

**Taula,**  
*quaderns de pensament*  
(UIB) núm. 17-18, 1992

## **Historia de la Filosofía Política como Filosofía Política del presente**

**Bernat Riutort**

El joven Châtelet busca en la historia del pensamiento contestación a la violencia e injusticia que el mundo está padeciendo durante la segunda Guerra Mundial. La reflexión filosófica ha de convertirse en acción emancipatoria.

Durante la ocupación nazi, cuando estudia Filosofía en la Sorbona, reacciona contra las ideas y poderes dominantes. Desde entonces una misma problemática teórica y vital enlaza filosofía y política, ligamen que se convierte en perspectiva de toda su labor.

Al espiritualismo cómplice de la academia francesa del momento pretende contraponer una filosofía rigurosa, comprometida con la verdad y el bien. Los clásicos de la metafísica occidental ejercen de paradigma; el poder del *concepto* y la fuerza del *deber ser* son programa, devienen políticos. La actividad intelectual de Châtelet nace de un diálogo comprometido con el presente que requiere respuestas.

Por estas fechas lee los *Manuscritos: economía y filosofía*<sup>1</sup> de Marx, a través de ellos relaciona la gran tradición filosófica con el presente, media la empiria con el desarrollo filosófico. Desde entonces y hasta el año 68 Châtelet es hegelomarxista -alejado tanto del marxismo centroeuropeo como del dogmatismo ortodoxo.

I) Châtelet escribe *Logos et Praxis* (1962) casi simultáneamente a *El Nacimiento de la Historia* (1960), ambos surgen de la interrogación por el interés práctico-emancipatorio,

---

<sup>1</sup> Marx K, *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial Madrid 1977.

en un caso; 1) buscado en el desenvolvimiento de la reflexión filosófica, en el otro; 2) en la emergencia del pensamiento histórico en la *polis*.

1.- En *Logos et Praxis* toma posición en la polémica de la filosofía francesa de los años cincuenta entre la ortodoxia marxista-leninista de un lado y la nueva filosofía académica y existencial del otro<sup>2</sup>, mostrando cuan definitivas son las objeciones esgrimidas por los últimos.

El materialismo ortodoxo asume puntos de partida positivistas y naturalistas, dando por solventados los problemas sobre fundamentos ontológicos y epistemológicos que ni siquiera se ha planteado; no ha discutido sus condiciones de verdad. Filosóficamente es una forma de realismo dogmático prekantiano. Bajo esta inpronta incurre en falacias. Las articulaciones de sentido dialécticas aparecidas en el pensamiento social son extrapoladas al pensamiento sobre la naturaleza y presentadas como "leyes" de la "dialéctica de la naturaleza". Inversamente, el determinismo naturalista es proyectado a la historia dando por resultado una representación pasiva y cosificada de los sujetos sociales. La conciencia y el juicio moral son reducidos, respectivamente, al conocimiento como reflejo fotográfico y a la ideología de clase como representación distorsionada. Sólo la posición privilegiada del proletariado capacita para descubrir la verdad, representada por su vanguardia, es decir, el Partido; quien se opone a éste es idealista en la teoría y reaccionario en la práctica.

De un plumazo descarta la ortodoxia marxista-leninista en favor de la tradición filosófica, de modo que, busca el sentido de Marx en su inserción en la tradición, contra la versión ortodoxa, construyendo sus articulaciones desde Platón.

La metafísica nace para contrarrestar la violencia práctica, la demagogia y el relativismo de la opinión en la que ha caído la *polis* clásica. Sócrates, a través de la dialéctica, busca argumentos que de manera necesaria conduzcan hacia la *universalidad*. La voluntad metafísica apacigua las relaciones públicas y legitima el orden político justo. Se supone que el hombre puede alcanzar la verdad del *orden ideal* manifiesto en las ideas -de seguir el proceso dialéctico correctamente. No obstante, después de Platón se van a suceder los sistemas metafísicos que, aspirando a la contemplación de la verdad, propondrán versiones antagónicas del Ser verdadero. En realidad, manifiestan formas de ver el ser por parte de hombres particulares de distintas épocas.

Las pretensiones originales de la metafísica parecen fracasadas; se incurre en los errores que se pretendían subsanar. Sólo una crítica radical a la facultad de la Razón parece estar en condiciones de fijar los límites de nuestro conocimiento y, por tanto, la afirmación sobre el Ser es sustituida por la afirmación sobre el fenómeno. La crítica de la razón descarta el conocimiento del Absoluto; sólo podemos conocer con certeza los fenómenos, las ideas de la metafísica quedan reducidas al ámbito interno del sujeto, a ideales de la Razón para el sujeto moral que se autodetermina. La metafísica subsiste en el terreno del *sujeto práctico* moral que se da a sí mismo la ley.

<sup>2</sup> Con autores tan importantes como: J. Wahl, P. Ricoeur, R. Aron, J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, F. Alquié, J. Hyppolite, E. Weil, K. Axelos.

Por más que salva la racionalidad práctica, la pretensión del conocimiento metafísico no puede conformarse admitiendo la incognoscibilidad de lo *nouménico*, es decir, confinar en lo incognoscible lo en-sí. Hegel pretende recuperar la aspiración metafísica sin retroceder a supuestos precríticos, es decir, tiene que comprender y superar toda la metafísica anterior, para ello cuestiona el mismo supuesto de ésta, la ruptura entre Ser y Pensar, entre objeto y discurso. Aunque de manera limitada, todo discurso expresa una forma de ser. El Ser no es otro que el *discurso*. Todo discurso lo es de una forma de ser. El discurso verdadero comprende todos los discursos que explicitan las diversas maneras de ser en su devenir, formando un sistema. El Saber Absoluto es el *movimiento* discursivo que conduce en progresión dialéctica a través de los saberes parciales, como momentos, hacia la totalidad. El error de la metafísica anterior ha consistido en hipostatizar como principio cualquiera de estos momentos y no verlos en su *desarrollo*.

El Saber Absoluto así entendido recupera el proyecto inicial de concebir un orden social justo y pacífico, encontrándolo en el desarrollo histórico mismo, en su verdad universal, manifiesta en el Estado constitucional moderno que proclama la *racionalidad* como su fundamento legítimo. Aunque muchos estados, historicamente, están en posiciones anteriores y los que han proclamado las constituciones están lejos de cumplirlas, la vía de superación dialéctica está marcada racionalmente y, por tanto, realmente. Si con el paso del tiempo tal racionalidad no se actualiza en la constitución de los estados, el hegelianismo se halla emplazado. La refutación del sistema proviene de la historia real.

Los jóvenes hegelianos descubren en el Estado real de Hegel el Estado *ideal*, opuesto al existente en Prusia. Reconocen la formulación en el sentido contrafáctico pero no como historia; es *crítica utópica* -platonismo. La crítica se convierte en un arma ideológica a través de la cual se pretende que lo real devenga racional. No obstante, tal posición pierde la fundamentación metafísica que obtenía con el Saber Absoluto hegeliano, vuelve a ser una opinión parcial, no ha superado el proyecto hegeliano.

Marx recoge el sentido de la crítica jovenhegeliana a Hegel, pero, advierte la limitación filosófico-práctica de tal planteamiento: La tensión entre teoría y realidad no puede quedarse en una mera polémica, tiene que convertirse en *práctica*, no escindir discurso y realidad, sujeto y objeto, cayendo en las limitaciones señaladas por Hegel. La superación de Hegel no se ha de lograr en el exclusivo terreno del *logos*, de la filosofía, también tiene que satisfacer al hombre de carne y hueso que vive en la historia concreta, éste es el punto de partida materialista de Marx. La filosofía tiene que ser filosofía de la *praxis*. La continuación crítica de la filosofía hegeliana es la crítica de la filosofía política de Hegel.

La relación entre sociedad civil y Estado, tal cual es planteada por Hegel, es criticada. El hombre concreto, la familia y las clases, manifestación de intereses parciales y contrapuestos, son conciliados por el Estado, como plasmación de la universalidad del *Logos*. El Estado es el Sujeto de la Historia. Pero la historia real muestra la falsedad de esta conciliación puesto que el Estado representa intereses parciales de clase, los del funcionariado. A la inversa, es la sociedad civil la que determina la esfera política, puesto que el sistema de las necesidades está dirigido por la clase dominante y sostiene al Estado, que deviene instrumento de coerción al servicio del orden establecido. La

proclamación de derechos universalistas para el ciudadano encubre la dominación económica concreta del hombre empírico sometido a la necesidad.

El estudio de la relación del hombre con la naturaleza en la producción y reproducción social y los conflictos que genera se convierten en básicos para la filosofía de la *praxis*. La alienación económica, política e ideológica producidas en los procesos históricos concretos de dominación de una clase sobre otras sólo pueden superarse *inmanentemente*, en los mismos procesos de lucha de clases, desde las clases oprimidas, cuando las condiciones de desarrollo de las fuerzas productivas lo posibiliten, es decir, cuando la base industrial esté suficientemente desarrollada y la clase obrera suficientemente formada y tome conciencia de sus intereses históricos en la práctica.

2.- La relación de teoría y *praxis* en la historia conduce a Châtelet al comienzo de la historia occidental, la *polis*, y al nuevo *hombre político*, progresivamente desligado de la jerarquía tradicional y del pensamiento mítico, actor en una nueva forma de darse la relación política, la democracia.

En *El nacimiento de la Historia* (1960) defiende que, a pesar de las dificultades que la tradición arcaica griega pone al desarrollo de una concepción histórica, la historiografía adquiere el carácter de un género de conocimiento necesario para la *praxis*. De hecho, su desarrollo corre parejo a los grandes acontecimientos de la *polis* clásica, relacionándose en este aspecto con el gran salto racionalizador en curso, la eclosión de la filosofía en la *polis*.

La perspectiva tradicional sobre el mundo griego sostiene la carencia de una noción histórica del ser humano; la concepción cósmica de los ciclos regulares se torna marco del acontecer social, el mito y la tradición responden a los grandes interrogantes sobre la temporalidad.

Para Châtelet esta suposición es parcialmente correcta. La *polis* experimenta una fuerte transformación social, con un gran salto racionalizador, y no puede mantener una *weltanschauung* sobre la temporalidad humana estática; estaría en contradicción con el proceso vivido. "Lo esencial es que para un hombre que reflexiona en el siglo V en Grecia es imposible no tener en cuenta lo que ha ocurrido en la vida profanosensible"<sup>3</sup>. La nueva mentalidad práctica no puede conformarse con el mito y la epopeya. La narración histórica sitúa los acontecimientos en la vida social, la causalidad de las acciones se hace históricamente inteligible. El nuevo tipo de hombre griego lleva una vida política. Por primera vez en la historia de la humanidad nace la figura del *ciudadano*.

Châtelet relaciona la concepción de la historia y el pensamiento político en Grecia desde las guerras médicas hasta la batalla de Queronea. Seguir el pensamiento histórico griego es seguir la historia de la filosofía política griega.

Herodoto conjuga en una misma narración discurso *profanosensible* con discurso mítico en un esfuerzo por conferir inteligibilidad a la acción humana. La acción individual tiene como principal móvil la ambición, sin embargo, en el límite, acepta algún género de providencia; los sentimientos excesivos rompen el orden cósmico y provocan una reacción de compensación. La oposición griego/bárbaro proviene de las

<sup>3</sup> Châtelet F. *El nacimiento de la Historia*. Siglo XXI Madrid 1978 pag 26.

diferentes estructuras sociopolíticas; en Grecia los ciudadanos se rigen por la ley, en Persia impera el despotismo. Lo que está en juego “es el triunfo de cierto tipo de instituciones”<sup>4</sup>. El régimen democrático ateniense es la realización del espíritu griego, basado en el amor a la libertad, así explica, junto a la ayuda de los dioses, la victoria del civismo griego sobre la violencia persa. El futuro de Grecia depende del mantenimiento de sus virtudes cívicas y de la solidaridad interhelénica.

Para Tucídides, la victoria helénica sobre los persas plantea dos posibilidades; una representa el espíritu democrático, comercial e imperialista de Atenas; la otra el espíritu tradicional, aristocrático y agrícola de Esparta. Dos concepciones de la vida griega se enfrentan. La relación de fuerzas y los medios a utilizar por los contendientes para conseguir sus respectivos objetivos configuran los episodios de la narración. La guerra es la continuación de la política. En este juego, el imperialismo ateniense es el motor de la historia. La guerra del Peloponeso manifiesta “dos formas de violencia que utilizan medios diferentes”<sup>5</sup>. En el transcurso del enfrentamiento el mismo modo de ser de sus protagonistas se verá sensiblemente modificado. Tres principios subyacen a toda acción política, el temor a ser esclavizado, el honor que exige más poderío y el interés de cada *polis* en asegurar su reproducción. “El relato histórico, por su composición y organización es inmediatamente filosófico, y esto en un doble sentido: filosofía política que deduce las leyes esenciales que rigen el destino de los pueblos y filosofía moral que pone en claro las fuerzas que dirigen a los hombres”<sup>6</sup>. El concepto de imperialismo categoriza el modo de vida de Atenas; la democracia en el interior impulsa a la dominación exterior. La voluntad de poder deja al descubierto la naturaleza humana. A largo plazo la fuerza y la ambición se imponen a la moralidad en la acción política. El pesimismo de esta concepción sólo deja lugar para una débil esperanza, encontrar un nuevo Pericles que contrarreste, con su virtud cívica en la dirección del Estado, la tendencias destructivas de la naturaleza humana.

Platón busca la salida a la crisis de la democracia ateniense que ha provocado la guerra del Peloponeso. La utopía es un intento por dar una respuesta normativa al caos pasado y presente; ofrece sentido al futuro inaugurando otro tipo de filosofía política que se extiende hacia otra filosofía de la historia. Los egoísmos individuales y faccionales, en especial las luchas de clases, rompen la unidad y armonía de la *polis*, tal es la consecuencia de las guerras interhelénicas. La democracia fundada en la igualdad desata las pasiones egoístas y los vicios de las masas, los dirigentes cultivan la demagogia y adulan los instintos bajos de los ciudadanos, la incompetencia se presenta como saber con el fin de obtener el apoyo mayoritario, la libertad favorece a los más osados y faltos de moral, el lenguaje sirve a la manipulación política, “libertad e igualdad comprometen la unidad racional del Estado al favorecer la lucha de clases, que para Platón es el mal político supremo”<sup>7</sup>.

4 *Ibid.*, p. 74.

5 *Ibid.*, p. 140.

6 *Ibid.*, p. 158.

7 *Ibid.*, p. 207.

Según Platón, todos los regímenes políticos, pasadas unas generaciones desde que fueron instaurados, pierden su virtud y degeneran, entrando en un proceso de cambio cíclico. El tiempo del mundo sometido al devenir sensible tiende a la corrupción. Sólo cabe contraponer a esta tendencia el orden ideal incorruptible. La *ciudad real* tiene su origen en la necesidad y tiende al desorden. La *ciudad ideal* se fundamenta en la razón, única alternativa compatible con el bien común del organismo social. El alma ha de regir al cuerpo. Es "una conversión total del hombre, que se aleja del devenir y da prioridad en el cuerpo político al elemento divino"<sup>8</sup>. Quienes poseen la ciencia de lo verdadero deben reinar. La ciudad justa ha de regirse por gobernantes filósofos. Platón plantea una reforma intelectual y moral dirigida hacia las élites y por las élites. La ciudad ideal tiene carácter normativo. La filosofía política adquiere un sentido *crítico y racionalista*.

Los sofistas, al enfrentarse a la crisis generada por la Guerra del Peloponeso, adoptan una posición distinta de la platónica; discuten o rechazan la constitución de la sociedad griega. La primera generación de sofistas educa, "sino para el Estado, al menos en el marco del Estado; la nueva va a formarlos contra la tradición cívica"<sup>9</sup>. Los primeros expresan el sentido común democrático, ponen el acento en la importancia del acto humano y proclaman un humanismo universalista, la utilidad y la justicia. Los segundos derivan hacia la liberación total del individuo desligado del acontecer de la polis, acentuando la suerte de los más fuertes y la violencia crítica contra lo establecido.

El régimen democrático es el caldo de cultivo de la sofística. La palabra juega el papel clave. La educación remunerada se extiende. Todos, convenientemente educados, están capacitados para discutir; lo justo y lo injusto dependen del hombre mismo; todo ciudadano puede aspirar a los más altos cargos. A medida que se expande la desunión y el individualismo la sofística se desplaza hacia valores egoístas y ácratas. El Estado es concebido como convención y depende de la fuerza y la utilidad. Se difunde el positivismo moral y jurídico, el relativismo cultural y el naturalismo conductual. Para Trasímaco "la justicia no es otra cosa que el poder del más fuerte"<sup>10</sup>. La historia humana lo es de la violencia donde cada uno intenta prevalecer sobre los otros. No hay continuidad histórica, se pierde el sentido de vida en la *polis*.

Aristófanes es presentado como portavoz de otro tipo de sensibilidad, la del pequeño campesinado que apoyó la democracia pero que con el tiempo fue perjudicado por la política imperialista, añorando la "idílica" vida rural. Del presente hostil emerge una posición antihistórica. Aristófanes ridiculiza a los personajes públicos de la época y al régimen democrático. La sátira está preñada de sentido político. Desde el sentido común arremete contra la demagogia, la física y la filosofía. Propugna el abandono del racionalismo, asociado a la inmoralidad, el retorno a la tradición y el respeto a los dioses. El antiintelectualismo se dirige contra el nuevo tipo de hombre histórico y político.

Jenofonte no ve coherencia en los acontecimientos que han cambiado el panorama de la *polis* clásica, no hay un *nomos* regulador, la contingencia y la diversidad se

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 305.

imponen, la *polis* pierde la centralidad política, por esta razón acude a la experiencia y a la prudencia como rectoras de la acción política. La cuestión es, "cual debe ser la virtud específica del soberano para que los súbditos se sometan a él de una forma duradera"<sup>11</sup>. La pedagogía de la formación del carácter es aristocrática. Jenofonte "asume el individualismo de su época y se esfuerza por moralizarlo para despojarlo de la maldad que oculta"<sup>12</sup>.

Aristóteles profesa un empirismo político opuesto, tanto al idealismo platónico, como al realismo de los sofistas. La familia y la aldea son sociedades naturales. La *polis* nace de la necesidad de superar la limitación natural; "la realización de la justicia supone una forma de organización no ya natural, sino reflexiva"<sup>13</sup>. Como ciudadano el hombre es razonable, es un animal político. La ética forma parte de la política; la moral individual no puede realizarse si no es en el seno de la moral colectiva. La ética "seguirá siendo abstracta si no se la considera como una parte de esta ciencia más vasta que se pregunta por la buena organización de la ciudad y que llamamos política"<sup>14</sup>. El orden político requiere *justicia* y permite al hombre ejercer su *virtud*. La parte animal del hombre necesita cubrir las necesidades vitales. La parte racional precisa de una vida buena, imposible si no es en el contexto de un orden justo. La "*politeia* no puede unir más que a hombres libres; la soberanía política no puede ser confundida con la autoridad ejercida por el amo sobre sus esclavos"<sup>15</sup>.

Aristóteles "procede inductivamente, y no concibe la unidad perfecta fuera de su estatuto sensible"<sup>16</sup>. Lo importante no es el régimen político, sino la realización de la justicia y del bien común, ya sea a través de la monarquía, la aristocracia o la democracia, frente al interés particular dominante en la tiranía, la oligarquía o la demagogia. El soporte social del buen régimen es la clase media que atempera los intereses opuestos de los extremos. La racionalidad platónica, abstracta, hace a los hombres por medio de disposiciones legales, saltando por encima de las diferencias naturales -ya se trate de eliminar a la familia o a la propiedad. La sucesión de regímenes deducida racionalmente -en la línea platónica- no se adecúa al devenir real; cada régimen y cada ciudad tiene su propia historicidad.

Isócrates trata "ante todo, de encontrar un remedio a los males que abruman la ciudad. Este remedio es la paz... la victoria no sirve para nada si se obtiene sobre iguales... hay que sustituir la violencia por principios de discusión que todos los griegos deben admitir"<sup>17</sup>. El orden se ha de fundamentar en el conocimiento de la historia y de las relaciones de fuerzas, para, situándose en lo concreto, proponer una solución federal que garantice el orden interno y canalice las energías griegas hacia el exterior. Para llevar a término semejante proyecto piensa en la virtud de un soberano fuerte e ilustrado apoyado por la opinión pública moderada y emprendedora.

11 *Ibid.*, p. 362.

12 *Ibid.*, p. 375.

13 *Ibid.*, p. 393.

14 *Ibid.*, p. 393.

15 *Ibid.*, p. 398.

16 *Ibid.*, p. 399.

17 *Ibid.*, p. 466-7.

Châtelet conjuga una interpretación compleja del pensamiento histórico griego con la historia del pensamiento político. Se interesa especialmente en las filosofías de Tucídides y Platón; el primero encarna el *pensar histórico y político* volcado a la inteligibilidad del fenómeno democrático ateniense; el segundo encarna la *filosofía crítica* del presente, a partir de una reflexión *metafísica* que fundamenta el pensamiento normativo. Sorprendentemente, Aristóteles es desplazado del centro de la discusión filosófico-política; diluye su pensamiento político en la confusión empírica del final de la Grecia clásica, en la cual no se vislumbran salidas a la crisis; se hecha de menos una valoración adecuada del concepto aristotélico de *praxis* que ha representado otra alternativa<sup>18</sup> a los de Tucídides y Platón -consideración que podría extenderse a la actitud ante, por lo menos, de la primera sofística. Hasta la crisis del sesentay ocho, la confrontación de las filosofías de Tucídides y Platón representa para Châtelet el dilema de su propio pensamiento entre *realismo* y *racionalismo*. Cabe conjeturar que es atraído con más fuerza por el enfoque metafísico y normativo de Platón; *el ideal de racionalidad* predomina. La filosofía política depende de la discusión metafísica.

ii) El texto sobre *Platón* (1965) aborda la relación de política y metafísica a partir de la dialéctica de las ideas. En los Diálogos, Sócrates se encarga de desvelar el orden inmanente del *logos*, descubre las leyes precisas e inmutables a través del discurrir dialógico. Quien no respeta la dialéctica entra en contradicción y destruye el fundamento de su argumentación. La corrección racional conduce a la universalidad del sistema ideal, a la contemplación de la verdad, frente al devenir sensible que se pierde en la multiplicidad. La culminación del racionalismo de las ideas implica, en sentido descendente, la determinación de la conducta humana *justa*, es decir, la conformidad al orden verdadero del Ser. *La ontología de las ideas soporta la moral y la política*. El canon ideal es el contrapunto crítico que permite realizar la justicia al encarnarse en la práctica. *La teoría verdadera es revolucionaria*. El gobernante que conoce y quiere el orden ideal es justo y está en condiciones de concebir el plan correcto para la organización del cuerpo social. Tal gobernante es filósofo. "Platón viene a ser el primer teorizador del estado técnico-burocrático. Para que la noción de constitución tenga sentido es necesario que penetre en todos los ámbitos de la vida del ciudadano, inclusive en eso que hoy llamamos <su vida privada>"<sup>19</sup>.

La racionalidad platónica ha triunfado, se ha proyectado sobre todo el pensamiento occidental culminando en Hegel (y Marx). La valoración de la filosofía platónica da un vuelco. "El estado moderno tiende a realizar, extendiéndolo a la actividad de millones de hombres y muy pronto a la humanidad entera el modelo de organización administrativa, de distribución de puestos y de ordenación de todos los elementos que Platón había soñado"<sup>20</sup> ..... " toda oposición sensata versará, no sobre Platón, ..., sino sobre el mismo proyecto de racionalización.... Para salirse del platonismo hay que admitir esta hipótesis extrema: que la razón misma no sea ese valor omnipresente y omnipotente, juez de todo

<sup>18</sup> Ver Habermas J, *Teoría y praxis*. Tecnos. Madrid.

<sup>19</sup> Châtelet F, *El pensamiento de Platón*. Labor. Barcelona. 1967, p. 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 156.



pensamiento, de todo discurso y de toda conducta..... precisamente es esta posibilidad la que, al parecer indica Nietzsche<sup>21</sup>... "La filosofía es represiva, y lo es porque es hija de la Ciudad, forma determinante y ejemplar del Estado"<sup>22</sup>.

La conclusión de Châtelet sobre la filosofía de Platón muestra cuan insatisfactorias consecuencias ha tenido cierto tipo de concepción de la racionalidad, prefigurando en esta crítica el *giro posmoderno* de parte de la filosofía francesa.

Para Châtelet, *hacer historia de la filosofía política es hacer filosofía política del presente*. El giro crítico nietzschiano sobre la razón occidental desvela una misma línea que va desde el gobierno de los filósofos platónico, pasando por el Estado Sabio hegeliano, hasta el Estado tecno-paternalista occidental. La relación teoría-praxis está marcada por esta historia de la razón. La insatisfacción induce a profundizar en la culminación de tal racionalidad en Hegel, pero, la potencia de sus articulaciones conceptuales vuelve a enredar a Châtelet en el *logos* clásico.

*Hegel* (1968) es una lectura hegeliana de Hegel. La clave está en la Lógica. "Si el lenguaje es el ser del hombre, es necesario concebirlo no como un medio indiferente, sino como el lugar donde se realiza la identidad, diferida sin cesar, del Ser y del Pensamiento"<sup>23</sup> y seguir sus desarrollos en el devenir. La lógica es a un tiempo ciencia del Ser y ciencia del Pensamiento. El concepto media y disuelve la alteridad entre sujeto y objeto. Si es verdadero, *conduce lo otro a lo mismo*. El movimiento de relación conceptual manifiesta lo *idéntico* que subyace, superando la posición inicial. La estructura dinámica de la lógica determina el devenir de la historia humana.

Los hombres, a diferencia de los animales, son libres. El problema son las condiciones, de hecho, que permiten la realización de la libertad. La primera forma de libertad se manifiesta en el "tener", pero no está garantizada, precisa del reconocimiento de los otros, es decir, del contrato. El "tener" se ha de legitimar como derecho (privado). Con el "hacer", la libertad se experimenta como capacidad de transformación y, el hombre, al hacer, se "hace"; germen de la recuperación de la libertad por el esclavo. Pero, estas formas de libertad aún son abstractas; no se puede definir al hombre tan sólo por lo que tiene, o por lo que hace repetitivamente como trabajo. A la exteriorización de la libertad en el tener y el producir, lógicamente, se opone la interiorización moral y el estoicismo como *subjetividad*, negación abstracta de aquellas; *el hombre debe-ser libre*. El concepto kantiano de autonomía es esencial, "sin moralidad subjetiva (*moralitat*), la moralidad objetiva (*sittlichkeit*) carece...de fundamento. Pero, inversamente, sin la *sittlichkeit*, la moralidad permanece abstracta y sin función"<sup>24</sup>.

La libertad se realiza en la moralidad objetiva; en primer lugar en la familia. La subjetividad impone las obligaciones al deseo, son los lazos del matrimonio y del patrimonio, generando los hijos y los bienes. El siguiente paso es la relación entre sí de las familias que buscan asegurar la subsistencia, el orden de la producción de bienes. En la sociedad civil la división del trabajo forma un sistema. El móvil de la sociedad civil

21 *Ibid.*, p. 157.

22 *Ibid.*, p.157.

23 Châtelet F, *Hegel según Hegel.*, Laia. Ediciones de bolsillo.Barcelona 1972 p. 106.

24 *Ibid.*, p. 214.

es el interés particular, pero, por efecto de la división del trabajo, el trabajo <particular> se convierte en <público>. El sistema se halla sumido en conflictos causados por los intereses particulares de individuos, profesiones y clases sociales. La sociedad civil no es aún la verdad racional del hombre. Sólo el Estado moderno es capaz de encarnar la verdad racional del hombre, elevar lo universal por encima de la sociedad civil, la *Razón objetiva*. El Estado centralizado gubernativa y administrativamente, regido por un soberano constitucional, es la síntesis superadora de las contradicciones de la sociedad civil. La sociedad se organiza en corporaciones, ayuntamientos y asambleas representativas que dan forma y mediatizan los intereses particulares y sectoriales, exponiéndolos a los funcionarios públicos que encarnan la universalidad y competencia, para ello han sido seleccionados mediante una carrera adecuada y representan un *ethos* público y neutral.

Hegel construye la teoría del *Estado moderno constitucional, tecno-burocrático y paternalista*. La sociedad civil es liberal y corporativa, el Estado, *constitucional y Sabio*. La lógica hegeliana muestra que lo real es racional. No obstante, la unión de Razón y Libertad no culminará más que cuando tal síntesis superadora tenga carácter universal. Con el Estado moderno estamos en el *comienzo del fin de la historia*.

La *Lógica* hegeliana triunfa en toda la regla. Sólo cabe una impugnación *decisiva*, cuestionar el mismo concepto de *logos* que utiliza: todos los lenguajes son traducibles y pueden integrarse en el seno de la *Razón dialéctica*, es decir, el *presupuesto de la identidad*. La crítica nietzschiana reaparece al final del estudio. Tanto Platón como Hegel culminan sus obras presuponiendo un mundo ordenado por la Razón única, en ambos casos la metafísica de la Razón implica un orden justo, reconciliado a través del Estado Sabio.

II) Los acontecimientos de mayo del 68 y sus consecuencias impulsan a Châtelet a consumir el paso crítico que sugiere el final de las investigaciones sobre el pensamiento de Platón y Hegel. El supuesto Estado Sabio que realiza la reconciliación racional muestra en la historia su *fundamento en la fuerza y la represión*. El hegelomarxismo de Châtelet entra en una crisis teórica y práctica. La revolución cultural del 68 revoluciona la filosofía de nuestro autor. Ahora, puesto en crisis el racionalismo fuerte, el materialismo subyacente se abre paso; las obras de Tucídides y Marx son interpretadas en la perspectiva del *individuo corporal e histórico*, no subsumible en una totalidad racional identificante. Lo empírico y singular, lo múltiple y contingente, penetran lo histórico. La filosofía de los cuerpos y la diferencia que están desarrollando otros filósofos franceses de su generación entra en el diálogo de Châtelet con la tradición filosófica occidental.

El capítulo dedicado a "La Historia" en la *La Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas* (1972), destaca tres momentos clave de la historiografía; 1) la emergencia del ciudadano en Grecia, "la aparición del Estado que arroja a los dioses por la borda y que instaura un poder diferente en el hombre"<sup>25</sup>; 2) la introducción por el cristianismo de la temporalidad lineal con comienzo y fin, tiempo de la humanidad como totalidad que confiere sentido al devenir; 3) el impacto de la revolución científica moderna que

<sup>25</sup> Châtelet F. *Historia de la Filosofía. Ideas, Doctrinas*. Tomo IV, Madrid 1976 p. 191.

proyecta la idea de objetividad sobre la historia, bajo el cual late la función social y política de la historia en el nuevo mundo burgués. El “análisis del historiador más escrupulosamente realizado es histórico. Haga lo que haga, queda inscrito en el contexto ideológico, es decir, en un combate”<sup>26</sup>.

Châtelet contrapone lo que llama “modelo kantiano” de hacer historia al “modelo hegeliano”. El modelo kantiano construye el devenir humano en un doble plano, de una parte referido al entendimiento (determinismo), de otra referido a la razón (libertad). El modelo hegeliano articula tres momentos, la historia original como experiencia narrada, la historia reflexiva que transforma el material del anterior según el entendimiento y la historia lógica que absorbe a ambos en el devenir inteligible como totalidad, o *filosofía de la historia*. La historiografía actual tiene más de kantiana que de hegeliana; el trabajo del historiador prohíbe dar el paso del momento reflexivo a la filosofía de la historia. La creatividad de la acción humana no encaja en un proyecto de racionalización total integrable en una lógica, por potente que ésta sea. La escuela de los Annales o la historiografía marxista, como paradigmas historiográficos más relevantes del momento, mantienen una concepción abierta de la acción humana por contraposición a las filosofías de la historia. La vivencia histórica plena de complejidades y contingencias sólo es accesible para la ciencia histórica en la medida que no presupone una suprahistoria lógica. La concepción de origen cristiano de la temporalidad asumida secularizadamente por Hegel es abandonada.

En *Crónica de las Ideas Perdidas* (1977), Châtelet refiere lo que ha cambiado de su concepción: “el supuesto central que hasta ahora había admitido es que, a pesar de las múltiples sobredeterminaciones, el devenir de las sociedades humanas está sometido a una necesidad única y unificada y que la búsqueda de la inteligibilidad nos remite siempre al esclarecimiento de una configuración de acontecimientos o de una instancia real que han producido efectivamente la situación considerada. Al admitir la validez de las formulas aceptadas en común por Hegel y Marx: lo real es racional (en sentido efectivo para Hegel, en sentido al menos programático para Marx)”<sup>27</sup>. Es decir, confundía inteligibilidad con racionalidad.

El ajuste de cuentas con la filosofía de la historia ofrece a nuestro autor una perspectiva renovada de la compleja obra de Marx, ligada a la biografía de éste y no coherente en su conjunto: obra abierta a múltiples lecturas no conclusivas. Los nuevos escritos<sup>28</sup> sobre Marx matizan la interpretación ofrecida en *Logos et Praxis*. La clave de la interpretación es la dualidad que penetra sus escritos:

1) De una parte está lo que llama enfoque *antidocrinal*. El núcleo filosófico de la crítica de Marx a Hegel; no existe un lugar privilegiado de la verdad, “toda teoría es teoría de la práctica.... si bien es posible elaborar conocimientos verdaderos.... es falaz,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>27</sup> Châtelet F. *Crónica de las Ideas Perdidas*. Mascarón. Barcelona. 1981.

<sup>28</sup> Especialmente en Chatelet F. “El trabajo y la industria: El marxismo”, en *Historia de las ideologías*, Akal. Madrid 1989, Edición original 1978. “Presentación. El marxismo, lo político, la política”. En *Los marxistas y la política*, I. Taurus. Madrid 1977, Edición original 1975.

a partir de ahí, pretender agrupar estos conocimientos en una doctrina cerrada que afirme sobre todas las cosas lo que es de una vez por todas<sup>29</sup>. El referente para analizar todas las teorías, la suya inclusive, es la práctica material. El materialismo de Marx no es ni ontológico ni especulativo, es *práctico*. La filosofía, la economía política y la historiografía, han sido casi exclusivamente concebidas desde las ópticas de los dominadores, es preciso realizar una crítica de estas que contemple la posición de los dominados, o sea, una *teoría crítica* fundamentada en la práctica.

2) De otra parte está la filosofía de la historia; la idea hegeliana de progreso dramático del espíritu como obra de la negatividad que se hace historia. La lucha de clases ocupa el lugar del motor -como la negatividad del espíritu hegeliana. La secularización del esquema de la temporalidad cristiana -como totalidad de sentido con caída e historia de la salvación- realizado por Hegel, imbuje parte de la estructura subyacente en la obra de Marx. Así, este último, inadvertidamente, mantiene elementos mesianicos de filosofía de la historia, facilitando la confusión de parte de sus seguidores que, en nombre del fin emancipatorio han cometido todo tipo de desmanes como sacrificios por la causa.

3) El positivismo creciente de las últimas décadas del siglo XIX influye en la exposición sistemática de la filosofía materialista por Engels -con la anuencia de Marx, que desde los textos juveniles no volvió a escribir sobre filosofía. En la filosofía engelsiana, teñida de un fuerte positivismo, se conserva el armazón subyacente de filosofía de la historia. Ahora, el mesianismo es formulado en un lenguaje materialista-mecanicista puro y duro. Las ortodoxias materialistas deterministas de la II y III Internacional heredan plenamente el hilo conductor de la filosofía de la historia sin ser en absoluto conscientes de ello.

Según Châtelet, tanto los movimientos emancipatorios antisistema como los constructores mesiánicos de sistemas ortodoxos se pueden reclamar herederos de Marx. Por su parte, nuestro autor, recupera la filosofía de la *praxis* y crítica la filosofía de la historia que hay en Marx.

La dualidad señalada en el pensamiento de Marx puede encontrarse en su filosofía política. 1) Por una parte está el enfoque práctico; al localizar *lo político* como terreno fundamental de la existencia social. La lucha de clases penetra toda la existencia social. El Estado tiende a concentrar el juego político en su interior, canalizándolo, y manteniendo el orden dominante. El Estado ejerce una operación ideológica fundamental, neutralizar lo político en favor de *la política*. Lo político como constitutivo de lo social es olvidado en favor de la política. Esta reducción interesa a los dominadores puesto que encubre la visualización sociopolítica del conflicto de clases. "La política instalada en el poder rechaza lo político, asimilándolo a lo empírico, lo vivido, lo psicológico y lo microsociológico..."<sup>30</sup>. La política aliena, La política, sólo cuando favorece la emergencia de lo político como expresión de la vida social sobre el Estado puede ser emancipatoria. El marxismo, cuando no ha estado del lado del poder y la

29 Châtelet F, *Historia de las ideologías*, Op. cit., p. 535.

30 Châtelet F, *Los marxistas y la política*, Op. cit. p. 18.

opresión, ha desvelado en la práctica de las luchas que ha favorecido *el reconocimiento de lo político*. 2) Por otra parte está el enfoque mecanicista, la base económica determina en última instancia la sobreestructura provocando, por efecto del desarrollo de las fuerzas productivas, una inadecuación entre ambas instancias y abriendo un período de crisis y luchas de clases que acaba en revolución. El mecanicismo de la formulación oculta y conserva la función de la negatividad heredada de la filosofía de la historia.

4) Con el cuestionamiento nietszcheniano de la racionalidad filosófica clásica, la crítica a la filosofía de la historia y la asunción del Marx crítico práctico, Châtelet ha recorrido un largo trecho desde sus posiciones anteriores. Las filosofías del deseo de compañeros de su generación y el ambiente acratizante de la izquierda intelectual no ortodoxa de los años setenta en Francia favorecen la radicalización del camino emprendido. En *Las concepciones políticas del siglo XX* (1981) culmina esta evolución. La consideración preliminar sobre los pensamientos de Nietzsche y Freud marca la pauta; lleva a sus últimas consecuencias la *crítica de la Razón y del Estado occidental*. El contenido del libro revisa las concepciones políticas del siglo XX y expone sus *tesis críticas sobre el Estado Sabio, realización en el presente de la Razón totalitaria y, las tentativas de excentricidad que provoca -la irreductibilidad de la vida a tal subsunción cosificante*.

La crítica de Nietzsche al platonismo, por despreciar lo sensible y someterlo a lo inteligible, coincide con el proceso de evolución del pensamiento de Châtelet; el giro hacia la creatividad material de los cuerpos, la diversidad, la expresividad,.. El cristianismo ha *interiorizado* el platonismo en el yo, asumiendo la represión ideal y desarrollando la conciencia de pecado. El clero administra intelectualmente este legado dirigiéndolo a las masas desheredadas y produciendo un doble efecto: el resentimiento de los débiles y su domesticación. Políticamente, para Nietzsche, la crítica al racionalismo platónico y al cristianismo que aspiran a que las almas gobiernen los cuerpos significa que *el Estado, heredero y encarnación de esta Razón dominadora en la modernidad*, es “el más frío de los monstruos fríos”. En nuestra época, el Estado toma el relevo a la Iglesia; la cultura laica promovida por el Estado adocena a los individuos en el tipo mediocre, egoísta y laborioso, crea nuevas cadenas. La Ciencia es la nueva diosa que se alía con el Leviatán; la conciencia positivista es un nuevo engaño que continua el género de las creencias religiosas con otro lenguaje. Bajo el pretexto del progreso la ideología de la ciencia sirve a los gobernantes. No existe tal Ley del progreso, desde el punto de vista de la vitalidad, hay decadencia. Autoritario, o liberal democrático, el Estado no cambia en absoluto; administra masas envilecidas. El socialismo no hace más que empeorar la situación puesto que pretende aniquilar al individuo.

Châtelet no elabora un análisis crítico de la obra de Nietzsche y los comentarios que de ella se han hecho, la toma directamente, en función de sus propios intereses; traduce la famosa proclama sobre “la muerte de Dios” y la crítica al moderno Leviatán en el grito “lo mínimo de Estado”. Asume la versión acratizante y vitalista de las filosofías del deseo de corte deleuziano, utilizándolas en la crítica de todo Estado, en particular, a la versión tecnocrática posindustrial del Estado Sabio del siglo XX.

La introducción de Freud tiene el mismo objetivo, a saber, la crítica radical a la razón occidental y a su encarnación actual, el Estado Sabio. Freud sirve a Châtelet para

denunciar la concepción del hombre autocentrado de la edad clásica, el yo responsable, base legitimadora de las instituciones de poder estatal. Para Freud el yo es tan sólo un componente de la individualidad humana. La energía vital, pulsional, de los seres humanos proviene de otra instancia, el Inconsciente. "Vemos bien lo que el moralismo de la persona privada o pública, elemento de las teorías políticas normativas del siglo XIX burgués, dice de semejante concepción. Y más cuando, Freud explica lo que resulta de esa famosa instancia moral, fundamento, desde hacia siglos, de los aparatos legales que deciden quien es criminal, quien está loco, y que justifican vigilancia y castigo. Esa instancia es el Super-Yo"<sup>31</sup>. En la medida que el desarrollo civilizatorio occidental ha exigido mayores esfuerzos, o sea, una mayor intervención del Super-Yo, limitando las descargas de las pulsiones sexuales por la vía de la represión, ha aumentado el grado de insatisfacción y la agresividad, generando un proceso del que se retroalimenta; mayor agresividad requiere ser contenida con más represión y ésta limita más la sexualidad, aumentando la insatisfacción. La promesa bolchevique sobre la desaparición del conflicto social cuando se hayan eliminado las clases, como la promesa de reconciliación religiosa, desconoce los efectos del proceso civilizatorio sobre la naturaleza humana.

5) La introducción de las críticas de Nietzsche y Freud tiene una función clave; culmina la crítica a la Razón occidental y su plasmación práctica suprema, el Estado Sabio, pero, *indirectamente, muestra la victoria práctica de esa Razón y de ese Estado*. La interpretación de las concepciones políticas actuales se plasma en tipos de Estado que, aunque diferentes entre sí, comparten *el mismo sentido*; por diversos caminos *realizan* la Razón. Después de mostrar la perversidad de la Razón, reconoce que no ha hecho más que expandirse. La radicalidad de la crítica valora negativamente la filosofía de la historia, pero, inadvertidamente, conserva su fuerza, *la reconoce* en la historia: El Estado Sabio es el *sujeto actual de la historia, guiado por la Razón*. Hay sentido histórico como totalidad, ocurre que, en lugar de la reconciliación hallamos dominación. El Estado ocupa el mismo lugar, en versión nefasta, que ocupaba en las concepciones platónica y hegeliana. Ahora, la bondad se sitúa del otro lado, *lo totalmente diferente*, la vida social sin ningún tipo de constricción; sólo la espontaneidad dispersa de los cuerpos puede corroer el sistema, siempre tramando estrategias de poder expansivas. El mesianismo no ha desaparecido, simplemente ha hecho un bucle más en su estrategia de ocultamiento, ahora en forma de filosofía de la diferencia ácrata.

Las concepciones políticas, como conjuntos discursivos que conforman cosmovisiones elaboradas para legitimar el orden político o para criticarlo, giran en torno al Estado, y pretenden tener efectos reales. En el siglo XX el Estado es el centro en torno al cual se delimitan.

Châtelet construye diversas figuras típicas para abarcar todos los fenómenos estatales actuales, las concepciones políticas del siglo XX gravitan a su alrededor. Estas figuras son, el Estado Gestor, el Estado Partido, el Estado Nación y el Estado Sabio. A pesar de la diversidad, el sentido de todas ellas es recorrido por una *tendencia a converger* o satelizarse respecto del Estado Sabio. Como contrapunto está *lo exterior*, la vida, que

resulta inasimilable y produce discursos dirigidos a la impugnación de toda dominación. Tales manifestaciones de vitalidad discursiva son puestas bajo la no-figura del Estado en cuestión, título del capítulo con el que concluye el texto. No se trata de preguntarse cual es el Estado justo, sino *cuestionarlo*.

El texto que comentamos es una obra conjunta de Châtelet con E. Pisier-Kouchner, no obstante, es la continuación lógica de la evolución del pensamiento del primero. Realizar una descripción somera de su contenido es una labor prolija. El esfuerzo por incluir tantas doctrinas en las figuras señaladas es *excesivo*, tanto más cuanto que: 1) No están nada claras las diferencias<sup>32</sup> entre las figuras del Estado Gestor y del Estado Sabio; autores pertenecientes a la segunda forman parte de corrientes analizadas en la primera, es más, bastantes de ellos son reconocidos publicamente como teóricos del Estado "Gestor" -Kelsen, Arón, Parsons, Galbraith, etc-, por contra, los teóricos de la muerte de las ideologías parecen tener más méritos para figurar en la segunda figura que muchos de los que aparecen como la encarnación de la idea de Estado Sabio -Durkheim, Weber-. 2) La consideración del Estado Partido como una figura cuyo desenvolvimiento lleva hacia el Estado Sabio es endoble. La tendencia al Estado Sabio de las concepciones ortodoxas marxista-leninistas se queda en mera ideología o, en mera propaganda. La realidad del Estado Partido es la del industrialismo extensivo autoritario, profundamente ineficiente y nada "Sabio". 3) La figura del Estado Nación como paso hacia el Estado Sabio no deja de sorprender. El nacionalismo y el fundamentalismo tienen su eje en la identidad colectiva que se reclama soberana y verdadera, respectivamente, no en el Estado Sabio.

Las figuras anteriormente criticadas, a pesar de las reiteradas protestas contra la filosofía de la historia, son unificadas bajo un mismo hilo histórico: Son consideradas desde el *principio de identidad*, del que ha renegado, es decir, de la Razón y su plasmación objetiva, el Estado Sabio.

La contrafigura del "Estado en cuestión" es una amalgama de las ideas radicales e izquierdistas, con algunas conservadoras, vistas por el intelectual acratizante que cree en los ideales puestos en circulación por el movimiento de mayo del 68. Châtelet busca *la diferencia* radical. Cada versión es presentada en el límite de lo pensable, pero no es suficiente; la integración en los mecanismos del sistema es marginalmente eludible. Las teorías no son suficientemente *otras*, así, se van sucediendo pensamientos cada vez más radicales. Hay una vía de emulación nihilista y positiva en el discurrir

<sup>32</sup> En el texto *escolar* de F Châtelet, O Duhamel y E Pisier-Kouchner, (1982). *Historia del Pensamiento Político*. Madrid. Tecnos 1987. Después de una breve síntesis de la historia del pensamiento político desde Grecia hasta la actualidad, en los capítulos dedicados al mismo período que en las *Las concepciones políticas del sigloXX*, hallamos una modificación en las figuras del Estado respecto a las tipificadas allí, tanto en los títulos, menos cargados de filosofía de la historia, por ejemplo, ahora llama Estado Científico a lo que llamaba Estado Sabio, como en lo que incluye en la figura, el Estado Nación, ahora, es desdoblado en Estado-Fuerza y Nación-Estado. También se puede constatar la eliminación de todas las valoraciones que desvelan un sentido subyacente hacia el Estado Sabio en dichas figuras. *La Historia del Pensamiento Político* un libro que no tiene, ni pretende tener, valor teórico puesto que se reduce a ordenar un conjunto de fichas didácticas sobre autores en sus períodos históricos.

filosófico -anverso de la filosofía de la identidad y la contradicción- que llega al paroxismo especulativo. Por este camino difícilmente podemos pensar con un mínimo de sensatez en el terreno filosófico-político.

En lenguaje izquierdista, hallamos la conocida inversión que en el mismo momento histórico realiza el neoliberalismo al propugnar la “vuelta a la sociedad civil”, atribuyendo todos los males al crecimiento del Estado interventor. La sociedad de los individuos libres está marcada por la positividad y el Estado por la negatividad valorativa. En contra de las tendencias -que dominaron el pensamiento y la política occidental desde la posguerra hasta entrada la crisis de los años setenta- caracterizadas por localizar el elemento positivo en la intervención gestora y de bienestar estatal, por contraposición a la negatividad de las crisis económicas y las injustas desigualdades creadas por la sociedad civil.

Châtelet parece haber olvidado las implicaciones de los análisis de importantes concepciones políticas que parece aceptar, lease: La relectura de la relación entre *lo político* y *la política*; el papel de la cultura en la economía libidinal como *interiorización del poder social* en el sujeto; la proliferación de *micropoderes* y sus *estrategias discursivas* en todas las manifestaciones de la actividad humana, etc. Todas ellas abundan en la señalización del origen “civil”, y no sólo estatal, de la dominación. Recrear de nuevo un maniqueísmo, aunque sea radical, es inconsecuente; lo positivo es la manifestación de los cuerpos productivos-libres en la sociedad; lo negativo es la Razón-Estado, macrosujeto que succiona toda la vitalidad social. Cabe considerar al Estado como una parte central en la producción social de la realidad, recorrido por los mismos grandes conflictos y relaciones de dominación que la sociedad de la que forma parte. Ambos lados, sociedad y Estado, participan de lo positivo y lo negativo. Además, en el capitalismo avanzado, es más relevante el fenómeno del crecimiento de las zonas de solapamiento entre los dos, Estado y sociedad, emergiendo un ámbito intermedio muy amplio de conflictividad y compromiso.