

**Idea de buen gobierno y contingencia de la libertad.**  
**On good government and the contingency of freedom.**

Carolina Guerrero\*  
(Universidad Simón Bolívar)

Artículo recibido: 16 de abril de 2018

Arbitrado: 30 de mayo de 2018

**Resumen:** El acontecimiento totalitario pende, de manera perpetua, sobre cualquier sociedad. Entraña él la eventualidad del triunfo de la dominación radical sobre el individuo, bajo la falsa creencia de que el imperio de la comunidad es moralmente superior a la autonomía personal. Tal es la expresión extrema de una idea política deformada: aquella que admite que el bien común puede consistir en alguna cosa distinta a la libertad individual. Discurro acá sobre el sentido republicano del bien común, consistente en vivir en libertad, y cómo esta verdad ha degenerado en concepciones tiránicas que pretenden legitimarse como buen gobierno dirigido a un bien común contrario a lo humano sublime.

*Palabras clave:* Libertad, República, Buen Gobierno, Bien Común, Totalitarismo.

**Abstract:** The totalitarian event is a perpetual danger to society. It involves the possibility of the triumph of radical domination over the individual, under the false notion that the empire of the community is morally superior to personal autonomy. Such possibility rises from ignoring that a good government is only the republican one, aimed at a common form of free life and individual liberty. In this paper I analyze the republican sense of the common good consisting of living in freedom, and how this truth has degenerated into tyrannical conceptions, that seek to legitimize themselves as good governments conducted to a common good contrary to liberty.

*Keywords:* Liberty, Republic, Good Government, Common Good, Totalitarianism.

---

\* Este artículo es parte del trabajo “La suerte de la libertad ante los posibles sujetos del poder: la mayoría, el Estado y el partido-uno” (aún inédito), distinguido con el Premio Académico Internacional Charles L. Stillman 2017, categoría Ensayo, el cual desarrollé a partir de ideas expuestas en mi intervención (14 de julio de 2017) dentro del ciclo “Reflexiones republicanas”, organizado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

**Expositio: Sobre la libertad y el Bien Común.**

La pregunta filosófica en torno a cuál es el elemento constitutivo de los buenos y malos gobiernos intentó establecer, desde la Antigüedad, qué fundamento hacía legítimos (o no) a los diversos modos de organización política para la vida en común. La pregunta surgió entre los griegos, algo más que germinadores de una tradición política que hace hoy de Occidente un espacio cultural libertario. Haberla formulado significó inaugurar el pensamiento crítico, cuestionador de su propio presente, y forjador de la deliberación argumentativa entre perspectivas disímiles, porque nadie plantea interrogantes cuando prevalece la conformidad, el derrotismo o simplemente la inercia frente al pensamiento único. La pregunta de los antiguos evidenció que el espacio político de los individuos es por antonomasia el espacio del pluralismo y de la dinámica dialógica, entre ideas autónomas y diversas, con derecho a ser expresadas y ser argumentativamente consideradas por el otro, sin que una se imponga con violencia o demagogia en la írrita aspiración de silenciar a las demás.

Tal pregunta –tan irreverente como imposible, para quien desee oprimir y esclavizar al otro– inició la exploración, a veces históricamente tortuosa, sobre qué es un buen gobierno y qué hace que por degeneración derive en su opuesto. El punto de partida fue la indagación hecha por Aristóteles en su *Política* (circa 330-323 a. C.)<sup>1</sup>, que se centró en examinar los fines del gobierno. Para este filósofo, aquellos dirigidos a realizar el bienestar de la comunidad política habían de ser considerados como buenos gobiernos; mientras, aquellos dirigidos a satisfacer el interés particular de los propios gobernantes debían ser tenidos como malos gobiernos, degenerados, perversos.

Mi problema con el planteamiento aristotélico es que desestimaba relativamente el interrogante sobre quiénes gobiernan (uno, pocos o muchos) y cómo incide ello en el buen o mal gobierno. El estagirita colocó el foco de la cuestión esencialmente en los objetivos de tal ejercicio del poder. A pesar de que, según Aristóteles, el buen gobierno de uno es mejor que el buen gobierno de muchos, así como el mal gobierno de uno es peor que el ejercido por muchos, la distinción entre las formas puras y las perversas residió sustantivamente en determinar para qué

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Alianza, 1998.

se gobierna: a efectos de procurar el interés común de los gobernados, o satisfacer el interés particular de los gobernantes.

El problema que surge aquí, a mi juicio, es que el buen gobierno necesita ser sometido a límites y controles heterónomos a él, dado que nunca podrá garantizarse que la voluntad de uno, pocos o muchos será siempre recta en relación con sus fines. Partiendo del análisis aristotélico, el gobierno de uno, pocos o muchos definiría el espacio de residencia de la potestad política suprema. De allí que el contractualismo liberal moderno reconociera a la sociedad (gobierno de muchos) como titular única de dicha potestad (la soberanía). Pero, al mismo tiempo, el liberalismo hizo encarnar esa potestad (que pertenece legítimamente a la sociedad) en el poder constituido, como mecanismo de regulación del poder político que, para que pueda expresarse en buen gobierno, siempre ha de estar atado a límites y controles establecidos con celo republicano por la propia sociedad que aspira a conservar y aumentar su libertad<sup>2</sup>.

En el marco de la especificidad ateniense, como documento histórico, la oración fúnebre o discurso de Pericles en honor a los difuntos de la guerra del Peloponeso (en Tucídides, c. 420 a. C.)<sup>3</sup> ofrece una exposición sobre qué se entiende por buen gobierno, con la peculiaridad de vincular la realización del bienestar general tanto con la existencia de leyes justas como con la articulación del poder político de la ciudad. Significa ello que la finalidad del buen gobierno (traducible en procurar el bien común) solo puede materializarse si la sociedad se gobierna a sí misma, lo cual consiste en la elaboración de leyes justas a partir de la deliberación entre los ciudadanos, acto que se origina en el ejercicio de la libertad precisamente para producir libertad. En este escenario, la pregunta sobre quién gobierna no es periférica sino nuclear, en vista de que la búsqueda del bien común estará consubstanciada con el interés manifiesto de los individuos por ejercer la libertad con miras a cuidar de ella, para lo cual precisan que tal voluntad política decante, se formalice a través del establecimiento de leyes consensuadas mediante dicha deliberación pública, vigiladas y eventualmente cuestionadas por la propia sociedad autónoma que las promulga.

---

<sup>2</sup> Cfc. GARCÍA-PELAYO, Manuel, *Derecho constitucional comparado*. Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo, 2000.

<sup>3</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Orbis, 1986.

Lo que hemos referido como especificidad ateniense difiere de la clasificación aristotélica en dos aspectos sustantivos. Por una parte, la Atenas del tiempo de Pericles únicamente concibe como buen gobierno a aquel que representa directamente la voluntad política de una ciudadanía que delibera sobre sus asuntos en común. Por otro lado, en el contexto ateniense que mencionamos el bien común solo significa vivir en libertad, entendida esta última como libertad tanto de la polis como de los individuos que la habitan. Ello desplaza la propuesta aristotélica que plantea, primero, que el bien común puede emanar de la conducción política de un solo hombre o de unos pocos (y no de la comunidad política en su totalidad) y, segundo, que el bien común puede significar cosas distintas al ejercicio de la libertad. Sin embargo, semejante discrepancia no se debe a un equívoco por parte del estagirita, sino que implica que nuestro filósofo contempla al menos las siguientes posibilidades: que algunas comunidades políticas no han sido capaces de realizar por sí mismas su propio bien, y que en determinadas circunstancias el bien de ellas se ha transfigurado en alguna conformación del orden político sin libertad. La síntesis ateniense en tiempos de Pericles asocia la idea de buen gobierno con el inexorable disfrute de la libertad, lo cual requiere que los ciudadanos se gobiernen a sí mismos a través de las leyes justas que tales hombres sancionan y se otorgan con base en su propia interacción dialógica.

Los romanos afinaron aún más el pensamiento sobre el buen y el mal gobierno, a tal punto que Quentin Skinner teoriza que el republicanismo liberal que caracteriza a Occidente tiene como punto de partida la tradición política gestada en la república de Roma y no en la Grecia antigua<sup>4</sup>. El argumento es más que sutil: para los romanos, o se vive en libertad o se vive bajo la tiranía, y de allí procede la siguiente distinción entre el buen y el mal gobierno. Consiste en que el primero articula una dominación legítima bajo el imperio de las leyes, mientras que el segundo despliega una dominación írrita cuyo fundamento es la voluntad de los hombres, trátese de uno solo, pocos o muchos. Es decir, ser libre significa obedecer las leyes de la república, y ser esclavo es obedecer el voluntarismo humano. El giro argumentativo respecto a la especificidad ateniense es crucial, dado que en la Antigua Roma la potestad política suprema de la *civitas* debía necesariamente encarnar en el derecho positivo, por una contundente razón: aun cuando la voluntad de los hombres sea (contingentemente) cónsona con *il vivere libero* (el vivir en libertad), ella puede mutar, de tal forma que la voluntad política de la *communitas* puede

---

<sup>4</sup> SKINNER, Quentin, *Liberty before liberalism*. Cambridge: CUP, 1998.

degenerar en tiranía. Por el contrario, aquella *communitas* que elabora sus leyes para asegurar *il vivere libero* coloca un dique político contra el voluntarismo voluble de los hombres (esto es, probablemente, un dique contra sí misma), y aleja así la eventualidad de padecer la tiranía.

Los romanos estimaban que la deliberación cívica y la participación activa de los individuos en los asuntos comunes no se traducían automáticamente en libertad, ya que la opinión de la mayoría en ocasiones podía favorecer el abuso, el atropello y la tiranía. En contraposición, y como subraya Skinner, el obedecer leyes republicanas, lejos de constituir un elemento de coerción, supone siempre un elemento de libertad. Sin embargo, no cualquier ley puede ser aceptada como legítima. Solo aquellas ciudades en las cuales el interés de sus miembros es preservar la libertad de la república y la libertad de los individuos fabricarán leyes dirigidas a fijar la libertad como modo de vida en común. Por el contrario, las tiranías y los despotismos rutinizarán su dominación ilegítima mediante leyes que deberán ser cuestionadas y desconocidas por los hombres libres.

Ahora bien, la diferencia entre obedecer las leyes republicanas y obedecer la voluntad de los repúblicos radica en la certeza que solo las leyes, como representación del poder político constituido, pueden ofrecer a la *communitas*. Desde una perspectiva eminentemente política y no ética (esto es, a partir de lo que es y no de lo que debería ser), los romanos asumieron que la voluntad de los repúblicos puede llegar a ser maleable, inconsistente, y degenerar en la imposición del fanatismo tumultuario en contra de la libertad del individuo y del ciudadano. Frente a ello, el proceso político de elaboración de leyes republicanas que obliga al debate y a la confrontación plural plantea la posibilidad de búsqueda de mejores maneras de garantizar la libertad y los derechos, así como a la revisión de la normatividad sancionada, en caso de que afectase los propósitos para los cuales había sido establecida. Fue en la Antigua Roma donde se enfatizó el imperativo de sedimentar la potestad política suprema de la ciudadanía en algo ostensible que obligase a todos y los protegiese de su propia liviandad. Por ello los romanos interpretaron que el buen gobierno solo es aquel dirigido por leyes justas, síntesis del deseo de ser libre, de la deliberación cívica, y de la necesidad de limitar el irresoluto voluntarismo humano con base en hacer tangible y obligatorio el resultado del acuerdo político.

Pero luego, en pleno Renacimiento italiano, el realismo político de Nicolás Maquiavelo mostró que el buen gobierno no es solo aquel inherente a la república ni a la libertad. El

planteamiento de Maquiavelo dista de querer demostrar el modo sublime en que deberían vivir los hombres y, en lugar de ello, discurre en torno a la realidad política: las formas en que efectivamente se han organizado las sociedades; esto es, habla sobre lo que es y no sobre lo que debería ser. En esa línea argumentativa, aun cuando afirma que todos los individuos deberían articular su convivencia política alrededor de la libertad, advierte que tal situación no ha sido la común a las distintas naciones y que, en adición, en los momentos en que estas han existido como repúblicas (como sociedades libres conformadas por hombres libres) su duración ha sido relativamente efímera<sup>5</sup>.

De acuerdo con lo que hemos de deducir de la disertación de nuestro escritor italiano, los malos gobiernos son esencialmente tiranías. Mientras Aristóteles en su *Política* denominó tiranía en específico al gobierno degenerado de un solo hombre (siendo oligarquía y olocracia los ejercidos por pocos y por muchos, respectivamente), el interés de Maquiavelo no se enfoca en quiénes (o cuántos) son los titulares de tal forma de dominación, sino en la dominación misma. Serán tiranías, según el florentino, aquellos gobiernos en los que el poder político es instrumentalizado para satisfacer fines facciosos por parte de quienes lo detentan. En contraste, los buenos gobiernos, dirigidos al bien común, han tenido en la historia de Occidente dos formas de existir: o bien han sido principados, o bien se han constituido como repúblicas (cf. Maquiavelo, *El príncipe y Discursos sobre la primera década de Tito Livio*).

En nuestro tiempo, la vigencia del aporte hecho por el pensamiento político de Maquiavelo gravita alrededor del siguiente problema: desde la Modernidad que inaugura el autor, la idea de buen gobierno se ha manifestado a través de dos derroteros, consistentes en el bienestar del Estado y el bienestar de los individuos. Aun cuando sería posible –con esfuerzo– imaginar la conciliación entre el bienestar de ambos, en la realidad política semejante situación ha implicado la persistente competencia por su respectiva ventaja. El bienestar de los individuos, entendido republicanamente como el ejercicio efectivo de su libertad individual y política, hace del Estado una estructura concebida estrictamente para consagrar, garantizar y asegurar esas libertades. A la par, el bienestar del Estado puede transmutarse en el privilegio de su propia existencia frente a la irrelevancia de la suerte de los individuos que lo habitan. Esta tensión, surgida de las alternativas

---

<sup>5</sup> MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2000. Del mismo autor, *El príncipe*. Madrid: Aguilar, 1951.

entre realizar el bien de los individuos o el bien del Estado, se ha evidenciado como una constante en la vida política que solo el liberalismo político se ha dispuesto a conjurar. Veamos, a través de la argumentación de Maquiavelo, qué es lo ontológico a dicha tensión y por qué nos ocupa hoy en las presentes líneas.

El bien del Estado o el bien de los ciudadanos son los criterios que fundamentan la idea de buen gobierno con arreglo a la Modernidad desde el tiempo de Maquiavelo, y ello tiene las siguientes implicaciones. Un gobierno orientado al bienestar de los ciudadanos es aquel donde la libertad individual constituye el valor político sustantivo, derivando de ello las condiciones y los límites infranqueables que la sociedad política impone al poder del Estado. Por el contrario, un gobierno orientado a realizar el bienestar del Estado es aquel donde la grandeza de dicho ente constituye el núcleo de la existencia política común, derivando de tal supuesto las condiciones y límites de lo que puede entenderse como el bienestar de los gobernados: paz, orden y una mínima fracción de libertad individual que no perturbe el desempeño y la voluntad de ese Estado<sup>6</sup>.

Siguiendo la gramática maquiaveliana, el que los estados existan como repúblicas o como lo que el florentino refirió bajo la denominación de principados responde al hecho de que los ciudadanos en efecto sean o no virtuosos. La virtud cívica no significa otra cosa que la capacidad de los individuos para haber dado lugar a su propia libertad, desde la perspectiva del realismo político. Cuando semejante condición está ausente, el buen gobierno solo podrá traducirse en el bienestar del Estado, simbolizada ella a través de la grandeza geopolítica estatal para afianzar la independencia frente a los demás estados, así como su dominio para asegurar el mantenimiento del orden político interno. En este caso, el bienestar de los individuos se restringirá al disfrute de la seguridad y del orden gestados estatalmente.

Por ello el príncipe a quien Maquiavelo dirigió su celeberrima obra no es la representación de un tirano<sup>7</sup>. Se trata del individuo virtuoso que detenta en la realidad política el poder supremo de imponer su voluntad sobre una comunidad de hombres díscolos, calificados en tanto tales como resultado de no haber logrado constituirse políticamente como una comunidad republicana. Mas aquel príncipe no activa una voluntad cualquiera, sino solo aquella imbricada con el deber y la responsabilidad política de procurar el orden en el plano interno y la autonomía en el plano

---

<sup>6</sup> Ver al respecto: BERLIN, Isaiah, "Two concepts of liberty", Four essays on liberty. Oxford: OUP, 1969.

<sup>7</sup> Ver al respecto: *El Príncipe*. Madrid: Aguilar, 1951

internacional. Eso es lo que, ante la ausencia de república, se concibe como bien común: la conservación tanto del orden como de la seguridad de los individuos y del Estado. Nada más. La crueldad del príncipe, administrada con prudencia, será un instrumento óptimo, a decir del florentino, para desanimar el tumulto de los gobernados y el apetito de conquista proveniente de estados hostiles. Solo la prudencia del príncipe estatuye la ley, garante del orden, que solo admite a sus gobernados aquellos actos que no contradigan ni afecten la voluntad del príncipe. A esto último queda reducida la libertad individual de los hombres, a quienes en adición se les suprime toda alícuota de libertad política para ejercer alguna forma de participación en los asuntos del común.

En suma, vivir en un Estado poderoso, que insuffle temor a los estados eventualmente enemigos y mantenga el sosiego entre sus habitantes, es una imagen de buen gobierno, el posible en aquellas sociedades que, según el escrutinio hecho por Maquiavelo a la historia política, no están compuestas por hombres virtuosos, capaces de establecer, desplegar, defender, recuperar y dar mayor latitud a su libertad individual y cívica. De todo ello continúa derivándose que el buen gobierno es aquel que persigue el bien común. Solo que, al margen de la necesaria independencia del Estado frente a la constelación internacional, en ocasiones el bien común significará el desenvolvimiento de la convivencia política en orden y libertad, y en otras se traducirá únicamente en orden.

Más restrictiva aún es la concepción hobbesiana sobre el buen gobierno. Mientras Maquiavelo observa que el buen gobierno es el de las repúblicas que constituyen los hombres libres, así como los principados (o gobiernos donde la potestad política suprema recae en las manos de un hombre virtuoso y prudente) que dominan sobre hombres que no han hecho realidad la república y cuya garantía de orden termina siendo heterónoma a ellos, Thomas Hobbes (*Leviathan*, c. 1651) teoriza sobre el Estado absolutista como única forma posible de buen gobierno y, además, lo fundamenta sobre una hipótesis contractualista<sup>8</sup>. De acuerdo con ella, los individuos acuerdan superar el estado de naturaleza, que es un estado de guerra de todos contra todos, para transferir de modo absoluto a una persona artificial (el Estado leviatán) toda su fuerza y poder natural, de manera que dicho leviatán los emplee en asegurar la vida y los bienes de todos los asociados. Esta idea es parcialmente análoga al principado maquiaveliano, excepto por el

---

<sup>8</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*. México: FCE, 1992.



hecho de que Maquiavelo no aproxima ninguna hipótesis sobre cómo se constituyó semejante poder: lo identifica en la realidad política y en consecuencia discurre sobre él. En el leviatán, al igual que en el principado, los individuos carecen de libertad política; el poder constituido les provee exclusivamente seguridad y orden, y solo les admite ejercer una libertad individual fragmentada, aquella que no ofenda las leyes del leviatán o del príncipe.

Aun cuando la concepción sobre la libertad es una invención cultural de Occidente, considero que esta tradición política ha sido peligrosamente laxa al admitir alternativas iliberales y antirrepublicanas dentro de la idea de buen gobierno. En las teorizaciones que hemos revisado a lo largo de las presentes líneas, la presencia de la libertad en algunas de las nociones sobre el ejercicio legítimo del poder es contingente. Destaca entonces el disfrute del orden para el goce de la seguridad sobre vida y bienes como el principio político sustantivo de un gobierno dirigido a la realización del bien común, reduciendo la libertad, con escándalo, a aquellas pequeñas acciones personales que no osen perturbar al espacio público<sup>9</sup> ni desafíen al poder.

En la idea hobbesiana, este autor ataca frontalmente el despliegue de la libertad dentro de la vida cívica porque la considera un elemento de dislocación del orden posible en la comunidad política. Por ello Hobbes refiere que la única libertad que ejercerán efectivamente los súbditos dentro del buen gobierno conducido por el Estado absolutista estará resumida en las prácticas individuales que resulten indiferentes al leviatán, quedando proscrito todo intento de vigilar al poder o pretender incidir en él. Para Hobbes, la libertad de los súbditos está representada por medio de las acciones que emprende el Estado absolutista, en vista de que fue creado a través de la participación voluntaria de cada individuo en el acuerdo que le dio origen. En consecuencia, los actos del leviatán son representación de la libre voluntad de los individuos. Según este argumento hobbesiano, el sometimiento de todos a una dominación esclavizante que solo garantiza seguridad y orden bajo la espada inmisericorde del leviatán es la plenitud de la libertad, la misma con la que los hombres renunciaron a ser libres para disfrutar de la protección absolutista.

En el principado a la manera de Maquiavelo, el autor florentino no propone teorías, sino que emprende su análisis desde la perspectiva del realismo político. Su visión no es prescriptiva.

---

<sup>9</sup> Cfc. ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.

Este filósofo diserta directamente sobre cómo se configura el buen gobierno del príncipe virtuoso en aquellas ciudades donde no hay virtud en sus habitantes y, en consecuencia, donde la libertad republicana no ha sido creada por la comunidad de hombres. En tal forma de gobierno, la libertad no ha sido negada ni combatida por el gobernante, sino que el príncipe es tal debido a que dicha comunidad no se ha constituido a sí misma como asociación de ciudadanos libres. La virtud cívica, según Maquiavelo, supone amor por la libertad y disposición a defenderla, de manera que las repúblicas existen donde hay ciudadanos virtuosos; nunca son producto de una dádiva, un don o una gracia articulada heterónomamente. Por tanto, para Maquiavelo el buen gobierno entre hombres libres es la república, y en ella la libertad es el elemento político sustantivo; mientras, el buen gobierno entre hombres no virtuosos que no han dado natalidad a su propia libertad es el principado, donde la finalidad del poder apunta solo a lograr la grandeza del Estado y la preservación rigurosa del orden interno de acuerdo con el criterio emanado del propio príncipe. En esa línea, y siguiendo a Maquiavelo, existe por una parte un bien común republicano (vivir en libertad), así como por otro lado existe un bien común para la comunidad de hombres no virtuosos (no libres), que consiste exclusivamente en vivir bajo la seguridad que provee la prudencia del príncipe.

Llegados a este punto, la posibilidad de admitir que el bienestar general pueda corresponderse con una forma de organizar la vida en común, en la que se disponga de seguridad y paz y se prescindiera de la libertad, nos confronta con la necesidad y el deber de replantear la pregunta filosófica sobre qué es lo ontológico al buen gobierno. En esta reflexión, la tradición del pensamiento político occidental debe cuestionar la respuesta aristotélica que llevó a aceptar como buen gobierno a todo aquel que se incline a realizar el bienestar de los gobernados, o, dicho de otro modo, aquel que no aproveche el poder político para satisfacer el interés particular de quienes gobiernan. Y debe cuestionarla porque semejante noción sobre el bien común simboliza la conformidad de que a toda comunidad política ha de bastarle con ser libre de la tiranía, entendida como el ejercicio del poder en favor del gobernante y en contra de los gobernados, aun cuando no se experimente el goce de la libertad.

Lo que quiero subrayar es que la noción de bien común no debe restringirse al vivir libre de la tiranía. Las formas de gobierno no tiránicas, establecidas sobre el despliegue de la seguridad y el orden, no pueden considerarse como buenas si están exentas de libertad. No es suficiente ser

libre de padecer la tiranía, es necesario ser libre con plenitud. Ello conduce al siguiente interrogante: no siendo tiránicos, ¿existe buen gobierno si el bien común al cual apunta consiste en orden sin libertad? El príncipe maquiaveliano no utiliza el poder político en beneficio propio a costa del bien común. Al contrario. Gobierna mediante un ejercicio inagotable de sacrificio, virtud y prudencia a efectos de preservar el Estado y proveer el orden a los súbditos. Por su parte, el leviatán hobbesiano también está instituido para realizar el bien común, interpretado como el suministro de la paz y la seguridad que han de regocijar a unos individuos que, dejados a su arbitrio, indefectiblemente se aniquilarían entre sí. Y siendo el leviatán absolutista una persona artificial, ni siquiera cuenta con la ocasión de manipular el poder para cubrir caprichos egoístas, dado que está desprovisto de pasiones.

Frente a lo que considero desviaciones de lo que constituye el bien común, la pregunta filosófica en torno al buen gobierno demanda no solo la identificación de cuál es el interés que se busca satisfacer a través del ejercicio del poder. Limitarse a ello solo nos coloca frente a la probabilidad de distinguir la tiranía, pero no resuelve el interrogante sobre si el poder político empleado en pro de los gobernados efectivamente se corresponde con una concepción legítima sobre el bien común. Si la libertad no es su núcleo, estaremos entonces frente a la imposibilidad del buen gobierno.

A partir de la Modernidad, y en nuestro convulso presente signado por la crítica polifónica a la Modernidad, solo el liberalismo político continúa y actualiza la imbricación entre el bien común y la libertad ostensible en experiencias históricas como la especificidad ateniense, la antigüedad romana y las repúblicas referidas por Maquiavelo. Tal es el aporte sustantivo de Occidente a la humanidad: la insistencia en que lo ontológico al bien común, y por ende a la idea de buen gobierno, es justamente la libertad. Resignarse a admitir que el bien común puede transmutar en la seguridad y el orden con una libertad ausente es ceder al derrotismo en tiempos en que el goce de la tranquilidad puede percibirse lejano y difícil. Y no es una idea infrecuente. Justo Lipsio, contemporáneo con Maquiavelo, demostró en sus *Políticas* (c. 1589) cómo las sociedades agobiadas por la gravedad e incluso la longevidad de sus crisis tienden a codiciar exclusivamente el orden: la profundidad de su sufrimiento político las lleva a conformarse con desear la inauguración o restitución del orden y la seguridad, renunciando en ese proceso a la

búsqueda de la libertad<sup>10</sup>. Pero realmente no existe seguridad ni orden posible en escenarios políticos carentes de libertad. Solo ella coloca límites y controles al poder, sin los cuales los derroteros de toda forma de gobierno resultan peligrosos e impredecibles. Y aun cuando fuese factible que la concentración del poder político nunca degenerase respecto a sus fines de proveer seguridad y orden, nunca es admisible encapsular la vida de los individuos en los linderos de lo permitido por la arbitrariedad y el tutelaje del gobierno o cualquier otra entidad.

El ineludible cuestionamiento a la idea sobre un bien común emanado de un gobierno no republicano (principados, absolutismos o cualquier otra configuración), dispuesto a realizar el bienestar de los gobernados, se fundamenta en que una sola racionalidad, por ilustrada que sea o pretenda ser, no puede abarcar ni representar la diversidad de intereses, opiniones, *umori* que se conjugan en toda convivencia política. Semejante propuesta paternalista responde a la falsa idea de que en una sociedad pueda existir alguien dotado de la extraordinaria capacidad de anticipar en qué consiste el bien de los otros y, en adición, imponerlo a pesar de ellos mismos. Tal imposición, aun cuando esté animada a materializar el interés general, es una forma de violencia en contra de lo humano sublime, en tanto niega la singularidad del individuo, el derecho a expresarla y la necesidad de que la vida en común despliegue el encuentro diverso y conflictivo de esa compleja pluralidad de intereses, opiniones, *umori*.

Por ello Maquiavelo (en *Discursos...*), al plantearse a sí mismo la pregunta filosófica sobre en qué consiste la libertad, la definió en los términos del realismo político como aquella situación, propia del vivir en república, en la que ningún individuo teme ser oprimido por otro. Nótese la carga semántica de tal afirmación. Implica que la república es el espacio político de la pluralidad, donde la libertad estará vigente siempre que el interés de una fracción no logre, no pueda hegemonizar el poder y tiranizar al otro. En ese sentido, la libertad está consubstanciada con el conflicto político, debido a que este emerge solo donde existe la diferencia de intereses, opiniones y *umori*, así como la posibilidad de expresarlos y procurar su realización, en activación de lo que podemos referir como el *ethos* competitivo de individuos y ciudadanos<sup>11</sup>. En ese contexto, el bien común es un concepto abierto e indefinible, que contendrá distintos significados para distintos individuos, y que ha de preservar su incertidumbre semántica, ya que concretar su

---

<sup>10</sup> LIPSIO, Justo, *Políticas*. Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>11</sup> Cfc. SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. México: FCE, 1985.

definición equivaldría a imponer, de modo espurio, la interpretación de uno al resto de la sociedad. El único sentido compartido que puede evocar la noción de bien común para una pluralidad de individuos es la libertad. Por tanto, un poder político que busque proveer seguridad, tranquilidad y orden a los hombres, en ausencia de la libertad, no constituye nunca un buen gobierno. Y si retomamos la pregunta filosófica sobre lo ontológico al buen gobierno, nos toparemos con el deber de interrogar lo ontológico al bien común que ha de consubstanciarse con dicho buen gobierno: la libertad.

Pero sigamos indagando la afirmación maquiaveliana sobre la libertad. Que nadie tenga que temer ser tiranizado por el otro se traduce asimismo en la necesidad de que el Estado disponga de una estructura tal, que sea arduamente difícil instrumentalizar el poder político en aras de favorecer los propósitos facciosos de una fracción. El buen gobierno dirigido a la realización del bien común, únicamente entendido como la libertad de cada individuo de disponer de su vida, sus bienes y sus acciones, se corresponde con una forma específica de Estado<sup>12</sup>. Como señala Philip Pettit, ser libre bajo leyes justas demanda institucionalizar los límites del poder político, edificar instituciones autónomas, y organizar al Estado con un grado de complejidad tal que sea extremadamente reducida la posibilidad de que los hombres (un líder, un partido o incluso la mayoría) lo manipulen en beneficio propio<sup>13</sup>.

Y por ello el bien común es elaboración societaria y nunca el emprendimiento autárquico de un gobernante, por virtuoso que pueda ser. Más que un derecho, la vigilancia activa de individuos y ciudadanos sobre la conducción del poder político consiste en un deber: el de cuidar la propia libertad y no confiar en que la institucionalidad de un Estado republicano (esto es, el Estado liberal), sus buenas leyes, sus instituciones autónomas, la constitucionalización de sus propios límites pueda bastar para impedir que un grupo se apodere de los instrumentos de dicho Estado para violentar al resto de la sociedad con la imposición de un proyecto político sectario, refractario al pluralismo, a la diversidad, a la libertad individual. En atención a ello, la pregunta filosófica por el buen gobierno atraviesa otros interrogantes, aquellos que gravitan alrededor de la libertad como lo ontológico al bien común, al Estado liberal como la única estructura en que la organización de la vida en común puede consubstanciarse con la libertad, y con la acción virtuosa

---

<sup>12</sup> Cfc. LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (c. 1689). México: FCE, 1941.

<sup>13</sup> PETTIT, Philip, *Republicanism*. Oxford: OUP, 1999.

de individuos y ciudadanos garantes de su propio orden y de su propia libertad, lo que en sí constituye una forma de poder. Tal poder político cívico se crea cada vez que se realiza la participación de los miembros de esa sociedad en el espacio público, a efectos de vigilar la propia libertad, cuestionar el poder político formal, cuidar la vigencia del pluralismo, enfrentar y detener a tiempo cualquier proyecto político encaminado a suprimir la libertad y la singularidad del individuo en nombre de un bien común comunitario y uniforme, pretendidamente moral superior.

### **El poder del pueblo-uno y la libertad en suspenso.**

El totalitarismo mutó, luego del fin del comunismo en la Europa de las postrimerías del siglo XX. Tanto, que los amigos de la libertad vacilan, dubitativos, antes de calificar al totalitarismo de hoy como lo que efectivamente es. Pensar el totalitarismo actual y la posibilidad de que surja en cualquiera de espacios supuestamente afirmados sobre el principio de la libertad y los valores de la Modernidad, obliga a interrogarlo. En general, el imaginario en torno al totalitarismo es una falsa representación de su esencia, y tiende a reducirlo. Se le asume como una experiencia histórica superada, circunscrita al fenómeno nazi, a lo sumo también mussoliniano, o, forzando la categoría, enmarcada asimismo en los peores años de crueldad stalinista.

Sin embargo, la posibilidad del acontecimiento totalitario pende, de manera perpetua, sobre cualquier sociedad. Entraña él la eventualidad del triunfo de la dominación radical sobre el individuo, bajo la creencia de que el imperio de la comunidad es moralmente superior a la autonomía personal, y que ello no solo lo autoriza sino además lo compromete a perpetrar, en nombre de la utopía, cualquier atrocidad en contra de los esplendores de la libertad y el pluralismo.

La actual experiencia política de Venezuela (y en menor medida, aunque no menos significativa, Nicaragua y Bolivia) evidencia las consecuencias últimas perseguidas por las ideologías antipluralistas, que interpretan la historia como un enfrentamiento existencial entre amigos y enemigos<sup>14</sup>. Ello ha servido de plataforma conceptual a los movimientos comunistas hoy, hermanos principalmente bajo el Foro de São Paulo que patrocinó Hugo Chávez desde

---

<sup>14</sup> Cfc. SCHMITT, Carl, *The concept of the political (expanded edition)* Chicago: Chicago University Press, 2007. También, LACLAU, Ernesto, *La razón populista*. México: FCE, 2005.

inicios del presente siglo, entre otras articulaciones alcanzadas por la izquierda global. En el empirismo presente de la América Latina, dicha concepción está imbricada, además, con el discurso de la utopía, que desde los tiempos en que Tomás Moro acuñó el término (1516) planteó que la única opción para alcanzar la felicidad humana es la implantación de una igualdad radical entre los hombres, la disolución de la singularidad del individuo, y la plenitud del reino supremo e indiscutible de la comunidad como directriz, eje y fundamentación de la convivencia cívica<sup>15</sup>.

Moro no solamente creó la palabra utopía, sino que logró dotarla de una fuerza semántica avasallante. La locución “utopía” coloquialmente alude lo ideal, lo incorruptible, lo perfectamente bueno y feliz. Tiene la connotación de contraponerse (según Moro y el discurso izquierdista que le sobrevive) al egoísmo y al individualismo, a los que señala como causantes de los males de la humanidad, las injusticias y el sufrimiento de los oprimidos. La utopía convoca la lucha de la comunidad contra la libertad individual y, una vez triunfante, obligará a todos a someterse bajo el designio incuestionable de dicha comunidad. Ella prescribirá los pensamientos y las pasiones que deben invadir la mente y el alma de cada quien, indicará las acciones permitidas y las prohibidas, y, en suma, el modo de vida que debe seguirse de manera disciplinada y uniforme.

La realización de la utopía la han encarnado como misión mesiánica las diversas manifestaciones de la izquierda en búsqueda del poder, evidenciando, a través de la materialización progresiva de sus propósitos, que toda utopía en la realidad constituye una distopía. Sin embargo, discursivamente preserva el halo de lo paradisíaco. Como analiza Juan Nuño, con “ligeras variantes semánticas, el marxismo repite las viejas promesas utópicas consagradas: pueblo elegido (clase proletaria), pecado original (alienación), Redención (revolución), implantación del Paraíso terrenal (sociedad sin clases), comunión de los santos (Partido Comunista)”<sup>16</sup>.

A diferencia del nazismo y del fascismo mussoliniano, que tras haber sido derrotados en el tiempo de la II Guerra Mundial parecen definitivamente extinguidos, la utopía comunista conquista no solo nuevos espacios políticos, sino también adeptos. En su nuevo arribo al poder político, ha aprendido a instrumentalizar la estructura y los mecanismos del Estado liberal, el

---

<sup>15</sup> MORO, Tomás, *Utopía*. Barcelona: Bruguera, 1973.

<sup>16</sup> NUÑO, Juan, “Utopías de salvación”, *Ética y cibernética*. Caracas: Monte Ávila, 1994.

mismo al que busca destruir, desplazando la dispersión del poder político y la pluralidad de individuos libres por la erección del poder total de lo que Claude Lefort refiere como el pueblo-uno. Esta particularidad en la instauración de un nuevo género de dominación comunista obliga hoy a interrogar el totalitarismo<sup>17</sup>.

El totalitarismo constituye un poder que, como observa Lefort, subordina los derechos individuales a su particular idea sobre el bien público<sup>18</sup>. Dado que la vida republicana implica la incesante instauración de derechos, donde cada uno de los derechos individuales significa en sí mismo el establecimiento de límites al poder político, el totalitarismo, en nombre de la realización de los ideales del pueblo-uno, relativiza tales derechos, y los desplaza. Al mismo tiempo, mientras en la república la persistencia de los derechos del individuo y del ciudadano exige una organización estatal en la que sea diáfana la separación entre el poder y el derecho, el proyecto totalitario rompe dicha separación y concentra ambos elementos en un mismo punto, desde donde pretenderá crear una legalidad ilegítima negadora de todo derecho fundamental.

Al presente, el proyecto político de la utopía ha suscitado una forma de dominación rotundamente más opresiva que las padecidas bajo todos los despotismos, los absolutismos y las tiranías de la historia, en vista de que ninguna de esas formas políticas pretendió cosificar a la persona e imperar sobre todo detalle de la existencia humana, como sí lo plantean las perspectivas totalitarias. La utopía germinó desde el siglo XX con la realización del totalitarismo comunista, un poder político que, reflexiona Lefort, siempre se mostró “como emanación del pueblo, agente de su depuración, creador de un cuerpo social sano, liberado de sus parásitos”<sup>19</sup>. Tal como teoriza este filósofo francés, bajo la ideología del “proletariado misionero” se dinamizó un nuevo género de partido, aquel que marcó la ruptura respecto a todas las demás formaciones políticas, se liberó de toda legalidad y fijó como objetivo no solamente la conquista del Estado, sino, agregaríamos, la extinción de lo individual, del individualismo y del individuo mismo, convirtiéndolo en célula indiferenciada de una suerte de ente colectivo controlado heterónomamente por el pueblo-uno.

---

<sup>17</sup> LEFORT, Claude, “El nombre de uno”, en Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets, 1981.

<sup>18</sup> LEFORT, Claude, *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

<sup>19</sup> LEFORT, Claude, “Negarse a pensar el totalitarismo”, en *Estudios Sociológicos*, XXV: 74, 2007, p. 303.



El derrumbamiento del Muro de Berlín emprendido en 1989 por la sociedad de la Alemania Oriental, hasta ese entonces comunista, y el posterior desplome del totalitarismo comunista en Europa, junto con el desmembramiento de la Unión Soviética en 1991, generó una ingenua euforia entre los libertarios, que llevó a un académico como Francis Fukuyama a la apresurada conclusión según la cual la humanidad había alcanzado su cénit, definido por el triunfo final del liberalismo<sup>20</sup>. Lo cierto es que ni la historia es lineal (el marxismo por cierto abrazó también la visión determinista de la historia), ni la libertad logra nunca estar definitivamente asegurada.

La aparente estabilidad política puede ser interrumpida por lo acontecimental. Y, hasta el presente, uno de los acontecimientos más cataclísmicos de la historia de la humanidad ha sido precisamente la aparición del totalitarismo. En su versión comunista, que ha alcanzado la longevidad más dilatada (74 años en la Unión Soviética y 58 años en Cuba, aun sumando), el totalitarismo continúa demostrando la posibilidad de surgir a partir de una mutación de la vida en república. El fenómeno, según Lefort, encuentra la oportunidad de ocurrir debido a que en los individuos existe tanto el deseo de libertad como la tentación de la servidumbre, en buena parte porque la vida en libertad no ofrece certezas, se corresponde con un proceso político abierto a la creación permanente de la sociedad autónoma y diversa, mientras que el totalitarismo, a decir de Lefort, se instituye a través de la restitución de certezas acerca de la sustancia y el porvenir de la sociedad<sup>21</sup>.

A efectos de evadir la denominación que con justicia le corresponde, el totalitarismo comunista ha aprendido a asimilar lo procedimental de la democracia, con miras a forzar ser reconocido –tanto por sus ciudadanos como por los demás estados– como un sistema político legítimo. Autores como Steven Levitsky y Lucan A. Way han esculpido la expresión “autoritarismo competitivo”<sup>22</sup> para designar lo que más bien consiste en un nuevo género de totalitarismo: aquel que no asesina en masa, a la manera de Stalin, pero clausura porosamente los derechos fundamentales a la libertad individual, la propiedad, el debido proceso, la expresión del disenso, el respeto a las minorías, la vida misma. Y lo acomete en aras de hacer tangible una

---

<sup>20</sup> FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992.

<sup>21</sup> Ortiz Leroux, Sergio, “Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort”, *Apuntes Filosóficos*. Vol. 19. N° 36 (2010): 33-66.

<sup>22</sup> LEVITSKY, Steven, y Lucan A. WAY, “Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo”, *Estudios Políticos* N° 24. Medellín, enero-junio 2004.

utopía que se muestra como el único proyecto político con derecho a ser realizado, como si la hegemonía radical fuese un imperativo.

El momento cumbre del totalitarismo comunista gravita alrededor de reclamar la expresión de lealtad por parte de todos los individuos a semejante alternativa de vida en común. Aun cuando la servidumbre voluntaria es una realidad política<sup>23</sup>, el comunismo identifica que la posibilidad de someter la voluntad autónoma de los ciudadanos solo tendrá éxito mediante el uso faccioso del poder del Estado sobre una sociedad dependiente del paternalismo rentista, así como por medio de la exaltación de la supuesta supremacía de la comunidad sobre los individuos, y de la usurpación del discurso de la voluntad general y de la soberanía popular, el cual se invoca para relativizar y reducir, ante la enormidad de semejante potestad política, los principios sustantivos de la organización política legítima, que con derecho corresponde a una convivencia libre y plural.

Dejar de interrogar los fundamentos de la vida en república puede convertirse en el dispositivo activador de la ilimitación del poder político y del acontecimiento totalitario. Sea en nombre de un bien común distinto a la vigencia de la libertad, de una concepción distorsionada sobre el poder político de la mayoría, de la aceptación inercial ante la acumulación y concentración creciente del poder, del conformismo societal ante el gigantismo de un Estado proveedor<sup>24</sup>, o de la creencia servil en una soberanía popular ilimitada autorizada a socavar la racionalidad del poder constituido en la república, la libertad siempre está en peligro. Además de disfrutar de ella, los individuos tienen algo más que hacer con su propia libertad: practicar activamente la responsabilidad irrenunciable de vigilarla, defenderla, darle mayor latitud o al menos impedir que disminuya. Esa responsabilidad nace en el ejercicio del pensamiento crítico, aun cuando se goce de una estabilidad política tal que haga creer, riesgosamente, que la libertad no se encuentra amenazada.

---

<sup>23</sup> Cfc. LA BOÉTIE, Etienne de, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar, 2008.

<sup>24</sup> Sobre este tema que desemboca en el personalismo, ver al respecto: SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, Graciela, *El personalismo político hispanoamericano del siglo XIX*. Caracas: Monte Ávila, 1996 y YANES, Francisco Javier, *Manual político del venezolano (1839)*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959.