla de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y con antecedentes en el período anterior, está en forma explícita en casi todas las fuentes estudiadas y en forma algo implícita o encubierta en la totalidad de los discursos analizados, ya sea en acciones de defensa de la idea o de controversia contra ella.

Sostenemos ahora que encontramos en esta palabra-idea las condiciones de *temporalización*, señaladas por Kosellek, como las que caracterizan el pensamiento político de una época, en este caso las del 900 uruguayo, o lo que Roig llamaría «sistema de conexiones de una época».

Digamos, entonces, que ese período de la historia uruguaya debatió y consolidó el concepto de solidaridad, que él fue el que centralizó el debate intelectual sobre las posibles soluciones al problema de la cuestión social.

La idea de solidaridad presenta también el proceso de *democratización* del concepto del que habla Kosellek, ya que fue una palabra que pasó a tener un uso universal, por medio de la prensa y el lenguaje cotidiano, llegando hasta el vocabulario de las clases menos instruidas. Fue un símbolo que apareció ininterrumpidamente en la literatura social y en la prensa obrera. El concepto de solidaridad fue además utilizado *ideológicamente*, como bandera, estandarte o slogan de bandos políticos diversos, implicados en la lucha por la reforma social, cumpliendo entonces con la tercera condición que exige Kosellek para el reconocimiento de los conceptos *estructurales*.

Las ideologías políticas se expresaron entre los intelectuales en el nivel máximo de abstracción, llevando a la idea de solidaridad a la categoría de un principio a la vez racional y moral, que el derecho debía impulsar por medio de la crítica a la injusticia del orden existente y que los gobiernos tenían que transformar en ley, para que realmente el Estado de derecho fuera un Estado justo. El concepto de solidaridad *se politizó*, fue en adelante más que nada una referencia ideológico-política, mostrando la cuarta condición que Kosellek señala en los conceptos «densos» o «estructurales».

En cuanto a lo que este autor caracteriza como «horizonte de expectativa» del concepto, su esperanza de futuro, podemos afirmar que está presente en el pensamiento del 900, que pretende construir una república para futuras generaciones, y ha recuperado en nuestros días una vigencia que, aunque manteniendo un carácter algo indeterminado y difuso en sus contenidos como acto de habla, se evidencia en el discurso político.

Saber hoy si en el futuro será posible percibir la riqueza de sentidos que tuvo hace cien años sería ilusorio, porque el futuro es cada vez menos previsible, más opaco, y capaz de provocar la ruptura del equilibrio entre experiencia y expectativa.

Si tuviéramos que resumir brevemente los contenidos que la palabra solidaridad mantuvo a través del tiempo de un siglo que estamos abarcando en este estudio de la historia de nuestro país, tendríamos que decir que a comienzos del siglo XX se hizo más usual la aplicación del término en dos sentidos que podían no coincidir ideológicamente, el de la interdependencia por la división del trabajo, originado en la obra de Durkheim, preferido por los intelectuales reformistas más moderados, y el de la solidaridad como deber moral, cuyo exponente más radical difundió la idea de la deuda histórica que cada individuo tiene con la sociedad en el mismo momento de su nacimiento, que obliga a una retribución a favor de los que tuvieron menos oportunidades. Esta versión, más radical, aparece en palabras de Batlle y Ordóñez y da sentido a la afirmación de que nadie debe lo que ha alcanzado en la vida exclusivamente a su mérito personal, sino también a la ayuda que los demás le dieron por medio de las instituciones que en algún momento de la vida le favorecieron, impulsaron y apoyaron. No se trata entonces de un deber de caridad motivado por un sentimiento de compasión, ni por una reacción emocional ante el acto injusto.

En nuestra situación actual, aún cuando estos dos sentidos del concepto continúan presentes en los actos de habla y especialmente en el discurso político-ideológico, se recupera con fuerza el segundo, el que no solo reconoce que cada individuo juega un rol necesario e interdependiente para el beneficio de la sociedad, sino que reclama las retribuciones y compensaciones que por el «casi contrato» al que aludía Duguit obligan moralmente y dan legitimidad a la legislación social. La diferencia fundamental entre uno y otro concepto de la idea de solidaridad radica en su origen sociológico, según el cual puede existir un organismo, que hoy veríamos como metafórico, con cualidades inexplicables si se analiza exclusivamente desde el punto de vista del interés individual, pero que recogen en ellas casi todos los sentidos del concepto de solidaridad, y que, así, lo transforman en una idea fuerza según el vocabulario de Fouillée, en una idea-juzicio en el de Ardao, en un concepto «estructural» para Koselleck.¹⁸¹

Es, en su expresión más abstracta, al nivel de las teorías, como dice este autor, «una invención académica, un asunto de profesores». En el Uruguay, ese fue, por lo menos, un caso en que la reformulación del concepto resultó finalmente en el impulso de un modelo político, armado teóricamente en el mundo de los intelectuales vinculados a la enseñanza del derecho, los profesores universitarios, quienes proyectaron sus discursos de aula a partir de esta teoría solidarista reformista, enfocándolos hacia la discusión parlamentaria y la tarea legislativa. Este *asunto de profesores* resultó también didáctico

181 Para Koselleck, por otra parte, la «conciencia colectiva» propia de la versión organicista de la solidaridad social no existe. En un texto reciente, de 2006, producto de una entrevista realizada por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, Koselleck afirma que «Así pues, la memoria colectiva es siempre una ideología, que en el caso de Francia fue suministrada por Durkheim y Halbwachs, quienes, en lugar de encabezar la Iglesia nacional francesa, inventaron para la nación republicana una memoria colectiva que en torno a 1900 proporcionó a la República francesa una forma de autoidentificación adecuada a una Europa mayoritariamente monárquica... Todo esto no dejaba de ser una invención académica, asunto de profesores». En *Revista de Libros*, I y II, n.º 111 y 112, Fundación Caja, Madrid.

y alimentó la consolidación del concepto de solidaridad, ya presente en el vocabulario anarquista y socialista del movimiento obrero, haciéndolo llegar a ese carácter de universalidad que la historia conceptual reclama para los conceptos estructurales.

La extensión del derecho al sufragio y la institucionalización de intereses sociales antagónicos de patrones y de obreros hicieron llegar al debate ideológico la politización de la cuestión social. El Estado Providencia resultó del pacto entre capital y trabajo, bajo gestión pública. Lo extraordinario de este proceso fue que no solo se fortaleció el principio del mercado, junto con el del Estado, sino también, como sostiene Boaventura de Sousa Santos, el principio de la comunidad, desvirtuado por la dependencia con el Estado.

En verdad, con el Estado-Providencia la obligación política horizontal se transformó en una doble obligación vertical: primero, entre los contribuyentes y el Estado y segundo, entre los beneficiarios de las políticas sociales y el Estado. De esta forma, el ejercicio de la autonomía que el principio de comunidad suponía, se transformó en un ejercicio de dependencia en relación al Estado.¹⁸²

Como destaca de Sousa, la politización de la desigualdad social y sus características en el período del capitalismo organizado llevaron a una dimensión político-jurídica del paradigma de la modernidad totalmente redefinido para conciliar objetivos antagónicos y equilibrar intereses que el período anterior consideraba no susceptibles de conciliación y equilibrio. El proceso se hizo visible en los países centrales, y excepcionalmente, en alguno, como el nuestro, de la periferia, cumpliendo, aunque en forma incompleta, dos promesas, una distribución más justa de los recursos materiales y una mayor democratización del sistema político, al tiempo que triunfaba el reformismo sobre la revolución. El impacto en el derecho de este modo de regulación social fue enorme. Aparecieron nuevos dominios de lo jurídico, el derecho económico, el del trabajo, el de la seguridad social, que uniendo contenidos de derecho privado y de derecho público, estuvieron preparados para intervenir en el conflicto de intereses. Se hace entonces evidente la materialización del derecho de la que habla Habermas, la que conduce a una sobrejuridización de la vida social, la «utopía jurídica de la ingeniería social a través del derecho», (de Sousa), que, siendo hace un siglo un intento gradual de eliminación de la tensión entre regulación y emancipación, fue perdiendo esa característica, que en su origen le era constitutiva. Mantuvo, sin embargo, su sentido instrumental y simbólico, aplicado a políticas reformistas defendidas tanto como si fueran anticapitalistas o como si fueran lo contrario, (como se hace evidente leyendo los argumentos de los teóricos que hemos analizado en el tema de la solidaridad).

Aunque no hemos reservado un lugar específico para un estudio comparativo entre nuestra realidad histórica y la de Argentina, en este tema de la solidaridad, como hicimos en obras anteriores, puede señalarse brevemente alguna diferencia. Los historiadores

¹⁸² Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 167.

de las ideas, en el país vecino, han insistido en la prioridad que tenía la idea de orden institucional en el pensamiento de los intelectuales reformistas.

Nuestra recorrida por la *Revista Argentina de Ciencias Políticas* nos demostró que los temas de representación, federalismo, constitucionalismo, partidos políticos, sufragio, fueron las que ocuparon sus páginas mayoritariamente, y que la cuestión social estaba conectada a esas ideas, más que a la de solidaridad.

Con respecto a este concepto estructural ha guiado nuestro estudio, la vinculación más visible aparece en la obra de J. B. Justo, para quien el cooperativismo tiene un fundamento educativo, tanto político como moral, más que un objetivo económico.¹⁸³

No la hemos encontrado como idea central en Joaquín González ni en Rodolfo Rivarola o Nicolás Matienzo.

Otra diferencia digna de destacarse es que los intelectuales argentinos vinculados al medio universitario se refirieron mucho menos a las obras de Spencer que los montevideanos; lo mismo sucedió con la obra de Henry George.

El debate no estaba ubicado en torno el tema de la justicia social, y el concepto de solidaridad no resultaba central. Tampoco las cátedras y los escritos de los reformistas argentinos remiten tan insistentemente como los uruguayos a los autores republicanos franceses. La única referencia republicana compartida es la de Adolfo Posada, pero en asuntos diferentes: en la Argentina en temas institucionales y en Uruguay en la cuestión social y sus posibles soluciones legislativas.

De esta comparación surge que el caso uruguayo puede ser considerado como un modelo de república diferente.

Hemos extendido el concepto de solidaridad hacia el de república. Así, presentamos la idea de *república solidaria*. Partiendo de la reflexión teórica sobre el republicanismo, llegamos a la conclusión de que si bien el del 900 puede ser un republicanismo liberal, la calificación resulta escasa y limitada a aspectos formales. El actual republicanismo exige la consideración de valores o virtudes ciudadanas para aplicar el término con cierta validez. La solidaridad es una de ellas, es un tipo de bien cuya estima y valoración se supone que puede esperarse de casi todas las personas. La solidaridad, a su vez, conduce históricamente a la idea de que existen ciertos bienes que teniendo un origen social son un bien común. Ese es un principio visible en la documentación estudiada sobre el discurso intelectual del 900. La república pensada no es solo liberal, es solidaria, y en algunos aspectos no se le pueden atribuir las carencias y limitaciones que la crítica republicana ha producido en los últimos tiempos. Eso sí, es claramente utilitarista, se fundamenta en la libertad negativa de no interferencia, aunque agrega contenidos de libertad positiva y de la negativa planteada por Skinner. Estas características pueden entonces ser motivo de la crítica desde la teoría republicana, que destaca la cualidad desigualitaria de la utilidad y de la no-interferencia, para utilizar el lenguaje de Pettit. También puede atribuírsele el defecto de un poder excesivo de la esfera de

¹⁸³ En el caso de C. Sánchez Viamonte, otro socialista de obra algo posterior, su tema central es el de la libertad.

la política, orientada a lograr prioritariamente la autonomía del marco socio-político, provocando así el hecho de que los ciudadanos fueran meros recipientes de bienes y derechos distribuibles desde esa esfera.

Finalmente, se trata de un modelo histórico, que, precisamente, el nuevo republica- nismo pretende superar, por la vía del concepto de no dominación.

Bibliografía

- Acevedo, Eduardo (1914) *Temas de legislación obrera*, Imprenta Nacional, Montevideo.
- Andreoli, Miguel (1993) *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Facultad de Derecho, Montevideo.
- Ansaldi, W., Pucciarelli, A. y Villarruel, J. (eds.) (1995) *Representaciones inconclusas*, Biblos, Buenos Aires.
- Ashford, Nigel y Davies, Stephen (1992) *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Austin, J. L. (1988) *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona.
- Ardao, Arturo (1968) *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo.
- «Liberalismo y liberalismos», *Cuadernos de Marcha*, agosto de 1997.
- «El liberalismo de Pio Nono a Croce y Unamuno» en *Cuadernos de Marcha*, diciembre de 1998.
- Arenal, Concepción (1895) *La cuestión social*, Victoriano Suárez, Madrid.
- Balbis, J.; Caetano, G., Frega, A.; Maronna, T.; Trochón, I., Rilla, J. y Zubillaga, C. (1985) *El primer batllismo. Cinco enfoques polémicos*, CLAEH-EBO, Montevideo.
- Barbagelata, Héctor Hugo (2009) *Curso sobre evolución del pensamiento juslaboralista*, FCU, Montevideo.
- Barrán, José Pedro (1903-1933) «La democracia política y el Uruguay batllista: un diálogo difícil», en Julio C. Melón Pirro, Elisa Pastoriza (eds.) (1996) *Los caminos de la democracia*, Biblos, Buenos Aires.
- Barrán, J. P. y Nahum, B. (1979, 1981-1987) *Batlle, los estancieros y el imperio británico*, 8 tomos, EBO, Montevideo.
- (1985) *Historia rural del Uruguay moderno*, EBO, Montevideo, tomo 6.
- Barry, Brian (1995) *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Bedarida, Francois (1984) *Historia General del socialismo* dirigida por Jacques Droz, E. Destino, Barcelona.
- Bentham, Jeremías (1856) *Deontología o ciencia de la moral*, De Galván, México.
- Berlin, Isaiah (1988) *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza editorial, Madrid.
- Bernstein, R. (1900) *Socialisme théorique et socialdemocratie pratique*, París, P. V. Stock.
- (1992) *The New Constellation*, Paperback, Ed. Mit Press.
- Blais, Marie Claude (2007) *La solidarité, Histoire d'une idée*, París, Gallimard.
- Bobbio, Norberto (1993) *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid.
- (2003) *De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores. Teoría General de la Política*, Madrid, Trotta.
- y Viroli, Maurizio (2002) *Diálogo en torno a la república*, Kriterion Tusquets, Barcelona.
- Botana, Natalio y Gallo, Ezequiel (2007) *De la república posible a la república verdadera, 1880-1910*, Emecé, Biblioteca del pensamiento argentino III, Buenos Aires.
- Botana, Natalio (2005) *El orden conservador*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Bouglé, C. (1907) *Le solidarisme*, Giard et Briere, París.
- (1935) *Bilan de la sociologie contemporaine*, Alcan, París.
- Bouretz, Mongin, Roman (enero-junio de 2002) «Hacer la historia de lo político». Entrevista a P. Rosanvallon, en *Memoria y sociedad*, vol. 10, Colombia.
- Bourgeois, L. (1914) *La politique de prévoyance sociale La doctrine et la méthode*, B. Charpentier, París.
- Caetano, Gerardo (1992-1993) *La república conservadora 1916-1929*, tomos 1 y 2, EBO, Montevideo.

- y Abend, Gabriel (2004) *Antología del discurso político en el Uruguay*, Santillana, Montevideo.
- Camps, Victoria (1991) «Por la solidaridad hacia la justicia», en *La herencia ética de la Ilustración*, E. Crítica, Barcelona.
- (2003) «Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI», *Isegoria*, 26, pp. 115-142.
- Carnelli, Lorenzo (1925) *Conferencia y Prólogo de la Carta Orgánica del Radicalismo Blanco*, Tipografía F. Morales, Montevideo.
- Chanial, P. y Dzimirá, S. (2008) «Pour une solidarité critique», *La vie des idées*, Gallimard, París.
- Cruz Prados, Alfredo (2003) «Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de participación», *Anuario filosófico*, pp. 83-109, Universidad de Navarra.
- De Herrera, Luis Alberto (1910) *La Revolución francesa y Sudamérica*, Sampere, Valencia.
- Díaz, Elías (1973) *La filosofía social del krausismo español*, Edicusa, Madrid.
- Dosse Francois (2007) *La marcha de las ideas. historia de los intelectuales, historia intelectual*, Universitat de Valencia, Barcelona.
- Duby, Georges, «Historia social e ideologías de las sociedades», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (1978) *Hacer la historia*, tomo 1, Laia, Barcelona.
- Duguit, Leon (1909) *La transformación del Estado*, Fco. Beltrán. Traducción de A. Posada.
- (1926) *Las transformaciones del Derecho Público*. Estudio Preliminar y traducción de A. Posada, Fco. Beltrán, Madrid, 2ª ed.
- (1975) «Las transformaciones generales del derecho privado desde el Código de Napoleón», en *Las transformaciones del derecho público y privado*, Heliasta, Buenos Aires.
- Dunn, John (1996) *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge, Londres.
- Duprat, G. L. (1913) *La seguridad social, sus causas, su evolución y sus consecuencias*, Daniel Jorro, Madrid.
- Durkheim, Émile (1950) *De la división du travail social*, PUF, París.
- (2002) *La educación moral*, Trotta, Madrid.
- (1920) «Introduction à la morale», *Revue philosophique*, vol. 89.
- Dworkin, Ronald (1996) *La comunidad liberal*, Siglo del hombre, Colombia.
- (2002) *Los derechos en serio*, Ariel Derecho, Barcelona.
- École des Hautes Études (1904) *Les applications sociales de la solidarité*, Alcan, París.
- Espinas, Alfredo (1936) *Las sociedades animales*, Ed. Molino, Buenos Aires.
- Fevbre, Lucien (1959) *El problema de la incredulidad en el siglo XVI, La religión de Rabelais*, UTHEA, México.
- Fraser, Nancy (2004) «Pragmatism, critique, judgment» en Seyla Benhabib and Nancy Fraser (eds.) *Essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press.
- Foucault, Michel (1991) «La función política del intelectual». Respuesta a una cuestión, en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid.
- Fouillée, Alfred (1894) *La ciencia social contemporánea*. Traducción y Prólogo de A. Posada, Ed. La España Moderna, Madrid.
- (1930) *Le socialisme et la sociologie réformiste*, Alcan, París, 4ª ed.
- (1905) *Les éléments sociologiques de la moralité*, Alcan, París.
- (1910) *La démocratie politique et sociale en France*, Alcan, París.
- Frugoni, E. (1970) *Cuadernos de Marcha*, julio, n.º 39.
- Gallardo, Javier (2003) «Las ideas republicanas en los orígenes de la democracia uruguaya», *Araucaria*, 1º semestre, año 5, vol. 5, n.º 009, Universidad de Sevilla.
- García Bouzas, Raquel (2007) *Justicia y derecho*, Byblos, Montevideo.

- (2001) *La justicia de los doctores*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.
- (1999) «La historia de las ideas como campo interdisciplinario», en *Cuaderno de historia de las ideas*, n.º 4, FCU, Montevideo.
- (1988) *El método de estudio conceptual en la enseñanza de la historia*, Ed. Monteverde, Montevideo.
- (1994) «Algunas reflexiones sobre la historia de las ideas», en *Cuadernos de historia de las ideas*, n.º 2, FCU, Montevideo.
- Garzón Valdés, Ernesto (1990) «Algo más acerca de la relación entre Derecho y moral», *Cuadernos DOXA, de Filosofía del Derecho*, n.º 8, Alicante, España.
- George, Henry (1914) *La ciencia de la economía política*, Luis Faure, Madrid.
- (1889) *El crimen de la miseria*, Fco. Beltrán, Madrid.
- (1892) *Un filósofo perplejo*, Ed. Torrent y Co., Madrid, 1923.
- (1881) *La cuestión agraria irlandesa*. Ed. Luis Faure, Madrid.
- Giddens, A. (1985) *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona.
- Gide, Charles (1910) *Les sociétés coopératives de consommation*, A. Colin, París.
- (1984) «Ensayo de una filosofía de la solidaridad», en *La Revista Nueva*, Montevideo, tomo III.
- Guisán, Esperanza (1984) Prólogo a *El utilitarismo* de J. S. Mill, Alianza, Madrid.
- (2002) «Utilitarismo» en *Historia de la ética* dirigida por Victoria Camps, Crítica, Barcelona.
- (2008) *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill*, Anthropos, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- (1996) *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- (1988) *Ensayos políticos*, Ed. Península, Madrid.
- Halperin, Donghi, Tulio (2000) *Vida y muerte de la república verdadera*, Ariel, Buenos Aires.
- Hauriou, Maurice (1968) *La teoría de la institución y de la fundación. Ensayo de vitalismo social*, Abelendo-Perrot, Buenos Aires.
- (1912) *La souveraineté nationale*, Sirey, París.
- (1911) «Les idées de M. Duguit ou le fondement du pouvoir politique», *Recueil de l'Académie de Legislation de Toulouse*, 2ª série, tomo 7.
- Held, David (1987) «Models of Democracy», *Polity Press*, Cambridge.
- Heller, Agnes (1994) *Más allá de la justicia*, Planeta Agostini, España.
- (1995) *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona.
- Herrera y Reissing (1913) *El impuesto territorial y la reforma tributaria en Inglaterra*, Barreiro y Ramos, Montevideo.
- Hobbes, Thomas (2004) *Leviatán*, Ed. Libertador, Buenos Aires.
- Hobhouse, L. T. (1927) *Liberalismo*, Labor, Madrid.
- Irureta Goyena, J. (1948) *Discursos*, Ed. Banco Comercial, Montevideo.
- Jiménez de Aréchaga, Justino (1906) *La libertad política*, Tipografía de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, Montevideo.
- Jiménez de Aréchaga, Justino (1914) *El voto de la mujer, su inconstitucionalidad*, Barreiro y Ramos Montevideo.
- Koselleck, Reinhart (2006) «Entrevista realizada por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes», en *Revista de Libros*, I y II, n.º 111 y 112, Fundación Caja, Madrid.
- (2004) *Historia/historia*, Trotta, Madrid.
- (2001) *Los estratos del tiempo*, Paidós, Barcelona.
- (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos histórico*, Paidós, Barcelona.

- Kymlicka, Will (1995) *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona.
- Laski, Harold (1933) *Derecho y política*, Edersa, Madrid.
- Le Goff, Jacques y Nora, Pierre (1978) *Hacer la historia*, 3 vol. Laia, Barcelona.
- Leroux, Pierre (1863) *La grève de Samarey, poème philosophique*, París.
- Lobato, Mirta Zaida (2009) *La prensa obrera*, Edhasa, Buenos Aires.
- López Muñoz, Miguel, «Laicismo día tras día. Para una fundamentación filosófico-política» en Paloma Núñez y Javier Espinosa (coords.) *Filosofía y política en el siglo XXI*, Ed. Akal, Madrid.
- Lovejoy, Arthur (2000) «Reflexiones sobre la historia de las ideas» *Prismas*, Revista de historia intelectual, n.º 4.
- Melón Pirro, J. C. (1996) Pastoriza, E. (ed.) *Los caminos de la democracia. Alternativas y prácticas políticas, 1900-1943*, Biblos, Universidad de Mar del Plata, Argentina.
- Menger, A. (1908) *El Estado socialista*, Henrich, Barcelona.
- (1898) *El derecho civil y los pobres*, Victoriano Suárez, Madrid.
- (1886) *El derecho al producto íntegro del trabajo*. Traducción de A. Posada, Rodríguez Serra, Madrid.
- Michel, Henry (1896) «Idée de l'État». *Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Hachette, París.
- (1892) *La Philosophie politique d'Herbert Spencer*, Academie des sciences morales, Hachette, París.
- Mill, J. Stuart (1984) *El utilitarismo*, Alianza, Madrid.
- (1951) *Principios de economía política*, FCE, México.
- (2008) «La sujeción de las mujeres» en Esperanza Guisán, *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill*, Anthropos, Barcelona.
- Monereo, Pérez (2003) *La reforma social en España: Adolfo Posada*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.
- Morás, Luis Eduardo (2000) *De la tierra purpúrea al laboratorio social*, EBO, Montevideo.
- Nahum, Benjamín (1975) *La época batllista*, EBO, Montevideo.
- Núñez, Paloma. Espinosa, J. (coords.) (2009) *Filosofía política en el siglo XXI*, Akal, Madrid.
- Oncina Coves, Faustino (2009) *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Pettit, Ph. (2006) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.
- (2006) *Una teoría de la libertad*, Losada, Madrid.
- Pocock, J. G. A. (1987) «The concept of Language and the Metiere d'Historien», *The lenguaje of Politics in the Early Modern Europe*, Padgen, Cambridge.
- (1975) *The Machiavelian Moment. Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition.*, Princeton University Press.
- Posada, Adolfo (1994) *Feminismo* [1899]. Librería de Armando Fé, Cátedra, Madrid.
- (1980) *Estudios sobre el régimen parlamentario en España*, Oviedo, Junta general de principado de Asturias.
- (1931) *Hacia un nuevo derecho político*, Páez, Madrid.
- (1922) *Teoría social y jurídica del Estado*, Lib. Menéndez, Buenos Aires.
- (1915) «La democracia y el servicio público», *Revista de Legislación*, tomo 127, pp. 38-53.
- (1912) «La noción de *self government*», en *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, n.º 27.
- (1892) «El problema del origen del Estado», *Boletín de la Institución Libre de enseñanza*, Madrid.
- (1891) «La teoría de las funciones del Estado», *Boletín de la Institución Libre de enseñanza*, Madrid, pp. 378-384.
- Rama, Ángel. (1985) *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo.
- (1995) *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo.

- Rawls, John (1993) *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- (2004) *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- Real de Azúa, Carlos. *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*. Tomo 1 «El 900», Universidad de la República, Montevideo.
- Renaud, H. (1846) *Vue synthétique sur la doctrine de Ch. Fourier*, Librairie Sociétaire, 3ª ed., París.
- Renouvier, Ch. (1940) *Testamento filosófico. Los últimos coloquios*, Ercilla, Santiago de Chile.
- Reyles, Carlos. (1965) *Ensayos*, Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Richter, M. (1995) *The History of political and social concepts. A critical Introduction*, Oxford University, Nueva York.
- Rignano, Eugenio (1904) *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*, Giard et Brière.
- Rivarola, Rodolfo, *Discursos académicos*.
- Rodó, José E. (1957) «Mirador de Próspero», *El trabajo en el Uruguay*, Aguilar, Madrid.
- Roig, Arturo (2008) «Notas para una lectura filosófica del siglo XIX» en *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, .
- (1969) *Los krausistas argentinos*, El Andariego, Buenos Aires.
- Roldán, Darío (2006) comp. *Crear la democracia. La revista argentina de ciencias políticas y el debate en torno a la república verdadera*, FCE, Buenos Aires.
- Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
- Rosanvallon, Pierre (1995) *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, Manantial, Argentina.
- (2002) «Para una historia conceptual de lo político», *Revista Prismas*, n.º 6, Quilmes.
- (2003) *Por una historia conceptual de la política*, FCE, Buenos Aires.
- Sabine, G. (1984) *Historia de la teoría política*, FCE, México.
- Sánchez Viamonte (1925) «Derecho político», *Revista Sagitario*, Buenos Aires.
- Sanmartín, José (2006) «El bien común como idea política. John Stuart Mill, los liberales y sus críticos», *Foro interno* 6, pp. 125-153.
- Schaffle, A. (1895) *La quinta esencia del socialismo*. Prólogo y notas de Buylly y Posada, N. España, Madrid.
- Sen, Amartya (1997) *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona.
- Skinner, Quentin (1969) «Meaning and understanding in the History of ideas», *History and Theory*, Vol. 8, n.º 1.
- (1988) «Some problems in the Analysis of Political Thought and Action». Tully James y Q. Skinner (comps.) *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Princeton University Press.
- (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, FCE, México.
- (2005) «On intellectual History and the history of books», *Contributions to the history of concepts*, Number 1, Vol. 5.
- (1996) «Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», *La política*, I, Paidós, España.
- (2005) «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», *Isegoria* n.º 33, Revista de filosofía moral y política. Instituto de Filosofía, CSIC, España.
- Sousa Santos, Boaventura (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Spencer, Herbert (1890) *La Justicia*, La España moderna, Madrid.
- Spitz, J. F. (1995) *La liberté politique*, PUF, París.

- Suárez Cortina, Manuel (1998) «El republicanismo español tras la crisis de fin de siglo (1898-1914)», *Cuadernos de historia contemporánea* n.º 20.
- Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- Terán, Oscar (2008) *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de una «cultura científica»*, FCE, Buenos Aires.
- Thomas, V. P. (1904) *Pierre Leroux, sa vie, ses euvres, sa doctrine, contribution a l'histoire des idées au XIX siècle*, Alcan, París.
- van Dijk, Teun A. (1999) *Ideología*, Gedisa, Barcelona.
- (2008) *El discurso como interacción social*, Gedisa, Barcelona.
- Vanger, Milton (2009) *José Batlle y Ordóñez, 1915-1917*, EBO, Montevideo.
- (1992) *José Batlle y Ordóñez, el creador de su época (1902-1907)*, Arca-EBO, Montevideo.
- (1991) *El país modelo. José Batlle y Ordóñez, 1907-1915*, Arca-EBO.
- (1989) *¿Reforma o revolución? La polémica Batlle-Mibelli*, EBO, Montevideo.
- Vaz Ferreira, Carlos (1922) *Sobre los problemas sociales*, Cámara de Representantes, Montevideo.
- Veyne, Paul (1978) «La historia conceptualizante», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (1978) *Hacer la historia*, 3 vol. Laia, Barcelona.
- Vilar, Pierre (1980) *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona.
- Viroli, Mauricio (2009) *De la política a la razón de Estado*, Akal, Madrid.
- Wagner, Adolfo (1904) *Les fondements de l'économie politique*, Giard et Briere, París.
- Zubillaga, Carlos. Balbis, Jorge (1992) *Historia del movimiento sindical uruguayo*, tomo IV, «Cuestión social y debate ideológico», EBO, Montevideo.
- Zum Felde, C. (1967) *Proceso Intelectual del Uruguay*, Tomo III «La generación del 900», E. Nuevo Mundo, Montevideo.

Raquel García Bouzas es profesora de Historia egresada del Instituto de Profesores «Artigas» (IPA). Ha obtenido el título de Magíster en Ciencias Humanas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Es profesora titular de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República en régimen de Dedicación Total y está a cargo de la dirección del Instituto de Historia de las Ideas.

Ha publicado también *La justicia de los doctores* (2001) y *Justicia y Derecho* (2007).

